

Kamil Kaczmarek

PRASOCJOLOGIA ŚWIĘTEGO TOMASZA  
Z AKWINU

Wstępem opatrzył  
Stanisław Kozyr-Kowalski

UNIVERSITAS MICKIEWICZIANA POSNANIAE  
FACULTAS THEOLOGICA

STUDIA ET TEXTUS

— 24 —

---

Kamil Kaczmarek

THOMAE AQUINATIS  
PRASOCIOLOGIA

Proemium  
Stanisław Kozyr-Kowalski

POSNANIAE 1999



Kamil Kaczmarek

PRASOCJOLOGIA  
ŚWIĘTEGO TOMASZA Z AKWINU

Wstępem opatrzył  
Stanisław Kozyr-Kowalski

KOMITET WYDAWNICZY

PAWEŁ BORTKIEWICZ, FELIKS LENORT, JAN KANTY PYTEL,  
JERZY TROSKA, TOMASZ WĘCŁAWSKI, PAWEŁ WYGRAŁAK

REDAKTOR

FELIKS LENORT

ISBN 83-86360-25-9

UNIWERSYTET IM. A. MICKIEWICZA  
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY  
REDAKCJA WYDAWNICTW  
61-111 POZNAŃ, UL. WIEŻOWA 2/4  
e-mail: biblioteka@thfac.poznan.pl  
tel. (0-61) 851-97-43

# SPIS TREŚCI

<b>NEOKLASYCYZM SOCJOLOGICZNY (STANISŁAW KOZYR-KOWALSKI)</b> . . . . .	7
<b>I. PORTRET SOCJOLOGICZNY ŚW. TOMASZA Z AKWINU</b> . . . . .	25
1. RODZINA: MIĘDZY PAPIEŻEM A CESARZEM . . . . .	25
2. EDUKACJA NA ŚREDNIOWIECZNYM UNIWERSYTECIE . . . . .	26
3. NOWE FORMY RELIGIJNOŚCI A ROZKWIT MIAST . . . . .	30
4. SZLACHCIC ŻEBRAKIEM . . . . .	35
5. KARIERA UNIWERSYTECKA BRATA TOMASZA . . . . .	35
6. OBROŃCA NOWYCH ZAKONÓW . . . . .	37
7. PRZYJACIEL PAPIEŻY . . . . .	39
8. INTELEKTUALNE WALKI NA SORBONIE — UDZIAŁ ŚW. TOMASZA . . . . .	40
9. PRZYJACIEL MONARCHÓW . . . . .	43
10. UCZONY Z POWOŁANIA . . . . .	44
11. OD DWUKROTNEGO POTĘPIENIA TEZ TOMASZA DO KANONIZACJI . . . . .	45
12. DZIEŁA ŚW. TOMASZA Z AKWINU . . . . .	49
<b>II. FILOZOFICZNO-METODOLOGICZNE PRZESŁANKI PRASOCJOLOGII ŚW. TOMASZA Z AKWINU</b> . . . . .	51
1. SPOSÓB UPRAWIANIA NAUKI . . . . .	51
2. METODA SCHOLASTYCZNA . . . . .	55
3. ROZGRANICZENIE FILOZOFII I TEOLOGII . . . . .	57
4. TEORIA BYTU . . . . .	58
5. STRUKTURA BYTU . . . . .	59
Aspekt substancjalny i akcydentalny — Aspekt materialny i formalny — Aspekt esencjalny i egzystencjalny — Akt i możność — Tetrakausalne wyjaśnienie bytu: przyczynowość materialna, formalna, sprawcza i celowa — Analogia bytu	
<b>III. ELEMENTY PRASOCJOLOGII W PISMACH ŚW. TOMASZA Z AKWINU</b> . . . . .	67
1. MIEJSCE PROBLEMATYKI SPOŁECZNEJ W SYSTEMIE ŚW. TOMASZA . . . . .	67
2. ISTOTA LUDZKA JAKO BYT PRZYRODNICZO-SPOŁECZNY . . . . .	68
3. ŁACIŃSKIE KATEGORIE UŻYWANE DO ANALIZY BYTU SPOŁECZNEGO: ICH NIEADEKWATNOŚĆ . . . . .	73
4. ONTOLOGIA BYTU SPOŁECZNEGO . . . . .	74
Byt społeczny jako organizm	
5. WIĘŹ SPOŁECZNA . . . . .	79
Miłość przyjacielska i interesowna jako treść więzi społecznej [amor amicitiae et amor concupiscentiae] — Przyjaźń jako podstawowa forma więzi społecznej. Jej rodzaje i przejawy [amicitia honesti, utilis et delectabilis] — Przyjaźń uniwersalna [homo homini amicus]	

6. DOBRO WSPÓLNE [BONUM COMMUNE]	87
7. ZNACZENIE I CELE KIEROWNICTWA [REGIMEN VEL PRINCIPATUS]	89
Kierownictwo czy panowanie: istota i typy władzy [potestas, species regiminis]	
<b>IV. TEORIA STRUKTUR SPOŁECZNYCH</b>	97
1. DOMOSTWO [DOMUS]	98
2. MAŁŻEŃSTWO [COMBINATIO CONIUGALIS ID EST MATRIMONIUM]	99
Homo animal coniugale — Zawarcie małżeństwa i jego skutki — Przyjaźń małżeńska [amicitia coniugalis] — Kierownictwo małżeńskie [principatus coniugalis] — Małżeństwo w doktrynie praktycznej św. Tomasza	
3. RELACJA RODZICIELSKA; OJCIEC A DZIECI, PANOWANIE RODZICIELSKIE [COMBINATIO PATERNATIVA; PATER ET FILII]	110
4. RELACJA DESPOTYCZNA: PAN I CZŁOWIEK NIEWOLNY [DOMINUS ET SERVUS — COMBINATIO DESPOTICA ID EST DOMINATIVA]	113
5. GŁOWA RODZINY [PATERFAMILIAS]	117
6. WIEJSKA I MIEJSKA SPOŁECZNOŚĆ LOKALNĄ [VICUS]	118
Geneza społeczności lokalnej — Poziom samowystarczalności społeczności lokalnej	
7. CIVITAS: PAŃSTWO CZY SPOŁECZNOŚĆ OBYWATELSKA?	121
Geneza społeczności obywatelskiej	
8. ZRÓŻNICOWANIE SPOŁECZNE ZE WZGLĘDU NA PODZIAŁ ZAJĘĆ (PODZIAŁ PRACY) [OFFICIUM]	124
9. STANY [ORDO]	125
10. ZRÓŻNICOWANIE STATUSOWE WOLNI I NIEWOLNI [LIBER ET SERVUS, STATUS SIVE CONDITIO]	128
Prawne i społeczno-ekonomiczne położenie człowieka niewolnego — Relacja despotyczna jako forma przyjaźni utylitarnej	
11. SYSTEM POLITYCZNY I WŁADZA	133
Rozważania ustrojowe: typy ustrojów, najlepszy ustrój [politia-ordo dominantium, regimen civitatis; optima gubernatio] — Przywódca, tyran czy stróż sprawiedliwości; zadania przywódcy [princeps, custos vel tyrannus] — Prawo [lex]	
12. ELEMENTY ANALIZY STRUKTURY GOSPODARCZEJ	142
Prawo własności a własność realna [regulatio possessionum] — Własność wspólna [communitas possessionis] — Bogactwa [divitiae]	
13. ŁĄD SPOŁECZNY [ORDO IN POPULO]	151
Łąd społeczny wśród nierównych: posłuszeństwo, przyjaźń cywilna między przywódcą a podwładnymi [principium ad subditos] — Łąd społeczny wśród równych: między podwładnymi [subditorum ad invicem] — Łąd społeczny wśród różnych: między obywatelami a obcokrajowcami [qui sunt de populo ad extraneos]	
14. TYPY KONFLIKTU SPOŁECZNEGO: NIEZGODA, SPÓR, ZWADA, SCHIZMA, ROZŁAM, WOJNA [DISCORDIA, CONTENTIO, RIXA, SEDITIO, SCHISMA, BELLUM]	160
15. ELEMENTY PRASOCJOLOGII RELIGII	164
Hierarchiczno-stanowa struktura Kościoła — Zakony	
16. ZEBRANIE WYNIKÓW.	174
<b>LITERATURA</b>	179

STANISŁAW KOZYR-KOWALSKI

## NEOKLASYCYZM SOCJOLOGICZNY

Rozprawa Kamila Kaczmarka o Świętym Tomaszu z Akwinu jako prasocjologu powstała w Zakładzie Socjologii Ogólnej, w Instytucie Socjologii Uniwersytetu A. Mickiewicza. Wraz ze współpracownikami starałem się tu wypracować taki paradygmat socjologii teoretycznej, który można dziś otwarcie nazwać neoklasycyzmem socjologicznym. Paradygmat ten był próbą odnowienia fundamentów teoretyczno-metodologicznych nowoczesnej socjologii, które położyli jej ojcowie—założyciele, jej klasycy. Pomysły teoretyczne a zwłaszcza praktyka badawcza Maxa Webera, Karola Marksa i Georga Hegla to nasz punkt wyjścia i stały punkt odniesienia. Zawsze były jednak nam bliskie dzieła innych, jak powiada L. Coser, mistrzów teorii socjologicznej. (Por. Coser, 1977). Dawnych i współczesnych. Przedmiotem obiektywnych studiów czyniliśmy dokonania badawcze Comte'a i Spencera, Tocqueville'a i Tönniesa, Simmla i Durkheima, Pareta i Marshalla, Schelera i Mannheima, Znanieckiego i Ossowskiego, Wright Millsa i Parsonsa, Meada i Schütza, Goffmana i szkoły frankfurckiej, Burke'a i krakowskiej szkoły historycznej.

Neoklasycyzm jest otwarty na wszystkie kierunki i szkoły socjologiczne. Nie dzieli on ani dawnych, ani współczesnych badaczy życia społecznego na nieprzejeżdżanych wrogów i przyjaciół jakichś wartości. Odróżnia wyraźnie w dziełach i życiu każdego myśliciela ducha obiektywnego i ducha subiektywnego. Duch subiektywny to osobowość badacza, jej zalety i wady, jej uwikłania w doświadczenia i dramaty i konflikty społeczne, ideologiczne i polityczne. Duch obiektywny to obecna w dziełach ponadpersonalna struktura teoretyczno-metodologiczna, której zasadniczymi składnikami są 1) epistemologia życia społecznego: poglądy dotyczące teorii nauk społecznych, zasad wartościowego i pozbawionego wartości poznawania świata społecznego, 2) ontologia życia społecznego: teoria budowy, funkcjonowania i zmiany globalnych społeczeństw, 3) cząstkowe teorie epistemologiczne i ontologiczne: pojmowanie przyczynowości, teoria państwa czy rodziny, 4) teorie idiograficzne, ujęcia *indywidualiów*

społecznych i historycznych ze względu na to, co w nich osobliwe i nowe: teoria przyczyn wybuchu I lub II wojny światowej, rewolucji francuskiej, upadku formalnego socjalizmu, 5) doktryna praktyczna: elementy wiedzy naukowej i pozanaukowej oraz problematycznej, które zawierają oceny świata, normy moralne, obyczajowe, prakseologiczne, przewidywania dotyczące dalszej lub bliższej przyszłości. (Por. Kozyr-Kowalski, 1989: 73—81). W doktrynie praktycznej ujawnia się prymat bytu nad myślą, czynu nad najlepszą teorią. (Por. Kozyr-Kowalski, 1997: 141—147, 1997a: 157—161) Wewnątrz globalnej struktury teoretycznej lub nawet kilku struktur obecnych w pismach danego myśliciela występują stosunki wzajemnego warunkowania. Nie mają one jednak charakteru tradycyjnego determinizmu, niezłomnej konieczności. Z każdego elementu globalnej struktury można zbudować co najmniej dwie wykluczające się wzajemnie hipotezy, teorie niższego rzędu oraz doktryny praktyczne.

Neoklasycyzm socjologiczny nie zalicza więc do kategorii *the enemies of the open society and the people*, wrogów otwartego społeczeństwa i ludu, jak to czyni wielki skądinąd badacz K. R. Popper, Platona, Arystotelesa i Hegla dlatego, że mieli oni — jego zdaniem — błędne i niewłaściwe poglądy na temat państwa, niewolnictwa, demokracji, ludu, przyczynowości i definicji. (Por. Popper, 1969). Nie przekreśla wielkości Św. Augustyna jako filozofa i teoretyka spraw społecznych tylko dlatego, że radykalni nacjonaliści mogliby wykorzystać wyrwane z kontekstu elementy jego zarysu dziejów *Civitas Dei* w narzędzie nieprzychylny ludowi Izraela doktryny praktycznej. (Por. Augustyn, 1998). Nie zgadza się z Sir Isaiah'em Berlinem, że teoria rewolucji w ogóle a rewolucji francuskiej w szczególności stworzona przez wielkiego myśliciela arystokratycznego i autentycznego humanistę chrześcijańskiego Josepha De Maistre'a pozwala go umieścić wśród prekursorów faszyzmu. (Por. Berlin, 1997). Gdyby hitlerowcy znali książkę De Maistre'a pt. *Considérations sur la France*, to umieściliby ją na stosie całopalnym. Ta książka zawiera też wzór chrześcijańskiej oceny wielkich dramatów historycznych, jakimi są rewolucje społeczne oraz wzór chrześcijańskiej, wolnej, jakby mógł powiedzieć Max Stirner, od opętania przez upiory nienawiści, zaślepienia i nierzetelności, postawy wobec pokonanych. (Por. De Maistre, 1834) Dla neoklasycyzmu nie jest czymś nagannym to, że De Maistre krytykuje ortodoksyjne chrześcijaństwo (prawosławie), anglikanizm, sekty chrześcijańskie, że broni zasady najwyższego autorytetu papieża we wspólnocie wyznawców, że zbija zarzuty wysunięte przeciwko Kościołowi Katolickiemu przez Oświecenie angielskie i francuskie. (Por. De Maistre, 1853). Neoklasycyzm socjologiczny zalicza De Maistre'a do swoich przyjaciół i poprzedników, gdyż rozpoznaje mistrza w stylu jego krytyki i w sposobie ujmowania problemów świata społecznego.

Jawny neoklasycyzm odegrał i wciąż odgrywa ważną rolę w nowoczesnej ekonomice i filozofii. W naukach socjologicznych występuje on najczęściej



w postaci zakapturzonej, jako tendencja wewnątrz socjologii nowoczesnej. Silną tendencją neoklasycystyczną są przesyczone dzieła T. Parsonsa i R. Mertona. To samo zjawisko możemy dostrzec w książkach ich surowego krytyka Ch. Wright Millsa. A cóż dopiero mówić o przedstawicielach szkoły frankfurckiej? Zakapturzoną tendencję neoklasycystyczną wykryjemy i w symbolicznym interakcjonizmie, i w socjologii fenomenologicznej, i w koncepcjach Pierre'a Bourdieu. A nawet w postmodernizmie socjologicznym. Do grona wybitnych przedstawicieli neoklasycyzmu socjologicznego może być zaliczona Hannah Arendt, twórczyni głośnej koncepcji totalitaryzmu (Por. Arendt, 1993).

Neoklasycyzm teoretyczny powstaje jako próba przewyciężenia dwóch odwiecznych skłonności myśli społecznej i nauk społecznych. Pierwszą z nich jest ciasny, partykularny empirycyzm lub jak mówił Hegel *bezmysłne gapienie się* na otaczający świat. Partykularny empirycyzm ma charakter ateoretyczny. Orientuje się na doraźność i formalne wymogi kariery akademickiej. Drugą skłonność wyraża rezonerska, ideologiczna teoria. Przepęlnia tę teorię duch totalnej wolności przechodzącej w samowolę i widzimisię. Nie liczy się ona z fundamentalną zasadą nowoczesnej socjologii, która zaleca, aby myśl była podporządkowana obserwacji i rzeczywistości empirycznej a słowa myślom rzetelnie przemyślanym. Ideologiczna teoria nieustannie kruszy kajdany logiki formalnej i logiki materialnej. Wyzwała nas od przymusu empirycznych kryteriów odróżniania prawdy i fałszu, poprawności i błędu, pewności i prawdopodobieństwa, tez jedynie wypowiedzianych i też lepiej lub gorzej uzasadnianych. Obala słupy graniczne dzielące wiedzę od braku wiedzy, rzeczy znawstwo od ignorancji, produkt rzetelnej pracy od dzieła wykonanego ręką niesprawną i niezręczną. Rezonerska teoria zastępuje obowiązek i trud poszukiwania prawdy o świecie przez radość dobrowolnego uczestnictwa myśli we wspólnocie mody, zawrotnej nowoczesności, opinii większości, we wspólnocie usług intelektualnych świadczonych elitom bogactwa, władzy i prestiżu.

Neoklasycyzm socjologiczny powstawał w Polsce popaździernikowej zarówno w opozycji do skłonnej do apologetyki socjalnej i politycznej socjologii empirycystycznej, jak i do tworzonych na gruzach stalinowskiej myśli *marksistowskich filozofii i teorii rozwoju społecznego*. Miał on wiele społeczno-intelektualnych przesłanek. Nie byłoby go bez odrodzenia się w naszej nauce — *obalonych* w epoce *Big Brother*, Wielkiego Brata, środkami przymusu administracyjnego, ekonomicznego i częściowo policyjnego — zasadniczych kierunków i szkół humanistyki niemarksistowskiej. Niezbędne mu było odnowienie kontaktów z nauką Zachodu oraz powstanie różnych kierunków i szkół myśli marksistowskiej. Sprzyjała mu stała i względnie aktywna obecność w na-

szym życiu intelektualnym i kulturowym — rodzimej i zachodniej — chrześcijańskiej myśli filozoficznej, teologicznej, społecznej i politycznej.

Dla wielu pokoleń lewicowych intelektualistów epoki formalnego socjalizmu „Tygodnik Powszechny”, „Znak” i „Więź”, felietony Kisiela, dzieła Mouniera, S. Weil, Gilsona, wolna i śmiała myśl jezuitów francuskich oraz teologów protestanckich nie były czymś mniej ważnym niż księgi i prace Gramsciego, Lukácsa, Labrioli, Sorela, Brzozowskiego, Wright Millsa, Fromma, Sartre’a, Orwella, Deutschera, Stanisława i Marii Ossowskich. Referat Chruszczowa o zbrodniach Stalina, powstanie robotnicze w Poznaniu, dramatyzm dni Polskiego Października i tragedia Węgier uczyniły ze znacznej części generacji lewicy popaździernikowej zagorzałych przeciwników *komunizmu despotycznego*, jak nazwałby Karol Marks stalinizm radziecki. Miałem szczęście do niej należeć. Czyżby przekształcone w residuum, w część osobowości odraza i lęk przed powrotem komunizmu despotycznego znalazły swoją manifestację w prowadzonej przez obecnego neoklasycystę od czasów studenckich nieustannej krytyce przeróżnych odmian marksizmu stalinowskiego, poststalinowskiego, *dogmatycznego*, *rewizjonistycznego*, wschodniego i zachodniego? Na jego lata studenckie przypada początek pozytywnego przezwyciężenia, w oparciu o badania amerykańskiej antropologii kulturalnej, dominujących wówczas w ruchu komunistycznym i w myśli II Międzynarodówki wulgarnie marksistowskich teorii pochodzenia religii i chrześcijaństwa. Kwestionowały te teorie historyczność postaci Jezusa. Traktowały Chrystusa jako mit. Ta młodzieńcza próba przezwyciężenia teorii religii marksizmu stalinowskiego i socjaldemokratycznego (Por. Kowalski, 1961) wywołała też — nie bez pewnej winy podejmującego ową próbę — starcie z niektórymi badaczami katolickimi. Traktowali oni pramonoteizm ojca Schmidta jako ostateczne słowo współczesnej nauki. Wkrótce jednak została przywołana pomoc. Pośpieszyli z nią wybitni badacze katolicy, archeolog F. M. Bergounioux i jezuita J. Goetz, profesor etnologii religijnej Uniwersytetu Gregoriańskiego, autorzy pracy wydanej w serii *Je sais — je crois*, która nosiła podtytuł: *Encyklopedia katolika XX wieku*. (Por. Bergounioux, Goetz, 1958, por. też Kowalski, 1966). Niechęć wobec *komunizmu despotycznego* przejawiała się także w polemikach z takimi rodzajami antymarksizmu i antykomunizmu, w których występowały objawy ukąszenia Stalina i obcowania z myślą stalinowską. Ta niechęć była też widoczna w bezceremonialnym traktowaniu marksistowskiej myśli *ortodoksów* z II Międzynarodówki i tropieniu w niej załączków *dogmatów marksistowsko-leninowskich*. A ściślej *stalinowsko-poststalinowskich*.

Ważny etap w kształtowaniu się neoklasycyzmu socjologicznego stanowiła próba potraktowanie hasła *zurück zu Marx* w sposób podobny do tego, w jaki w swoim czasie traktowali neokantyści zawołanie *zurück zu Kant*. A mieli oni

później licznych naśladowców. Neohegliści zastąpili Kanta Heglem, Alfred Marshall i inni neoklasycy Adamem Smithem. Współcześni neoricardianie powracają do Ricarda, zaś ojciec Bocheński zalecał powrót do Św. Tomasza. Wieloletnie studia nad *Kapitałem* a zwłaszcza nad opublikowanymi po raz pierwszy dopiero w latach 1970-tych olbrzymimi wersjami tego dzieła pozwoliły wykazać, że Marks nie żartował, gdy mówił z goryczą *Je ne suis pas marxiste*. Przeciwwstawiliśmy autora *Kapitału*, jak pisałem w 1984 r. *licznym pulkom i dywizjom marksistów* podkreślając, że fundamentalne tezy materializmu historycznego zachowały nadal swoją wartość naukową przede wszystkim dzięki temu, że *wciąż istnieją wśród niemarksistów rzetelni badacze obiektywnego świata*.

Wielkim znakiem zapytania zostało opatrzone samo pojęcie marksizmu. Neoklasyczne pojmowanie Marksowskiej teorii społeczeństwa było określane mianem materializmu historycznego. Sam zaś materializm historyczny traktowaliśmy jako starszą niż Marks i szerszą niż treść jego teorii tendencję w dawnych i nowoczesnych naukach społecznych. Wysunięta wcześniej propozycja, aby zastąpić terminy *materialistyczne pojmowania społeczeństwa* i *materializm historyczny* przez określenie *historyzm materialistyczny* (Por. Kozyr-Kowalski, 1967, Wiatr, 1968) została po doświadczeniach 1968 r. poniechana jako zbyt techniczne igranie z ogniem. Pojęcie materializmu uwolniliśmy od sensu ideologiczno-filozoficznego. Oznaczało ono teorię, która bada rzetelnie miejsce i rolę materii ludzkiej, materii historycznej, tworzonej przez człowieka przyrody czyli gospodarki w globalnych społeczeństwach. I stanowi antytezę ideologicznego myślenia oraz materializmów niehistorycznych, które niepoprawnie ujmuje miejsce i rolę w społeczeństwie materii pozaludzkiej (przyrody) oraz materii ludzkiej (determinizm geograficzny, rasowo-antropologiczny, technologiczny, ekonomizm).

Zastąpienie pojęcia marksizmu przez pojęcie materializmu historycznego otwierało drogę do pozytywnej krytyki wczesnych prac Marksa i Engelsa, do pozytywnego przewyżczania obciążonych silnie ideologiczną jednostronnością teorii alienacji i związanego z tymi teoriami słynnego aforyzmu o religii jako opium ludu. Można było też podciąć u samych korzeni wyrastającą z młodmarksowskiej koncepcji alienacji opinię, że wszelka etyka religijna jest przeciwieństwem humanizmu, gdyż za swoją wartość najwyższą uważa nie Człowieka, lecz Boga. Przez wiele lat neoklasyczne pojmowanie myśli autora *Kapitału* określałem za Gramscim, Lukácsem i Leninem terminem *marksizm ortodoksyjny*. Nie był ten termin jedynie narzędziem walki obronnej o prawo do samodzielnego myślenia i badania otaczającego świata. Nie służył wyłącznie wyrażaniu dystansu wobec przeróżnych odmian myśli marksistowskiej, nie wyłączając zachodniego neomarksizmu. Nie stanowił tylko środka ideologiczno-politycznego, który umożliwiał pozytywne przewyżczanie całej tradycji i całej współczesności myśli marksistowskiej. *Trzeba wszystko odrzucić,*

trzeba wszystko zacząć od nowa po to, aby niczego, co było wartościowe u Marksa i jego uczniów nie trzeba było odrzucać i zaczynać od nowa. Taką parafrazą słów Joan Robinson określałem w latach 1980-tych sens pojęcia marksizmu ortodoksyjnego.

Pojęcie to otwarcie nawiązywało do starogreckiego sensu słowa *ortodoksja*: pogląd prawdziwy, słuszny, zgodny z normami poprawnego i rzetelnego myślenia. Oznaczało to, że dla marksizmu ortodoksyjnego jedynym autorytetem jest prawda materialna, zgodność myśli z faktami współczesnej i dawnej rzeczywistości, z fundamentalnymi regulami poprawnego myślenia. Nie zaś zgodność lub niezgodność naszego myślenia z naukowym i pozanaukowym autorytetem samego Marksa, większości marksistów czy też społecznej doktryny partyjno-rządowej. (Por. Kozyr-Kowalski, 1988: 41—49). *Marksizm ortodoksyjny* to taki sposób myślenia, który nie zastępuje kryterium prawdy materialnej przez kryterium zgodności z Marksem lub marksizmem. Ale to także taki styl myśli, w którym prawda materialna, logika formalna i materialna nie zostają wyproszone za drzwi dlatego, że są niezgodne z dosyć popularną dziś koncepcją prawdy.

Ta popularna koncepcja zakłada, iż zasadniczym kryterium prawdy jest niezgodność naszych myśli z Marksem i marksizmem oraz jej zgodność z opiniami autorów prac, które można opatrzyć tytułem *Anti-Marks* lub *anty-markszizm*. W tego rodzaju sytuacji społeczno-intelektualnej konieczne jest wyznaczenie, iż nie zawsze nasze próby pozytywnej krytyki marksizmu postmarksowskiego (Por. Kozyr-Kowalski, 1992: 53) odznaczały się dostateczną wyrozumiałością i powściągliwością formalną. Nie usprawiedliwia nas też okoliczność, że jeszcze na początku lat 1970-tych trzeba było odpierać zarzuty, iż cenimy tych marksistów, których nie cenią w Związku Radzieckim, a nie cenimy tych, których cenią towarzysze radzieccy, że krytykujemy koncepcję bazy i nadbudowy sformułowaną przez Stalina. Od grzechu zbyt surowej krytyki zastanego marksizmu nie uwalnia nas też wydana już po upadku postalinowskiego socjalizmu książka, która zawierała materiały z konferencji naukowej badaczy polskich i radzieckich. Znalazła się w niej niewinna informacja, podana przez wysokiego w swoim czasie dostojnika z Polskiej Akademii Nauk, iż przywrócenie pamięci zbiorowej Marksowskiego pojęcia *Dirigentenklasse*, klasy kierowników i menedżerów pracy ludzkiej oznacza upowszechnianie antysocjalistycznych i antykomunistycznych poglądów M. Dżilasa.

Właśnie dziś, gdy całe pułki i dywizje dawnych marksistów zastępowane są przez bojowe pułki i dywizje antymarksistów, pomarksowski marksizm zasługuje bardziej niż kiedykolwiek na spokojną i merytoryczną ocenę, czyli na pozytywną krytykę i przewyciężanie. Wymaga tego m. in. szacunek dla poglądów milionów zwykłych ludzi i setek intelektualistów, dla licznych wyznawców chrześcijaństwa i innych wielkich religii świata. Ileż jest dumy,

godności, i jak powiadał Św. Augustyn *prawdziwego chrześcijaństwa w pogaństwie* w ocenie marksizmu i komunizmu dokonanej w grudniu 1998 r. przez Jego Świątobliwość Dalajlamę, duchowego i politycznego przywódcę kraju, który jest uciskany i umęczony przez autokratyczny komunizm chiński. Dalajlama nie ukrywa swojej młodzieńczej fascynacji i podziwu dla marksizmu i socjalizmu. Nadal zgadza się on z *częścią ideologii Marksa i jego teorii ekonomicznej*. Dostrzega w niej *bardzo istotny pierwiastek moralny*. Czasem nawet określa siebie *jako pół marksistę, a pół buddystę*. Uważa, że chiński system, sztywny, podejrzliwy, bezlitosny nie był *prawdziwym marksizmem*. Odrzuca stawianie znaku równości między komunizmem i faszyzmem. (Por. Michnik, 1998: 11—14). W czasie poważnego traktowania hasła *zurück zu Marx* nasze *prawdziwe chrześcijaństwo w pogaństwie* różniło się od opinii Dalajlamy w jednym ważnym punkcie. Uważaliśmy despotyzm stalinowski w ZSRR za system nie lepszy niż hitleryzm. Przynajmniej dla własnego ludu.

Powstanie w Zakładzie Socjologii Ogólnej UAM studium Kamila Kaczmarka o Św. Tomaszu, które wyraża szacunek i pietyzm wobec wielkiego myśliciela chrześcijańskiego i ponadchrześcijańskiego, nie jest oznaką uległości wobec krytykowanej przez Pascala maksymy *omnia pro tempore, nihil pro veritate*. Nie zostało też uwarunkowane przez pragnienie zdobycia przychylności ludzi Kościoła Katolickiego właśnie teraz, gdy Kościół jest potężny, wpływowy. Nie potęga Kościoła, lecz objawiana już w epoce średniowiecza i zakorzeniona w Ewangeliu oraz w kulturze świata starożytnego, co zauważyli De Maistre i Comte, (Comte, 1908: 175—188) zdolność samo poskramiwania swojej potęgi społecznej i politycznej współkształtowała od dawna naszą postawę wobec katolicyzmu.

W latach 1970-tych pracownikiem Zakładu Socjologii Ogólnej i aktywnym uczestnikiem seminariów, na których kształtowała się neoklasycystyczna orientacja w socjologii był adiunkt dr Marek Ziółkowski, dzisiaj profesor nadzwyczajny socjologii. Odegrał on ważną rolę teoretyczną i dydaktyczną prowadząc krytykę pojawiających się na seminariach skłonności do dogmatyzacji myśli Marksa, upraszczania stanowisk współczesnych badaczy pozamarksistowskich oraz zbyt bezceremonialnego traktowania czolowych przedstawicieli *marksistowskiej filozofii i teorii rozwoju społecznego*. W napisanej 15 grudnia 1979 r., przez kierownika Zakładu Socjologii Ogólnej obszernej i bardzo pozytywnej recenzji z dysertacji habilitacyjnej Marka Ziółkowskiego, która ukazała się później jako książka pt. *Znaczenie, interakcja, rozumienie. Studium z symbolicznego interakcjonizmu i socjologii fenomenologicznej jako wersji socjologii humanistycznej* (Ziółkowski, 1981) znalazły się m.in. słowa:

Rozprawa dr Marka Ziółkowskiego nie jest wprawdzie pisana z pozycji teoretyczno-metodologicznych materializmu historycznego. Materialista historyczny znajdzie w niej jednak więcej wartościowych, z punktu widzenia własnej teorii, rzeczy niż w niejednej pracy „marksistowskiej”, pełnej — mówiąc słowami Engelsa — grzmiących frazesów, formalistyczno-werbalistycznej retoryki lub szarpania „Człowieka” deklinacją. Poświęca się w niej marksizmowi o wiele więcej troskliwej uwagi niż zwykle to się czynić w poważnej części polskiego piśmiennictwa socjologicznego. Autor dokonuje konfrontacji marksizmu, zwłaszcza w rozdziałach III i IV z badanymi przez siebie kierunkami socjologii amerykańskiej. Dostrzega i podkreśla przewagę perspektywy teoretyczno-metodologicznej materializmu historycznego nad stanowiskiem analizowanych w pracy kierunków w badaniu makrostruktur społecznych, świadomości społecznej oraz zagadnień socjologii wiedzy (klasowo-warstwowe uwarunkowania i funkcje socjologii). Zna też niezłe polską literaturę marksistowską. Stara się znaleźć miejsce dla problematyki materializmu historycznego w zarysowanym modelu socjologii humanistycznej.

Autorowi książki zarzuca się przede wszystkim niekonsekwentne stosowanie zasad hermeneutyki socjologicznej, co prowadzi do obniżania walorów teoretycznych symbolicznego interakcjonizmu, socjologii fenomenologicznej i etnometodologii oraz utrudnia ich pozytywne przewyciężanie. Pojawia się też uwaga, że Max Weber i Florian Znaniecki zostali uznani tylko za niedoskonałych poprzedników symbolicznego interakcjonizmu. Hermeneutyka socjologiczna pozwala natomiast odnaleźć w ich pracach liczne znamiona wyższości teoretycznej nad tym kierunkiem socjologii współczesnej. Recenzent nie jest zachwycony, chyba niesłusznie, zbytnią pobłażliwością teoretyczną autora rozprawy habilitacyjnej wobec stylów myślenia dominującego w polskiej socjologii marksistowskiej.

W książkach i rozprawach Izabeli Jaruzelskiej poświęconych Staremu Testamentowi osiąga neoklasycyzm socjologiczny wysokość niedostępną dla wielu przedstawicieli tej odmiany naszej socjologii, którą można korzystając z inspiracji brytyjskiego tygodnika *The Economist* i Vilfreda Pareta nazwać *pop-sociology* lub *la sociologie populaire*, popsocjologią lub socjologią ludową, popularną. Przeciwnieństwem *la sociologie populaire* jest *la sociologie savante*, socjologia naukowa. W książce o własności w prawie biblijnym, której podstawą i punktem wyjścia była rozprawa doktorska, dr Jaruzelska stosuje zasadnicze teorematy ekonomiczno-socjologicznego pojmowania własności do interpretacji istniejącej w starożytnym Izraelu struktury stosunków własnościowych i wytwarzanych przez te stosunki typów klasowego i stanowego różnicowania. (Por. Jaruzelska 1992.) Zarys ekonomiczno-socjologicznej teorii własności został opracowany w Zakładzie Socjologii Ogólnej w procesie ba-

dań m.in. nad nieznanymi wówczas w Polsce i świecie olbrzymimi manuskryptami Karola Marksa oraz nad pracami Maxa Webera, Georga Simmla i Hegla. (Por. Kwilecki, 1998). Zarys ten był nie tylko próbą pozytywnej krytyki formalno-prawnej doktryny własności, która dominuje we współczesnych naukach socjologicznych, ekonomicznych i historycznych i przybiera tam często postać wyjątkowo uproszczonej. Wyrażał też opozycję wobec poglądów obecnych w marksizmie radzieckim oraz wśród neomarksistów zachodnich. Imienna krytyka badaczy radzieckich musiała być pod wpływem sugestii jednego z recenzentów wyeliminowana z redagowanej przeze mnie książki pt. *Własność: gospodarka i prawo*. Dodany został też pod presją wydawnictwa podtytuł sprzeczny z programową ideą pluralizmu teoretyczno-metodologicznego i obecnością wśród autorów takich m. in. niemarksistów jak prof. Maria Frankowska i prof. Jacek Kurczewski. (Por. Kozyr-Kowalski (red.), 1977).

Książka I. Jaruzelskiej o własności w świetle Starego Testamentu wykazała, że Biblia jest nie tylko wartościowym przedmiotem badań socjologicznych, lecz zawiera jako jeden ze swoich składników, określone pojmowanie własności. Można je nazwać prasocjologią własności. Ta prasocjologia nie tylko góruje pod wieloma względami nad prawem rzymskim, lecz ma także duże znaczenie dla współczesnych sporów i badań nad stosunkami własnościowymi.

Izabela Jaruzelska opublikowała niedawno obszerną rozprawę habilitacyjną (Jaruzelska 1998) pt. *Amos and the Officialdom in the Kingdom of Israel: The Socio-economic Position of the Officials in the Light of the Biblical, the Epigraphic and Archaeological Evidence*. (Amos i urzędnicy w Królestwie Izraela. Społeczno-ekonomiczna pozycja urzędników w świetle świadectw biblijnych, epigraficznych i archeologicznych).

Głównym narzędziem badawczym autorki jest neoklasyczny paradygmat socjologii opracowywany przez lata w kierowanym przeze mnie Zakładzie. Książka I. Jaruzelskiej wykazuje też pokrewieństwo z tym modelem *la sociologie savante*, który stworzył Max Weber w *Das antike Judentum*. (Por. Weber, 1966) Autorka pojmuje socjologię tak, jak to czynił Weber w swojej praktyce badawczej, jako ogólną teorię społeczeństwa. Podejmuje też fundamentalne problemy socjologii gospodarki, socjologii zróżnicowania społecznego i socjologii stanu urzędniczego (biurokracji w języku socjologii nieuczzonej). Przeważają pozytywnie powstały m. in. pod wpływem prac Mannheima zwyczaj traktowania relacji między wiedzą i świadomością społeczną z jednej strony a egzystencją społeczno-historyczną ludzi z drugiej strony w kategoriach jednostronnego determinizmu. Socjologia religii zarówno Webera, jak i Jaruzelskiej jest badaniem zarówno wpływu społeczeństwa na religię, jak wpływu religii na byt społeczno-historyczny ludzi. Autorka sprawdza, rozwija i koryguje w swoich badaniach neoklasycystyczną teorię społeczeństwa. Nie traktuje jej jako prawdy absolutnej, lecz jako zespół narzędzi heurystycznych. Obecnie

jest jej natomiast sprowadzanie teorii do formulek wyrwanych z kontekstu i pozbawionych treści empirycznych. Nie utożsamia ona teorii z popisem pozornej erudycji, powoływaniem się na nazwiska autorów, których prace zna się tylko ze słyszenia lub z pobieżnej lektury. Dla I. Jaruzelskiej teoria socjologiczna jest to zespół gorszych lub lepszych dróg do prawdy materialnej.

Autorka korzysta z dorobku klasyków socjologii polskiej: Floriana Znanieckiego, Stanisława Ossowskiego, Jana Szczepańskiego. Nie wdaje się w bezpośrednie polemiki ani z praktykującymi inne paradygmaty myślenia socjologami polskimi, ani z obecnymi w zagranicznych i polskich studiach biblioznawczych i historycznych kryptosocjologiami: przyjmowanymi milcząco i często nieświadomie wyobrażeniami o naturze społeczeństwa jako całości, własności, zróżnicowania społecznego, państwa. Stara się owe kryptosocjologie przezwyciężać pozytywnie. Podobnie jak to ma miejsce w Weberiańskich studiach o wielkich religiach świata socjologia jest w książce Jaruzelskiej traktowana jako taka wyspecjalizowana dyscyplina, która nieustannie przełamuje zastane w nauce akademickiej specjalizacje badawcze oraz podziały wiedzy na socjologię, ekonomię, historię, językoznawstwo, archeologię. Takie przełamywanie barier instytucjonalnych między naukami akademickimi nie może się jednak opierać na ignorancji. Wymagało ono od autorki gruntownych studiów nad współczesną bibliastyką, archeologią i historią starożytnego Izraela, hermeneutyką biblijną rozwijaną przez teologów chrześcijańskich, protestanckich, katolickich, judaistycznych oraz badaczy ponadwyznaniowych.

Imperatywem neoklasycyzmu socjologicznego jest studiowanie myśli dawnej i współczesnej w tym języku, w którym została ona wyrażona i wypracowana. Ten model socjologii teoretycznej traktuje poważnie opinię Antonio Gramsciego, iż język każdego narodu jest nosicielem najbardziej powszechnych rodzajów myśli prafilozoficznej i pranaukowej. Funkcjonują one jednak na poziomie głębszym niż świadomość i wiedza poszczególnej jednostki. Nawet wybitnej. Zawarte w języku struktury myślenia prafilozoficznego i pranaukowego mają charakter sił intelektualnych i duchowych osobowości ludzkiej, sił przedteoretycznych i pozaświadomościowych.

Książka Jaruzelskiej może stać się kamieniem obrazy dla niektórych przedstawicieli *la sociologie populaire* m. in. dlatego, że została napisana po angielsku, w mowie, która stała się łaciną nowoczesnego świata. Zarówno forma, jak i treść tej książki zostały uwarunkowane przez dobrą znajomość hebrajskiego, starohebrajskiego i nowohebrajskiego oraz głównych języków współczesnego świata: angielskiego, francuskiego, niemieckiego. Ta znajomość pozwoliła dr Jaruzelskiej urzeczywistnić fundamentalną zasadę neoklasycyzmu socjologicznego: dawnych myślicieli należy pojmować nie tylko w kategoriach ich własnych myśli i w odniesieniu do faktów współczesnego im świata, lecz także w kategoriach myśli nowoczesnej i w relacji do faktów nowoczesnego świata.



Zasady neoklasycyzmu socjologicznego i hermeneutyki socjologicznej stara się stosować Kamil Kaczmarek w badaniach nad teorią społeczeństwa obecną w łacińskich, oryginalnych tekstach Św. Tomasza z Akwinu. Jego praca magisterska nie mogłaby jednak ani powstać, ani przynieść wielu oryginalnych wyników bez dobrej znajomości dzieł wielkiego filozofa chrześcijańskiego i ponadchrześcijańskiego. Potrzebna też była w analizie prasocjologii Św. Tomasza solidna wiedza o złotej epoce średniowiecza europejskiego, którą był wiek XIII, o historii Kościoła katolickiego, o dokonaniach badawczych współczesnej filozofii neotomistycznej. Na pracę K. Kaczmarka wywarły pozytywny wpływ przyswojone przez niego podstawy teologii katolickiej oraz posiadanie znacznej kultury myślenia filozoficznego.

Już tytuł studium K. Kaczmarka: *Prasocjologia Św. Tomasza z Akwinu* wyraża swoiste dla neoklasycyzmu socjologicznego pojmowanie natury i przedmiotu socjologii. Pojmowanie to nie *obala*, lecz pozytywnie przewyżcza takie koncepcje powstania i osobliwości socjologii jako nauki, które można nazwać 1) koncepcją lingwistyczną, 2) koncepcją akademicko-instytucjonalną, 3) koncepcją techniczno-empiryczną, 4) koncepcją specjalistyczną 5) koncepcją ponadwartościującą lub czysto deskryptywną. Objasnimy sens tych pojęć z barbarzyńskim uproszczeniem. Lingwistyczny model socjologii zakłada, że socjologia powstała wraz z ukutym przez A. Comte'a pojęciem socjologii oraz upowszechnieniem się tego pojęcia. W koncepcji instytucjonalnej progiem socjologii jest powstanie w świecie akademickim socjologicznych katedr, czasopism i stowarzyszeń. Systematyczne i świadome stosowanie nowoczesnych technik empirycznego badania zjawisk społecznych — oto oznaka egzystencji socjologii jako nauki dla rzeczników koncepcji technicznej. W koncepcji specjalistycznej miano socjologii przypisuje się tylko takiej dyscyplinie badawczej, która dysponuje odrębnym w stosunku do zastanych nauk przedmiotem zainteresowań i metodą badawczą, która nie rości sobie prawa do tworzenia ogólnej teorii społeczeństwa, lecz zadawała się skromniejszą rolą jednej z wielu wyspecjalizowanych nauk o życiu społecznym ludzi. W modelu ponadwartościującej socjologii uważa się tę naukę za wolną od wszelkiego wartościowania otaczającego świata oraz kwestionuje się możliwość naukowego uzasadniania lub podważania określonych ocen, norm i powinności.

Neoklasycyzm socjologiczny nie uważa Comte'a za twórcę jednego z licznych modeli socjologii, który opatruje się często stygmatyzującą etykietką: pozytywizm. Widzi w nim badacza, który założył fundamenty wszystkich kierunków nowoczesnej socjologii. Nie wyłączając tych, które uważa się za nurty wyrażające *przełom antypozytywistyczny*. Wszystkie te kierunki mniej lub bardziej jawnie proklamują ważność i stosują w praktyce badawczej wyróżnione przez Comte'a pozytywne zasady myślenia socjologicznego: podporządkowa-

nie myśli i wyobraźni obserwacji; teoria jako spotęgowana moc zmysłowych władz poznawczych, jako *idealny mikroskop*; przeróżne odmiany metody porównawczej; ujęcie holistyczne, strukturalno-historyczne świata, analiza statyki i dynamiki społeczeństwa. Żaden z kierunków nowoczesnych nauk socjologicznych nie jest w stanie poważnie podważyć Comte'ańskiej tezy, że osobliwość, co nie znaczy wyższość, a tym bardziej absolutna wyższość, socjologii jako *n a u k* i wobec innych typów poznania wyraża się negatywnie przez oddzielenie się jej od myśli teologicznej i metafizycznej lub jak dzisiaj się mówi myśli ideologicznej. Socjologia jako mniej lub bardziej konsekwentna próba stosowania zasad metody pozytywnej w analizie życia społecznego rozwijała się przed Comte'm. Była ona jednak częścią takich typów analizy społeczeństwa, które podejmowała filozofia, teologia, nauka historyczna starożytności greckiej i rzymskiej, nauki prawne, ekonomia polityczna, praktyczne doktryny społeczno-polityczne. Ten poprzedzający powstanie nowoczesnej socjologii modus istnienia teorii społeczeństwa możemy określić mianem prasocjologii.

Neoklasycyzm socjologiczny przezwycięża taki typ totalizmu myślowego, który zakłada, że prasocjologia jest zawsze i we wszystkim jedynie niedoskonałą poprzedniczką współczesnej socjologii akademickiej. Teza ta stanie się mniej obrazoburczą wtedy, gdy będziemy pamiętać o regule hermeneutyki naukowej zalecającej przetwarzanie idei i pomysłów prasocjologów za pomocą nowoczesnych metod myślenia oraz poprzez odniesienie ich do zjawisk współczesnego świata. Sam Comte nazywał socjologiem Arystotelesa. Uważał Św. Tomasza i współczesnych sobie myślicieli chrześcijańskich Bossueta i de Maistre'a za poprzedników socjologii naukowej. Dzisiejsza literatura rzadko interesuje się Tomaszowymi oraz chrześcijańskimi źródłami i składnikami fundamentów nowoczesnej socjologii. Poprzestaje częściej na analizie ważnej niewątpliwie zależności Comte'a od Saint-Simona i przedmarksowskiej myśli socjalistycznej i komunistycznej. Praca Kamila Kaczmarka ujawnia nieprzypadkowe i w wielu kwestiach głębokie podobieństwa, które występują między myślą Comte'a a analizami Św. Tomasza z Akwinu. Autor wykrywa też tego rodzaju podobieństwa między prasocjologiem chrześcijańskim i ponadchrześcijańskim a innymi klasykami socjologii nowoczesnej: M. Weberem, Schelerem, Simmlem, Znanieckim. A nawet K. Marksem. Chociaż do Marksa odnosi się trochę za ostrożnie i nieśmiało.

Autor studium o prasocjologii Tomaszowej poszerza granice obiektywizmu i prawdy materialnej w ujmowaniu genezy i natury nowoczesnej socjologii. Zmniejsza w ten sposób sferę intelektualnej samowoli oraz ideologicznej i doktrynerskiej tendencyjności w naszym życiu naukowym i społecznym.

Właściwa neoklasycyzmowi socjologicznemu metoda najdobitniej przejawia się w tych partiach rozprawy K. Kaczmarka, w których próbuje on wykazać, że s t a r a myśl Św. Tomasza może inspirować n o w e podejście do kwestii rozważanych przez współczesnych teoretyków i badaczy życia społecznego. W prasocjologii Tomaszowej można też znaleźć szlachetny kruszec do wytworzenia sprawnych narzędzi pozytywnej krytyki współczesnych nauk o społeczeństwie. Nie znaczy to oczywiście, że sama lektura pism Św. Tomasza jest w stanie uwolnić kogokolwiek od powinności i umiejętności samodzielnego i rzetelnego myślenia i dowodzenia. A tym bardziej od trudu związanego z dochowaniem wierności zasadzie, iż prawda materialna to zgodność naszych myśli z cechami pozamyślowego bytu, nie zaś z opinią większości, z wielkimi lub małymi autorytetami współczesnej nauki, z tym, co jest doraźnie użyteczne i korzystne lub poprawne politycznie. Ileż to padło zarzutów przeciwko posługiwaniu się przez prasocjologów i ojców — założycieli socjologii nowoczesnej pojęciem organizmu przyrodniczego jako modelem i środkiem heurystycznym analizy społeczeństwa ludzkiego. K. Kaczmarek zwraca uwagę, że *organizm* Św. Tomasza to nie innego jak *struktura* i *system* nauki współczesnej a porównanie *organizmu społecznego* i *organizmu biologicznego* nie jest żadną dedukcją cech życia ludzkiego z cech przyrody, żadnym *naturalizmem*, lecz elementem ogólnej teorii struktur, która wymaga badań zarówno na tym, co wspólne danym strukturom, jak i na tym, co je jakościowo odróżnia od siebie.

Lektura pism Św. Tomasza dotycząca więzi społecznej pozwala nie tylko wskazać rodowód słynnych kategorii Comte'a: *więź domowa* — *więź społeczna*, Tönnies'a: *wspólnota* — *społeczeństwo* czy Durkheima: *więź mechaniczna* — *organiczna*, lecz tworzy szansę uwolnienia współczesnej myśli socjologicznej od *pięknego paplania* (Hegel) na temat więzi i stosunku społecznego. To samo możemy powiedzieć o tak często używanym i nadużywanym obecnie pojęciu *ładu*, *porządku społecznego*. Kto zna stworzoną przez klasyka naszej socjologii Stanisława Ossowskiego koncepcję ładów społecznych, (Por. Ossowski, 1967: 173—193), ten nie umieści Tomaszowych analiz ładu społecznego powstającego wśród nierównych, równych i różnych jednostek ludzkich wśród koncepcji pozostających wobec klasyfikacji Ossowskiego w stosunkach absolutnego wykluczania, niższości lub wyższości. Wielkie znaczenie nie tylko teoretyczne, lecz także praktyczne objawia dziś Św. Tomasz prasocjologia konfliktu społecznego. Jego kapitalna charakterystyka różnic między zgodą społeczną a pokojem społecznym nie przynosi sławy i chwały licznym socjologom współczesnym, którzy wciąż usiłują zredukować wszelki konflikt do zgody lub wszelką zgodę do konfliktu. A o *kategorii teoretycznej* „pokój społeczny” w ogóle nie słyszeli.

Etatyzm teoretyczny posługujący się bezkrytycznie zdroworoządkowym lub formalno-prawnym pojęciem państwa stanowi uderzającą cechę współ-

czesnych nauk socjologicznych i ekonomicznych oraz licznych doktryn praktycznych. Jego obecność w dzisiejszym świecie idei to świadectwo obecności w tym świecie ideologii w sensie pejoratywnym. K. Kaczmarek próbuje wykazać, że odgrywające wielką rolę w dyskursach Św. Tomasa pojęcie *civitas* to coś więcej i coś innego niż *państwo* dzisiejszych socjologów, ekonomistów i ideologów. Pojęcie *civitas* jest jednym ze źródeł późniejszych koncepcji społeczeństwa obywatelskiego. Jego pierwotny sens pozwala też zrozumieć dlaczego dawni i współcześni klasyki socjologii (m. in. Comte, Spencer, Durkheim, Marks, Parsons i Smelser) próbowali stworzyć precyzyjniejszą, a więc utrudniającą rozumowania sofistyczne, aparaturę pojęciową do analizy tej sfery rzeczywistości społecznej i ekonomiczno-społecznej, którą dziś traktuje się jako państwo. Mamy na myśli Comte'ański *system regulujący społeczeństwa*, Spencerowską dystynkcję pojęciową *polityczny i ekonomiczny system regulujący, kierowniczy społeczeństwa*, Durkheimiańskie *wiedzące i zarządzające organy społeczeństwa*, Marksowską *nadbudowę prawno-polityczną*, Parsonsa i Smelsera *polity*, zorganizowane ciało zarządzające, wspólnoty rządzące. Warto też przypomnieć radykalne przeświadczenie wielu wybitnych socjologów współczesnych, iż wieloznaczne i przesycone ideologicznymi wyobrażeniami pojęcie państwa powinno w ogóle zostać wyeliminowane z nauk społecznych.

K. Kaczmarek stara się wykazać, że w prasocjologii Św. Tomasa można znaleźć płodne inspiracje i niezłe intelektualne środki pracy duchowej, które pozwolą pozytywnie przezwyciężać właściwą niektórym socjologom współczesnym tendencję do arbitralnego rozszerzania pojęcia przymusu, przemocy i panowania.

Tendencja ta święci triumfy w pracach niewątpliwie wybitnego badacza francuskiego, którym jest Pierre Bourdieu. (Por. Bourdieu, 1974, 1977, 1982, 1986, 1998, Bourdieu, Passeron, 1990). Ma on zwyczaj przekształcania pojęć rodzajowych w kategorie uniwersalne, pojęć partykularnych w pojęcia totalne. (Por. Kozyr-Kowalski, 1999). Wskutek tego świat społeczny zostaje zalany przez ocean przeróżnych rodzajów i podrodzajów przymusu. Wystarczy doza pomysłowości, aby dowolny składnik rzeczywistości społecznej uznać za formę jakiegoś przymusu lub panowania. Na przymusie jest oparta, zdaniem Bourdieu, nie tylko szkoła autorytarna, lecz także partnerska. W szkole partnerskiej ma występować nawet groźniejszy rodzaj przymusu niż w szkole, w której stosowano kary cielesne. Równie często stawia się, pod wpływem zdeformowanej przez epigonów myśli Marksa i Webera, znak równości między kierownictwem a przymusem i panowaniem. Nie bierze się pod uwagę głębszych i subtelniejszych przesłanek tego, co G. Simmel nazywał formami podporządkowywania się i podporządkowywania.

Dzięki studium K. Kaczmarka łatwiej można będzie dojrzeć zbieżność myśli prasocjologa XIII w. z klasycznymi analizami problemów kierownictwa, podporządkowania się jednych ludzi innym, które były dziełem takich mistrzów nowoczesnej socjologii teoretycznej, jak Simmel, Vierkant, Znaniecki, Szczurkiewicz. (Por. Szczurkiewicz, 1997: 56—80). Kto myli badania nad miejscem i rolą gospodarki w życiu społecznym oraz nad zróżnicowaniem własnościowo-pracowym społeczeństwa z *bezbożną doktryną marksizmu i komunizmu*, ten nie powinien sięgać po dzieła Św. Tomasza. Kaczmarek wykazuje, że nie tylko wielki prasocjolog przedmarksowskiego socjalizmu Saint-Simon, lecz także wielki prasocjolog świata chrześcijańskiego inspirowali Comte'a, a pośrednio i jego następców wtedy, gdy podejmowali oni problemy społecznego podziału pracy, wspólnej i prywatnej własności, niewolnictwa i poddaństwa. Przy okazji autor wskazuje na głęboką różnicę, która występuje między obiektywnym i rzetelnym badaniem nierówności i zróżnicowania pracowo-majątkowego w społeczeństwie oraz niewolnictwa i poddaństwa a gminnie pojmowaną praktyczną postawą apologetyki lub krytyki istniejących stosunków gospodarczo-społecznych.

Obecne od dziesięcioleci w tworzonym w Instytucie Socjologii UAM neoklasycyzmie socjologicznym zainteresowanie wzajemnymi stosunkami między socjologią a myślą społeczną i filozoficzną chrześcijaństwa było i jest kontynuacją obyczaju, którego fundamenty położył Florian Znaniecki. Uczniem i uczestnikiem seminariów Znanieckiego był ks. Franciszek Mirek, autor klasycznego dziś studium z dziedziny socjologii religii. Bliskie kontakty z osobą i myślą współautora *Chłopa polskiego w Europie i Ameryce* łączyły ks. prof. W. Adamskiego w czasie pracy nad *Zasadami socjologii stosowanej*. Tadeusz Szczurkiewicz tworzył swoją krytykę rozumu socjologicznego prowadząc przed wojną wykłady z socjologii ogólnej w Wyższym Katolickim Studium Społecznym w Poznaniu. (Por. Dulczewski, 1997: 586—594, Kozyr-Kowalski, 1997b: 32—33),

Rzeczy znawca zauważy, że obecne w książce Kamila Kaczmarka łacińskie fragmenty pism Św. Tomasza zawierają o wiele więcej inspiracji socjologicznych niż zostało to systematycznie przedstawione i zbadane. Nie tylko dlatego, że autor *Prasocjologii Św. Tomasza z Akwinu* jest młodym i wielce obiecującym badaczem problemów socjologii teoretycznej. Przede wszystkim dlatego, że klasyczne dzieła myśli ludzkiej nigdy nie są całkowicie ukończone i zamknięte. Ich lektura pozwala nam lepiej zrozumieć świat współczesny i nowoczesną myśl. Każdy nowy krok na drodze przyswojenia sobie nowoczesnej myśli socjologicznej pozwala nam dojrzeć w starych księgach rzeczy dotąd niewidzialne, niezrozumiałe lub pojęte niedokładnie.

- Arendt, Hannah, 1993, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1—2, tł. M. Szawiel, D. Grinberg, Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza.
- Augustyn, Święty, 1998, *Państwo Boże*, tł. Ks. W. Kubicki, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Bergounioux, F. M., Goetz, Joseph, 1958, *Les Religions des Préhistoriques et des Primitifs*, Paris.
- Berlin, Isaiah, 1997, *Joseph de Maistre i Źródła faszyzmu*, tł., A. Tomaszewska, „Gazeta Wyborcza”, 8—9. XI. s. 16—17.
- Bourdieu, Pierre, 1974, *The School as a Conservative Force: Scholastic and Cultural Inequalities*, [w:] J. Eggleston, *Contemporary Research in the Sociology of Education*, London: Methuen pp. 32—47.
- 1977, *Outline of a Theory of Practise*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 1982, *La Distinction. Critique social du jugement*, Paris: Minuit.
- 1986, *The Forms of Capitals*, [w:] J. G. Richardson (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, New York — Westport (Connecticut), London: Greenwoodpress.
- 1998, *La domination masculine*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre, Passeron, Jean-Claude, 1990, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, tł. E. Neyman, Warszawa: PWN.
- Comte, Auguste, 1908, *Cours de Philosophie Positive: La Partie Historique de la Philosophie Sociale*, t. 5, Paris: Schleicher Frères, Éditeurs.
- Coser, Lewis, A., 1977, *Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context*, New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- De Maistre, Joseph, 1834, *Considérations sur la France*, Lyon: M. P. Ruisand, Imprimeur — Libraire.
- De Maistre, Józef, 1853, *O papieżu*, tł. J. Miłkowski, Kraków: Księgarnia i Wydawnictwo Dziel Katolickich i Naukowych.
- Dulczewski, Zygmunt, 1997, *Profesor Wyższego Katolickiego Studium Społecznego*, [w:] S. Kozyr-Kowalski, A. Przestalski, J. Włodarek, *Krytyka rozumu socjologicznego. Praca zbiorowa wydana z okazji 100-lecia urodzin Tadeusza Szczurkiewicza*, Poznań: Zys i S-ka, s. 586—594.
- Jaruzelska, Izabela, 1992, *Własność w prawie biblijnym*, Warszawa: PWN.
- 1998, *Amos and the Officialdom in the Kingdom of Israel: The Socio-economic Position of the Officials in the Light of the Biblical, the Epigraphic and Archaeological Evidence*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

- Kowalski, Stanisław, 1961, *W poszukiwaniu początków wierzeń religijnych*, Warszawa: Iskry.
- Kowalski, Stanisław, 1966, *Spór o religię pierwotną*, Warszawa: Iskry.
- Kozyr-Kowalski, Stanisław, 1967, *Max Weber a Karol Marks. Socjologia Maxa Webera jako „pozytywna krytyka materializmu historycznego”*, Warszawa: KiW.
- 1977, *Własność: Gospodarka a prawo. Studia o marksistowskiej teorii własności*, Warszawa: PWN.
- 1988, *Struktura gospodarcza i formacja społeczeństwa*, Warszawa: KiW.
- 1992, *Economic Ownership and Partial and Combined Classes of Society: An Attempt at a Positive Critique of Post-Marxian Marxism* [in] S. Kozyr-Kowalski and A. Przystalski, *On Social Differentiation: A Contribution to the Critique of Marxist Ideology*, Poznań: Adam Mickiewicz University Press, pp. 53—97.
- 1997, *Ideologia i prawda* [w:] R. Cichocki (red.) *Teorie społeczne i możliwości praktyczne*, Poznań: Wydawnictwo „Media G-T”.
- 1997a, *Ideology and Truth*, „Dialogue and Universalism”, Vol. VII, No. 5—6, pp. 141—165.
- 1997b, *Oblicza rozumu socjologicznego*, [w:] S. Kozyr-Kowalski, A. Przystalski, J. Włodarek, *Krytyka rozumu socjologicznego. Praca zbiorowa wydana z okazji 100-lecia urodzin Tadeusza Szczurkiewicza*, Poznań: Zysk i S-ka, s. 13—56.
- 1999, *Socjologia, społeczeństwo obywatelskie i państwo*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM. (w druku).
- Kwilecki, Andrzej, 1998, *Recenzja książki I. Jaruzelskiej pt. „Własność w prawie biblijnym”*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, t. 8, s. 264—266.
- Michnik, Adam, 1998, *Rozmowa z Dalajlamą*, „Magazyn Gazety”, 31. XII.
- Ossowski, Stanisław, 1967, *O osobliwościach nauk społecznych*, „Dziela”, t. 4, Warszawa: PWN.
- Popper, Karl Raimund, 1969, *The Open Society and its Enemies*, t. 1—2, London: Routledge & Kegan Paul.
- Szczurkiewicz, Tadeusz, 1997, *O uległości i stosunku społecznym*, [w:] S. Kozyr-Kowalski, A. Przystalski, J. Włodarek, *Krytyka rozumu socjologicznego. Praca zbiorowa wydana z okazji 100-lecia urodzin Tadeusza Szczurkiewicza*, Poznań: Zysk i S-ka, s. 56—80.
- Weber, Max, 1966, *Das antike Judentum*, [w:] *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, t. 3, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Wiater, Jerzy, J., 1968, *Marks a Weber*, „Współczesność”, 10—24. II.
- Ziółkowski, Marek, 1981, *Znaczenie, interakcja, rozumienie. Studium z symbolicznego interakcjonizmu i socjologii fenomenologicznej jako wersji socjologii humanistycznej*, Warszawa: PWN.





# I. PORTRET SOCJOLOGICZNY ŚW. TOMASZA Z AKWINU

## I. RODZINA: MIĘDZY PAPIEŻEM A CESARZEM

Tomasz urodził się na końcu 1224 lub na początku 1225 roku w zamku Roccasecca pod Akwinem w północno-zachodniej, kresowej prowincji Królestwa Sycylii, jako syn Landolfa, który był *panem na Roccasecca*. Była to rodzina, która jeszcze przed stu laty posiadała tytuł hrabiowski (do 1137 r.), jednak ojciec Tomasza był już jedynie *miles*, czyli rycerzem, szlachcicem. Tak czy owak, jak powiada Chesterton: *Tomasz pochodził ze środowiska, w którym mógł korzystać z nieróbstwa ... pochodził z możnego domu, cechował go spokój, co wyróżnia tych, którzy pracują, choć pracować nie muszą...*<sup>1</sup>. Jednak jego podkreślane przez niektórych pokrewieństwo z cesarzem Fryderykiem II Hohenstaufem było pokrewieństwem czwartego stopnia w linii bocznej, a więc bez praktycznego znaczenia. Tym niemniej rodzina *de Aquino* przez pewien czas trzymała stronę cesarza w jego sporze z papieżem: jeden z braci Tomasza, Aimo do roku 1233 służył pod rozkazami cesarza, a drugi, Reginald, służył cesarzowi aż do potępienia tegoż i pozbawienia tronu przez Innocentego IV na soborze w Lyonie w 1245 roku; ostatecznie zaś za udział w spisku przeciwko cesarzowi tenże skazał go na śmierć<sup>2</sup>.

Wiek trzynasty, na którego środkowe pięćdziesiąt lat przypada życie św. Tomasza, był epoką, w której przez europejską scenę dziejów przewinęło się wiele postaci największego formatu. Nie były one jedynie kontekstem życia Tomasza, często bowiem na jego życiorys oddziaływały (jak niżej zobaczymy), a on sam nie pozostawał w stosunku do nich na uboczu, lecz z wieloma z nich się przyjaźnił, a przynajmniej znał osobiście. Trudny do przecenienia wpływ na tę epokę miał spór papieża i cesarza, dlatego teraz krótko przedstawimy jego koleje.

Dziesięć lat przed narodzeniem Tomasza (1215) Fryderyk II koronuje się na króla Niemiec, zobowiązując się przy tym do wzięcia udziału w kolejnej krucjacie, a wkrótce (zwlekając z dotrzymaniem słowa), wykorzystując przychyłność papieża Honoriusza III, przyjmuje koronę cesarską. Jednak następca Honoriusza, Grzegorz IX (od 1227), nie był tak pobłażliwy jak jego po-

<sup>1</sup> Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, przeł. Artur Chojecki, Warszawa: Pax, 1995: 12

<sup>2</sup> Weisheipl, James A. OP, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, przeł. Czesław Wesolowski Poznań: W drodze 1985: 29

przednik i rzucił na cesarza klątwę za niedotrzymanie zobowiązania. Cesarz, nie zważając na to, zorganizował wyprawę do Palestyny. Zamiast jednak walczyć z Saracenami, użył sztuki dyplomacji i to owocnie: uzyskał od sultana egipskiego zwrot części terytorium dawnego Królestwa Jerozolimskiego i sam koronował się na króla tych ziem (1229). Wyprawa ta pokazuje, że za krucjatami nie zawsze stały czysto religijne motywy. W tym samym czasie papież pod nieobecność cesarza zajął Królestwo Sycylii, przy znacznym poparciu miejscowej ludności, niechętniej Niemcom. Sukces ten był jednak nietrwały, gdyż cesarz po powrocie rozbił wojska papieskie, co zakończyło się pokojem w San Germano 23 VII 1230. Wydarzenie to miało pewien wpływ na losy Tomasza.

W wieku pięciu lat bowiem, jako najmłodszy syn z drugiego małżeństwa, zgodnie ze zwyczajem został on ofiarowany (*oblatus*) pod opiekę opata benedyktyńskiego klasztoru na Monte Cassino, który to klasztor dopiero co był obiektem kolejnych zmagañ wojsk papieskich i cesarskich zakończonych wspomnianym wyżej pokojem. Pokój ten na dziesięć lat zapobiegł otwartemu konfliktowi i tym samym pozwolił Tomaszowi w spokoju odbyć pierwsze, wstępne studia. Rodzice umieszczając Tomasza w tym opactwie mieli w stosunku do niego ambitne plany: widzieli go mianowicie zasiadającego w przyszłości na stanowisku opata, co zresztą, jak pokazała przyszłość wcale nie było czymś nierealnym: później, Innocenty IV (zapewne za namową rodziny) zaproponował Tomaszowi to stanowisko. Tomasz jednak zawsze konsekwentnie odmawiał tego typu propozycji, ceniąc nade wszystko swobodę myśliciela wolnego od ziemskich trosk<sup>3</sup>. Tymczasem jako benedyktyński oblat, w otoczeniu jednej z największych bibliotek ówczesnego świata, przeszedł pod okiem znakomitych mistrzów klasyczną szkołę *trivium*, ucząc się łaciny z dzieł świętych Grzegorza, Hieronima i przede wszystkim świętego Augustyna. Zapewne duchowość tego opactwa będącego od wieków ważnym ośrodkiem naukowym, w którym harmonijnie łączono monastyczną religijność z humanizmem i studiami naukowymi, przyczyniła się do rozbudzenia w Tomaszu pragnienia dalszego studiowania<sup>4</sup>.

## 2. EDUKACJA NA ŚREDNIOWIECZNYM UNIWEKSYTECIE

W tym czasie Fryderyk II przeprowadził istotne reformy w Królestwie Sycylii, zmierzające do przekształcenia państwa feudalnego w monarchię zbliżo-

<sup>3</sup> Weisheipl, op.cit. s. 23

<sup>4</sup> Gilson, Etienne *Tomizm. Wprowadzenie w filozofię św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybalt, 1960, s. 520

nią do absolutnej. Zaczął od likwidacji uprawnień rycerstwa (zakaz podejmowania prywatnych wojen), wprowadził do sejmu reprezentację mieszczan, oddzielił duchowieństwo od świeckiej władzy włączając je przy tym w pewnych sprawach pod własną jurysdykcję. Zarezerwował też sobie wyłączne prawo ścigania herezji (co umożliwiała mu konfiskatę majątków ludzi choćby o herezje podejrzanych). Wprowadził państwowe monopole na najbardziej zyskowne towary handlowe. Zreformował też administrację, a dla uniezależnienia się od papieżstwa, które dotąd miało monopol na wyższe szkolnictwo, założył własny uniwersytet w Neapolu, kontrolowany przez państwo i mający dostarczyć mu wykwalifikowanych urzędników. Dalszym etapem jego planu było podporządkowanie sobie niezależnych miast lombardzkich, a następnie również ziem należących do państwa kościelnego. Spowodowało to oczywiście kolejną kłótnię i wysiłki papieża zmierzające do pozbawienia cesarza tronu. Dopiero jednak w 1245 r. udało się Innocentemu IV zwołać sobór, który potępił Fryderyka i nałożył na niego ekskomunikę<sup>5</sup>.

Tymczasem, gdy w roku 1239 (spór z papieżem przybrał otwartą postać) Fryderyk II zajął klasztor Monte Cassino i wypędził wielu mnichów, Tomasz udał się do Neapolu gdzie kontynuował naukę na założonym przez tegoż Fryderyka II pierwszym świeckim uniwersytecie. Jako że była to uczelnia z założenia mająca konkurować ze studium papieskim w Bolonii i kształcić państwowych urzędników, szczególny nacisk kładziono tam na naukę prawa cywilnego i kanonicznego. Wykładano tam poza tym, wszystkich siedem powszechnie wykładanych w średniowieczu sztuk wyzwolonych z jednym wyjątkiem: w okresie kiedy profesorów paryskich ograniczał zakaz wykładania pism Arystotelesa (zakaz ten nie dotyczył indywidualnego studiowania; obowiązywał od roku 1210 do 1240), w Neapolu logika i filozofia przyrody, a zapewne też metafizyka tego myśliciela, były przedmiotem normalnych wykładów. Trzeba podkreślić, że dwór cesarski był znaczącym centrum tłumaczeń z arabskiego i greckiego, dzięki którym stał się wraz z uniwersytetem neapolitańskim jedną z głównych bram, przez które myśl Stagiiryty i jego arabskich komentatorów przenikała do Europy. Była to przy tym myśl dużo bardziej arystotelesowska niż ta, z którą zetknęli się Paryżanie i Albert Wielki, głównie dlatego, że docierała nie tylko w parafrazach Awerroesa czy w komentarzach Awicenny, ale też w tekstach oryginalnych, które napłynęły do Europy z Konstantynopola po jego zdobyciu przez krzyżowców<sup>6</sup>. Tak więc rywalizacja między papieżem a cesarzem miała również swoje pozytywne strony, przez przeniesienie jej na dziedzinę nauki, przyczyniła się znacznie do postępu.

<sup>5</sup> Manteuffel, Tadeusz. *Historia powszechna. Średniowiecze*. s. 221—279 Warszawa: PWN 1996, s. 199, 221—225

<sup>6</sup> Manteuffel, op.cit. s. 277

Na tejsze uczelni, gdzie *cały zakres nauki Arystotelesa, arabska astronomia i grecka medycyna były już w pełnym rozkwicie...*<sup>7</sup> w roku 1239 rozpoczyna dalszą naukę Tomasz z Akwinu, ucząc się logiki, gramatyki i retoryki (była to *trivium*<sup>8</sup>) a w szkole *quadrivium*<sup>9</sup> arytmetyki, geometrii, astronomii i muzyki (wraz z nauką o harmonii). Dopiero później można było przystąpić do studiów nad trudniejszymi pismami przyrodniczymi Arystotelesa. Tomasz najpierw był uczniem Mistrza Marcina, który wykladał mu logikę i gramatykę, a potem studiował u Mistrza Piotra z Irlandii filozofię przyrody. O ile o pierwszym mistrzu nie praktycznie nie wiadomo, o tyle o drugim można powiedzieć, że był już wówczas czystym arystotelikiem<sup>10</sup>.

Regułą w owych czasach było, że student był oddany pod indywidualną opiekę konkretnego mistrza, który za niego odpowiadał w zakresie wiedzy i moralności<sup>11</sup>. Wiązało się to z organizacją ówczesnych uniwersytetów, które stanowiły oddzielne korporacje skupiające studentów i profesorów (*universitas magistrorum et scholarium*) na wzór rzemieślniczych cechów. Korporacje te cieszyły się poparciem oraz przywilejami zarówno papieskimi jak i monarszymi. Posiadały między innymi prawo wyboru swoich władz, prawo nadawania stopni naukowych, a także prawo do własnego sądownictwa<sup>12</sup>. Nie podlegały one władzy biskupa ordynariusza danego miejsca, a jedynie papieża, natomiast bulla Grzegorza X (*Parens scientiarum*) pozwalała uniwersytetowi jak pisze Pierrard *pertraktować jak równy z równym nawet z królem*<sup>13</sup>. Nauka na uniwersytecie była bezpłatna (jeśli chodzi o filozofię i teologię), gdyż większość wykładowców była duchownymi, (nawet nauczyciele bez święceń kapłańskich uważani byli za członków duchowieństwa niższego), utrzymywani byli więc z beneficjów kościelnych. Dla biednych studentów (utrzymywali się z kwesty), ściągających z obcych stron i potrzebujących mieszkań, fundowano specjalne bursy (kolegia). Od nazwiska jednego z fundatorów, Roberta Sorbony, który ufundował takie kolegium przy paryskim uniwersytecie, ten ostatni przyjął nawet nazwę *Sorbona*<sup>14</sup>. Uniwersytet paryski składał się z czterech fakultetów: sztuk wyzwolonych, prawa kano-

<sup>7</sup> Weisheipl, op.cit. s. 32

<sup>8</sup> Postawą były następujące podręczniki: do logiki — *Organon Arystotelesa* i komentarze Boecjusza, do gramatyki *Institutiones* Pryscjana i *Ars minor* oraz *Ars maior* Donatusa, do retoryki *De inventione* Cicerona

<sup>9</sup> Korzystano w owych czasach z Boecjusza w zakresie arytmetyki i muzyki (wraz z nauką o harmonii), z *Elementa* (6 pierwszych ksiąg) Euklidesa i z *Almagestu* (w skróconej formie) Ptolemeusza w astronomii

<sup>10</sup> Weisheipl, op.cit. s. 27—38

<sup>11</sup> Weisheipl, op.cit. s. 32

<sup>12</sup> Manteuffel, op.cit. s. 275

<sup>13</sup> Pierrard, Pierre *Historia Kościoła Katolickiego*; przeł. Tadeusz Szafranski. Warszawa: Pax, 1984s. 139

<sup>14</sup> Banaszak, Marian *Historia Kościoła Katolickiego*. t. 2 *Średniowiecze*. Warszawa: ATK 1989 s. 213

nicznego, medycyny i teologii. Mniej więcej od 1250 roku wydział sztuk wyzwolonych stał się prawdziwym wydziałem filozoficznym i wraz z wydziałem teologii stanowił najbardziej żywotny kierunek studiów.

W tym okresie zmienił się bardzo sposób dochodzenia do wiedzy: nie ograniczano się już do studiowania starych ksiąg w zaciszu bibliotek, ale prawdę wykuwano w ogniu wolnej dyskusji<sup>15</sup>. Jak to ujmuje Weisheipl: *Do istoty scholastycznego nauczania należały bowiem zarówno wykłady, jak i dysputy. Nie wystarczyło wysłuchać wykładów mistrza na temat wielkich ksiąg zawierających naukę Zachodu; istotne było, by idee autorów zostały krytycznie przeanalizowane w toku dysput. [...] ich zaniechanie było niemożliwe ze względu na poziom studiów*<sup>16</sup>. Szczególną cechą tego dyskursu, zaskakującą dla wychowanego w postkartezjańskiej tradycji Europejczyka, jest, jak zauważa Umberto Eco<sup>17</sup>, zupełnie odwrotny niż współcześnie stosunek do autorytetów. *Uczony średniowieczny zawsze udaje, że niczego sam nie wymyślił i stale powołuje się na jakieś autorytety. Mogą to być Ojcowie Kościoła Wschodniego, święty Augustyn lub Pismo Święte, albo uczeni sprzed zaledwie jednego stulecia, nie należy jednak nigdy twierdzić czegoś nowego, nie przedstawiając tego jako kontynuacji czegoś, co stwierdził już ktoś żyjący przed nami, gdy tymczasem dzisiaj filozof lub naukowiec, który jest coś wart, zawdzięcza to właśnie faktowi, że wniósł coś nowego.* Postawa taka u ludzi średniowiecza nie była jednak sztywnym dogmatyzmem: *Człowiek średniowiecza bowiem doskonale orientuje się, że z autorytetem można zrobić, co się komu podoba.* I rzeczywiście, to, co pozornie wydawać by się mogło jednym wielkim monolitycznym monologiem (*wszyscy starają się posługiwać tym samym językiem, tymi samymi cytatami, tymi samymi argumentami, tym samym słownictwem, tak że wydaje się, iż ciągle powtarza się jedno i to samo*) skrywało w istocie intelektualną walkę na wysokim poziomie merytorycznym. Odwoływanie się do autorytetów było więc w owym czasie sposobem na zapewnienie sobie wolności dyskusowania. Widoczne są już jednak tendencje do uwolnienia pewnych dziedzin od tego sposobu argumentowania na rzecz czystych dowodów rozumowych. O ile jeszcze Albert Wielki mawiał *w sprawach wiary i obyczajów trzeba wierzyć więcej św. Augustynowi niż filozofom, jeśli się z nim nie zgadzają; jeśli jednak mówimy o medycynie, zdaję się na Galena i Hipokratesa, a jeśli chodzi o naturę rzeczy, zwracam się do Arystotelesa lub innego znawcy w tej dziedzinie*<sup>18</sup>, to już jego uczeń, Tomasz z Akwinu twierdził, że w sprawach natury odwoływanie się do autorytetu jest najslabszym rodzajem argumentu. Zanim jednak dojdziemy do owoców formacji intelektualnej naszego bohatera, przyjrzyjmy się ówczesnym nowym ruchom religijnym, niektóre bowiem wywarły na Akwinatę wpływ, który przesądził o jego dalszym życiu.

<sup>15</sup> Pierrard, op.cit. s. 138

<sup>16</sup> Weisheipl, op.cit. s. 253

<sup>17</sup> Eco, Umberto (1996) *Nowe średniowiecze w: Semiologia życia codziennego*. Warszawa: Czytelnik. 1996 s. 92

<sup>18</sup> Pierrard, op.cit. s. 141

### 3. NOWE FORMY RELIGIJNOŚCI A ROZKWIT MIAST

W ożywionym życiu uniwersyteckim brali czynny udział członkowie nowego Zakonu Kaznodziejskiego św. Dominika (*Ordo*<sup>19</sup> *Praedicatorum*). Zakon ten należał do potężnego średniowiecznego ruchu medykantów, który w burzliwym (religijnie, intelektualnie i społecznie) XIII wieku przetoczył się przez Europę i skryształizował się w Kościele w formie dwóch nowych zgromadzeń zakonnych: Braci Mniejszych Franciszkanów i dominikanów właśnie. O zakonie tym mówi się, że jest zakonem intelektualistów. Nie ulega wątpliwości, że św. Dominik, jego założyciel, przywiązywał wielką wagę do formacji w założonym przez siebie zgromadzeniu. Było to związane z ogólną sytuacją w ówczesnym świecie chrześcijańskim, gdzie odrodziły się właśnie stare herezje manihejskie i przywędrowały wraz z wracającymi z krucjat krzyżowcami, nowe w Europie heterodoksyjne ruchy, które przejawiały się w herezji katarów i albigensów. Ruchy te łączyły przykładowe ewangeliczne życie z głoszeniem bardzo niebezpiecznych doktryn, które budziły niepokój nie tylko władzy kościelnej, ale też i świeckiej. Dla przykładu katarzy (*czyści*, przywódcy albigensów) głosili istnienie dwóch bogów, jednego dobrego, drugiego złego, przy czym wśród ludu upowszechnił się pogląd o równorzędności tych mocy. Ów bóg dobry miał być stwórcą tylko tego, co wieczne i nieprzemijające, a zatem cały świat widzialny uchodził w herezji katarskiej za dzieło złego boga. Ze szczególną zatem niechęcią katarowie patrzyli na wszystko to, co związane jest z cielesnością, a zwłaszcza z życiem seksualnym (do wyrzeczenia się potraw mających z nim związek jak: mleko, jajka i in. włącznie). Dopuszczali nawet mistyczne samobójstwo śmiercią głodową, tzw. *endura*. Generalnie: *główną zasadą moralną było powstrzymanie się od materii, a więc od zwierzęcych potraw (oprócz ryb), od dóbr doczesnych i od małżeństwa*<sup>20</sup>. Książęta zdawali sobie sprawę, że masowe upowszechnienie takiej skrajnej praktyki (raczej nierealne ze względu na radykalizm) zagrażało biologicznemu bytowi ludności, toteż gorliwie (często aż nadto) przykładali się do zwalczania tej herezji (Szymon z Montford), nie bez poparcia Kościoła, który jednak był świadom, że prawdziwe rozwiązanie leży na płaszczyźnie duchowo-intelektualnej, toteż mając ciągle nadzieję na

<sup>19</sup> Termin *ordo*, w XIII wieku zmienił właśnie znaczenie; pierwotnie oznaczało stan, w sensie określonej i ściślej wyodrębnionej grupy w Kościele jak np. *ordo episcoporum*, czy *ordo monasticus*. Dopiero wraz z pojawieniem się nowych, nie mieszczących się w dotychczasowym *ordo monasticus* zgromadzeń, zaczęło oznaczać również tę nową rzeczywistość, czyli nabrało znaczenia zakon. Por. J. Saliń *Wstęp do O doskonałości życia duchowego w: Św. Tomasz z Akwinu Dzieła wybrane*, Poznań 1984, s. 216—217

<sup>20</sup> G a d a l, Antoine *Na ścieżkach Świętego Graala. Misteria dawnych katarów*, przeł. F. Maurer, Z. Maurer-Knisz. Kraków: Sapientia 1994 s. 8

nawrócenie błądzących wysyłał na tereny Langwendocji kaznodziejów (byli to głównie cystersi i kler diecezjalny) i papieskich legatów (do momentu, gdy albigensi zamordowali zwalczającego ich legata papieskiego, wtedy to papież Innocenty III stracił cierpliwość i ogłosił krucjatę używając przeciwko tym ruchom zbrojnego ramienia świeckiej władzy). Niestety, formacja intelektualna ówczesnego kleru świeckiego pozostawiała wiele do życzenia.<sup>21</sup>

W tej sytuacji pojawia się Dominik, który przeciw heretykom kieruje nie tyle miecz, co płomienne kazania i racjonalne argumenty. Co więcej, zakłada wkrótce pierwszy w Kościele zakon apostolski (tj. taki, który za cel stawia sobie nauczanie), który następnie, zostaje przez papieża Honoriusza III obdarzony pełnią władzy nauczycielskiej. Zakon ten miał dać Kościołowi stały dopływ wykształconych kaznodziejów, a przy okazji przyczynić się do poprawy wykształcenia wśród tradycyjnego kleru, dlatego też papież pokładali w nim znaczne nadzieje na reformę Kościoła. Wkrótce powstają pierwsze uczelnie dominikańskie (*studia generalia*) w Oksfordzie, Kolonii, Montpellier i Bolonii, a potem także w innych ważniejszych ośrodkach myśli chrześcijańskiej. Wzorowane na pierwszej, założonej w klasztorze św. Jakuba w Paryżu, były od początku ściśle zintegrowane z miejscowymi uniwersytetami, którym dominikanie niejednokrotnie dostarczali kadry dydaktycznej i na których studiowali najbardziej uzdolnieni bracia. Z drugiej strony, właściwie każdy klasztor dominikański był sam w sobie szkołą teologii<sup>22</sup>. Konstytucje zakonne podkreślały, że nie można zakładać klasztoru, jeśli nie został do niego przydzielony nauczający doktor. Kładą one ponadto na braci obowiązek permanentnego studiowania (*semper studere*), gdyż *brat kaznodzieja nie jest dobrym zakonnikiem, jeśli nie jest człowiekiem nieustannego studium*. Odziedziczone po zachodnim monastycyzmie zamiłowanie do literatury i ksiąg, w połączeniu z tym ustawicznym studiowaniem sprawiło, że wkrótce Zakon Kaznodziejski zaczął wydawać najwybitniejszych humanistów epoki.

Zakon dominikański dzielił terytorium swego działania na prowincje, na czele których stali prowincjałowie. W przeciwieństwie do franciszkanów, u których prowincjałów mianował generał, dominikańscy wybierani byli na kapitułach prowincjalnych. Generał zakonu był zaś wybierany przez prowincjałów na kapitule generalnej, zbierającej się co roku, która poza tym była zakonnym ciałem ustawodawczym. Generał miał dwóch defensorów do pomocy, którzy w wyjątkowych wypadkach mogli go nawet zdjąć z urzędu. Niższą jednostką administracji zakonnej był okręg, skupiający z kolei poszczególne domy zakonne, na czele których stali przeorowie. Widzimy więc, że w porównaniu

<sup>21</sup> Weisheipl, op.cit. s. 39–40; Bedouelle, Guy *Dominik czyli łaska słowa*, przeł. Janina Fenrychowa, Poznań: W drodze. 1987 s. 176–181

<sup>22</sup> Hinnebusch, William A. *OP Dominikanie — krótki zarys dziejów w: Dominikanie. Szkice z dziejów zakonu* Poznań: W drodze 1986 s. 83–117; Bedouelle, op.cit. s. 133–174; Weisheipl, op.cit. s. 38–43

z patriarchalnymi organizacjami zakonów monastycznych, zakon dominikański posiadał bardzo demokratyczną organizację. Ponadto, w przeciwieństwie do dotychczasowych zgromadzeń (benedyktyni, cystersi i in.), zakładających siedziby na górskich szczytach, dominikanie osiedlali się w samym centrum ówczesnego życia, wśród ludzi świeckich, w miastach. Nie uznawali przy tym zasady stałości miejsca (*stabilitatis loci*), którą praktykowały klasztory tradycyjne, dzięki czemu poszczególni bracia mogli być często przenoszeni do innych domów, a nawet prowincji, w zależności od potrzeby. Zobaczmy to zresztą niżej, na przykładzie losów św. Tomasza. Został on nawet określony jako *św. Tomasz z Akwinu, Kolonii, Paryża i Neapolu*<sup>23</sup>. Miasta te bowiem wyznaczają geograficzne granice życia Akwinaty.

W ówczesnych miastach zaś właśnie bardzo rozkwitał handel i rzemiosło. Stało się tak po części za sprawą krucjat, które przyczyniły się do znacznego ożywienia kontaktów (także pozamilitarnych) ze Wschodem (tak arabskim jak i bizantyjskim), skąd dotarły do Europy nowe sposoby produkcji rękodzielniczej i rolniczej. Operowanie większymi sumami w kontaktach z odległymi krajami wymusiło stosowanie kredytu kupieckiego. Powodem były utrudnienia w transporcie gotówki, stąd też, podobnie jak wcześniej w Bizancjum, zaczęto stosować zamiast niej weksle i przekazy. Powstały pierwsze domy bankowe i lombardy (pierwszy bank — 1156 r. w Wenecji)<sup>24</sup>. O wpływie krucjat na naukę (pisma Arystotelesa) i religię (katarzy) już wspominaliśmy. Warto wspomnieć, że krucjaty nie były jedynymi sposobami, jakimi świat niechrześcijański oddziaływał na cywilizację Zachodu. Nie bez znaczenia były tu misjonarskie wysiłki nowych zakonów skierowane nie tylko ku Afryce północnej, ale również na Wschód. Już w 1217 r. powstała w Syrii prowincja franciszkańska (zresztą już sam św. Franciszek w czasie piątej wyprawy krzyżowej próbował nawracać sultana Egiptu, co choć zakończyło się niepowodzeniem, dało mu prawo swobodnego pielgrzymowania do Palestyny). W roku 1235 oba zakony docierają już do Persji, Chaldei, Cypru, Konstantynopola, a nawet do Indii. W 1239 grupa dominikanów zostaje przez papieża wysłana do Gruzji. Był to również czas wielkiej inwazji mongolskiej (Czyngis-chan, genialny dowódca mongolski a zarazem inna wybitna postać tej epoki, umiera w roku 1227), podczas gdy o ludach tych w świecie łacińskim nie praktycznie nie było wiadomo (sądzone nawet, że skoro Kościół nestoriański był mocno zakorzeniony w Mongolii, to najeźdźcy okażą się przychylni chrześcijaństwu). Wkrótce do stolicy chanów, Karakorum, dotarły franciszkańskie misje, które choć nie odniosły sukcesów ewangelizacyjnych, to jednak dostarczyły wiele informacji o Mongolach. Jan z Pian del Carpine napisał krótką *Historię Mongolów*, w której

<sup>23</sup> Berman, Harold J. *Prawo i rewolucja. Kształtowanie się zachodniej tradycji prawnej*. tłum. Stefan Amsterdamski, Warszawa: PWN 1995 s. 194

<sup>24</sup> Mantoufflel, op.cit. s. 267



poza szkicem historycznym dziejów tego ludu przedstawił ich obyczaje i wierzenia. Inny franciszkanin posłany z drugą misją do Karakorum, Wilhelm z Rubruck, przeprowadził nawet dysputę religijną z muzułmanami i buddystami w obecności chana Mangu. Misje dominikańskie skierowały się natomiast ku Morzu Czarnemu i Azji Mniejszej. Polscy dominikanie (Jacek Odrowąż, później kanonizowany, który przyjął habit z rąk samego Dominika) prowadzili misję na Rusi, Polesiu (Jaćwiągowie), a także na Litwie. Misje skierowane ku Żydom i Mahometanom poprzedzane były wcześniej starannym przygotowaniem, co umożliwiało daleko posuniętą inkulturację Ewangelii. I tak, jak podaje Leo Maulin, do niektórych hiszpańskich klasztorów sprowadzano nawet rabinów i ulemów, aby wykładali przyszłym misjonarzom Talmud i Koran<sup>25</sup>. Już w dwunastym wieku, z inicjatywy opata z Cluny, Piotra Czcigodnego przetłumaczono po raz pierwszy Koran na łacinę<sup>26</sup>. Duża część tych misji wkrótce upadła (zwłaszcza najdalej położonych na wschodzie, jak misja pekińska, czy mongolska), co wynikało z miejscowych zmian politycznych.

Był to również czas starań papieży o zjednoczenie z chrześcijańskimi kościołami wschodnimi. I również na tym polu nowe zakony okazały się użytecznymi narzędziami w rękach biskupów Rzymu, do czego jeszcze nawijemy<sup>27</sup>. Teraz przyjrzymy się trzynastowiecznym formom pobożności propagowanym przez nowe zgromadzenia a zwłaszcza duchowości dominikanów, z którymi św. Tomasz spotkał się po raz pierwszy w Neapolu, i którzy, jak zobaczymy wywarli na niego wielkie wrażenie.

Aktywna obecność w świecie, zainteresowanie świecką literaturą naukową (co stawało się nieraz przedmiotem zarzutów ze strony bardziej *pobożnych*) sprawia, że zakon dominikański praktycznie nie mieści się już w kategorii *asczy odrzucającej świat* (pojęcie, a raczej typ idealny M. Webera, oznaczające koncentrację na działaniach wiodących do zbawienia, przy całkowitym wycofaniu się ze społecznego, rodzinnego życia, rezygnacji z *posiadania*, z *zainteresowań politycznych, ekonomicznych, artystycznych, erotycznych, z wszelkich zainteresowań właściwych istotom stworzonym...*), a bliższy jest raczej typowi *asczy wewnętrzświatowej* (nakierowanej na świadome przekształcanie świata zgodnie z ideałami ascetyzmu)<sup>28</sup>. W samej rzeczy duchowość dominikańska zakłada harmonijne łączenie wymagań ascetycznych stawianych mnichom (czystość, posłuszeństwo, a przede wszystkim odrodzone w ewangelicznym duchu ubóstwo, które to odrodzenie nastąpiło za przykładem średniowiecznych heretyków) z aktywną działalnością w świecie, działalnością głównie intelektualno-duszpaster-

<sup>25</sup> Maulin, Leo, *Życie codzienne zakonników w średniowieczu*. Warszawa: PIW 1997; s. 199

<sup>26</sup> Sparty, Andrzej *Dzieje filozofii starożytności chrześcijańskiej i średniowiecza* Poznań 1992; s. 36

<sup>27</sup> Pierrard, op.cit. s. 143—145; Banaszak, op.cit. s. 192—195

<sup>28</sup> Weber, Max *Szkiecy z socjologii religii*, przeł. J. Prokopiuk i H. Wandowski, Warszawa: Książka i Wiedza. 1984; s. 223—224

ską<sup>29</sup>. Pozostając przy terminologii Webera, można powiedzieć, że nauczanie było wewnątrzświatowym *zawodem-powołaniem* (*Beruf*) braci kaznodziejów<sup>30</sup>. Dewizą dominikańską stało się przekazywanie wiedzy uzyskanej w trakcie uczonnej kontemplacji innym (*contemplata aliis tradere*), co w zachodnim monastycyzmie było pewnym *novum*. Ten swoisty zwrot ku światu był cechą charakterystyczną nie tylko zakonu kaznodziejskiego, ale też franciszkańskiego i po części karmelitańskiego, który choć pozostawał zakonem surowej kontemplacji, to jednak podobnie jak tamte, domy swe zakładał na przedmieściach miast i prowadził ożywione duszpasterstwo ludzi świeckich, polegające głównie na propagowaniu kultu Matki Bożej z Góry Karmel, między innymi poprzez rozpowszechnianie zwyczaju noszenia poświęconych jej szkaplerzy. Największą popularnością, zwłaszcza wśród miejskiej biedoty cieszyli się jednak franciszkanie. W ewangelizacji odwoływali się głównie do uczuć, pociągając wielu swym przykładem radykalnego ewangelicznego ubóstwa. Za sprawą św. Franciszka z Asyżu wprowadzono ok. 1223 r. do liturgii Bożonarodzeniowej zwyczaj urządzania żłóbka, skierowany zwłaszcza do ubogich. Powszechnie w średniowieczu były praktykowane również inne środki dotarcia do prostego ludu z Ewangelią. Za taki środek uważano również malowidła i obrazy w Kościołach. W połowie XIII wieku pojawiła się *Biblia pauperum* (*Biblia ubogich*) zawierająca usystematyzowane przedstawienie pewnych scen z życia Chrystusa i Starego Testamentu. Miała ona służyć za skrót Biblii do przedstawienia biednym historii zbawienia, ale nie tylko. Choć bowiem zachowane egzemplarze są w znacznej części ilustrowane, istnieją też bezobrazkowe, co wskazuje, że ich zasięg nie ograniczał się do biednych, nie umiejących czytać. W miastach rozpowszechniły się *misteria* — przedstawienia w kościołach, uważane za składową część liturgii. Wyjaśniały one symboliczne wydarzenia, umieszczane w tekstach liturgicznych. Treść stanowiły różne epizody ze Starego i Nowego Testamentu, a także motywy hagiograficzne. Szczególną formą pobożności skierowaną do ludzi świeckich były trzecie zakony, które założyli zarówno franciszkanie, jak i dominikanie skupiające ludzi żyjących normalnym życiem świeckim, chcących praktykować duchowość tych zakonów. Zakładano też wiele bractw dewocyjnych, związanych z jakąś formą pobożności. Zresztą również cechy rzemieślnicze posiadały pewien aspekt religijny: posiadały własnych świętych patronów, własne formy pobożności i nabożeństwa cechowe, a nawet zobowiązywały się troszczyć o poziom etyczny swych członków<sup>31</sup>. W porównaniu z franciszkanami, dominikanie nie cieszyli się tak masową popularnością. Wiązało się to najprawdopodobniej z wysokimi wymaganiami intelektualnymi (nacisk na studia), co pociągało raczej ludzi bądź już wykształconych, bądź ludzi o rozbudzonych

<sup>29</sup> Zobacz też rozdział *Różnorodność zakonów* niniejszej pracy

<sup>30</sup> Weber, *Szkice...* s. 88

<sup>31</sup> Banaszak, op.cit. s. 184—189

potrzebach poznawczych. Również w swych kazaniach apelowali raczej do argumentów rozumowych niż uczuciowych. Także ubóstwo w obu zakonach żebraczych posiadało inne znaczenie: dla franciszkanów było istotnym elementem duchowości, dlatego wkrótce po śmierci Franciszka zarysowały się w tej kwestii podziały, natomiast dla uczniów św. Dominika było ono przede wszystkim środkiem dla pozyskania autorytetu u heretyków<sup>32</sup>.

#### 4. SZLACHCIC ŻEBRAKIEM

Po śmierci ojca w 1244 roku Tomasz oczarowany dominikanami, których spotkał na neapolitańskim uniwersytecie, decyduje się przyłączyć do tego awangardowego wówczas zgromadzenia. Napotyka to na gwałtowny sprzeciw ze strony rodziny widzącej go raczej na zaszczytnym stanowisku opata Monte Cassino, które niewątpliwie bardziej odpowiadało jego urodzeniu niż członkostwo w zakonie żebraczym. Brat Tomasza, Reginald za zgodą cesarza, na służbie którego przebywał, porywa go, gdy ten udawał się do Paryża, by na polecenie przełożonych (chcących uchronić go od rodzinnych problemów) kontynuować naukę i wszelkimi sposobami, wraz z matką (na której teraz spoczywała odpowiedzialność za w dużej mierze zależny od cesarza ród) starają się nakłonić go do zmiany habitu. Tomasz z Akwinu pozostaje jednak niezłomny w swej decyzji realizowania ideału doktora-zakonnika, wbrew klasowym standardom. Interwencje generała zakonu u papieża, aby ten wpłynął na Fryderyka w celu uwolnienia Tomasza, nie na wiele się zdały (cesarz nie lubił dominikanów, na jego ziemiach reprezentujących autorytet papieżstwa) i dopiero po roku zostaje on uwolniony i udaje się na uniwersytet paryski, będący wówczas intelektualnym centrum całej chrześcijańskiej Europy łacińskiej.

#### 5. KARIERA UNIWERSYTECKA BRATA TOMASZA

W Paryżu przebywa do 1248 roku, studiując pod okiem Alberta z Kolonii zwanego Wielkim, który wkrótce poznał się na bracie Tomaszu i zabrał go ze sobą do Kolonii, gdzie zakładali razem dominikańską uczelnię (*studium ge-*

<sup>32</sup> Mantuffel, op.cit. s. 274

nerale); studium generalne w odróżnieniu od prowincjonalnego obejmowało swym programem zarówno *artes*, dzielone na *trivium* i *quadrivium*, jak również teologię, czyli wykłady Pisma św. i *Sentencji* — oraz przyjmowało uczniów z całej Europy, prowincjalne natomiast tylko uczniów z danej prowincji). Trudno dziś ocenić wpływ, jaki Albert wywarł na Tomasz z Akwinu, z pewnością jednak studia u jednego z największych umysłów ówczesnej Europy przyczyniły się do rozbudzenia młodego geniuszu (którego sława wkrótce przycięła mistrza). Wydaje się jednak, że Akwinata pozostał wierny neoplatońskiej wersji Arystotelesa, wierniejszej oryginałowi niż zabarwiony neoplatonizmem perypatetyzm<sup>33</sup> Alberta.

W roku 1252 Tomasz z Akwinu przybywa do Paryża, gdzie przechodzi wszystkie stopnie ówczesnej hierarchii uniwersyteckiej, a przebiegała ona wówczas następująco: po ukończeniu studiów wstępnych na wydziale sztuk i kursu teologii, kursanci przygotowywali komentarze do Pisma św. i uzyskawszy tytuł *baccalarens biblicus* pełnili funkcje pomocnicze: odczytywali teksty biblijne z drobnym komentarzem, co było przygotowaniem do właściwego wykładu prowadzonego przez magistrów; następnie opracowywali komentarze do *Sentencji* Piotra Lombarda, oficjalnego podręcznika do teologii będącego zestawieniem cytatów z Ojców Kościoła na poszczególne tematy i w następstwie uzyskiwali tytuł *baccalarens sententiarum* (odpowiednik dzisiejszego doktora). Sentencjarz nim uzyskał tytuł mistrza, musiał co najmniej pięć razy odpowiadać na pytania w czasie publicznych dysput, pytania zadawane nie tylko przez własnego, ale i przez innych mistrzów. Dysputy takie odbywały się kilka razy w ciągu roku akademickiego i trwały od kilku godzin maksymalnie do dwóch dni. Do obowiązków średniowiecznego magistra należało zaś: po pierwsze, prowadzenie wykładów w oparciu o powszechnie uznane autorytety, po drugie, prowadzenie dysput i rozstrzyganie problemów stawianych na uniwersytecie, a także po trzecie — głoszenie kazań. Podobnie też i Tomasz: po opracowaniu w roku 1254 komentarzy do Pisma św. i w dwa lata później do *Sentencji* Piotra Lombarda, w roku 1256 (nie mając wymaganych 35 lat potrzebował specjalnej dyspensy, której bardzo przychylny dominikanom papież Aleksander IV chętnie udzielił wraz z wszelkim poparciem) wygłasza swoje *Principium* (odpowiednik współczesnej rozprawy habilitacyjnej) i uzyskawszy tytuł magistra oraz licencjat uprawniający go do wykładania teologii, obejmuje katedrę.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Jak za Hermippossem podaje Diogenes Laertios, nazwa szkoła perypatetycka pochodzi stąd, że w pierwszym okresie istnienia Likajonu, Arystoteles nauczał się przechadzając (*Περίπατεῖν* oznacza przechadzać się); Diogenes Laertios *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* ks. V; Warszawa 1982, s. 256; obecnie perypatetykami nazywa się kontynuatorów tradycyjnej filozofii greckiej, wywodzącej się od Platona, a bezpośrednio czerpiącej z myśli Arystotelesa.

<sup>34</sup> Weisheipl, op.cit. s. 109—110, 149—151, 156—157.

## 6. OBRONCA NOWYCH ZAKONÓW

Bierze wówczas udział w sporze z klerem świeckim, zwalczającym ideę zakonów żebraczych, zwanych *coetus pauperum* (zbieranina włóczęgów), posądżanych o to, że ośmielają się głosić Słowo Boże, zagarniając pieniądze należne klerowi świeckiemu, a nawet zajmować uniwersyteckie katedry. Wynikało to po części z tego, że zakony nie podlegały miejscowym biskupom, a jedynie papieżowi, a profesorowie zakonni, obsadzający trzy z dwunastu katedr teologii w Paryżu (jeden franciszkanin i dwaj dominikanie<sup>35</sup>), nie poczuli się do lojalności w stosunku do korporacji akademickiej. I tak, gdy w 1253 r. profesorowie diecezjalni zarządzili strajk na znak solidarności z pobitymi przez policję miejską studentami, profesura zakonna nadal prowadziła swe wykłady<sup>36</sup>. Wykładała zresztą na znacznie wyższym poziomie niż duchowni diecezjalni, cechowała ją większa gorliwość i większe umiejętności dydaktyczne, co było doceniane przez studentów. Niektórzy uważają, że przyczyną animozji była też niechęć miejscowego duchowieństwa do często reformatorskich ingerencji papieża, który zmierzał przez nauczanie do podniesienia poziomu kleru. Nie ulega wątpliwości, że narzędziem tych działań byli najczęściej członkowie nowych zakonów<sup>37</sup>. Z drugiej strony przyznanie prężnym zakonom prawa do duszpasterstwa wiązało się z uszczupleniem parafialnych dochodów. W obyczaju było na przykład, że pobożny człowiek świecki przekazywał cały swój majątek na ręce kapłana, który go wyspowiadał przed śmiercią. Świeccy tymczasem, mając wybór, chętniej spowiadali się na ostatnią drogę u bardziej autentycznych zakonników. Kościoły zakonne, chociaż uzupełniały posługę duszpasterską zwykłego kleru, to jednak stanowiły naruszenie zasady przymusu parafialnego (ustanowionego na soborze Lateraneńskim IV w. 1215 r.), zgodnie z którym wierny był obowiązany do przyjmowania sakramentów z rąk swego proboszcza. To również budziło niechęć do nowych zgromadzeń. Czuli się one do tego upoważnione na mocy papieskiego mandatu<sup>38</sup>. Opozycja przeciwko zakonom żebrzącym zdołała przekonać przeciwko nim papieża Innocentego IV, który dotychczas je popierał. W październiku 1254 r. papież ten wydał specjalną bullę, w której anulował wszystkie dotychczasowe przywileje młodych zakonów, łącznie z prawem głoszenia kazań. Szczęśliwym dla dominikanów i franciszkanów zbiegiem okoliczności w dwa tygodnie później papież ten umarł (który to zbieg okoliczności wywarł wielkie wrażenie — uznano go za ingerencję Opatrzności), a jego następca, który przybrał imię Alek-

<sup>35</sup> Od 1258 doszły następne trzy: dla cystersów, benedyktyńów i kanoników św. Augustyna

<sup>36</sup> Eco, op.cit. s. 84

<sup>37</sup> Weisheipl, op.cit. s. 114—11

<sup>38</sup> Banaszak, op.cit. s. 211; Weisheipl, op.cit. s. 115

sander IV okazał się być protektorem tych zgromadzeń i ku wściekłości niektórych Paryżan odwołał bullę swego poprzednika. Na tym etapie sporu zaangażowane było również podburzone młodsze duchowieństwo i studenci, czego następstwem były zamieszki i rozruchy. Dopiero list papieża, który zganiał paryskiego biskupa, częściowo przyczynił się do opanowania sytuacji.

Taka więc była atmosfera w czasie, gdy Tomasz zdobywał uniwersytecką pozycję. Wkrótce też przystąpił do intelektualnej obrony własnego zgromadzenia. Tomasz podjął się więc roli *mędrca*, polegającej według Znanieckiego na *racjonalizowaniu i uzasadnianiu poznawczym zbiorowych dążeń swej grupy*. W rezultacie mędrzec uzyskuje status pierwotny, na razie w obrębie własnej grupy, co znowu znajduje potwierdzenie w przypadku Tomasza, który najpierw był uznawany głównie w swoim własnym zakonie (patrz niżej) chociaż początkowo niewiele było w stanie zrozumieć doniosłość jego myśli.<sup>39</sup>

Głównym przeciwnikiem akademickim Tomasza w tym sporze był Wilhelm z Saint-Amour, organizator wielu dysput mających na celu dyskredytację zakonów żebrzących oraz autor wielu kazań otwarcie wrogich, zwłaszcza dominikanom. Przede wszystkim jednak był autorem napastliwego dziełka napisanego w apokaliptycznym tonie *De periculis novissimorum temporum (Niebezpieczeństwo czasów ostatecznych)*, w którym atakuje zwłaszcza prawo do nauczania, głoszenia kazań, słuchania spowiedzi i kwestowania. Uważa on, że życie zakonne stoi na najniższym szczeblu ziemskiej hierarchii i dlatego nie jest godne, by powierzyć mu nauczanie. Postuluje on zakazanie kwestowania i przez to zmuszenie zakonników do zaprzestania nauczania i zaspokajania swych potrzeb życiowych w inny sposób<sup>40</sup>.

Tomasz podejmuje rzucone jego zakonowi wyzwanie walcząc przy tym ramię w ramię z franciszkańskim uczonym, Bonawenturą, który odpowiedział Wilhelmowi dziełkiem *De perfectione evangelica (Doskonałość ewangeliczna)*. Tomasz zaś publikuje dziełko *Contra impugnantes Dei cultum et religionem (Przeciwko tym, którzy nastają na kult Boży i zakony)*. Na początku przedstawia dokładnie wszystkie argumenty swego przeciwnika (czyni to przy tym dużo jaśniej niż sam Wilhelm), po czym przedstawia możliwe kontrargumenty, aby następnie przeprowadzić obszernie rozwiązanie problemu. Wykazuje w tym dziełku, że korzystne jest, jeśli jest wielu nauczycieli (gdy jeden czegoś nie wie, drugi go wspiera), że stan zakonny najbardziej sprzyja pracy naukowej, przez uwolnienie od trosk doczesnych, broni prawa do głoszenia kazań i słuchania spowiedzi za zgodą miejscowego ordynariusza. Podkreśla, że zakonnicy nie uchylają się od pracy, lecz wykonują inny jej rodzaj: pracują bowiem dla zbawienia dusz. W innym traktacie na ten temat wyjaśnia ponadto, że utrzymywanie wspólnoty zakonnej przez społeczeństwo, któremu świadczy ona usługi

<sup>39</sup> Znaniecki, Florian *Spoleczne role uczonych*, Warszawa: PWN 1984 s. 353

<sup>40</sup> Weisheipl, op.cit. s. 122–12

duchowne, nie jest niczym niegodnym. Wilhelm chciał, aby nowe zakony traktowano na równi z innymi, zdawał się nie rozumieć specyficznej roli, jaką Kościół przeznaczył im, powołując do przeprowadzenia reformy.

Tymczasem król Francji, Ludwik IX przesłał egzemplarz dziełka Wilhelma do Stolicy Świętej, a papież, po zbadaniu *De periculis...* przez specjalną komisję, (która pracowała przez dwa miesiące VIII—IX), ogłosił na początku października 1256 potępienie traktatu Wilhelma.

Jednak mistrzowie zakonni nadal byli odsunięci z konsorcjum i swe wykłady prowadzili bez zezwolenia ze strony uniwersytetu. Dopiero w 1257 roku po publicznych przeprosinach, jakie złożył jeden z dotychczasowych przeciwników, mistrz Chrétien, mistrzowie zakonni zostali uznawani przez konsorcjum mistrzów (stało się to zresztą dzięki naciskom ze strony papieża). Bez takiego zatwierdzenia ich uczniowie nie byli pełnoprawnymi członkami uniwersytetu. Tak zakończyła się pierwsza faza tego sporu. Dodajmy jeszcze, że król Ludwik IX skazał Wilhelma z Saint-Amour na wygnanie do rodzinnej miejscowości, a jego zwolennicy zobowiązali się do przestrzegania zarządzeń papieskiej bulli<sup>41</sup>.

## 7. PRZYJACIEL PAPIEŻY

Trzy lata później Tomasz powraca do Włoch, gdzie wykłada teologię, a przede wszystkim dużo pisze. Najpierw najprawdopodobniej przebywa w Neapolu, a następnie w 1261 r. zostaje wysłany do Orvieto, gdzie nawiązał serdeczną przyjaźń z papieżem Urbanem IV, dla którego napisał m. in. ciągly komentarz do Ewangelii i którego był doradcą teologicznym, zwłaszcza w sprawie bardzo leżącej papieżowi na sercu: pojednania z Kościołem Wschodnim. W roku 1265, po śmierci papieża (wcześniej doprowadził jeszcze do osadzenia na sycylijskim tronie Karola, brata słynnego Ludwika IX), zostaje Tomasz wysłany do Rzymu dla założenia dominikańskiej uczelni. Najprawdopodobniej założony wówczas przez niego ośrodek naukowy miał charakter *studium personalae*, przeznaczonego osobiście dla Tomasza, aby mógł realizować swój program nauczania i badania<sup>42</sup>. Wykładał tam przynajmniej przez dwa lata, tam też napotykał na trudności w wykładach dla młodych braci, którzy nie mając przygotowania filozoficznego, nie mogli pojąć skomplikowanych *Sentencji*, Tomasz powziął zamiar napisania własnego podręcznika teologii, dla jej po-

<sup>41</sup> Weisheipl, op.cit. s. 156

<sup>42</sup> Włodk, Zofia *Wprowadzenie do Kwestii o duszy św. Tomasza z Akwinu*, Kraków: Znak 1996 s. 7

czątkujących adeptów (ucieleśnieniem tego pomysłu miała być *Summa theologiae* i rzeczywiście jest tak w przypadku jej pierwszej części, następne bowiem nie były już pisane dla *pożyczających*).

W 1267 r. decyzją kapituły generalnej swego zakonu zostaje Tomasz skierowany do kurii nowo wybranego papieża Klemensa IV (tym razem w Viterbo, gdyż jak podaje Weisheipl<sup>43</sup>, *Papieże [...] często przenosili swe rezydencje przebywając głównie w Rzymie, Anagni, Orvieto, Viterbo i Prugii*). Odmawia przyjęcia z jego rąk arcybiskupstwa Neapolu, co jednak nie przeszkadza się im zaprzyjaźnić. W Viterbo poznaje też Wilhelma z Moerbecke w owym czasie kapelana i spowiednika papieża, a poza tym tłumacza z greki, który przyczynił się bardzo do oczyszczenia łacińskich przekładów Arystotelesa wiele z nich poprawiając, starannie konfrontując z greckim tekstem bądź dokonując przekładu od nowa.

## 8. INTELEKTUALNE WALKI NA SORBONIE — UDZIAŁ ŚW. TOMASZA

W roku 1269 Tomasz zostaje po raz drugi (co było ewenementem) odwołany do Paryża, gdzie ponownie rozgorzała kampania przeciwko zakonowi żebraczym, której przewodził tym razem Gerard z Abbeville. Temat ten był jednym z najczęściej pojawiających się, zwłaszcza na tzw. *quotlibetach* (były to również dysputy, ale w odróżnieniu od *questiones disputantes*, mogły dotyczyć dowolnego tematu zaproponowanego przez każdego z uczestników, zaś mistrz miał obowiązek przeanalizować i rozwiązać kwestię)<sup>44</sup> aż do grudnia 1271 r., kiedy to praktycznie wygasł. Był to główny motyw przybycia Tomasza na paryski uniwersytet. Tomasz na polecenie swych przełożonych ponownie podjął się więc roli *médrea*, przystępując do uzasadniania poznawczego zbiorowych dążeń swego zakonu<sup>45</sup>. Motywem pobocznym, było zapewne szerzenie się na tamtejszym wydziale *artium* (zresztą już od 1260 r.) heterodoksyjnego kierunku w filozofii, awerroizmu łacińskiego, któremu przewodził Siger z Brabantu. Zrozumiawszy powagę zagrożenia, jakim był ten kierunek, Akwinata podjął wyzwanie przede wszystkim w przeprowadzonej wkrótce po przybyciu dyspuce na temat duszy (*Questiones de anima*).

W grudniu 1270 r. zostało potępionych trzynaście tez Sigera jako niezgodnych z wiarą katolicką. Występowały więc w średniowieczu tendencje do ogra-

<sup>43</sup> Weisheipl, op.cit. s. 204

<sup>44</sup> Weisheipl, op.cit. s. 321

<sup>45</sup> Znaniecki, op.cit. s. 353



niczania wolności wypowiedzi, co jednak z punktu widzenia Kościoła wydaje się zrozumiałe, jeżeli przyjrzymy się potępionym twierdzeniom. Tezy te zawierały m.in. twierdzenia o istnieniu jednego intelektu wspólnego dla całego rodzaju ludzkiego (co przeczyło indywidualnej nieśmiertelności ludzkiej duszy), zaprzeczenie wolności ludzkiej woli (co wiązało się z zaprzeczeniem indywidualnej odpowiedzialności), na rzecz kierowania całym światem podksiężyco- wym przez ciała niebieskie, twierdzenie o wieczności świata (nie było początku świata ani pierwszego człowieka), zaprzeczenie Bożej Opatrzności (gdyż jego zdaniem, Bóg nie był bezpośrednim, a jedynie pośrednim stwórcą świata), teza o tym, że Bóg nie poznaje poza samym sobą nic innego, jako że nie ma w Nim nic z materii, a jednostki są materialne, i inne<sup>46</sup>. Wydaje się więc, że kościelna cenzura wkraczała w wypadkach ewidentnego naruszania prawd wiary przez filozofów. Zresztą potępienie tych tez nie przeszkadzało Sigerowi nadal wykładać na Sorbonie, choć już w 1272 zakazano mistrzom filozofii wypowiadania się na tematy teologiczne oraz głoszenia tez sprzecznych z wiarą (data ta jest powszechnie uważana za moment realizacji postulatu rozdzielania wiary i filozofii, w czym wielka zasługa przypada Tomaszowi). Dopiero po śmierci Tomasza, w 1276 r. Siger zostaje oskarżony o herezję i staje przed trybunałem francuskiej inkwizycji, kończy jednak życie w Italii, w niejasnych okolicznościach, w roku 1284 (lub niewiele wcześniej). Twierdzeniem, które Tomasz uważał za najbardziej niebezpieczne było utrzymywanie przez Sigera, że istnieją dwie prawdy: prawda filozofii i różna od niej prawda wiary (*quasi sint duae veritates contrariae*). Chciał bowiem Siger móc dalej wypowiadać nauki niezgodne z doktryną Kościoła, a jednocześnie pozostawać z nim w zgodzie. Argumentów do pozostałych tez czerpał głównie od Komentatora, jak zwano wówczas Awerroesa (stąd nazwa kierunku awerroizm łaciński). Występując przeciwko niemu, Tomasz pisze dziełko *De unitate intellectus contra Averroistas Parisienses* (*O jedności intelektu, przeciwko awerroistom paryskim*) opierając się przy tym na szczegółowej analizie poglądów Arystotelesa dowodzi (*nie przy pomocy nauki wiary, lecz posługując się argumentami i słowami samych filozofów*), że Awerroes jest nie tyle komentatorem, co fałszerzem filozofii perypatetyckiej. Tomasz wykazał tym samym, że niezależność filozofii od teologii nie musi prowadzić do ich wzajemnego zwalczania. Tym niemniej Arystoteles w umysłach wielu ortodoksyjnych teologów zostaje skojarzony z herezją i ostatecznie sam Tomasz jako arystotelik zostaje wkrótce zaatakowany. Tymczasem z troski o studentów podejmuje się opracowania takich komentarzy do pism Stagiryty, które by nie doprowadzały młodych adeptów arystotelizmu do herezji. W owym czasie z pomocą swoich sekretarzy pracował w tem-

<sup>46</sup> Weisheipl, op.cit. s. 347; Tatarakiewicz, Władysław *Historia filozofii*. t. 1 *Filozofia starożytna i średniowieczna*. Warszawa: PWN 1996; s. 259—260; porównaj też przypisy 7—8 niniejszego rozdziału

pie wręcz heroicznym mało jedząc i śpiając (ok. 2 godzin na dobę), co jednak w niczym nie obniżyło poziomu jego twórczości. Dzięki swojej fenomenalnej zdolności koncentracji, dyktował kilku sekretarzom naraz, na różne tematy, kończąc swą *Sumę*, wykładając, prowadząc dysputy, komentując Arystotelesa i wypowiadając się na różne bieżące tematy. Były to najbardziej owocne lata w życiu Tomasza.

Wspomniani wyżej atak przyszedł ze strony konserwatywnych filozofów i teologów opierających się na św. Augustynie i broniących dotychczasowej nauki przed wszelkim arystotelizmem i filozofią *pogańską*. Przeważali wśród nich franciszkanie (z Janem Pechamem i Bonawenturą na czele), ale również mistrzowie z duchowieństwa diecezjalnego z samym Stefanem Tempier, biskupem Paryża. Postawa ich była z gruntu konserwatywna, co znacznie utrudniało dyskusję. Jak zauważa Znaniński, dzieje się tak zazwyczaj: to grupa kwestionująca zastany porządek szuka uzasadnień, a gruba konserwatywna po-przestaje na obronie — to po ich stronie jest dotychczasowy porządek i to nie oni muszą się tłumaczyć, zastanawiać, wystarczy im negacja innowacji<sup>47</sup>. Tym razem w roli konserwatystów wystąpili zwolennicy augustynizmu, zwłaszcza franciszkanie. Tomasz tymczasem szanując Augustyna jako teologa (z czasem nawet ten szacunek i wpływ narastał<sup>48</sup>), ale odrzucając jego filozofię, wystąpił przeciwko już ugruntowanej tradycji myślenia w chrześcijaństwie. Można powiedzieć, że tradycja ta zaczynała przybierać cechy typowej *szkoły sakralnej*, co na gruncie filozofii napotkało na sprzeciw właśnie Tomasza, który niewątpliwie przyczynił się do zracjonalizowania dyskursu. Tym niemniej spór ostatecznie nie został zażegnany, podobnie jak do końca nie zaniknął łaciński awerroizm. Jednak Tomasz zrobił już w Paryżu wszystko, co mógł zrobić.

Tak czy inaczej, wszystkie wielkie średniowieczne spory intelektualne: między Kościołem katolickim a albigensami, a w ramach Kościoła po pierwsze: między mendykantami a klerem tradycyjnym i po drugie: między augustynizmem a arystotelizmem, a z kolei w ramach arystotelizmu: między awerroizmem a albertyzmem i tomizmem — niewątpliwie przyczyniły się do przynajmniej częściowego zeświecczenia, a następnie uniezależnienia się filozofii od teologii. Jak zauważa Znaniński, gdy *odwoływanie się do tradycyjnego autorytetu przestaje być decydującym argumentem ...trzeba korzystać z argumentacji dialektycznej*<sup>49</sup>. Argumentacja racjonalna musiała się zatem pojawić po zakwestionowaniu autorytetu Kościoła przez albigensów (choć ta dialektyka mogła jeszcze bazować na Nowym Testamencie), po zakwestionowaniu Augustyna (w dziedzinie filozofii) przez perypatetyków a także po zakwestionowaniu Komentatora przez Tomasza. Najbardziej jednak jest to widoczne w dyskusji

<sup>47</sup> Znaniński, op.cit. s. 350, 371—392

<sup>48</sup> por. Weisheipl, op.cit. s. 308, 314

<sup>49</sup> Znaniński, op.cit. s. 393

z poganami, czego klasycznym przykładem jest Tomaszowa *Summa contra gentiles* (*Suma przeciwko poganom*), gdzie Tomasz stwierdza wprost, że w dyskusji z tymi, którzy nie przyjmują żadnego z pism świętych *koniecznym jest zwrócić się do naturalnego rozumu z którym wszyscy muszą się zgodzić*<sup>50</sup> (CG, I, 2). Taką podstawą w naukowej dyskusji postulował także Max Weber, gdy pisał, że *prawda rości sobie prawo, by także i dla Chińczyków być prawomocnym myślowym uporządkowaniem rzeczywistości empirycznej*<sup>51</sup>. Z poganami zaś, jak już wspomnieliśmy, świat chrześcijański nawiązywał coraz częstsze kontakty z okazji misji prowadzonych przez nowe zakony. Nie byli to jednak tylko nieokrzesani barbarzyńcy, a również ludzie znakomicie odcytani w pismach Arystotelesa, Awicenny czy Awerroesa. Wyżej wspomniana *Summa* nie jest jedynym dziełem Tomasza pisanym z intencją nawracania niechrześcijan. Wkrótce napisał *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos, et Armenos ad Cantorem Antiochiae* (*Uzasadnienie wiary przeciw Saracenom, Grekom, i Armeńczykom dla Kantora Antiochejskiego*). Na życzenie nieznanego dominikanina z Antiochii skarżącego się na zarzuty stawiane przez Saracenów, Greków i Ormian przeciw niektórym zasadom wiary katolickiej, Tomasz w odpowiedzi podkreśla, że nie należy dążyć do pewnych i koniecznych dowodów rozumowych w sprawach dostępnych jedynie dzięki wierze. Dowody takie, z natury rzeczy fałszywe, prowadziłyby jedynie do ośmieszenia samej wiary. Zadaniem misjonarza jest bronić tych prawd, czyli wykazać, że nie są one sprzeczne z naturalnym rozumem, ani że w sposób naturalny nie da się im zaprzeczyć<sup>52</sup>.

## 9. PRZYJACIEL MONARCHÓW

W roku 1272 Tomasz na polecenie władz swego Zakonu udaje się do Nepolu, gdzie zakłada *studium generale*, na którym wykłada przez prawie dwa lata. Załatwiając spadkowe interesy swej rodziny nawiązał Tomasz bliskie stosunki z królem Karolem, który *tak bardzo był urzeczony mistrzem Tomaszem, że od tej pory uważał go za najserdeczniejszego przyjaciela*, tak go zresztą określając

<sup>50</sup> Secundo, quia quidem eorum, ut Machometistae et Pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius scripturae, per quam possint convinci; sicut contra Iudaeos disputare possumus per Vetus Testamentum; contra haereticos, per Novum. Hi vero neutrum recipiunt. Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur; quae tamen in rebus divinis deficiens est *Summa contra gentiles*, L. I, C. 2 dalej oznaczamy: CG; L. — księga, C. — rozdział.

<sup>51</sup> Weber, Max. *'Obiektywność' w naukach społecznych*, w: *Problemy socjologii wiedzy* Warszawa: PWN 1985; s. 22

<sup>52</sup> Weisheipl, op.cit. s. 227—8

w rozkazie, który wydał dla ułatwienia mu działania. Od tego czasu też płacił konwentowi dominikańskiemu za Tomaszowe wykłady na neapolitańskim uniwersytecie regularną pensję (12 uncji złota rocznie)<sup>53</sup>. Karol Andegawen czuł się spadkobiercą Hohenstaufów i snuł bardzo ambitne plany opanowania całej Italii, a nawet tronu bizantyjskiego i Królestwa Jerozolimskiego. Wkrótce też stał się panem całej Italii i Rzymu, gdyż papieże widzieli w nim pomoc i ochronę<sup>54</sup>. Karol nie był zresztą pierwszym monarchą, jakiego spotkał na swej drodze Tomasz: już w 1269 r. był zaproszony na ucztę do Ludwika IX (późniejszego świętego, który był wielkim sprzymierzeńcem papieża, a zarazem przyjacielem zakonów żebraczych; w 1255 r. chronił je na przykład swym wojskiem przed prześladowaniami, do jakich doprowadziła nagonka wszczęta przez świeckie duchowieństwo Paryża<sup>55</sup>), na której to zamyśliwszy się głęboko w pewnym momencie, miał Tomasz wstać gwałtownie i uderzywszy pięścią w stół krzyknąć: *To rozwiąże sprawę manihejczyków!* Następnie miał wezwać swego sekretarza po imieniu i kazać mu zapisać ów argument, który mu przyszedł do głowy. Było to bowiem szczególną cechą osobowości Tomasza, że często potrafił tak głęboko zatopić się w myślach, że jak powiadają, można go było wówczas operować, a nie czuł bólu. Ta ogromna zdolność koncentracji, którą podkreślają pierwsi biografowie, była bardzo pomocna w jego pracy naukowej<sup>56</sup>.

## 10. UCZONY Z POWOŁANIA

W okresie tym Tomasz nadal cieszył się dobrym zdrowiem i przy niewielkich obowiązkach dydaktycznych bardzo dużo pisał. Przede wszystkim pracował nad zakończeniem swej *Sumy* oraz nad bardzo dla niego ważnymi (ze względów również duszpasterskich) komentarzami do Arystotelesa dyktując je licznym sekretarzom. Obyczajem w Zakonie Kaznodziejskim było bowiem przydzielanie mistrzom teologii socjusza, który nie tylko był wysoko kwalifikowanym sekretarzem i lektorem teologii, ale też spowiednikiem mistrza, jego towarzyszem troszczącym się o wszystkie jego potrzeby. Jego rola w pracy naukowej mistrza polegała głównie na przepisywaniu jego notatek (Tomasz miał bardzo nieczytelne pismo, a zapisywał wszystko, czego nauczał), pisaniu pod dyktando, a często także opracowywaniu całych cyklów wykładów wygłoszonych przez mistrza na dany temat, które potem często były

<sup>53</sup> Weisheipl, op.cit. s. 372—4

<sup>54</sup> Banaszak, op.cit. s. 198

<sup>55</sup> Weisheipl, op.cit. s. 121

<sup>56</sup> Weisheipl, op.cit. s. 299

osobiście poprawiane przez mistrza<sup>57</sup>. Fakt, że na usługi Tomasza oddano poza socjuszem kilku sekretarzy, świadczy o jego wysokiej randze w zakonie. Zresztą już w czasie pierwszego pobytu w Paryżu miał on kilku sekretarzy. Jak podaje Weisheipl<sup>58</sup>, dzięki swej zdolności koncentracji potrafił dyktować naraz trzem a czasem nawet czterem sekretarzom naraz, na różne tematy. Prowincja włoska przydzieliła Tomaszowi jednego stałego socjusza, Reginalda z Piperno który towarzyszył mu już od 1259 roku aż do śmierci Tomasza. Jemu to zawdzięczamy ostatnią część *Sumy teologicznej*, tzw. *Supplementum*, którą to napisał po śmierci swego mistrza *przy pomocy kleju i nożyczek*, układając poszczególne kwestie z wypowiedzi Tomasza na dany temat zawartych w innych dziełach, a zwłaszcza w komentarzu do *Sentencji*. Organizacja naukowej pracy Tomasza przypomina więc w znacznym stopniu pracę mistrzów rzemiosła, którym pomagali czeladnicy, czy też wielkich malarzy oddających prostsze fragmenty fresku do odmalowania swym uczniom. Wydaje się zresztą, że to właśnie z rzemiosła czerpała wzory organizacyjne ówczesna nauka. Niestety, zabrakło Tomaszowi z Akwinu ucznia, który byłby jego godnym następcą, tak jak on był dla Alberta.

Dnia 6 grudnia Tomasz z Akwinu po odprawieniu porannej mszy przeżył załamanie i od tego dnia nic już więcej nie napisał. Miał powiedzieć do Reginalda, że wszystkie jego dzieła wydają mu się *jako słoma* (było tego ponad czterdzieści grubych ksiąg). Najprawdopodobniej jego organizm nie wytrzymał intensywności tempa jego pracy i to było przyczyną jego zaburzeń umysłowych (odrętwienia, jakby oszołomienia), chociaż później zaczęto te wypadki interpretować jako skutek przeżycia mistycznego. Mimo to zostaje wezwany przez papieża Grzegorza X na zwołany do Lyonu sobór mający podjąć reformę Kościoła. Po drodze jednak zapada na zdrowiu i umiera w opactwie cystersów w Fossa Nouva dnia 7 marca 1274 roku.

## 11. OD DWUKROTNEGO POTĘPIENIA TEZ TOMASZA DO KANONIZACJI

Tak jak za życia, tak po śmierci stosunek współczesnych do brata Tomasza daleki był od jednomyślności. Jedni zachowali najwyższy szacunek dla jego wiedzy i świętości. I tak na przykład rektor uniwersytetu paryskiego wraz z wszystkimi uczącymi mistrzami sztuk, wystosowali specjalny list do ka-

<sup>57</sup> Weisheipl, op.cit. s. 151, 314.

<sup>58</sup> Weisheipl, op.cit. s.: 162, 306—7.

pituly dominikanów we Florencji, w którym wyrażali swój żal, prosząc o to, by mógł być Tomasz pochowany w Paryżu oraz prosząc o pewne jego pisma filozoficzne, które im obiecał.

W międzyczasie narastało przekonanie o *wielkiej świętości* brata Tomasza. I tak cystersi z Fossa Nouva rozpoczęli starania o zachowanie dla siebie ciała *tak wielkiego świętego*. Zdażyła się bowiem rozpowszechnić wielka sława o czystości Tomasza, dzięki której później zyskał miano Doktora Anielskiego. W jego pogrzebie uczestniczyły, według relacji, wielkie rzesze wiernych łącznie z najsłynniejszymi obywatelami Neapolu oraz z biskupem. Nie było natomiast oficjalnej reprezentacji władz zakonu, co można tłumaczyć faktem, że nie chcieli przez swoją obecność uznać zawłaszczenia przez cystersów zwłok Tomasza. Zwłoki te zresztą niejednokrotnie były potem poddawane ekshumacji i innym zabiegom wynikającym z obawy cystersów przed odebraniem im ciała. Ostatecznie jednak decyzją papieża Urbana V szczątki te w całości zostały przekazane Zakonowi Kaznodziejskiemu i zostały pochowane w Tuluzie<sup>59</sup>.

W tym samym czasie, kiedy życie Tomasza było wychwalane za czystość i świętość, wokół jego nauczania zaczęły narastać liczne kontrowersje w niektórych kręgach. Trwające w Paryżu zamieszanie wokół awerroistów łacińskich interesowało bardzo papieża Jana XXI, który nakazał biskupowi Stefanowi Tempier, by ustalił kto naucza błędnych nauk i by jak najszybciej poinformował o tym papieża. Biskup Paryża najprawdopodobniej zwrócił się do pewnej liczby paryskich uczonych o sporządzenie wykazów błędnych tez i o dostarczenie mu ich. Z połączenia tych wykazów powstał zbiór 219 tez. Nie czekając na decyzję papieża, biskup potępił te tezy. Papież zatwierdził tą decyzję, zażądał jednak dostarczenia nie tylko nazwisk mistrzów, ale też odnośnych fragmentów ich pism, które miały zawierać błędne nauki. Wykaz 219

<sup>59</sup> Weisheipl, op.cit. s. 407—411

<sup>60</sup> Podajemy za Weisheiplem, (op.cit. s. 416—418) fragmenty wykazu tez przypisywanych Tomaszowi dla zilustrowania poziomu dyskursu filozoficznego w tej epoce. Numer oznacza miejsce na liście 219 tez paryskich.: 27. Bóg nie mógł sprawić, aby dusze były numerycznie liczne; 34. Pierwsza przyczyna nie może uczynić wielu światów; 69. Substancje czyste nie podlegają zmianom w czasie swoich działań, ponieważ posiadają tylko jedno pożądanie; 77. Gdyby istniała substancja czysta, która by niczego nie poruszała, to nie wchodziłaby ona w rzeczywistość wszechświata; 81. Bóg nie może stworzyć kilku inteligencji tego samego gatunku, ponieważ byty umysłowe nie posiadają materii; 96. Bóg nie może mnożyć bytów indywidualnych w obrębie gatunku bez udziału materii; 97. Byty indywidualne w obrębie tego samego gatunku różnią się wyłącznie usytuowaniem materii; 124. Niestosowne jest klasyfikowanie jednych bytów umysłowych jako doskonalszych od innych, gdyż ta różnorodność nie może mieć swego źródła w ich ciałach, ponieważ w sposób konieczny musiałyby mieć swoje źródła w ich inteligencjach, zaś w takim przypadku doskonalsze dusze w sposób konieczny musiałyby się różnić gatunkowo, jak to jest w przypadku Inteligencji. — Jest to błąd, gdyż w takim przypadku dusza Chrystusa nie była szlachetniejsza od duszy Judasza; 129. Gdy jest obecne uczucie i szczegółowe poznanie (scientia), to wola nie może działać im na przekór; 163. Wola

tez wbrew przyjętemu zwyczajowi był nieuporządkowany co świadczy o tym, że był dziełem wielu uczonych. Skierowany był przede wszystkim przeciwko awerroistom: Sigerowi z Brabantu i Boecjuszowi ze Szkocji, ale w wykazie znalazło się też kilka tez Akwinaty, a raczej tez zbliżonych do jego poglądów<sup>60</sup>, bowiem żadnej w dosłownym brzmieniu nie zawierają jego pisma. Niejasna jest nawet liczba potępionych tez tomistycznych, a jak powiada Gilson *wykaz tez tomistycznych podlegających potępieniu jest dłuższy lub krótszy w zależności od tego, czy sporządził go jakiś franciszkanin, czy dominikanin*<sup>61</sup>; najczęściej przyjmuje się liczbę szesnastu. Najwięcej potępionych tez wynikało z twierdzenia Tomasza, że materia pierwsza jest czystą możliwością i że jest przyczyną zindywidualizowania i wielości w obrębie danego gatunku. Wykaz nie zawierał jednak potępienia najdonioślejszej konsekwencji tych twierdzeń: twierdzenia o jedności formy substancjalnej. By to *niedociągnięcie* naprawić, arcybiskup Canterbury, Robert Kilwardby (zresztą dominikanin) zaledwie kilkanaście dni później (co świadczy o żywym zainteresowaniu sprawą w różnych częściach Europy) ogłosił potępienie kolejnych tez, z pośród których trzy<sup>62</sup> odnosiły się bezpośrednio do tezy o jedności formy substancjalnej. Chociaż tezy te były tezami filozoficznymi, argumentowano przeciwko nim teologicznie wskazując ich niezgodne z wiarą konsekwencje. Obydwa te potępienia utwierdziły zwycięstwo augustynistów na najbliższe 50 lat.

Jednak już wkrótce bracia dominikanie przystąpili solidarnie do obrony nauki Tomasza. Prowincjał angielski dominikanów ostro protestował przeciwko oxfordzkiemu potępieniu, a dominikański arcybiskup Koryntu napisał list, w którym również ostro gani Kilwardby'ego. W roku 1279 franciszkański mistrz na Sorbonie sporządził *Correctorium (Poprawkę)* do dzieł Tomasza z Akwinu w oparciu o nauczanie Augustyna i Bonawentury. Poprawkę tę

---

zdecydowanie podąża za tym, w co rozum mocno wierzy, nie może też oprzeć się nakazowi rozumu; ta konieczność wszelako nie jest zniewoleniem, lecz wynika z natury samej woli; 173. Poznanie przeciwieństw jest jedyną przyczyną, dla której rozumna dusza może pożądać rzeczy przeciwnych, władza zaś *simpliciter* (po prostu — K.K.) nie może pożądać rzeczy przeciwnych, chyba jedynie *per accidens* (przypadłosciowo, — K.K.) oraz ze względu na inną władzę; 187. Fakt lepszego i gorszego rozumienia pochodzi od umysłu możliwościowego, który jest zdaniem Tomasza władzą myślową. — Jest to błąd, gdyż pogląd ten zakłada istnienie jednego wspólnego dla całej ludzkości umysłu lub równość wszystkich dusz; 191. Formy otrzymują różnicowanie wyłącznie dzięki materii. 204. Substancje oddzielone znajdują się w jakimś określonym miejscu dzięki swojemu działaniu; 218. Inteligencja, Anioł lub oddzielona od ciała dusza nie znajdują się nigdzie; 219. Substancje oddzielone nie znajdują się nigdzie pod względem swej substancji.

<sup>61</sup> Za: Weisheipl, op.cit. s. 416

<sup>62</sup> Podają za Weisheiplem, op.cit. s. 418: 6. [Dusze]: wegetatywna, zmysłowa i obdarzona intelektem istnieją w embrionie czasowo jednocześnie; 7. Wraz z wprowadzeniem duszy obdarzonej intelektem, zmysłowa i wegetatywna zanikają; 12. Wegetatywna, zmysłowa i obdarzona intelektem tworzą jedną niezłożoną formę.

przyjęła kapituła franciszkańska i zaleciła, by nie upowszechniać pism Akwinaty, a co najwyżej wraz z ową poprawką i to tylko dla inteligentniejszych lektorów. Owe *Correctorium* dominikanie zwali *corruptorium* (skażenie) i wkrótce opublikowali poprawki dla tego dzieła (*correctoria corruptorii*). obrońcy Tomasza, w zdecydowanej większości dominikanie (nie byli to przy tym osobiści uczniowie Akwinaty, ale samoucy), publikują też dużą liczbę pism polemicznych. Kapituła generalna dominikanów przyjmuje w 1286 r., a zwłaszcza w 1314 naukę autora *Sumy teologicznej* za własną naukę zakonu<sup>63</sup>. Przez długi czas zachodził tutaj typowy związek, o którym pisał Znaniński: między przynależnością do określonej grupy społecznej (w tym wypadku do zakonu dominikanów lub franciszkanów) a systemem wiedzy, w jakim się uczestniczy (czyli tutaj tomizmem bądź augustynizmem w wydaniu zwłaszcza Bonawentury, a potem też Dunsza Szkota)<sup>64</sup>. Jednocześnie od 1318 r. trwał proces kanonizacyjny zakończony sukcesem w 1323 roku, co przypieczętowało więc Zakonu Kaznodziejskiego z Doktorem Anielskim (jak go później nazwano), a ostatecznie również Kościoła rzymsko-katolickiego, który ostatecznie (przynajmniej w dziedzinie filozofii) stanął po stronie Tomasza, wielokrotnie zalecając jego naukę.

Jak zauważa Comte, *ludzie genialni byli narzędziami ruchu, który gdyby ich zabrakło, utworzyłby sobie inne drogi*<sup>65</sup>. Tomasz pojawił się niewątpliwie w wyjątkowo stosownym momencie historii, gdy wielkie potęgi spierające się o monopole w różnych dziedzinach życia stworzyły jednocześnie znaczną przestrzeń intelektualnej wolności, w której w uczonych dyskusjach ludzie poświęceni nauce wykuwali swe poglądy. Atmosfera nie była przy tym na tyle konserwatywna, aby uniemożliwić nowej myśli rozwój. Chrześcijaństwo otwarcie czerpało z dziedzictwa antyku, a także z dorobku myślicieli arabskich czy żydowskich, z którymi prowadzony był cywilizowany dialog. Jednocześnie wysoki poziom wymagań stawiany uczonym zabezpieczał przed popadnięciem w chaotyczny eklektyzm. Rozwojowi nauki towarzyszył zainicjowany przez ruch krucjatowy dynamiczny rozwój innych dziedzin cywilizacji, rozkwit miast oraz gospodarki wymiennej. W dziedzinie religijności pojawił się silny nurt ascezy nakierowanej na przekształcanie świata, co przejawiało się m.in. w prężnym ruchu misyjnym, nakierowaniu na duszpasterstwo świeckich, a także na silnej tendencji do intelektualnego pogodzenia wiary i doczesności, wbrew dotychczasowym tendencjom do ich przeciwstawiania. Otwartość ówczesnego Kościoła zaowocowała wkrótce podjęciem dialogu ekumenicznego z chrześcijańskim Wschodem. Wszystkie te procesy odbijają się w życiorysie brata

<sup>63</sup> Weisheipl, op.cit. s. 407—411; Hinnebusch, 1986: 116

<sup>64</sup> Znaniński, op.cit. s. 289—290

<sup>65</sup> Comte, August *Metoda pozytywna w 16 wykładach* skrócone przez J. Émila Rigola ge, przeł. Wanda Wojciechowska, Warszawa: PWN 1961; s. 180



Tomasza z Akwinu. Z drugiej strony, na wyznaczanie kierunku wielu tych ruchów cywilizacji zachodniej Akwinata miał przemożny wpływ. Z jednej strony był obywatelem Europy, konkretnej epoki historycznej, z drugiej jednak postacią, która znaczeniem wykracza poza własną epokę. Człowiek, który wielkie oddanie wiedzy umiał łączyć z jeszcze większym oddaniem Chrystusowi, wkroczył w średniowieczne spory, by zaprowadzić porządek, a jednocześnie przeprowadził rewolucję naukową.

## 12. DZIEŁA ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Spuścizna Tomasza jest wyjątkowo bogata (obejmuje blisko 90 różnej objętości pism mieszczących się w ok. 40 tomach), zważywszy że powstała w przeciągu blisko dwudziestu lat. W swej przytłaczającej części związana jest i powstała w związku z jego pracą nauczycielską w Paryżu, Rzymie i Neapolu. Poza objaśnieniami do ksiąg biblijnych i komentarzami do *Sentencji* Piotra Lombarda (powstałe w latach 1252—56), Tomasz napisał przede wszystkim dwie wielkie syntezy swej doktryny: powstała na potrzeby misjonarzy dominikańskich *Summa contra gentiles* (*Suma przeciwko poganom* zwana też *Sumą filozoficzną*, a to dlatego, że przeważają w niej argumenty rozumowe, powstała w latach 1259—1264) oraz *Summa Theologiae* (*Suma teologiczna*, powstała w latach 1266—1273, nie została przez Tomasza dokończona). Najprawdopodobniej między 1265 r. a 1273 Tomasz napisał jeszcze jedną syntezę, tym razem skróconą: *Compendium theologiae* (*Streszczenie teologii*; dziełko niedokończone). Komentarze do najważniejszych dzieł Arystotelesa powstały w większości w okresie drugiego pobytu Tomasza w Paryżu: *O duszy* (1267—1269), do *Metafizyki* (1269—1272), *Polityki* (1269—1272), *Analitik* (1269—1272), *Etyki nikomachejskiej* (1271; była to jedyna z etyk arystotelesowskich znana w średniowieczu), *Fizyki* (1270—1272) i in. Pracę nad nimi Tomasz kontynuował jeszcze w Neapolu (do 1273 roku, kiedy to zarzucił pisanie). Napisał też wiele mniejszych prac (tzw. *opuscula*, czyli *działka*), często o charakterze monograficznym, w których wypowiadał się na konkretne tematy i przedstawiał swe opinie, często w formie listownej. Do dzieł tego typu należą przede wszystkim: *Contra errores Graecorum* (1263 *Przeciw błędom Greków*, jest to wkład Tomasza w dzieło pojednania z Kościołem Wschodnim), *De rationibus fidei* (1264 *Jak uzasadnić wiarę*), *De aeternitate mundi* (Paryż, 1271 *O wieczności świata*), *De sortibus* (1271. *O wyroczniach*), *De regimine principum* (1265—67 *O władzy*), *De emptione et venditione* (1262. *O kupnie i sprzedaży*) i wiele innych. Do spuścizny Tomasza z Akwinu należą także *Questiones di-*

*sputantes* i *Questiones quodlibetales*, które są zapisami z teologicznych i filozoficznych dysput (publicznych lub półpublicznych), których regularne odbywanie należało do obowiązków profesorów średniowiecznych. Należą tu takie kwestie jak: *De veritate* (O prawdzie Paryż 56—59), *De potentia* (O możliwości Rzym 1265—66), *De malo* (Na temat zła Rzym 1266—67), *De spiritualibus creaturis* (O istotach duchowych Włochy 1267—68), *De anima* (O duszy Paryż 1269) i inne. Napisał też Akwinata kilka prac polemicznych, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (Przeciwko tym, którzy nastają na kult Boży Paryż 1256) oraz *De perfectione spiritualis vitae* (O doskonałości życia duchowego, Paryż 1269) napisane w obronie zakonów żebraczych przeciwko Wilhelmowi z Saint-Amour (pierwsze) i przeciwko jego uczniowi Gérardowi d'Abbeville, a także *De unitate intellectus contra Averroistas* (O jedności intelektu Paryż 1270) przeciwko Sigerowi z Brabantu.

## II. FILOZOFICZNO-METODOLOGICZNE PRZESŁANKI PRASOCJOLOGII ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Myśl społeczna u św. Tomasza nie stanowi samodzielnej dziedziny dociekań, ale jest uwarunkowana i wielorako powiązana z jego myślą filozoficzną. Pewne jej charakterystyczne cechy wynikają również ze sposobu, w jaki Tomasz uprawiał naukę. Zanim więc przedstawimy owoce jego refleksji w interesującej nas dziedzinie, warto ogólnie scharakteryzować Tomasza jako filozofa: jego orientację, metodę badawczą oraz system będący rezultatem ich zastosowania.

### 1. SPOSÓB UPRAWIANIA NAUKI

Jak zauważa Etienne Gilson, dla św. Tomasza znamienne jest staranie, aby wprowadzić dorobek ludzkiej wiedzy do teologii<sup>66</sup>. Dotychczasowy zaś dorobek ludzkiej wiedzy znał Tomasz wyjątkowo dobrze. Gruntowne wykształcenie, jakie otrzymał u swego mistrza Alberta Wielkiego uważanego za największego erudyty trzynastego wieku i uchodzącego za znawcę wszystkich wówczas kwitujących dziedzin wiedzy (tak jak w starożytności za takiego znawcę uchodził Arystoteles) niewątpliwie przyczyniło się do tego. Albert jednak był bardziej umysłem encyklopedycznym niż syntetycznym, gromadzącym wiedzę i piszącym na niemal wszystkie tematy. Jak pisze Mieczysław A. Krąpiec: *Zgromadziwszy w «swej bibliotece» dorobek myślenia naukowego chrześcijańskiego, arabskiego i żydowskiego udostępnił swemu genialnemu uczniowi (św. Tomaszowi) zebrany, olbrzymi materiał, do którego sam również się ustosunkował w swoich pismach*<sup>67</sup>. Dość powiedzieć, że jeszcze nim Tomasz uzyskał tytuł magistra, papież Aleksander IV mógł o nim powiedzieć, że *wiedział wszystko, co w owym czasie wiedziano w Paryżu*<sup>68</sup>.

Tomasza cechowała olbrzymia dyscyplina przejawiająca się nie tylko w tym, że na dzwonek przerywał wykład w połowie zdania, ale też, jak pisze

<sup>66</sup> Gilson, op.cit. s. 20

<sup>67</sup> Krąpiec, Mieczysław Albert *Dzieła XIV O rozumienie filozofii*. Lublin: RWKUL 1991; s. 63

<sup>68</sup> Gilson, op.cit. s. 530

Stefan Świeżawski, w jego natychmiastowej i absolutnej podatności na wszystko, co uznał za słuszne i prawdziwe<sup>69</sup>. Jedną z rad, jaką zwykł dawać pragnącym posiąść wiedzę, była rada: *Nie patrz na osobę mówiącą, lecz cokolwiek słyszysz dobrego chowaj w swej pamięci*<sup>70</sup>. Analiza źródeł, z jakich korzystał dowodzi, że sam był wierny temu zaleceniu. A czerpał św. Tomasz nie tylko z Pisma świętego czy z Ojców Kościoła (jego wielkim osobistym odkryciem byli Ojcowie greccy, których odkrył przy okazji swego zaangażowania w ekumenizm), ale też z pisarzy antycznych (przede wszystkim: z Marka Tulliusza Cycerona, Seneki, Wegecjusza, Waleriusza Maksymusa, Tytusa Liwiusza i in.), rzymskiego prawodawstwa i historiografii (m.in. kodeks Justyniana, pisma Juliusza Cezara, Ulpiana, Sallistiusza, Swetoniusza), poza tym Tomasz znał też znaczniejszych filozofów arabskich i żydowskich (Abu Ali ibn Šina, ibn Ruszdi, ibn Gabirol, Mojżesz Majmonides). Głównie jednak Akwinata oparł się na Arystotelesie, którego system przejął i rozwinął, przez co uważa się go za ucznia i kontynuatora Stagiryty. Używając określeń Znanieckiego, o Tomaszu można powiedzieć, że w pewnym zakresie swej działalności realizował rolę *mędrca* (obrona zakonów żebraczych), przez cały okres swego czynnego życia pozostał *scholarzem*, który jako wykładowca przekazywał młodszemu pokoleniu dziedzictwo dotychczasowej wiedzy, jednak dla potomności pozostanie przede wszystkim genialnym *systematykiem*, który konfrontując system arystotelesowski z całym dostępnym w średniowieczu dorobkiem ludzkiej myśli zbudował system, o którym Umberto Eco napisał, że jest tak solidną budowlą, że *odtąd żaden rewolucjonista nie jest w stanie rozsadzić jej od środka, maksimum zaś tego, co można było zrobić, od Kanta do Hegla, od Marksa do Teilharda de Chardin, to rozprawiać o niej «z zewnątrz»*<sup>71</sup>.

Jak zauważa Władysław Tatarkiewicz: *To, co było w tomizmie nowe, nieoczekiwane, to oparcie filozofii na doświadczeniu*<sup>72</sup>. Zaufanie do ludzkiego rozumu i zmysłów jest z pewnością tym, co odróżnia Tomasza od wszelkich tych nurtów w filozofii, które bądź opierały się na niejasnych intuicjach, bądź zaczynały filozofowanie od wątpienia, sceptycyzmu. Tomasz odziedziczył po Arystotelesie trzeźwy empiryzm przyrodnika, nie bojącego się stawiać metafizycznych pytań. I choć te metafizyczne pytania były rozwiązywane na wysokim poziomie abstrakcji, to zawsze wyniki swych przemyśleń konfrontował Tomasz z realną rzeczywistością, a również w samej argumentacji nieustannie odwoływał się do doświadczenia. Stwierdza na przykład dowodząc, że ciało przynależy do istoty człowieka, a nie przysługuje mu tylko przypadłościowo:

<sup>69</sup> Świeżawski, Stefan *Święty Tomasz na nowo odczytany*. Poznań: W drodze 1995 s. 67

<sup>70</sup> Non respicias a quo audias, sed quidquid boni dicatur, memoria recommenda (rada 12) z: *Epistola exhortatoria de modo studendi ad fratrem Ioannem*

<sup>71</sup> Eco, *Pochwała św. Tomasza*, op.cit. s. 323

<sup>72</sup> Tatarkiewicz, op.cit. t. I; s. 180

Każdy bowiem doświadcza że istnieje on [jako on], który poznaje<sup>73</sup>, o poznawaniu zaś istnienia ludzkiej duszy stwierdza: *To wszystko co ze swej istoty znajduje się w duszy jest poznawalne doświadczalnie w doświadczeniu; o ile człowiek doświadcza poprzez dokonywane akty ich źródeł; jak ujmujemy wolę w akcie chcenia i życie w czynnościach życiowych*<sup>74</sup>. U Akwinaty ten skrajny empiryzm łączy się ze skrajnym realizmem. Niewielu jest filozofów, którzy by tak mocno podkreślali, że to istnienie rzeczy jest tym, co jest w niej najistotniejsze i że najmniejsza nawet rzecz, ale istniejąca, jest nieskończenie cenniejsza od największej a nieistniejącej. Współcześnie niektórzy filozofowie starają się powrócić do tego skrajnego realizmu, na drodze do którego stał dotąd głównie geniusz Kanta. Św. Tomasz jednak był pierwszym, który zaproponował (już w swym młodzieńczym dziełku *De ente et essentia*) rozumienie bytu, jako istniejącego. To byt istniejący jest dla Tomasza przedmiotem poznania: *byt jest właściwym przedmiotem intelektu i jest tym, co jest właśnie inteligibilne*<sup>75</sup>.

Św. Tomasz za Stagirytą stwierdza, że początkiem każdej wiedzy jest zrozumienie substancji danej nam do wyjaśnienia rzeczy, a zatem odpowiedzenie na pytanie *czym coś jest*. Człowiek poznaje zaś byt dzięki zmysłom, ale tym, co w człowieku poznaje jest rozum, istotowo różny od zmysłów (CG, L. II, C. 66), mogący uchwycić to, co ogólne i powszechne, niematerialne, chciałoby się rzecz *wyabstrahowane z rzeczy*<sup>76</sup>.

Tomasz z Akwinu system swój wypracował w ramach koncepcji nauki ukształtowanej jeszcze w klasycznym okresie filozofii greckiej, opartej na pytaniu naukotwórczym *dia ti?* (dlaczego?), zakładającej koniecznościowe wyjaśnienie rzeczywistości. Pierwszym zatem aktem rozumu jest heurystyczna indukcja, dzięki której przechodzimy od konkretnej rzeczy do ogólnego pojęcia, budujemy definicję. Dalej ogół ten, czyli forma, istota może być rozwijany przez sylogizm, który ma doprowadzić do wyjaśnienia rzeczy poprzez wskazanie właściwych jej przyczyn, których zaprzeczenie prowadziłoby do zaprzeczenia samej rzeczy lub przyjęcia fałszu, sprzeczności.

Autor *Sumy* przeciwko poganom miał wielkie zaufanie do naturalnego rozumu. W dziele tym stwierdza, że te rzeczy, które rozum posiada z natury, nie mogą się sprzeciwiać prawdzie. Jasnym jest bowiem, że te rzeczy, które z natury są w rozum wszczepione, są zupełnie prawdziwe do tego stopnia, że

<sup>73</sup> *Experitur enim unusquisque scipsum esse qui intelligit Summa theologiae*, p. I, q. 76, a. 1; dalej oznaczamy Sth; p. — część (p. I, — cz. pierwsza, p. I—II, — pierwsza część drugiej, p. II—II, — druga część drugiej części) S. — Suplement; q. — kwestia, a. — artykuł, ad 1 — odpowiedź na zarzut pierwszy

<sup>74</sup> *Illa quae sunt per essentiam sui in anima, cognoscuntur experimentaliter cognitione, in quantum homo experitur per actus principia intrinseca; sicut voluntatem percipimus volendo, et vitam in operibus vitae*. Sth, p. I—II, q. 112, a. 5 ad 1.

<sup>75</sup> *Ens est proprium obiectum intellectus; et sic est primum intelligibile* Sth, p. I, q. 5, a. 2

<sup>76</sup> Tomasz jednak wołał słowo *xeparatio* od *abstractio* por. We i s h e i p l, op.cit. s. 182

nierozumiałym jest nawet pomyśleć, by były fałszywe.<sup>77</sup> Akwinata bazuje na zdrowym rozsądku, którego działanie można (należy) porządkować, systematyzować, redagować w formie naukowej i oczyszczać, ale nie należy mu przeczyć. Zdawał sobie jednak sprawę, że rozum napotyka na różne przeszkody w swej działalności poznawczej. W pierwszych rozdziałach *Summa contra gentiles* możemy znaleźć pewne uwagi, które świadczą, że realizm Tomasza nie był realizmem do końca przednaukowym i bezkrytycznym. Najpierw analizuje on podstawowe przeszkody na drodze do zdobycia wiedzy, a w innych miejscach mówi o możliwych w poznaniu naukowym błędach. Taką przeszkodą jest między innymi: 1) niedostatek przyrodzonych zdolności intelektualnych, przez który wielu ludzi nie nadaje się do nauki. Przez słabość usposobienia, nie mogliby oni dojść do wiedzy żadnym wysiłkiem pomimo szczerych chęci<sup>78</sup>. Innym przeszkodzą znowu 2) brak wolnego czasu: niestety nie wszyscy ludzie mogą się poświęcić teoretycznym dociekaniom — muszą bowiem być też tacy, którzy oddają się zarządzaniu rzeczy doczesnych. Stąd konieczność zarządzania majątkiem jako rezultat podziału pracy może jawić się jako przeszkoda w zdobywaniu wiedzy<sup>79</sup>; 3) zdobywanie wiedzy wymaga od adepta pewnej pracy, a — według Tomasza z Akwinu — niewielu chce się jej poddać dla miłości wiedzy, której naturalne pragnienie Bóg wlał w umysły ludzkie. Tak więc na drodze do wiedzy stoi lenistwo<sup>80</sup>. Spośród możliwych przyczyn popełniania błędów Tomasz wspomina o następujących: 1) matką błędu zdaniem Tomasza jest zarozumiałość, w którą popadają ci, którzy mają o swoich zdolnościach nazbyt wysokie mniemanie — na przykład głoszą iż potrafią zmierzyć swoim umysłem całą przyrodę. Uważają tacy, że prawdziwym jest tylko to, co im się prawdziwe wydaje, a fałszywe wszystko co im się takie nie wydaje<sup>81</sup>; 2) umysł nasiąka od dzieciństwa pewnymi rzeczami i zdarza się, że jest o nich tak silnie przekonany, jak gdyby były oczywiste

<sup>77</sup> Ea enim, quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, in tantum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare CG, L. I, C. 7

<sup>78</sup> impediuntur, propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum. Unde nullo studio ad hoc pertingere possent, ut summum gradum humanae cognitionis attingerent qui in cognoscendo Deum consistit CG, L. I, C. 4

<sup>79</sup> Quidem vero impediuntur necessitate rei familiaris. Oportet enim esse, inter homines, aliquos qui temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus in otio contemplativae inquisitionis non possent expendere, ut ad summum fastigium humanae inquisitionis pertingerent, scilicet Dei cognitionem *ibidem*

<sup>80</sup> Sic ergo nonnisi cum magno labore studii ad praedictae veritatis inquisitionem perveniri potest; quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiae, cuius tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum. *ibidem*

<sup>81</sup> Alia etiam utilitas inde provenit, scilicet praesumptionis repressio, quae est mater erroris. Sunt enim quidam tantum de suo ingenio praesumentes, ut totam naturam divinam se reputent suo intellectu posse metiri, aestimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur, et falsum quod eis non videtur CG, L. I, C. 5

i naturalne. Nawyk więc, a zwłaszcza nawyk od dziecka, który jak pisze Tomasz, osiąga nawet mocy natury, jest kolejnym źródłem błędu w rozumowaniu<sup>82</sup>. To twierdzenie przypomina koncepcję, którą później Pierre Bourdieu określił słowem *habitus*; 3) różni, którzy się zwą mędrkami, podają rozbieżne nauki, co powoduje pomieszanie pojęć u wielu. Stąd nawet co do tych rzeczy, których najprawdziwiej dowiedziono, pozostają wątpliwości. Stąd, jak długo nie rozumieją mocy dowodzenia wiele fałszu miesza się do badania rozumu ludzkiego<sup>83</sup>; 4) nadto do wielu rzeczy których się prawdziwie dowodzi, domiesza się czasem coś, czego się nie dowodzi, lecz co się przyjmuje dla jakiegoś prawdopodobnego lub sofistycznego powodu, co czasami uważa się za dowodzenie, a co okazując się w końcu fałszywym, dyskredytuje również te prawdziwe twierdzenia, których dowodzenia się jeszcze nie zrozumiało<sup>84</sup>; 5) na drodze do prawdziwego rozumowania stają też niedomagania w poznawaniu rzeczy, niedostateczne informacje o danej rzeczy. W większości bowiem nie znamy w pełni własności rzeczy i przeważnie nie możemy znaleźć natury tych własności, które dostępne są zmysłowo<sup>85</sup>.

## 2. METODA SCHOLASTYCZNA

O ile większość dzieł Arystotelesa dotarła do świadomości Europejczyków dopiero w czasach Tomasza, to dzieła logiczne Stagiryty były już od dawna szkolnymi podręcznikami, a to za sprawą Boecjusza, który je przetłumaczył na początku VI wieku. Na metodzie arystotelesowskiej, rozwiniętej później przez Piotra Abelarda bazuje więc metoda scholastyczna, a zaczyna ona od

---

<sup>82</sup> Partim quidem ex consuetudine, qua a principio homines assueti sunt nomen Dei audire et invocare. Consuetudo autem et praecipue quae est a principio, vim naturae obtinet; ex quo contingit ut ea quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter temeantur ac si essent naturaliter et per se nota CG, L. I, C. 11

<sup>83</sup> Investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur propter debilitatem intellectus nostri in iudicando, et phantasmatum permixtionem. Et ideo apud multos in dubitatione remanerent ea, quae sunt verissime etiam demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant, et praecipue quum videant a diversis, qui sapientes dicuntur, diversa doceri. CG, L. I, C. 4

<sup>84</sup> Inter multa etiam vera, quae demonstrantur, immiscetur aliquando aliquid falsum, quod non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur, quae interdum demonstratio reputatur. *ibidem*

<sup>85</sup> Idem manifeste apparet ex defectu, quem in rebus cognoscendis quotidie experimur. Rerum enim sensibilibus plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum, quas sensu apprehendimus, rationem perfecte in pluribus invenire non possumus CG, L. I, C., 3

ostrego sformułowania problemu, co odpowiada Arystotelesowskiej aporii. Następnie problem ten jest precyzowany przez przedstawienie różnych, przeciwnych stanowisk (*obiektiones*, czyli arystotelesowska diaporezis) w tym czerpanych z dotychczasowych wysiłków myślicieli, po czym następuje rozwiązanie problemu (euforia) zawsze w kontekście zarzutów, które należało uwzględnić i odeprzeć. Taką właśnie strukturę posiadają średniowieczne sumy i *questiones*. Najpierw więc jest stawiany problem, potem rozczłonkowany na poszczególne artykuły — podproblemy, następnie do każdego przytaczane są zarzuty, które wstępnie zostają zakwestionowane zazwyczaj jednym argumentem odwołującym się do autorytetu lub doświadczenia; teraz następuje właściwy wykład autora w którym przedstawia własne widzenie problemu a następnie daje kolejno odpowiedzi na poszczególne zarzuty<sup>86</sup>. Natomiast w szkolnych komentarzach do dzieł innych autorów (jak w Tomaszowych komentarzach do Arystotelesa) najistotniejsze było wprowadzenie podziału, który by porządkował całość i ułatwiał zrozumienie. Była to metoda *divisio textus*. Wstępnie więc dzielono przeczytany fragment na punkty, by następnie rozwiązywać pojawiające się w tekście problemy<sup>87</sup>.

W metodzie scholastycznej bardzo ważne było powszechne uznanie dla autorytetów, o czym już mówiliśmy. Podobnie Tomasz, często gdy przedstawia swe własne pomysły, idąc za tą tradycją usiłuje znaleźć jakiś autorytet, który by twierdził podobnie. Wynika to z tego, że jak pisze Krąpiec: *W średniowieczu żywiono w nauce przekonanie, że poznanie prawdziwościowe jest dziełem wspólnego poszukiwania w różnych czasach i różnych miejscach. Stąd należało się liczyć i podporządkowywać raczej «wspólnemu przekonaniu» aniżeli narażać się na osobiste, «oryginalne» pomysły, które przez to samo, że są jednostkowe już nie budzą zaufania. Dlatego mistrzowie średniowieczni bardzo zważali na doctrina communis, jakieś wspólne przekonanie ludzkości i specjalistów danej dziedziny i usiłowali dostosować się do obowiązującej «wspólnej doktryny», zwłaszcza gdy doktryna ta miała za sobą uznane autorytety myślowe, jak ojców Kościoła i innych wybitnych myślicieli. I było bardzo ryzykowne zerwanie z uznaną tradycją. A jednak Albert i Tomasz — dostosowując się do uznanych autorytetów i doktryny powszechnie obowiązującej — zdolali zrewolucjonizować ówczesne myślenie<sup>88</sup>.*

Metoda scholastyczna doskonale nadawała się do rozwiązywania konkretnych problemów teoretycznych, scholastyczne przywiązanie do autorytetów zapewniało względną ciągłość myśli teologicznej i filozoficznej. Jednak konsekwentne, niemal mechaniczne stosowanie tej, w wysokim stopniu sformali-

<sup>86</sup> Krąpiec, M. A. *Dzieła IX. Byt i istota. Św. Tomasz «De ente et essentia»* przekład i komentarz. Lublin: RWKUL 1994; s. 113—114

<sup>87</sup> Weisheipl, op.cit. s. 99

<sup>88</sup> Krąpiec, *O rozumienie* s. 62



zowanej metody w każdej omawianej sprawie, stanowiło pewne ograniczenie dla twórczej myśli, stąd też, Tomasz nieczęsto się do niej uciekał (poza *Sumą teologiczną* strukturę tą posiadają z konieczności *quaestiones*, i może kilka drobnych pism), najczęściej w związku ze swą pracą dydaktyczną (metoda ta posiada wysokie walory właśnie pod względem dydaktycznym).

### 3. ROZGRANICZENIE FILOZOFII I TEOLOGII

Tomasz z Akwinu za Albertem Wielkim starannie rozgraniczył kompetencje i metody filozofii i teologii, był jednak przekonany, że prawda jest jedna i rezultaty obu tych nauk nie mogą być sprzeczne, chociaż podchodzą do tych samych przedmiotów zupełnie inaczej: punktem wyjścia dla *teologii* jest Bóg i jeśli zajmuje się ona rzeczami stworzonymi to głównie w ich związku z Bogiem; natomiast *filozofia* interesuje się nimi dla nich samych i szuka ich wyjaśnienia w oparciu o przyczyny bezpośrednie. Zaczyna natomiast od badania działań danej rzeczy, bo z nich głównie wnioskuje o ich naturze<sup>89</sup>. Filozofia nie uznaje argumentów *ad verecundiam auctoritas* (z poważania dla autorytetów np. Objawienia czy innych), a jedynie racje intelektualne, rozumowe. Jak pisze św. Tomasz: *Nie jest możliwe o tej samej rzeczy mieć jednocześnie wiedzę i wiarę (impossibile est quod de eodem sit fides et scientia) (De veritate, q. 14, a. 9.<sup>90</sup>)*. Zdaniem autora *Sumy teologicznej* wiele prawd danych ludziom w Objawieniu znajduje się w zasięgu ludzkich możliwości poznawczych (*revelabile*), niektóre jednak są możliwe do przyjęcia wyłącznie dzięki wierze (*revelata*).

---

<sup>89</sup> Considerationem circa creaturas habet doctrina fidei christianae in quantum in eis resultat quaedam Dei similitudo, et in quantum error in ipsis inducit in divinorum errorem; et sic alia ratione subiiciuntur praedictae doctrinae et philosophiae humanae. Nam philosophia humana eas considerat secundum quod huiusmodi sunt, unde et secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur; (...) sic enim nec naturalis circa lineam illas passiones considerat quas geometra, sed solum ea quae accidunt sibi, in quantum est terminus corporis naturalis. Si qua vero circa creaturas communiter a philosopho et fidei considerantur, per alia et alia principia traduntur. Nam philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis; fidelis autem ex causa prima, (...) Exinde etiam est quod non eodem ordine utraque doctrina procedit. Nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem producit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo; in doctrina vero fidei, quae creaturas nominati in ordine ad Deum considerat primo est consideratio Dei, et postmodum creaturarum. CG. L. II, C. 4.

<sup>90</sup> Za: Swieżawski, op.cit. s. 73

## 4. TEORIA BYTU

Perypatetycko-tomistyczne rozumienie metafizyki<sup>91</sup> różni się znacznie od dzisiejszych potocznych skojarzeń, które z metafizyką zwykły utożsamiać poznanie nieprecyzyjne, mgliste, nieracjonalne, niesprawdzalne... Dla klasycznych Greków, których rozumienie przejął Akwinata, metafizyka była podstawowym, rozumiejącym poznaniem realnego świata, poprzez dawanie zasadniczych odpowiedzi na takie na przykład pytania jak: *czym coś jest, dzięki czemu coś jest i jest takie jakie jest*, etc., poznaniem w świetle pierwszych przyczyn zmuszających do stawiania pytania *dlaczego*<sup>92</sup>. Przedmiot metafizyki najwyraźniej unaocznia się, gdy za Arystotelesem zestawimy ją z innymi naukami teoretycznymi: fizyką i matematyką. Otóż o ile fizyka abstrahuje od cech jednostkowych realnych przedmiotów, a matematyka również od ich cech jakościowych, to metafizyka posuwa się w abstrakcji<sup>93</sup> jeszcze dalej. Przedmiotem jej dociekań jest bowiem byt jako byt, a zatem każda rzecz w aspekcie jej istnienia. Aparatura pojęciowa metafizyki, może więc posiadać zastosowanie przy ogólnej analizie społecznych form życia ludzkiego, o ile potraktujemy je właśnie w aspekcie bytowości. Korzystne więc będzie zapoznanie się z podstawowymi tezami metafizyki tomistycznej jako nauki o bycie jako bycie.

Klasyczna filozofia tomistyczna opisuje byt poprzez wskazanie czterech zasadniczych złożań występujących w bycie, z których pierwsze trzy mają uniesprzeczniczyć ważne bytowe fakty a czwarte jest generalizującym ujęciem pozostałych. Każde złożenie wskazuje na pewne określone aspekty bytu. Złożenie nie oznacza wyróżnienia w bycie jakichś odrębnych *rzeczy*. Są to raczej składniki, które bez siebie na wzajem nie występują, a raczej wzajemnie się warunkują.

Tomizm, tak jak arystotelizm, stoi zdecydowanie na stanowisku pluralizmu bytowego (w opozycji do koncepcji monistycznych i monizujących). Rzeczywistość w tym ujęciu jest zbiorem realnie istniejących konkretów, bytów, które są mnogie. Mnogość wynika stąd, że każdy z bytów jest różnorodnie złożony z pewnych wyróżnianych *składników-czynników* bytu. Te składniki to: substan-

<sup>91</sup> Nazwa metafizyka (*Ta meta ta physika*, czyli to, co znajduje się po fizyce) została przypisana fundamentalnemu dziełu Arystotelesa przez Andronikosa z Rodos; sam Arystoteles ten dział filozofii określał mianem *πρωτη φιλοσοφια* (filozofia pierwsza)

<sup>92</sup> Por. M. A. Krąpiec *Metafizyka. Ogólna teoria rzeczywistości w: Wprowadzenie do filozofii* Lublin 1996 s. 90. Autor ten zwięzle ujmując tam istotę metafizyki: Metafizyka bowiem wskazuje — dając odpowiedzi — na taki konieczny czynnik, którego negacja byłaby zarazem negacją samej rzeczywistości (jakiegoś jej doniosłego faktu) danej nam do wyjaśnienia

<sup>93</sup> Tomasz w ostatecznej redakcji swego komentarza do Boecjusza poprawił termin *abstractio* na *separatio*. Por. J. A. Weisheipl op.cit. s. 183

eja i przypadłość, forma i materia, istota i istnienie. Wszystkie te składniki przyporządkowane sobie wzajemnie tworzą jedną istotną całość konkretnego bytu, którą to całość (jako sieć realnych, konkretnych relacji w istniejącym bycie), określa się relacją możliwości do aktu.

## 5. STRUKTURA BYTU

### Aspekt substancjalny i akcydentalny

Złożenie bytu z substancji i przypadłości tłumaczy dynamizm i pluralizm bytowy. Mianowicie jak to się dzieje, że np. człowiek zmienia się, powiedzmy siwieje, a mimo to pozostaje tym samym człowiekiem. Szukając rozwiązania pośredniego, pomiędzy skrajnymi propozycjami Parmenidesa i Heraklita<sup>94</sup> Arystoteles uznał, że trzeba przyjąć w każdym bycie istnienie czegoś, co jest jednostkowe i samodzielne (substancji, czyli np. człowiek) i czegoś co istnieje niesamodzielnie na podłożu, jakim jest substancja — przypadłości (czyli w naszym przykładzie — siwizna).

### Aspekt materialny i formalny

Rozróżnienie w bycie materii i formy miało z kolei rozwiązać pozorną sprzeczność ewolucyjnej przemiany materii przy zachowaniu tożsamości. W otaczającym nas świecie obserwujemy nie tylko przemianę w ramach poszczególnych substancji, ale również przemiany samych substancji. Na przykład: 1) widzimy jak z ziarna wyrasta roślina; ale ona nie wyrasta z *niczego*, swój własny organizm buduje z elementów czerpanych z środowiska. Potem sama obumiera, gnije, i przemienia się ostatecznie w poszycie, z którego czerpała. Pomimo iż zmieniają się substancje (konkretne byty), pewien czynnik jest tutaj stały, — to samo tworzywo znajdujemy we wszystkich tych przechodzących w siebie bytach. Albo: 2) biorąc przykład z problematyki socjologicznej, jak wytłumaczyć zauważoną przez Simmla *nieśmiertelność grupy* w stosunku do przemijalności jednostek<sup>95</sup>, jak pomimo tego, że umierają ludzie

<sup>94</sup> Parmenides wychodząc z zasady *byt jest a niebytu nie ma* skonstatował, że wobec tego byt nie może się zmieniać (bo mógłby się tylko stać nie-bytem, a nie bytu nie ma) a zatem wszelka zmiana jest iluzją. Haraklit, natomiast bazując na obserwacji (ale równie skrajnie jak Parmenides na dedukcji) stwierdził, że wszystko się zmienia i nie ma nic stałego.

<sup>95</sup> S i m m e l, Georg *Socjologia*. Warszawa: PWN 1975; s. 33

stanowiący grupę społeczną, a rodzą się następni, inni, grupa pozostaje tą samą grupą. Wyjaśnieniem tego zagadnienia jest przyjęcie złożenia bytu z *formy*, która jest wewnętrzną naturą rzeczy i określa ją gatunkowo organizując pierwotnie całkowicie nieokreśloną *materię*. I tak: choć w przemianie w pierwszym przykładzie zmieniają się formy (ziarno, roślina, gleba ect.) zostaje zachowana względna tożsamość materii. Wyjaśnienie nieśmiertelności grupy natomiast będzie według Tomasza z Akwinu następujące: poszczególne części zbiorowości, jak się wyraża: przyplływając i odpływając nie zmieniają jej formalnie ale materialnie, i dlatego można powiedzieć, że jedno i to samo państwo (*respublica*) trwa<sup>96</sup>, jako że jednostki w tym ujęciu składają się na materię społeczności. Materię zawierają wszystkie rzeczy zmysłowe, ale sama materia jest tylko potencją, możliwością a nie rzeczywistością. Jak pisze Hegel, gdy omawia poglądy Arystotelesa: *do tego aby materia była czymś prawdziwym, potrzebna jest forma*<sup>97</sup>.

### Aspekt esencjalny i egzystencjalny

Rozróżnienie istoty (*essentia*) i istnienia (*esse*) Tomasz przejął od filozofów arabskich i stało się to jego największą zasługą na polu metafizyki, dzięki której można mówić o tomizmie jako o nowym systemie filozoficznym. Pogląd ten pojawił się w pierwszym, młodzieńczym jeszcze dziełku (*Ente et essentia*) i Akwinata pozostał mu wierny do końca. O ile u Arystotelesa to forma była dynamicznym czynnikiem organizującym materię i przez to czyniącym z niej byt, o tyle Tomasz zauważył, że sama forma, jako zbiór cech definicyjnych, ogólnych, jako właśnie *istota* rzeczy nie gwarantuje jeszcze występowania takiej rzeczy w rzeczywistości. Jak to ujął Hegel *To, co ogólne, przez to, że jest tym, co ogólne nie ma jeszcze żadnej rzeczywistości; nie jest jeszcze założona w tym czynność urzeczywistniania; w rezultacie to, co samo w sobie, jest czymś gnuśnym*<sup>98</sup>. Można mieć w wyobraźni doskonałe wyobrażenie *czym* jest feniks, uchwycić rozumem istotę tego ptaka, ale to nie znaczy, że on istnieje czy kiedykolwiek

<sup>96</sup> Non autem quantum ad id quod habent de materia, quia sic fluunt et refluunt indifferenter; ut ita etiam intelligamus contingere in partibus unius hominis sicut contigit in tota multitudine civitatis, quia singuli subtrahuntur a multitudine per mortem, aliis in loco eorum succedentibus, unde partes multitudinis fluunt et refluunt materialiter, sed formaliter manent, quia ad eadem officia et ordines substituuntur alii a quibus priores subtrahebantur, unde respublica una numero remanere dicitur. Et similiter etiam dum, quibusdam partibus fluentibus alia reparantur in eadem figura et in eodem situ, omnes partes fluunt et refluunt secundum materiam sed manent secundum speciem, manet nihilominus homo idem numero. Sth, S, q. 80, 4r

<sup>97</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1996) *Wykłady z historii filozofii*, t. 2 przeł. Światosław F. Nowicki Warszawa: PWN 1996; s. 171

<sup>98</sup> Hegel, op.cit. s. 169

istniał. Stąd Tomasz wprowadził jeszcze jedno rozróżnienie w bycie — złożenie z istoty i istnienia. Gdy pytamy *czy m* dana rzecz jest, pytamy o jej istotę, ale z odpowiedzi na to pytanie nie wynika jeszcze *czy* dana rzecz jest. To nietożsamość istoty i istnienia (*essentia, esse*) decyduje o przygodności bytu, czyli faktu, że rzeczy, które nas otaczają, choć istnieją, to jednak przecież mogą nie istnieć. Jeden tylko byt, zdaniem Akwinaty, jest bytem koniecznym: ten którego istotą jest istnienie — Bóg, który nazwał się *Jestem-który-Jestem*.

### Akt i możność

Złożenie bytu z aktu i możności zwięzcza i generalizuje wszystkie powyższe. Akt jest bowiem urzeczywistnieniem, aktualizacją właśnie możności istniejącej w rzeczach. Możliwość nie jest tylko logiczną możliwością, czyli niesprzecznością. Jest to realna moc tkwiąca w rzeczach, czy jak to określa Hegel, *predyspozycja*<sup>99</sup>. W nasieniu jest możność stania się drzewem, w małym Jasiu stania się dużym Janem.

Podobnie w odniesieniu do zbiorowości ludzkich. Jak zauważył Comte, *W okresie rewolucji ludzie, którzy przypisują sobie zasługę wzbudzenia anarchicznych namiętności wśród współczesnych, nie dostrzegają, że tryumf swój zawdzięczają pewnej dyspozycji* (podkreślenie K.K.) *wynikającej z całokształtu sytuacji*<sup>100</sup>; żaden rewolucjonista nie wznieci więc zamieszek, jeśli wśród ludu nie będzie wcześniej odpowiedniego nastroju niezadowolenia i gotowości do konfrontacji uwarunkowanych na podłożu bytowym lub innym, które to czynniki są właśnie możliwością wybuchnięcia rewolucji, która to możność przysługuje konkretnemu narodowi.

U Maxa Webera spotykamy często zbliżone znaczeniowo do możności określenie *szansa* [*Chance*]. Pojawia się ono u Webera np. przy określeniu położenia klasowego: które jest *typową szansą zaopatrzenia się w dobra... etc.* Podobnie władzę [*Macht*] Weber definiuje jako: *szansę urzeczywistnienia własnej woli, pomimo oporu, natomiast panowanie* [*Herrschaft*] jest definiowane jako *szansa znalezienia wśród danych osób posłuchu dla rozkazu o określonej treści*<sup>101</sup>. Możliwość jest więc zbliżonym pojęciem do używanego przez Webera, choć znacznie ogólniejszym, bo metafizycznym, odnoszącym się do wszystkich bytów.

Tak więc forma jest aktualizacją potencjalnej-możliwościowej materii, a istnienie — istoty.

<sup>99</sup> Hegel, op.cit. s. 172

<sup>100</sup> Comte, op.cit. s. 188

<sup>101</sup> <Klassenlage> soll die typische Chance 1) der Güterversorgung... etc w: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Por. przypis S. Kozyra-Kowalskiego w: M. Weber *Szkice z socjologii religii* Warszawa 1984, s. 142

Tomasz za Arystotelesem przyjmował wyjaśnienie rzeczy poprzez wskazanie czterech jej przyczyn, które są dla niego podstawą bytową tego, co rzeczywiste, dzięki której istnieje: dwie pierwsze zwykło się nazywać przyczynami wewnętrznymi, a pozostałe — zewnętrznymi:

a) przyczyna materialna. Inaczej materia (*υλη*, materia). U Arystotelesa jest to, to z czego coś powstaje i trwa, co jest przedmiotem zmian, określa tworzywo z którego byt jest formowany, i które nadal w nim trwa. Można powiedzieć, że np. dla rzeźby materia może być marmur, dla budynku cegły, belki etc. Jak pisze Edyta Stein: *Nazywając przyczyną materię, rozumie się przez to, że całość nie mogłaby bez niej istnieć i że współokreśla ona to, czym rzecz jest. Materia nie inicjuje jednak procesu powstania. Musi tu dojść coś innego, w przeciwnym razie z materii nie powstałaby żadna nowa rzecz. Zaznacza się to w tym, że przypisuje się jej tylko potencję [możliwość] pasywną a nie aktywną: możliwość doznawania lub przyjmowania czegoś, ale nie możliwość działania czy uczynienia czegoś samej z siebie*<sup>102</sup>.

W odniesieniu do teorii społeczeństwa, przyczyną materialną społeczności (*materią*, z której się składa) są ludzie w jej skład wchodzący, różniący się pod względem płci, wieku, inteligencji etc.

b) przyczyna formalna. Inaczej forma lub istota (*ειδος, το τι εν ειναι, forma, essentia*) bezpośrednio organizująca materię i determinująca ją, nadająca jej tożsamość; to, dzięki czemu byt jest tym, czym jest; wewnętrzny kształt-idea rzeczy wraz z materią tworzy byt konkretny. Jest to najważniejsza przyczyna w aspekcie poznawczym, gdyż określa rzecz. Przez poznanie tej przyczyny budujemy definicję rzeczy. Dla społeczności przyczyną formalną będą wiążące jej członków więzi, które Tomasz określa jako przyjaźń (*amicitia*) w szerokim rozumieniu tego słowa, porządek (*ordo*), w jakim te więzi się przejawiają etc.

c) przyczyna sprawcza. Jest to synonim samej przyczynowości. Dla Arystotelesa jest to przede wszystkim to, od czego pochodzi ruch i zmiana w rzeczach. Tomasz, w związku z przyjęciem nowej koncepcji bytu jako istniejącego, dodaje tu nowy aspekt: przyczyna sprawcza jest dla Tomasza źródłem zaistnienia nowego bytu, a nie tylko wydobycia nowej formy. O ile przyczyna formalna mówi nam, dzięki czemu coś jest, tym czym jest, to sprawcza mówi, dzięki czemu coś w ogóle jest a nie nie jest. Działanie tej przyczyny sprowadza się do działania jakiejś substancji, które to działanie wynika z jakiejś władzy tej substancji. Taką władzą u człowieka jest na przykład rozum, wola,

<sup>102</sup> Stein, Edyta. *Byt skończony a byt wieczny* tłum. Immaculata J. Adamska, Poznań: W drodze 1995; s. 156

zmysły, układ mięśniowo-kostny etc., dzięki którym może człowiek dokonywać pewnych aktów. Substancja nie działa bowiem sama przez się, ale przez swoje władze.

Pewnym podrodzajem przyczyny sprawczej, jest przyczyna sprawcza *narzędna*. Gdy w swym działaniu posługujemy się narzędziami, to one właśnie występują jako przyczyny narzędne w momencie, gdy są poruszane przez przyczyny główne. Jak pisze Tomasz: *przyczyna narzędna nie uczestniczy w działaniu przyczyny wyższej inaczej, jak poprzez bycie użytą [ze względu na] coś sobie właściwego dyspozycyjnie do skutku zamierzonego przez głównego sprawcę*<sup>103</sup>. W działaniu narzędzia występuje dwojakie odniesienie: do własnej struktury (nóż tnie, gdy jest ostry) oraz do przyczyny głównej (tnie tak, jak chce tego tnący).

W życiu społecznym za przyczynę sprawczą możemy uznać: 1) oddolne siły pożądawcze jednostki popychające ją do wejścia w związki społeczne z innymi, w celu realizacji dóbr określonych przez trzy zasadnicze inklinacje naturalne; 2) z drugiej strony, za przyczynę pewnych zjawisk społecznych można uznać odgórne działanie przywódcy, będącego pewną reprezentacją społeczności, czy ogólnie mówiąc pewnych instytucji przymusu społecznego, porządkujących ją ku wspólnemu dobru i zabiegających o jej zachowanie.

Rozróżnienie przyczyny głównej i narzędnej nadaje się do analizy stosunków władzy, zwłaszcza władzy niejawnnej i manipulacji.

d) *przyczyna celowa*. To cel, przeznaczenie danej rzeczy lub działań. Jest to to, ze względu na co lub dzięki czemu (*to ov evkeca, id cuius gratia*) każda rzecz jest lub staje się. To dobro każdej rzeczy, które ją ku sobie porusza. Byt bowiem poznający pozostaje w stanie nieporuszonym, póki nie zostanie poruszony przez poznanie jakiegoś dobra. Można ją określić jako motyw działania. Wydaje się więc, że przysługuje tylko istotom świadomym. Jednakże Tomasz dostrzega działanie celowe wszędzie, gdzie jest ono uporządkowane, zmierzające do jednego rezultatu. I tak na przykład rośliny wykazują celowe (nieprzypadkowe) działanie (którego fazy również są sobie nieprzypadkowo przyporządkowane), skoro jest ono przyporządkowane rezultatowi, jakim jest wydanie owocu. Określenie celu jest więc jak się wyraził Hegel *wewnętrzną określonością samej naturalnej rzeczy*<sup>104</sup>. Cel jest więc czymś konkretnym, realnie istniejącym, wynikającym z natury rzeczy.

W odniesieniu do społeczności, przyczyną celową, która niejako pociąga ku sobie jej członków, czyli jej dobrem wspólnym będzie: po pierwsze, podstawowe dobro grupy: jej jedność czyli zachowanie istnienia, tożsamość dla

<sup>103</sup> Quia causa secunda instrumentalis non participat actionem cause superioris, nisi inquantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agendis Sth, p. I, q. 45, a. 5

<sup>104</sup> Hegel, op.cit. s. 201

Tomasza z pokojem umożliwiającym realizację dóbr jednostkowych w kontekście społecznym, a przede wszystkim dóbr niezbędnych dla życia. Po drugie, przyczyną celową mogą być dobra specyficzne dla danego typu grupy społecznej.

Tomasz rozważając wspólnotę rodzinną czy państwową, dostrzega zarówno popędowo-indywidualne uwarunkowania życia społecznego (dyspozycje subiektywne Mertona<sup>105</sup>), jak i jego konsekwencje obiektywne (ludzie zawierają związki małżeńskie powodowani naturalnym popędem, ale realizując go przyczyniają się m.in. do zachowania ludności w danym państwie, czego już małżonkowie niekoniecznie muszą sobie uświadamiać; powinien jednak mieć taką świadomość prawodawca<sup>106</sup>). Przyczyna celowa odrzucona przez większość filozofów, powraca właśnie na polu socjologii w postaci analizy funkcjonalnej, która badając funkcje jawne i ukryte danej instytucji społecznej w systemie, bada w gruncie rzeczy jej przyczynę celową.

Podobnie Émile Durkheim w swojej pracy *Zasady metody socjologicznej*<sup>107</sup> (*Les règles de la méthode sociologique*) niejako na nowo, dla socjologii sformułował rozróżnienie przyczyny sprawczej i celowej, jego zdaniem dotąd utożsamianej<sup>108</sup>. W jego postulatcie wyjaśniania stanu społeczeństwa poprzez badanie wewnętrznego ustroju środowiska społecznego<sup>109</sup> można dostrzec przyczynę formalną, zaś w gęstości dynamicznej materialną<sup>110</sup>.

Ujęcie Tomasza cechuje jeszcze dominacja aspektu statycznego. Ujęcie dynamiczne, procesualne występuje tylko sporadycznie i marginalnie. Dobra teoria statyczna umożliwia jednak rozwijanie dobrego ujęcia dynamicznego, jak to dostrzegali Comte, od statyki zaczynając budowę swej teorii społecznej. Z drugiej strony, Tomasz podchodzi do rzeczywistości od strony tego co ogólne i wspólne bytom, przez co pomija to, co szczególne i wyjątkowe, co później starał się uzupełnić Jan Duns Szkot (1265—1308), inny średniowieczny filozof, w dużym stopniu czerpiący z osiągnięć Akwinaty, choć stojący na gruncie franciszkańskiego augustynizmu.

### Analogia bytu

Analogia występuje już w naszym poznaniu zdroworozsądkowym. Gdy używamy bowiem wyrażen takich jak *dobrze*, *zdrowe*, *żywe*, to używamy ich w spo-

<sup>105</sup> Merton, Robert K. *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, tłum. Ewa Morawska i Jerzy Wertenstein-Zuławski, Warszawa PWN: 1982; s. 121—122

<sup>106</sup> CG, L., IV, C. 78 tekst zob. w rozdziale o małżeństwie

<sup>107</sup> *Zasady metody socjologicznej* przeł. Jerzy Szacki PWN Warszawa 1968

<sup>108</sup> ib. s. 129

<sup>109</sup> ib. s. 147

<sup>110</sup> ib. s. 149



nób analogiczny. Możemy *dobry* powiedzieć o człowieku, posiłku, samochodzie etc. Terminy te więc nie są zupełnie jednoznaczne, choć nie są również zupełnie wieloznaczne. Są analogiczne.

W poznaniu filozoficznym, bazującym na zdrowym rozsądku, analogia (specyficznie rozumiana) jest jednym z podstawowych narzędzi poznania. U Arystotelesa przez analogię rozumie się stosunek w jakim pozostaje do siebie wszystko, co jest określane jako istniejące: *Byt* — jak pisze w *Metafizyce* — *jest pojęciem wieloznacznym, ale odnosi się zawsze do «jednego», do jednej określonej natury, i nie homonimicznie, lecz podobnie jak wszystko co jest zdrowe, odnosi się do zdrowia, jedno w tym znaczeniu, że je zachowuje, inne, że je tworzy, jeszcze inne, że jest symptomem zdrowia i w końcu, że jest zdolne do jego przyjęcia.*<sup>111</sup>

Przede wszystkim chodzi tu o analogiczność istnienia. Istnieją rzeczy (w sposób samodzielny), ale też istnieją stany i właściwości rzeczy (w sposób niemieszany). Można zatem wyróżnić różne *sposoby bytowania* i Tomasz wyróżnia ich cztery: 1) istnienie samo przez się, które jest istotą bytu. Przysługuje jedynie Absolutowi, który jest *ens per se*, jak mówi Tomasz: *to bowiem co nie posiada przyczyny jest pierwsze i niczym nie zapośredniczone, stąd koniecznym jest, by istniało ono samo przez się jako takie*<sup>112</sup>. 2) istnienie *in se*, istnienie w podmiocie, przysługujące bytom—substancjom. W ramach tego sposobu istnienia występują rozmaite stopnie bytów (anioły, ludzie, zwierzęta, rośliny, minerały etc.), ale u wszystkich tych bytów zachowana jest podmiotowość istnienia. 3) istnienie zapodmiotowane w czymś innym *ens in alio*. Jest to sposób istnienia przysługujący przypadłościom, które nie istnieją samodzielnie, ale właśnie w jakimś podmiocie, tak jak kolor czerwony zawsze przysługuje czemuś, a nie występuje samodzielnie. 4) najślabszym sposobem bytowania jest bytowanie relacyjne *ens ad aliud*. Istnienie takie spełnia się pomiędzy korelatami sobie przyporządkowanymi. Nie jest to tylko bytowanie myślnie, zależne od naszego poznawczego ujęcia: posiada wszak realne konsekwencje. Takimi bytami relacyjnymi są na przykład rodzina czy małżeństwo, naród, czyli byty, którymi zajmuje się socjologia.

Podobnie jak w przypadku omówionego właśnie istnienia, analogia ma zastosowanie w odniesieniu do innych właściwości bytów takich jak jedność, rzecz etc. Chociaż wszystkie te właściwości przysługują wszystkim bytom, to jednak oczywiście nie w takim samym stopniu. Inna jest jedność człowieka jako bytu, a inna stosu kamieni, o którym można powiedzieć, że jest jeden jedynie przez analogię.

<sup>111</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. Kazimierz Leśniak w: *Dziela Wszystkie*. t. 2 Warszawa: PWN 1990; s. 664—665

<sup>112</sup> *Nam quod causum non habet, primum et immediatum est, unde necesse est ut sit per se, et secundum quod ipsum* CG, L., II, C. 15r

Na tym w dużej mierze arystotelesowskim fundamencie Tomasz wznosi swój teologiczno-filozoficzny system jak również w jego kontekście przeprowadza swoje refleksje traktujące o życiu społecznym człowieka, którymi to zajmiemy się teraz.

### III. ELEMENTY PRASOCJOLOGII W PISMACH ŚW. TOMASZA Z AKWINU

#### 1. MIEJSCE PROBLEMATYKI SPOŁECZNEJ W SYSTEMIE ŚW. TOMASZA

Jak zauważył Florian Znaniecki: z postępem cywilizacji i rozwojem piśmiennictwa, ...wytłoniły się dwie dyscypliny, w obrębie których przez długie wieki zamykała się cała ich ogólnopoznawcza refleksja nad współzyciem ludzkim. Były to etyka i polityka.<sup>113</sup> Podobnie jest w przypadku Tomasza, który teoretycznie

problematyką społeczną zajmował się przy okazji uprawiania przez niego etyki i polityki jako dziedzin filozofii. Problematyce tej nie poświęcił żadnego większego dzieła, toteż jego poglądów w tej materii należy szukać rozrzuconych po całym *Corpus Thomisticum*. Tak więc ogólnie można powiedzieć, że Tomasz interesującymi nas zagadnieniami zajmował się przy dwóch okazjach:

1. Przy rozstrzyganiu przez niego kwestii etycznych w pismach teologicznych, teologiczno-filozoficznych (*Summa theologiae*, *Summa contra gentiles*, i in.), w komentarzu do *Etyki nikomachejskiej* w odpowiedziach na kierowane listownie do niego ze względu na już wówczas uznany autorytet zapytania. Wymienić tutaj należy zwłaszcza list: *De emptione et venditione*, gdzie wypowiada się na temat kupna i sprzedaży na kredyt.

2. Przy wypowiedziach wchodzących w zakres polityki, jako nauki o *racjonalnym kierowaniu współzyciem ludzkim*<sup>114</sup>. Należy tu wymienić głównie omówienia arystotelesowskiej *Polityki* (niedokończone) i *opusculum: De regimine principium* znane też jako *De regno*, które stanowi jedyną (choć objętościowo niewielką, a dodatkowo niedokończoną) monografię, w której Tomasz wypowiada się na interesujące nas zagadnienia. Do wypowiedzi politycznych zalicza się też list do księżnej Brabantu *De regimine judeorum*.

Powiedzieliśmy o Tomaszu, że był empirykiem, toteż wypada krótko powiedzieć o empirycznych podstawach jego teorii społeczeństwa. Oprócz osobistych, bezpośrednich obserwacji i wiedzy potocznej, Tomasz opierał się na danych historycznych dotyczących zasadniczo trzech kultur: księgi Starego Testamentu dostarczały mu informacji o organizacji życia społecznego narodu żydowskiego i jego systemie prawnym, pisma rzymskich historyków mówi-

<sup>113</sup> Znaniecki, op.cit. s. 154

<sup>114</sup> Znaniecki, op.cit. s. 155

ly mu o społeczności zamieszkującej Imperium Rzymskie; pewne informacje o życiu starożytnych Greków czerpał natomiast od Arystotelesa.

## 2. ISTOTA LUDZKA JAKO BYT PRZYRODNICZO-SPOŁECZNY

Jak zauważył Max Scheler, u podstaw każdej nauki społecznej leży jakaś mniej lub bardziej uświadomiona antropologia filozoficzna, dająca podstawowe odpowiedzi na pytania o człowieka, jego istotę i miejsce we wszechświecie<sup>115</sup>. Punktem wyjścia do naszej rekonstrukcji Tomaszowej teorii życia społecznego będzie więc dla nas jego teoria człowieka<sup>116</sup>. Akwinata podobnie jak w metafizyce, oparł się w tej dziedzinie na pomysłach Arystotelesa, co w tym przypadku oznaczało sprzeciwienie się dotychczasowym poglądom nawiązującym do św. Augustyna i Platona mającym tendencje do ujmowania człowieka w sposób dualistyczny, przy czym zdecydowanie promowano duszę, dla której ciało miało być narzędziem a przede wszystkim siedliskiem tego wszystkiego, co odwołuje się do zajmowania się sprawami ducha. Najostrzej kwestię tę stawiali albigensci, dla których ciało było nie tylko więzieniem duszy, ale tworem wręcz szatańskim, z którego należało za wszelką cenę wyzwolić duszę, upadłego anioła uwikłanego w materię<sup>117</sup>.

Istota człowieka. Wbrew tym angelizującym człowieka poglądom Tomasz twierdzi, że człowiek jest *ciałem, ciałem ożywionym, zwierzęciem rozumnym*<sup>118</sup>, a nawet podkreśla, że nie można od człowieka oddzielić tego, że jest zwierzęciem<sup>119</sup>. Stwierdza jednoznacznie: *Dusza i ciało człowieka należy do rodzaju «zwierzę» i gatunku «człowiek»*<sup>120</sup>. O przynależności zaś do określonego gatunku decyduje forma, czyli to, co swoiste dla danego bytu. Człowieka od innych zwierząt odróżnia rozum. Dla Tomasza więc formą człowieka

<sup>115</sup> Scheler, Max *Człowiek i historia w: Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa; PWN 1987; s. 155—6

<sup>116</sup> Poglądy antropologiczne Tomasz najobszerniej wyłożył w *Kwestii o duszy* a najzwięźlejszy i dobitnie w *Sumie teologicznej* qq. 75—102.

<sup>117</sup> Por. Bedouelle, op.cit. s. 179

<sup>118</sup> „...ut sit scilicet corpus, et animatum corpus, et animal rationale *Questiones de anima* a. 9; dalej oznaczamy przez: Q. De anima, a. — artykuł

<sup>119</sup> Sicut ab homine non removetur quod sit animal, neque a numero quod sit par vel impar *ibidem* a. 14 odp.

<sup>120</sup> „...forma non est in aliquo genere, u.d.e.; unde, cum anima intellectiva, sit forma hominis, non est in alio genere quam corpus; sed utrumque est in genere animalis et in specie hominis per reductionem *ibidem* a. 2, ad 10

jest jego rozumna dusza. Ona to ożywia ciało i odpowiada za wszystkie jego funkcje: zarówno wegetatywne, zmysłowe, jak i poznawcze<sup>121</sup>. Do tej koncepcji duchowo fizycznej jedności człowieka, św. Tomasz dochodzi analizując podstawowy fakt świadomościowy: przecież jeden i ten sam człowiek czuje i myśli, a czucie nie może obejść się bez zmysłów, dlatego ciało musi być istotną częścią człowieka.

W przypadku istot żyjących istnieć oznacza żyć, zatem dusza jako ta, która ożywia, udziela ciału istnienia, które posiada i zachowuje nawet przy odłączeniu od ciała (śmierci). Tomasz z Akwinu podkreśla jednak, że do istoty duszy należy być złączoną z ciałem. Stan bezpośrednio po śmierci nie jest więc jak u chcieli neoplatonicy stanem pełni szczęścia, w stanie tym bowiem dusza jest istotnie *okaleczona* poprzez pozbawienie jej ciała. Tak więc związek duszy z ciałem nie jest przypadkowy, ale istotny, substancjalny, konstytuujący człowieka jako substancję, byt. Dusza nie tyle *mieszka w ciele*, ona je tworzy, jest z nim złączona bezpośrednio, czy jak to formułuje Tomasz: *tkwi w nim w sposób bardziej bezpośredni niż pozostałe rzeczy*<sup>122</sup>.

W odróżnieniu jednak od innych zwierząt dusza człowieka nie *grzęźnie* zupełnie w ciele: posiada bowiem specyficzną władzę: rozum. Władza ta nie jest władzą jakiegoś narządu cielesnego<sup>123</sup>, myśl ludzka poznaje bowiem byty niematerialne i powszechne (pojęcia, abstrakcje niedostępne w porządku materialnym — zmysłowym). Poznanie to jednak dokonuje się również po części dzięki zmysłom, które się bezpośrednio stykają z materialnymi przedmiotami i dostarczają intelektowi wrażeń łączonych przez tzw. *zmysł wspólny* w wyobrażenia. Dalej jednak poznanie odbywa się już tylko przy pomocy władz czysto duchowych: intelektu czynnego i biernego, które wyodrębniają z wyobrażeń cechy istotne, tworzą pojęcia ogólne i operując nimi wydają sądy i rozumują<sup>124</sup>.

**Działanie człowieka.** U podstaw wszelkich działań tkwią naturalne dążności, które wynikają z wcześniejszego poznania jakiegoś dobra. Tomasz z Akwinu wyróżnia trzy rodzaje tych dążności i odpowiadające im rodzaje poznania i miłości jako przejawu psychicznej władzy wolitywnej, zmierzającej do poznanego dobra<sup>125</sup>:

1. Dążność naturalna (*appetitus naturalis*), występująca u wszystkich bytów, wynikająca z samej ich natury. Przejawia się w dążeniu wszystkich bytów

<sup>121</sup> Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma Sth p. I, q. 76, a. 1

<sup>122</sup> Q. De anima. a. 9,

<sup>123</sup> Tomasz opiera się tutaj na argumentacji Arystotelesa *O duszy* III, 4 (429b4—5); CG, L. II, C. 66

<sup>124</sup> Psychologię tomistyczną dokładnie omawia i rozwija M. A. Krąpiec w *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996.

<sup>125</sup> Amor est aliquid ad appetitum pertinens: cum utriusque obiectum sit bonum Sth p. I—II, q. 26, a. 1, r.

do tego, co jest zgodne z ich naturą. Jest więc dążeniem koniecznym i nieświadomym, gdyż oczywiście nie można tu mówić o jakimś poznaniu w ramach tych bytów. Święty Tomasz przyjmuje więc, że dążenie to jest następstwem poznania w bycie będącym źródłem tych bytów, w Stwórcy samej ich natury. Podstawą dążenia do celu jest w tym rodzaju inklinacji współnaturalność (*connaturalitas*) dążącego bytu z przedmiotem, celem dążenia. Tę współnaturalność nazywa Tomasz miłością naturalną (*amor naturalis*)<sup>126</sup>.

2. Dążność zmysłowa (*appetitus sensitivus*) występująca u zwierząt i u ludzi. Jest następstwem poznania dokonującego się już w samym bycie podlegającym tej inklinacji, poznania zmysłowego. Inklinacja ta również ma charakter konieczny, choć u ludzi uczestniczy w dobrowolności tak dalece jak jest poddana rozumowi. Podstawą jest tu pewne przystosowanie inklinacji zmysłowej do jakiegoś dobra. Akwinata zwie to przystosowanie miłością zmysłową<sup>127</sup>.

3. Dążność umysłowa, rozumna, zwana wolą (*voluntas*). Wynika z poznania dokonującego się w istocie rozumnej, rozumowo ujmującego dobro będące przedmiotem dążenia. Dokonuje się dobrowolnie. Przyłgnięcie woli do jakiegoś poznanego dobra nazywa Tomasz miłością rozumną<sup>128</sup>.

Tak więc wszelkie dążenie będące źródłem wszelkich celowych działań jest ściśle powiązane z poznaniem, które dostrzega w bycie będącym przedmiotem dążenia jakieś dobro.

Człowiek ma trzy podstawowe inklinacje płynące z jego natury<sup>129</sup>:

1. Tak jak wszelkie inne jestestwa, człowiek posiada inklinację do zachowania swego bytu odpowiednio do własnej natury i oddalenia wszystkiego, co jest temu przeciwne<sup>130</sup>. Jest to więc skłonność, którą skłonni byśmy byli nazwać instynktem samozachowawczym. Tomasz jednak ujmuje ją szerzej, metafizycznie, niejako w wymiarze kosmicznym.

<sup>126</sup> Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam. (...) principium huiusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quae dici potest *amor naturalis*. *ibidem*.

<sup>127</sup> Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex iudicio libero. Et talis est *appetitus sensitivus* in brutis: qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, in quantum obedit rationi. *ibidem*.

<sup>128</sup> Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium. Et talis est appetitus rationalis sive intellectivus qui dicitur *voluntas* (...) Et similis coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis, ad aliquod bonum, id est ipsa complacentia boni, dicitur *amor sensitivus*, vel intellectualis seu rationalis. *ibidem*.

<sup>129</sup> Por. Sth. p. I—II, q. 94, a. 2

<sup>130</sup> Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis: prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. *ibidem*.

2. Podobnie jak u innych istot żywych, występuje ponadto w człowieku inklinacja do zachowania własnego gatunku, z czym wiąże się skłonność do łączenia się mężczyzny z kobietą, do wychowywania potomstwa etc.<sup>131</sup>

3. Trzecia naturalna inklinacja jest skłonnością ku dobru odpowiadającemu rozumnej naturze człowieka. Tomasz mówi o dwóch przejawach tej skłonności: człowiek dąży do poznania prawdy o Bogu oraz do tego, aby żyć w społeczności. Jest to więc inklinacja do rozwoju osobowego, dokonującego się w społeczności<sup>132</sup>.

Inklinacje te nie są jakimiś zupełnie bezwzględными determinantami, gdyż sposób ich realizacji zależy w dużej mierze od poznania zmysłowego (to że mężczyźnie podoba się ta właśnie kobieta, czy komuś smakuje taka a nie inna potrawa) a generalnie, u człowieka poddane są wolnej woli (człowiek może działać wbrew nim, np. poszcząc, czy zachowując celibat).

Trzeba zauważyć, że według Tomasza również inklinacje 1 i 2 determinują społecznie życie człowieka. Rozważania na ten temat znajdujemy w m. in. I rozdziale *De regimine principum*. Tomasz zauważa, że o ile inne zwierzęta sama natura zaopatruje w pokarm, przyodziewa w futra, uzbraja w pazury, rogi czy zęby, o tyle człowiek zamiast tych wszystkich rzeczy posiada rozum, aby wszystkie te przedmioty niezbędne do zachowania życia mógł zdobyć pracą własnych rąk. Jednak potrzeb tych jest zbyt wiele, by zaspokojenie ich było wykonalne dla pojedynczego człowieka, stąd wnioskuje Tomasz, że dla człowieka jest rzeczą naturalną życie w gromadzie<sup>133</sup>.

Drugą racją po temu jest też niesamowystarczalność poznawcza jednostki ludzkiej. Zwierzęta bowiem dzięki naturalnemu instynktowi wiedzą szczegółowo, co mają czynić, co jest niezbędne do zachowania życia. Człowiek natomiast te informacje posiada *solum in communi*, czyli niejako tylko we wspólnocie, ponieważ nie może jeden człowiek ogarnąć całej koniecznej do życia

---

<sup>131</sup> Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. *ibidem*.

<sup>132</sup> Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria: sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant: utpote quod homo ignorantiam vivet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant. *ibidem*.

<sup>133</sup> Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio, per quam sibi haec omnia officio manuum posset praeparare, ad quae omnia praeparanda unus homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat. *De regimine principum* I. I, C. 1, n. 741. Dalej oznaczamy: De reg. L. — księga, C. — rozdział, n. — punkt (według podziału stosowanego w wydaniach Taurini-Romae)

wiedzy. Możliwe jest to natomiast dla gromady, gdzie poszczególni ludzie zajmowaliby się poszczególnymi wynalazkami rozumu<sup>134</sup>.

Potwierdzeniem tego jest dla Tomasza fakt, że człowiek jest wyposażony z natury w bez porównania skuteczniejszy środek porozumiewania się z innymi (w stosunku do innych zwierząt), mianowicie *mowę*. Mowę określa Tomasz jako słyszalny znak wewnętrznego, tj. mentalnego pojęcia<sup>135</sup>. Dzięki niej człowiek może przekazywać swe pomysły innym. O ile inne zwierzęta dysponują tylko głosem (*vox*) będącym oznaką (*signum*) smutku lub radości (i konsekwentnie, innych uczuć jak gniew lub strach), które mogą sobie tymże głosem przekazać, o tyle człowiek nie tylko poznaje uczucia drugiego, ale dzięki mowie może go zrozumieć. Ludzka mowa może oznaczać co jest pożyteczne lub szkodliwe, co jest sprawiedliwe lub niesprawiedliwe, jest narzędziem porównywania etc.<sup>136</sup>

Sposób, w jaki społecznie determinuje człowieka druga inklinacja (do zachowania gatunku), szczegółowo rozważymy w rozdziale poświęconym rodzinie; sam fakt, że na mocy tej inklinacji człowiek jest popychany do nawiązania relacji z innymi, jest zresztą oczywisty.

Tak więc z samych naturalnych skłonności wynika dla Tomasza jednoznaczny wniosek: *naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens (Otóż człowiek jest z natury istotą społeczną i publiczną (towarzystwą), żyjącą w gromadzie)*<sup>137</sup>.

Warto podkreślić, że Tomasz analizując człowieka jako istotę społeczną wychodzi od obserwacji natury, a przede wszystkim zwierząt. Podobnie czyni rozważając instytucję małżeństwa w *Summa contra gentiles*. Taki sam punkt wyjścia postuluje w badaniach społecznych Ludwik Krzywicki, za Lanessanem podkre-

<sup>134</sup> Homo autem horum, quae sunt suae vitae necessaria, naturalem cognitionem habet solum in communi, quasi eo per rationem valente ex universalibus principiis ad cognitionem singulorum, quae necessaria sunt humanae vitae, pervenire. Non est autem possibile quod unus homo ad omnia huiusmodi per suam rationem pertingat. Est igitur necessarium homini quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adiuvetur et diversi diversis inveniendis per rationem occupentur, puta, unus in medicina, alius in hoc, alius in alio. De reg. L. I, C. 1, n. 742

<sup>135</sup> Sth, p. II—II, q. 181. a. 3

<sup>136</sup> Hoc etiam evidentissime declaratur per hoc, quod est proprium hominis locutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter potest exprimere. De reg. L. I, C1, n. 743 Sed loquutio humana significat quid est utile et quid nocivum. Ex quo sequitur quod significet iustum et iniustum (...) Et ideo loquutio est propria hominibus; quia hoc est proprium eis in comparatione ad alia animalia, quod habeant cognitionem boni et mali, ita et iniusti, et aliorum huiusmodi quae sermone significari possunt. Cum ergo homini datus sit sermo a natura, et sermo ordinetur ad hoc, quod homines sibiinvicem communicent in utili et nocivo, iusto et iniusto, et aliis huiusmodi; sequitur, ex quo natura nihil facit frustra, quod naturaliter homines in his sibi communicent. Sed communicatio in istis facit domum et civitatem. Igitur homo est naturaliter animal domesticum et civile. *Comentarium In Politicorum* L. I, l. 1, n. 37 dalej oznaczamy: In Polit. L. — księga, l. — lekcja, n. — punkt (według podziału stosowanego w wydaniach Taurini-Romae)

<sup>137</sup> De reg. L. I, C. 1, n. 741



ślając korzyści dla nauki społecznej płynące nawet z obserwacji przyrody mar-  
twiej<sup>138</sup>, co u Tomasz odpowiadałoby przede wszystkim metafizycznej analizie  
bytu jako bytu, chociaż występują też często przykłady przyrodnicze.

### 3. ŁACIŃSKIE KATEGORIE UŻYWANE DO ANALIZY BYTU SPOŁECZNEGO: ICH NIEADEKWATNOŚĆ

Tomasz w stosunku do bytów zbiorowych stosuje kilka różnych słów łaciń-  
skich, które na wstępie należałoby pokrótce omówić. Słowem łacińskim najbar-  
dziej ogólnym mogącym mieć zastosowanie do bytów społecznych jest słowo  
*multitudo* oznaczające *wielość, dużą ilość czegoś*, również w odniesieniu do ludzi  
gdą będzie oznaczało  *tłum, mnóstwo, zbiorowość* etc. Słowo *communitas*, ozna-  
cza natomiast *wspólnotę czegoś* (jakiejsz rzeczy, cechy etc.), chociaż również pewną  
więź i łączność, czyli *wspólnotę jako taką*. Maine d'Harnis wyjaśnia to słowo  
m.in. przez sformułowanie: *ogół mieszkańców miasta*<sup>139</sup> a Du Cange dodaje  
również *uznających [jednego] pana lub króla, związanych wzajemnym zobowią-  
zaniem [przestrzegania wspólnego] prawa*<sup>140</sup>. Natomiast słowo (będące synoni-  
mem poprzedniego) *societas* wydaje się odpowiadać jedności wyższego stopnia,  
poza bowiem znaczeniem zbliżonym do *communitas*, oznacza też *związek, zjed-  
noczenie, społeczność, sojusz, przymierze* a także *spółkę*<sup>141</sup>, podkreśla więc pewną  
świadomą łączność. Innym terminem łacińskim oznaczającym jakąś zbiorowość  
ludzka, jakiego Tomasz używa, jest słowo *collegio*, początkowo oznaczające wię-  
zi *koleżeństwa* występujące u wspólnie sprawujących władzę *urzędników* (człon-  
ków organu kolegialnego), potem jego znaczenie przeniosło się też na inne sto-  
sunki koleżeństwa, i zaczęło wyrażać też *łączność, związek* (w tym odnoszono je  
do różnych grup: począwszy od band zbójceckich do społeczności klasztornych).

Generalnie jednak nie zachodzi tu bezpośrednia przekładalność kategorii *wspól-  
noty i stowarzyszenia* Tönniesa. Chociaż *communitas* tłumaczy się jako *Gemein-  
schaft* (również *Gemeinsinn, Körperschaft*) a *societas* jako *Gesellschaft* (ale również  
jako *Gemeinschaft, Genossenschaft, Verbindung*)<sup>142</sup>, przede wszystkim dlatego, że  
św. Tomasz nie będąc socjologiem w ścisłym tego słowa znaczeniu, nie używał tych  
słów (*multitudo, societas, communitas*) w sposób właściwy terminom naukowym

<sup>138</sup> Krzywicki, Ludwik *Wybór pism*. Warszawa; PWN 1978; s. 277

<sup>139</sup> d'Harnis, Maigne *Lexicon manuale ad scriptores Mediae et infimae latinitatis* Paris 1866

<sup>140</sup> Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis* Forni editore, Bologna 1883

<sup>141</sup> p. red. Plezi Mariana *Słownik łacińsko polski* (5 t.) Warszawa PWN 1979

<sup>142</sup> Sleumer, Dr. Albert *Kirchenlateinisches Wörterbuch* Limburg 1926; Por.: Schütz  
Ludwig *Thomas — Lexikon. Sammlung. Übersetzung und Erklärung*. Paderborn 1895: s. 134, 758

(precyzję taką wykazywał na właściwym sobie gruncie: w teologii i filozofii) i nie przeprowadzał zbyt precyzyjnych rozróżnień. Często w odniesieniu do grupy tego samego typu używał zarówno słowa *societas*, jak i *communitas* czy *multitudo*.

#### 4. ONTOLOGIA BYTU SPOŁECZNEGO

Każda nauka musi na wstępie określić swój przedmiot. Zadanie takie od początku stało przed socjologią, która określana jako *nauka o społeczeństwie* bardzo różnie słowo *społeczeństwo* rozumiała. Zwracał na ten problem Florian Znaniecki, we *Wstępie do socjologii*<sup>143</sup> podkreślając, że nauka ta nie może badać całokształtu ludzkiej kultury, lecz winna się ograniczyć do własnej dziedziny, dziedziny zjawisk społecznych. Podobnie czynił Georg Simmel, który na początku swej *Socjologii* podejmuje próbę ustalenia przedmiotu nowej nauki, o której mówiono, że go nie posiada realnego, skoro realnie istnieją tylko indywiduala, a społeczeństwo jest tylko abstrakcją (tak później twierdził też np. George Homans<sup>144</sup>). Simmel swoją próbę opiera m. in. na założeniach filozofii Immanuela Kanta. Propozycja ta za punkt wyjścia obiera podmiot i dopiero *dystans* między podmiotem a rzeczywistością określa poszczególne przedmioty poznania. Społeczeństwo zatem miałoby się wyłonić w wyniku zwiększenia dystansu badacza, który oddalając się od konkretnych jednostek ludzkich, *tracąc je z oczu* zaczyna dostrzegać nową jakość. Ujęcie takie zakłada, że rzeczywistość to kontinuum i nawet konkretny człowiek nie jest kresem analizy, gdyż również jego można potraktować jako *zlepek poszczególnych cech, przypadłości, sił i historycznych uwarunkowań*<sup>145</sup>.

Pomimo tego, że Tomasz nie zdefiniował ani nie rozróżnił ogólnych terminów odnoszących się do bytów społecznych, nie oznacza to, że się problemem bytów społecznych nie zajmował. Zajmował się nim od strony metafizycznej, czyli od strony samego istnienia społeczności jako bytu i właśnie ze względu na sposoby istnienia danej grupy Tomasz czynił rozróżnienia. Akwinata zagadnienie to podejmuje i rozwiązuje na gruncie klasycznej metafizyki perypatetyckiej, której obcy jest jeszcze typowy dla postkantyzmu subiektywizm teoriopoznawczy graniczący często z psychologizmem.

Podstawowym ujęciem zbiorowości ludzkiej jest ujęcie ze względu na sposób istnienia. Jak pamiętamy [II, 4], Tomasz rozróżnił na przykład cztery za-

<sup>143</sup> Znaniecki, Florian *Wstęp do socjologii* Poznań 1922

<sup>144</sup> Kempny Marian, Jucek Szmatka *Wprowadzenie do: Współczesne teorie wymiany społecznej*, Warszawa; PWN 1992; s. 13

<sup>145</sup> Simmel, op.cit. s.: 8

sadnicze kategorie bytów ze względu na sposób istnienia, a byty społeczne zaliczył do ostatniej kategorii, bytów relacyjnych. Ujęcie takie nie najlepiej się jednak nadaje do opisu konkretnych, występujących w rzeczywistości bytów zbiorowych i dlatego Tomasz wychodzi od innej niż istnienie cechy bytu. Poniżej postaramy się zrekonstruować rozumowanie Tomasza zawarte głównie w komentarzach do pism Arystotelesa.

I tak, w komentarzu do *Polityki* Tomasz stwierdza, że państwo, czy raczej społeczność obywatelska (*Civitas*)<sup>146</sup> jest jakąś zbiorowością (*multitudo*). Zbiorowość zaś jest czymś przeciwstawnym do jedności (*oponitur unitati*)<sup>147</sup>. Jedność natomiast jest dla Tomasza jednym z transcendentaliów, czyli właściwości przysługujących wszystkim bytom<sup>148</sup>. Dla metafizyki klasycznej, transcendentalia są zamienne z samym bytem. Dlatego Tomasz może powiedzieć: *Każda rzecz jest o tyle bytem o ile jest jednością*<sup>149</sup>.

Stąd też, gdy mówimy o bytowości społeczeństwa, musimy się zastanowić w jakim sensie i w jaki sposób jest ono jednością. Tomasz stwierdza, że: *Nikt nie wątpi o tym, że jedno domostwo (domus) jest czymś bardziej jednym niż jedno państwo (civitas), zaś od jednego domostwa bardziej jednym jest jeden człowiek.*<sup>150</sup> Jedność bowiem, podobnie jak pozostałe transcendentalia, jest właściwością analogiczną (*jeden* możemy powiedzieć o człowieku, domostwie czy państwie, ale nie będzie to taka sama jedność) i dlatego rozróżnia się różne jej rodzaje.

Tak więc *jedność* może być:

1. Jednością substancjalną (*substantialis*), która zachodzi np. w konkretnym przedmiocie materialnym (jedność złożenia z formy i materii), jedność taką Tomasz określa też jako jedność po prostu (*simpliciter*),

oraz

2. Jednością przypadłościową (*accidentalís*), która z kolei może być:

A. Wewnętrzna, jak jedność przypadłości z substancją, w której ta przypałość tkwi (*accidentaliter inest*)

B. Zewnętrzna, inaczej zwana jednością zgromadzenia, jest jednością bytu składającego się z bytów całkowitych i nie tracących zupełności przez zaistnienie

<sup>146</sup> Problem, na ile termin *civitas* pokrywa się z współczesnym rozumieniem słowa państwo, omówimy niżej.

<sup>147</sup> *Civitas est naturaliter quaedam multitudo: multitudo autem opponitur unitati (...)* Nulius enim dubitat quin una domus est magis unum quam civitas, et magis unus homo est unum quam domus In *Polit.*, L. II, l. 1, n. 179

<sup>148</sup> Są to właściwości przysługujące każdemu bez wyjątku realnie istniejącemu bytowi. Jest ich siedem: byt, rzecz, jedno, odrębność, prawda, dobro i piękno (choć są kontrowersje, czy Tomasz uznawał piękno za transcendentale: por. P. J a r o s z y ń s k i *Spór o piękno* Poznań 1992, s. 169—174). Tak więc wszystko co realnie istnieje jest bytem, jest rzeczą, jest czymś jednym, czymś odrębnym od innych rzeczy, czymś prawdziwym, dobrym i pięknym (Sth, p. I—II, q. 55, a. 4 ad 1, In *Snet*, 1d8, q. 1, 3c i in.) należy pamiętać, że np. dobro, czy prawda są tu rozumiane w sensie metafizycznym a nie moralnym, czy logicznym.

<sup>149</sup> *Quia unumquodque secundum quod est ens, est unum* Q. De anima a. 9, a. 11

nie połączenia i taka jedność między odrębnymi bytami może zachodzić na trzy sposoby:

a) tworząc jedność zbioru, którą stanowi np. stos kamieni, jest to więc jedność mechanicznego (zwykle przestrzennego) zgrupowania przedmiotów,

b) jednością przyporządkowania (*ordinem*), gdy mianowicie wiele rzeczy jest przyporządkowanych do czegoś jednego, jak konie w zaprzęgu, które przez przyporządkowanie do zaprzęgu poruszają się zgodnie, pomimo że niejako niezależnie od siebie,

c) jednością przyporządkowania i układu, (*ordinem et compositionem*<sup>151</sup>) albo związku czy połączenia (*colligatione, continuitate*<sup>152</sup>), która powstaje, gdy oprócz wspólnego przyporządkowania czemuś wspólnemu, między poszczególnymi elementami tak powstałej całości zachodzą jeszcze jakieś wzajemne odniesienia i powiązania.

Na podstawie powyższych rozróżnień można wywnioskować, że grupie ludzi może przysługiwać trojaka jedność:

1. Jedność zbioru i wtedy grupa ta będzie przypadkową zbiorowością.

2. Jedność przyporządkowania, którą stanowią ludzie np. podporządkowani wspólnemu celowi, wspólnemu prawu etc. Są więc powiązani tylko zewnętrznie do czegoś innego.

3. Jedność przyporządkowania i układu, w której prócz tego występują między członkami jakieś wzajemne odniesienia i więzi.<sup>153</sup>

<sup>150</sup> Nullus enim dubitat quin una domus est magis unum quam civitas, et magis unus homo est unum quam domus In Polit., L. II, l. 1, n. 179

<sup>151</sup> Wyras compositio w języku łacińskim może też oznaczać zgodę, pogodzenie, zestawienie

<sup>152</sup> Sciendum est autem, quod hoc totum, quod est civilis multitudo, vel domestica familia, habet *solum unitatem ordinis*, secundum quam non est aliquid simpliciter unum. Et ideo pars eius totius, potest habere operationem, quae non est operatio totius, sicut miles in exercitu habet operationem, quae non est totius exercitus. Habet nihilominus ipsum totum aliquam operationem, quae non est propria alicuius partium, sed totius, puta conflictus totius exercitus. Et tractus navis est operatio multitudinis trahentium navem. Est autem aliquid totum, quod habet unitatem non solum ordine, sed *compositione*, aut *colligatione* vel etiam *continuitate*, secundum quam unitatem est aliud unum simpliciter; et ideo nulla est operatio partis, quae non sit totius. In continuis enim idem est motus totius et partis; et similiter in compositis, vel colligatis, operatio partis principaliter est totius; et ideo oportet, quod ad eandem scientiam pertinet — ne talis consideratio et totius et partis eius. Non autem ad eandem scientiam pertinet considerare totum quod habet *solum ordinis unitatem*, et partes ipsius. *Comentarium In Ethicam nicomacheam*, L. I, l. 1, n. 5 dalej oznaczamy: In Eth

<sup>153</sup> Jak pisze Tomasz: *Gdy pewna liczba rzeczy jest podporządkowana jednej, muszą być one zgodnie do siebie wzajemnie przyporządkowane, inaczej wzajemnie by sobie przeszkadzały w osiągnięciu wspólnego celu*; Item quaecumque aliqua ordinantur sub aliquo, oportet illa concorditer esse ordinata ad invicem; alias, se invicem impedirent in consecutione finis communis Dalej Tomasz pisze o *uporządkowanej zgodzie* Tunc autem ordinata concordia inter homines servatur CG, L. III, C. 128

Dla Tomasza kryterium rozróżnienia siły związku jest przede wszystkim stopień, w jakim jednostka jest niezależna w swych działaniach od grupy, na ile działanie jednostki jest jednocześnie działaniem całej grupy. Słabsza będzie więc jedność np. domostwa, gdzie poza czynnościami przynależnymi całej wspólnocie domowej, każdy wykonuje pewne czynności niezwiązane z celami i działaniami domostwa. Natomiast związek między ludźmi, w którym nie ma żadnej czynności jednostki, która by nie była czynnością grupy, zbliżałby się już do jedności *simpliciter*, którą charakteryzuje właśnie to, że działanie części jest też zawsze działaniem całości (np. poruszając stołem, poruszam też zarówno jego nogami, blatem, jak i nim całym). Oczywiście jedna grupa w różnych sytuacjach może tworzyć układy zbiorowe o różnym stopniu jedności. Grupka dzieci w piaskownicy, z których każde bawi się samo, stanowi jedność zbioru, w momencie jednak, kiedy wszystkie pobiegną do opiekuna, np. po słodycze, które dla nich przyniósł, będą stanowiły jedność przyporządkowania, gdy natomiast zaczną się bawić wspólnie będą stanowiły już jedność przyporządkowania i związku. Podobnie marksowska *klasa w sobie* będzie stanowiła jedność *zbioru* lub *przyporządkowania*, o ile będziemy ją rozumieli jako kategorię demograficzną sztucznie wyodrębnioną w ramach jednego systemu gospodarczego, ze względu na podobieństwa interesów i miejsca w systemie ekonomicznym, natomiast gdy w jej ramach pojawi się struktura, solidarność i więzi i stanie się *klasą dla siebie*, będziemy mieli już do czynienia z jednością *przyporządkowania i związku*.

### Byt społeczny jako organizm

Tomasz często ujmuje społeczność czy wspólnotę na wzór organizmu żywego bądź przedmiotu składającego się z części<sup>154</sup>. Podąża w tym zresztą za Arystotelesem. Stwierdza mianowicie, że każdy członek danej społeczności czy wspólnoty jest jej częścią i przynależy do niej zarówno jako osoba, jak i tym co posiada<sup>155</sup>. Jakiegokolwiek działanie względem niego, na jego szkodę lub korzyść jest działaniem na korzyść lub szkodę całości.<sup>156</sup> Natomiast sam członek wspól-

<sup>154</sup> In uno etiam homine anima regit corpus, atque inter animae partes irascibilis et concupiscibilis ratione reguntur. Itemque inter membra corporis unum est principale, quod omnia movet, ut cor, aut caput. Oportet igitur esse in omni multitudine aliquod regitivum. De reg. L. I. C. 1 n. 745

<sup>155</sup> Cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est et quod habet, est multitudinis: sicut et quaelibet pars id quod est, est totius. Unde et natura aliquod detrimentum infert parti, ut salvet totum. Sth, p. I—II, q. 96, a. 4r

<sup>156</sup> Est autem considerandum quod unusquisque in aliqua societate vivens, est aliquo modo pars et membrum totius societatis. Quicumque ergo agit aliquid in bonum vel malum alicuius in societate existentis, hoc redundat in totam societatem; Sth, p. I—II, q. 21, a. 3r

noty ma, zdaniem Tomasza, naczelną skłonność, aby się do wspólnego pożytku przyczyniać, która to skłonność objawia się w postaci cnót politycznych, uzdalniających obywateli będących w ich posiadaniu, do poświęcania własnych dóbr (majątków a nawet życia) dla dobra społeczności<sup>157</sup>. Jak mówi: *Toteż i natura wystawia jakąś część na ucierpienie, szkody po to aby ratować całość*<sup>158</sup>. Tomasz stwierdza, że gdyby członek społeczności, był naturalną jej częścią, a nie przypadłościową, skłonność ta byłaby w nim naturalna<sup>159</sup>. Każda rzecz bowiem będąca częścią całości miłuje jej dobro jako sobie odpowiadające, odnosząc się do niego<sup>160</sup>. To stosunek do całości określa człowieka jako jej członka: zdaniem Tomasza nie jest możliwe by był dobrym człowiekiem, który jest źle ustosunkowany do dobra wspólnego<sup>161</sup>. Również ustosunkowanie się do samego siebie danej jednostki, nie jest do końca jej prywatną sprawą. O ile bowiem jednostka jest częścią i członkiem społeczności (*pars et membrum totius societatis*) niekorzystne lub korzystne działania jednostki dotyczące jej samej są powiązane z dobrem wspólnym, jako że ona sama jest poniekąd jego (owego dobra) częścią<sup>162</sup>. To określenie jednostki jako części grupy u Tomasza może mieć trzy źródła: po pierwsze, arystotelesowskie (pokrewieństwo jest tu najbardziej oczywiste), po drugie zaś, zdawała by się to ujęcie potwierdzać Pawłowa nauka o Kościele jako mistycznym ciele Chrystusa. U podłoża zaś tych wszystkich leży zapewne zauważona przez Simmla naturalna skłonność do traktowania przez grupy swych członków nie jako autonomicznych jednostek, lecz jako swoich integralnych części, co według tego socjologa jest przyczyną szczególnie bezwzględnej tyranii jaka czasami występuje w działaniach grupy w stosunku do jednostki<sup>163</sup>.

To ujęcie zbiorowości ludzkiej na wzór organizmu przypomina bardzo ujęcie Comte'a, który w wielu miejscach czynił podobne porównania: i tak swoją statykę i dynamikę społeczną porównywał do anatomii i fizjologii<sup>164</sup>, ewolu-

<sup>157</sup> „quia unaquaeque pars naturaliter plus amat commune bonum totius quam particulare bonum proprium. Quod manifestatur ex opere: quaelibet enim pars habet inclinationem principalem ad actionem communem utilitati totius. Apparet etiam hoc in politicis virtutibus secundum quas cives pro bono communi et dispendia propriarum rerum et personarum interdum sustinent. Sth. p. II—II—II, q. 26, a. 3r; „bonum commune multorum divinius est quam bonum unius. Sth. P. II—II, q. 31, a. 3/2; patrz też przypis 160

<sup>158</sup> Sth. p. I—II, q. 96, a. 4r patrz przypis 155

<sup>159</sup> Et quia ratio imitatur naturam, huiusmodi inclinationem invenimus in virtutibus politicis: est enim virtuosus civis, ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicae conservatione; et si homo esset naturalis pars huius civitatis, haec inclinatio esset ei naturalis. Sth. p. I, q. 60, a. 5

<sup>160</sup> Bonum totius diligit quidem pars secundum quod est sibi conveniens; non autem ita quod bonum totius ad se referat, sed potius ita quod seipsam refert in bonum totius. Sth. p. II—II, q. 26, a. 3 ad 2

<sup>161</sup> Sth. p. I—II, q. 92, a. 1 ad 3 patrz przypis 231

<sup>162</sup> Sth. p. I—II, q. 21, a. 3r patrz przypis 156

<sup>163</sup> Simmel, op.cit. s. 237

<sup>164</sup> Comte, op.cit. s. 169

cyjne zmiany ludzkości do zmian w organizmie zwierzęcym<sup>165</sup>, często posługiwał się też określeniem *organizm społeczny*. Jeżeli weźmiemy pod uwagę, że, jak pisze Tatariewicz *uderzające jest, że ten pozytywista miał Arystotelesa, św. Tomasza i Kartezjusza za największych filozofów*,<sup>166</sup> nasunie się nam wniosek, że podobieństwo myśli Comte'a i Tomasza nie jest przypadkowe. Niżej przedstawimy jeszcze wiele przesłanek przemawiających za tezą, że tomizm jest jednym ze źródeł myśli Comte'a, a tym samym nowożytnej socjologii.

P o d s u m o w u j ą c, można powiedzieć, że w świetle filozofii św. Tomasza społeczeństwo jest bytem, chociaż bytem relacyjnym (stanowiąc jedność nie stanowi jednak jedności *po prostu*, lecz tylko jedność pod pewnym względem<sup>167</sup>) nie substancjalnym, lecz przypadłościowym (jak mówi Tomasz, zbiór, porządek czy związek nie są formami substancjalnymi, ale przypadłościowymi<sup>168</sup>) o słabszym sposobie bytowania niż konkretny człowiek.

Teraz zajmiemy się czynnikami konstytuującymi więź (jedność) między ludźmi, z których jedne będą wprowadzały przyporządkowanie, inne zaś układ. Gdyż jak pisze Tomasz: *Jeśli różne [rzeczy] w coś jednego się łączą, konieczne jest by była jakaś tego przyczyna*<sup>169</sup>.

## 5. WIĘŹ SPOŁECZNA

### Miłość przyjacielska i interesowna jako treść więzi społecznej [AMOR AMICITIAE ET AMOR CONCUPISCENTIAE]

Podstawowym uczuciem jednoczącym ludzi jest, zdaniem Tomasza, miłość (*amor*); powołuje się tu z jednej strony na Dionizego, który twierdził, że miłość jest cnotą jednoczącą, a z drugiej strony na Arystotelesa, który dostrzegł, że jedność jest dziełem miłości.

<sup>165</sup> Comte, op.cit. s. 185

<sup>166</sup> Tatariewicz, op.cit. t. III, s. 25

<sup>167</sup> Tripliciter enim aliquid unum ex duobus vel pluribus constituitur. Uno modo, ex duobus perfectis integris remanentibus. Quod quidem fieri non potest, nisi in his quorum forma est compositio, vel ordo, vel figura: sicut ex multis lapidus absque aliquo ordine adunatis per solam compositionem fit acervus; ex lapidus autem et lignis secundum aliquem ordinem dispositis, et etiam ad aliquam figuram redactis, fit domus. Et secundum hoc posuerunt aliqui unionem esse per modum confusionis, quae est sine ordine; vel commensurationis, quae est cum ordine Sth, p. III, q. 2, a. 1.

<sup>168</sup> Quia compositio, ordo, vel figura non est forma substantialis, sed accidentalis *ibidem*

<sup>169</sup> Si enim diversa in aliquo uniantur, necesse est huius unionis causam esse aliquam; Sth, p. I, q. 65, a. 1r

Co więcej, dla Tomasza z Akwinu cokolwiek człowiek czyni, czyni to z miłości, przy czym jest ona rozumiana szeroko jako dążenie do jakiegoś dobra, celu<sup>170</sup>. Tomasz więc przyjmując kategorię z języka potocznego, w trakcie używania nadaje jej nowe, szersze znaczenie. Miłość ta obejmuje bowiem wszystkie rodzaje dążności naturalnych o których była wyżej mowa [III, 2]. Dlatego teraz przyjrzymy się temu uczuciu jako treści więzi społecznej w ujęciu autora *Sumy teologicznej*.

Tomasz wyróżnia dwa zasadnicze rodzaje miłości: miłość przyjacielską (dosłownie *miłość przyjaźni*, czyli taka jaka w przyjaźni występuje: *amor amicitiae*) i miłość interesowną (dosłownie *pożądliwą*: *amor concupiscentiae*). Miłość bowiem może być skierowana ku dwóm rzeczom: ku dobru którego się chce dla danej osoby i ku samej tej osobie<sup>171</sup>, jako, że za Arystotelesem Tomasz przyjmuje, że kochać kogoś oznacza chcieć dla kogoś dobra. Dobro zaś może być albo dobrem samym przez się, czyli dobrem właściwym, albo dobrem hedonistycznym — dosłownie *przyjemnościowym*, albo użytecznym — *użytecznym*<sup>172</sup>.

1. I tak: *miłość przyjacielska* jest skierowana ku osobie dla niej samej. Powoduje ona zjednoczenie w ten sposób, że dobro i zło swego przyjaciela uznaje się za swoje, a jego wolę za własną.

2. Natomiast *miłość interesowna* zwraca się ku drugiemu nie ze względu na niego samego, ale na coś innego, czego pożądamy dla samych siebie lub dla innej osoby, a co od owego drugiego możemy uzyskać. W zależności od rodzaju tego dobra miłość interesowna może być źródłem przyjaźni hedonistycznej, gdy w drugim człowieku szukamy przyjemności, albo przyjaźni użytecznej, gdy przyjaźń ta jest dla nas źródłem jakichś wymiernych korzyści<sup>173</sup>.

To arystotelesowskie rozróżnienie zostało trwale włączone do myśli socjologicznej przez Ferdinanda Tönniesa, który przekształcił je w przeciwstawie-

<sup>170</sup> ...omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore Sth, p. I—II, q. 28, a. 6r

<sup>171</sup> Ponieważ do istoty miłości zdaje się należeć to, żeby chcieć dobra dla tego, kogo się kocha, jest zatem rzeczą oczywistą, że dynamizm miłości [motus amoris] zwraca się w dwóch kierunkach: ku temu komu życzy się dobra, oraz ku temu dobru, iakiego się mu życzy cum enim de ratione dilectionis sive amoris hoc esse videatur ut aliquis bonum velit ei quem amat; manifestum est quod motus amoris sive dilectionis in duo tendit: scilicet in eum cui aliquis vult bonum, et in bonum quod opat eidem. *De perfectione spiritualis vitae*. C. 13 n, 627 dalej oznaczamy De perfect

<sup>172</sup> Amatur autem amabile: quod quidem est vel per se bonum, idest honestum, vel delectabile vel utile In Eth. L. VIII, l. 2, n. 1552

<sup>173</sup> Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae: ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae. Haec autem divisio est secundum prius et posterius. Nam id quod amatur amore amicitiae simpliciter et per se amatur: quod autem amatur amore concupiscentiae, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri... Sth, p. I—II, q. 26, a. 4r



nie stowarzyszenia (miłość interesowna) *wspólnocie* (miłość przyjacielska) pewne jego echo możemy dostrzec także w teorii społeczeństwa otwartego i zamkniętego Karla R. Poppera.

Jedność, dla której szukamy racji, wiąże się, zdaniem Tomasza, z miłością w trojaki sposób: pewna jedność jest źródłem miłości, z drugiej strony, sama miłość jest jednością, oraz, jak już powiedzieliśmy miłość jest siłą jednoczącą<sup>174</sup>.

1. Miłość według Tomasza należy do władzy wolitywnej (woli), dlatego właściwym jej przedmiotem jest jakieś dobro. Dobro jednak nie może być przedmiotem pragnienia, jeśli nie jest wcześniej poznane. Nie musi być to przy tym poznanie doskonałe, ale wystarczy do wzbudzenia miłości poznanie wstępne, samo uświadomienie sobie dobra danego przedmiotu.

W akcie poznania podmiot w pewien sposób jednoczy się z przedmiotem: mianowicie forma przedmiotu poprzez zmysły zostaje przyjęta przez intelekt możliwościowy i w ten sposób znajduje się w umyśle. Tak więc przedmiot jest w podmiocie w miarę jak wypełnia jego myśli<sup>175</sup>. Poznany przedmiot wzbudza miłość, gdy podmiot poznający dostrzeże pewną jedność, (dla każdej istoty dobrem jest to, co jest jej współnaturalne i współmierne) która może być dwojaka:

1. jedność substancjalna, kiedy podmiot poznaje samego siebie i jest to źródłem miłości własnej;

2. jedność podobieństwa<sup>176</sup>, które z kolei może być dwojakie:

a) podobieństwo wynikające z tego, że obie osoby posiadają to samo w rzeczywistości (np. obie są inteligentne, mieszkają w tym samym budynku etc.) i takie podobieństwo jest generalnie przyczyną miłości przyjacielskiej, czyli życzliwości. Jedność w tym podobieństwie powoduje, że uczucie jednego zwraca

<sup>174</sup> Quaedam enim unio est causa amoris. Et haec quidem est unio substantialis, quantum ad amorem quo quis amat seipsum: quantum vero ad amorem quo quis amat alia, est unio similitudinis, ... Sth, p. I—II, q. 28, a. 1 ad 2

<sup>175</sup> Nam quantum ad vim apprehensivam amatum dicitur esse in amante, in quantum amatum immoratur in apprehensione amantis Sth, p. I—II, q. 28, a. 2r

<sup>176</sup> similitudo, proprie loquendo, est causa amoris. Sed considerandum est quod similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter. Uno modo, ex hoc quod utrumque habet idem in actu: sicut duo habentes albedinem, dicuntur similes. Alio modo, ex hoc quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione, illud quod aliud habet in actu: [...] Vel etiam secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum: nam in ipsa potentia quodammodo est actus. Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiae, seu benevolentiae. Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa: sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, [...] Et ideo affectus unius tendit in alterum, sicut in unum sibi; et vult ei bonum sicut et sibi. — Sed secundus modus similitudinis causat amorem concupiscentiae, vel amicitiam utilis seu delectabilis. Quia unicuique existenti in potentia, in quantum huiusmodi, inest appetitus sui actus: et in eius consecutione delectatur, si sit sentiens et cognoscens Sth p. I—II, q. 27, a. 3r

się ku drugiemu jako temu, z kim ta jedność go łączy. Podobieństwo tego typu jest więc źródłem wszelkich uczuć solidarności i podobnych.

b) podobieństwo polegające na tym, że jeden ma w możności i w pewnej skłonności to, co drugi ma aktualnie. Jest to więc podobieństwo między potrzebą bądź pragnieniem czegoś u jednego, a posiadaniem tego u drugiego. I dlatego, jak pisze Tomasz, człowiek sam nie będąc hojnym, kocha hojnego, oczekując od niego upragnionej rzeczy<sup>177</sup>. Takie podobieństwo jest źródłem miłości interesownej, która leży u podstaw przyjaźni utylitarnej i hedonistycznej.

Czasem jednak podobieństwo może być źródłem nienawiści, a to wtedy, gdy stanowi przeszkodę we własnym dobru (na skutek jedności substancjalnej z samym sobą, a jedności podobieństwa z drugim, każdy naturalnie bardziej kocha siebie niż drugiego) jak to ma miejsce np. między konkurentami do jakiegoś dobra jak u arystotelesowskich garnarczy<sup>178</sup>.

Znaczenie podobieństwa w życiu społecznym dostrzegł też Simmel chociaż uważał, że to, co swoiste u człowieka jest ważniejsze dla jego stosunków z innymi, gdyż decyduje m.in. o stosunkach zależności i podlegania (Simmel, 1975: 38). Jednak w aspekcie zasadniczej więzi społecznej, podobieństwa rozumiane tak szeroko jak to widział Akwinata, wydają się odgrywać rolę decydującą. Potrzebę jednolitości występującą w społecznościach dostrzegali też V. Pareto<sup>179</sup>.

II. Miłość sama będąc jednością i więzią powoduje uczuciową jedność podmiotu kochającego i przedmiotu kochanego będącą następstwem uprzedniego poznania<sup>180</sup>. W miarę jak podmiot kochający odnosi się do ukochanej osoby jak do *drugiego siebie* (w miłości przyjacielskiej) lub jak do *czegoś własnego* (w miłości interesownej) jedność ta przybliży się do jedności substancjalnej.

III. Miłość ponadto jest przyczyna sprawczą jedności rzeczywistej, której pożąda podmiot kochający w stosunku do ukochanego jestestwa, pobudzając do pragnienia i szukania obecności przedmiotu miłości jako czegoś zgodnego (*convenientis*) i dla siebie odpowiedniego (*ad se pertinentis*)<sup>181</sup>. Rzeczywista jednak jedność dla dwóch substancji (konkretnych ludzi) spowodowałaby zgubę

<sup>177</sup> secundum eandem similitudinem potentiae ad actum, ille qui non est liberalis, amat eum qui est liberalis, in quantum expectat ab eo aliquid quod desiderat [...] Utrobique enim videtur esse amicitia propter utilitatem *ibidem* ad 4

<sup>178</sup> Etyka nikomachejska ks. VIII, 1155a35-b 1, tłum. Daniela Gromska w: *Dzieła wszystkie*, t. 5 Warszawa; PWN

<sup>179</sup> P a r e t o Vilfredo *Uczucia i działania. Fragmenty socjologiczne*, Warszawa: PWN 1994; s. 186—187

<sup>180</sup> Quaedam vero unio est essentialiter ipse amor. Et haec est unio secundum coaptationem affectus. Quae quidem assimilatur unioni substantiali, in quantum amans se habet ad amatum, in amore quidem amicitiae, ut ad seipsum; in amore autem concupiscentiae, ut ad aliquid sui. — Sth, p. I—II, q. 28, a. 1, r ad 2

<sup>181</sup> ...unionem amor facit effective: quia movet ad desiderandum et quaerendum praesentiam amati, quasi sibi convenientis et ad se pertinentis. *ibidem*.

jednej z nich lub obojga, dlatego, jak pisze Tomasz, *poszukują jedności stosownej i odpowiedzialnej, by mogli wzajemnie obcować, prowadzić wspólne rozmowy i utrzymywać tego rodzaju związki*<sup>182</sup>. Oczywiście miłość może mieć różne natężenie<sup>183</sup>.

Przyjaźń jako podstawowa forma więzi społecznej,  
jej rodzaje i przejawy  
[AMICITIA HONESTI, UTILIS ET DELECTABILIS]

**Określenie przyjaźni.** Za Arystotelesem Tomasz definiuje przyjaźń jako miłość wzajemną (*mutua amatio*) drugiego człowieka, tą, przez którą ludzie sobie nawzajem dobrze życzą i co więcej okazują to<sup>184</sup>. Tak więc miłość nie jest stanem wyłącznie psychologicznym, świadomościowym – przejawia się w obiektywnych czynach życzliwości.

Miłość do innych ludzi jest, zdaniem Akwinaty, pochodną od miłości własnej, gdyż człowiek uważa przyjaciela niejako za drugiego *siebie*. Dzieje się tak dlatego, że wszelka przyjaźń, według Tomasza, buduje się na jakiejś wspólności, wspólnocie czegoś (pewnej cechy — (podobieństwo) czy wspólnocie pewnego dobra).

<sup>182</sup> Quaedam vero unio est effectus amoris. Et haec est unio realis, quam amans quærit de re amata. Et haec quidem unio est secundum convenientiam amoris: ut enim Philosophus refert, II *Politie* [C. 1, 1262b11—16] Aristophanes dixit quod *amantes desiderarent ex ambobus fieri unum: sed quia ex hoc accideret aut ambos aut alterum corrumpi* quærunt unionem quæ convenit et decet; ut scilicet simul conversentur, et simul colloquantur, et in aliis huiusmodi coniungantur *ibidem* ad 2

<sup>183</sup> Tomasz zasadnicze trzy stopnie natężenia rozróżnia w zależności od tego, nad pożądanym jakim dóbr miłość góruje (trzeba tu podkreślić, że chodzi mu tu o stopnie doskonałości miłości). Gdy ktoś ze względu na miłość drugiego jest zdolny poświęcić swe dobra zewnętrzne (bądź udzielając ich innym bądź ponosząc w inny sposób na nich uszczerbek), to jest to pierwszy stopień doskonałości miłości. Gdy ktoś jest gotowy ponieść uszczerbek na swym dobru przyjemnościowym, poprzez jak to formuluje Tomasz wystawienie ciała swego na trudy, to jest to drugi stopień. Najwyższą doskonałością jest zaś zdolność do ofiarowania swego życia za drugich. Podobnie Tomasz wyróżnia trzy stopnie miłości ze względu na zakres: pierwszym stopniem jest miłość innych ze względu na: dobra, jakie się od nich otrzymało, albo ze względu na więź powinowactwa naturalnego (krewni) bądź cywilnego (współobywatele). Drugim stopniem miłości jest według tego kryterium miłość rozciągnięta również na obcych, ze względu na jedność gatunkową między wszystkimi ludźmi. Trzeci stopień jest już przekroczeniem zdolności naturalnych człowieka, mianowicie, gdy ktoś kocha również nieprzyjaciół. De *perfect.* C. 15—1—16

<sup>184</sup> per eum aliqui sibi bene velint adinvicem, et quod hoc non lateat eos, et quod hoc sit propter unum aliquod prædictorum, scilicet propter bonum, delectabile, vel utile In *Eth.* L. VIII, l. 2, n. 1561; non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor qui est cum benevolentia: quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus *Sth.* p. II—II, q. 23, a. 1r

Jak już wspominaliśmy, autor *Sum teologicznej* za Stagirytą przyjmuje trzy rodzaje przyjaźni: przyjaźń w sensie właściwym, przyjaźń użyteczna oraz przyjaźń hedonistyczna.

*Przyjaźń w sensie właściwym*: (*honestū*) jest to przyjaźń, przez którą ktoś kocha drugiego ze względu na niego samego, a także, jak siebie samego i dlatego jest z nim jakby jednym i ma się do niego jak do siebie samego: *Przyjaźń bowiem z dwóch czyni jednego, przez uczucie a zwłaszcza przez miłość*. Na tej łączności (*communicatone*), buduje się zdaniem Tomasza czynnik wzajemności. Przyjaźń tego typu zasadza się bowiem na pewnej równości. Chociaż w człowieku gotowość do pokochania drugiego człowieka dla niego samego, wynika z tego, że się spodziewa od niego pewnego dobra, jednak przyjaźń we właściwym sensie jest już przyjaźnią nie umotywowaną własnym, bezpośrednim pożytkiem, relacją, która przewyciężyła naturalne dążenie do własnego dobra. Wynika jednak z niej wiele innych korzyści, jako że przyjaciel pomaga przyjacielowi, jak sobie samemu. Obcowanie z przyjacielem jest też źródłem przyjemności, dlatego też można powiedzieć, że przyjaźń tego typu zawiera w sobie, w sposób drugorzędny pewne cechy pozostałych typów przyjaźni.

*Przyjaźń użyteczna*. W przyjaźni tego typu drugi człowiek jest dla nas nie tyle wartością samą w sobie, ale wartością ze względu na jakieś inne dobra, które od niego możemy uzyskać. W przyjaźni tej przedmiotem miłości jest nie tyle drugi człowiek, ale sam podmiot kochający, jako że chce tego dobra (*bonum utile*) dla siebie<sup>185</sup>. Również ta przyjaźń polega na pewnej równości: mianowicie równości korzyści, których obie strony tego stosunku pragną dla siebie<sup>186</sup>. Zdaniem Tomasza więzi tego typu są mniej trwałymi, gdyż nie zawsze potrzebujemy danego człowieka, lecz w zależności od czasu i miejsca (*diversa tempora et loca*) potrzebni są różni ludzie. I tak w przypadku np. choroby potrzebny jest lekarz, a w przypadku podróży, żeglarz.

*Przyjaźń hedonistyczna*. Ma podobny charakter do poprzedniej, z tą zasadniczą różnicą, że spodziewanym w niej dobrem nie jest dobro użyteczne, ale dobro hedonistyczne, przyjemnościowe (*delectabile*). Chodzi więc tu o relacje czysto towarzyskie, ukierunkowane na doświadczanie przyjemno-

<sup>185</sup> Sicut autem alias res assumimus in nostrum usum, ita etiam et homines ipsos. Si igitur proximos eo tantum modo diligamus in quantum in nostrum usum venire possunt, manifestum est quod eos non vere diligimus, nec sicut nos ipsos: et hoc quidem apparet in amicitia utilis et delectabilis. Qui enim amat aliquem quia est ad suam utilitatem vel delectationem, se ipsum amare convincitur, cum ex altero bonum delectabile vel utile quaerit; non illum ex quo quaerit: nisi sicut dicitur amari vinum vel equus, quae non diligimus sicut nos ipsos, ut eis bona optemus, sed magis ut ipsa bona existentia nobis cupiamus. De perfect. C. 13, n. 628 (w wycl. pol. C. 14)

<sup>186</sup> in amicitia utilis consideratur aequalitas utilitatis Sth, p. II—II, q. 77, a. 1 ad 3, patrz też: In Ethic. L. VIII, l. 3, n. 1564;

ści, przy braku innych celów. Podobnie Tönnies umieszcza relacje składające się na konwencjonalne życie towarzyskie w kręgu *stowarzyszenia*<sup>187</sup>.

Tomasz wyróżnia w przyjaźni trzy p o s t a w y<sup>188</sup>:

1. Po pierwsze, *życzliwość (benevolentia)*, która polega na chceniu dla drugiego dobra i nie chceniu zła;

2. Po drugie *zgodę (concordia)*, przy czym chodzi o zgodę w dwojakim aspekcie: polegającą na zgodnych odczuciach, czyli pewnym współczuciu oraz na pewnej zgodności w poglądach (nie tyle tych odnoszących się do wiedzy spekulatywnej, która to zgoda wynika z konieczności rozumowej i niezgoda nie sprzeciwia się przyjaźni, ale o zgodność poglądów dotyczących tego co należy czynić, a która to zgoda jako wynikająca z woli, jest istotna dla przyjaźni)<sup>189</sup>.

3. Po trzecie, *dobroczynność (beneficentia)*, polegającą na tym, by przyjacielowi czynić dobro. Nie wystarczy więc *odczuwać* przyjaźń, musi się ona przejawiać w konkretnych zachowaniach na rzecz drugiego.

**Znaczenie przyjaźni.** Spośród wszystkich dóbr przyjaźń jest tym, co najbardziej niezbędne dla życia ludzkiego<sup>190</sup>. I prawdziwa przyjaźń może zachodzić tylko między ludźmi<sup>191</sup>, bo przyjaźń w odróżnieniu od innych przejawów miłości zakłada wzajemność<sup>192</sup>. Przyjaźń jest podstawowym dobrem spo-

<sup>187</sup> Tönnies Ferdinand *Wspólnota i stowarzyszenie* Warszawa PWN 1988; s. 84

<sup>188</sup> ...ad charitatem tria pertinent. Primo quidem benevolentia, quae consistit in hoc quod aliquis velit bonum alteri et malum eius nolit; secundo concordia, quae consistit in hoc quod amicorum sit idem nolle et velle; tertio beneficentia, quae consistit in hoc quod aliquis beneficit ei quem amat et eum non laedat. Super Epist. S. Pauli. ad Romanos. L. XII, C. 3, n. 996 dalej oznaczamy: Super Rom

<sup>189</sup> Concordia autem potest dupliciter attendi. Uno modo quantum ad effectum in bonis et in malis. In bonis quidem, ut aliquis bonis aliorum congaudeat; [...] Sed hoc est intelligendum, quando quis quadet de bono. [...] In malis autem, ut aliquis tristetur de malis alterius. Unde subdit, flere, scilicet debetis, cum flentibus [...] Ipsa enim compassio amici condolentis consolationem in tristitiis affert dupliciter: primo quidem, quia ex hoc colligitur efficax amicitiae argumentum [...] Et hoc ipsum est delectabile cognoscere aliquem sibi esse verum amicum. Alio modo, quia ex hoc ipso quod amicus condolet, videtur se offerre ad simul portandum onus adversitatis, quod tristitiam causat. Et quidem levius portatur quod portatur a pluribus, quam ab uno solo. (Super Rom. L. XII, C. 3, n. 1004) Secundo, concordia consistit in unitate sententiae, et quantum ad hoc dicit id ipsum, id est idem sitis, invicem sentientes, ut scilicet in eadem sententia conveniatis [...] Sciendum est tamen, quod duplex est sententia. Una quidem quae pertinet ad iudicium intellectus circa speculabilia, puta circa considerationes geometricas vel naturales: dissentire autem in talibus non repugnat amicitiae vel charitati, quia charitas in voluntate est. Huiusmodi autem iudicia non proveniunt ex voluntate, sed ex necessitate rationis. Alia vero sententia pertinet ad iudicium rationis circa agenda, et in talibus dissensio amicitiae contrariatur. ... Super Rom. L. XII, C. 3, n. 1005

<sup>190</sup> ...omnia quae sunt necessaria vitae humanae, inter quae maxime necessarium est amicitia In Eth. L. VIII, l. 1, n. 1539

<sup>191</sup> ...quia in tali amatione non potest esse redamatio quae requiritur ad amicitiam. In Eth. L. VIII, l. 2, n. 1557

<sup>192</sup> quae quidem super amorem addit mutuam redamationem cum quadam mutua communi- catione Sth, p. I—II, q. 65. a. 5

leczności, o nią zabiegają prawodawcy a jednocześnie zwalczają tyrani. Jest więc dla Tomasza podstawową formą więzi społecznej.

Dodatkowym fundamentalnym założeniem jest postulat uczciwości przejawiającej się w ujawnianiu innym prawdy: bez niego, zdaniem Tomasza, nie mogłoby istnieć życie społeczne<sup>193</sup>, gdyż nie jest możliwe być przyjacielem kogoś, komu się nie wierzy i nie ufa<sup>194</sup>.

### Przyjaźń uniwersalna [HOMO HOMINI AMICUS]

Najbardziej podstawową jest, zdaniem Akwinaty, przyjaźń, która łączy wszystkich ludzi, ze względu na wspólnotę gatunkową, przez którą każdy człowiek jest przyjacielem każdego człowieka (o ile nie znajdzie w nim nic przeciwnego sobie), co objawia się np. w tym, że pokazuje drogę obcemu, który pobłądził, czy podnosi, gdy upadnie<sup>195</sup>. Podobną *miłość uniwersalną* w gatunku ludzkim zauważał Comte, podobnie jak Tomasz stwierdzając, że jest ona uczuciem słabszym od uczuć egoistycznych. Uważał ją za jeden z fundamentów porządku społecznego<sup>196</sup>. Przyjaźń tego typu objawiająca się w *uprzejmości*, zwana też *affabilitas* (ludzkość, uprzejmość, przyjacielskość), jest dla Tomasza drugim po prawdomówności wymogiem współżycia społecznego zapewniającym mu porządek. Ludzie bowiem nie mogą żyć w społeczeństwie zarówno bez prawdomówności, jak i bez przyjemności. Tomasz cytuje tu Arystotelesa: *Nikt nie potrafi długo przebywać w towarzystwie ludzi przykrych, a chociażby tylko takich, którzy nie są mili; to natura zdaje się przede wszystkim unikać tego co przykre a dążyć do tego co przyjemne*, i wnioskuje, że na mocy naturalnej uczciwości każdy człowiek obowiązany jest uprzyjemniać współżycie z innymi (za

<sup>193</sup> quia homo naturaliter est animal sociale, debet ex quadam honestate veritatis manifestationem aliis hominibus, sine qua societas hominum durare non potest. Sicut autem non posset vivere homo in societate sine veritate, ita nec sine delectatione. Sth, p. II—II, q. 114. a. 2/1

<sup>194</sup> quorum utrumque fide et spe tenetur. Unde sicut aliquis non posset cum aliquo amicitiam habere, si discredere vel desperare se posse habere aliquam societatem vel familiarem conversationem cum ipso Sth, p. I—II, q. 65. a. 5

<sup>195</sup> ...sunt quodammodo unum in forma illa: sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, Sth, p. I—II, q. 27, a. 3; quia enim omnes homines conveniunt in natura speciei, omnis homo est naturaliter omni homini amicus. Et hoc maxime ostenditur in hoc quod homo alium errantem in via dirigit, et a casu sublevat, et alios huiusmodi dilectionis effectus impendit. Sed quia homo naturaliter se ipsum magis quam alium diligit; ex eadem autem radice procedit ut aliquid diligatur et eius contrarium odio habeatur. De perfect. C. 14, n. 637 (w wyd. pol. C. 15); Sth, p. II—II, q. 114. a. 1 i 1 ad 1, 2

<sup>196</sup> Comte, August *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*. Warszawa PWN 1973; s. 139; *Metoda pozytywna...*; s. 207

wyjątkiem przypadków, w których dla ich dobra należy ich raczej zasmucić oraz za wyjątkiem zachowań przesadnych, podpadających pod wadę pochlebstwa itp.)<sup>197</sup>. Przyjemność w obcowaniu z innymi ludźmi, zdaniem Akwinaty, nie przynależy do przyjemności zmysłowych, ale do umysłowych i pewnie dlatego stwierdza, że nie należy jej ujarzmić, gdyż nie jest szkodliwa<sup>198</sup>.

Tomasz mówi o przyjaźni cywilnej, łączącej współobywateli danego państwa<sup>199</sup>, o przyjaźni małżeńskiej, łączącej męża z żoną<sup>200</sup>, przyjaźni wywodzącej się z wspólnego pochodzenia (*per naturae originem*), podobnych zwyczajów<sup>201</sup>. Przyjaźń w pismach Tomasza jest więc rozumiana szeroko i obejmuje prócz związków, które my zwykliśmy nazywać tym mianem, również ekonomiczne, polityczne, stanowe, rodzinne, narodowościowe i in. Stąd też można przyjąć, że dla Tomasza przyjaźń jest zasadniczą formą więzi społecznej, której treścią i aktem jest miłość (*amor*) przyjacielska bądź interesowna.

## 6. DOBRO WSPÓLNE [BONUM COMMUNE]

Wszelka przyjaźń opiera się na pewnym dobru, do tego dobra jej uczestnicy odnoszą się w pierwszym rzędzie, a zatem jest to dobro wspólne. I tak wspólne pochodzenie buduje przyjaźń między krewnymi, wspólne uczestnictwo w jednej społeczności obywatelskiej jest podstawą do przyjaźni między współobywatelami, podobnie łączą się ludzie podobnych obyczajów, czy towarzysze broni etc.<sup>202</sup>

Jak pisze Tomasz: *Działania są zawsze jednostkowo-szczegółowe, ale takie właśnie działanie można odnieść do dobra wspólnego, które jest wspólne, ale nie*

<sup>197</sup> Sicut autem non posset vivere homo in societate sine veritate, ita nec sine delectatione; quia sicut Philosophus dicit in VIII *Ethic.* cap. V nullus potest per diem morari cum tristi, neque cum non delectabili. Et ideo homo tenetur ex quodam debito naturali honestatis uti homo aliis delectabiliter convivat, nisi propter aliquam causam necesse sit aliquando alias utiliter contristare. Sth, p. II—II, q. 114. a. 2/1

<sup>198</sup> Et has delectationes non oportet refrenare tanquam noxias. Sth, p. II—II, q. 114. a. 2/2

<sup>199</sup> amicitia autem concivium in communicatione civili Sth, p. II—II, q. 26, a. 8r

<sup>200</sup> ...quod amicitia coniugalitatis habet utilitatem... In Eth. L. VIII, l. 12, n. 1723; por. CG, L. III, C. 123 i in.

<sup>201</sup> Omnis autem amicitia super aliqua communione firmatur. Eos enim qui conveniunt, vel per naturae originem, vel per morum similitudinem, vel per cuiuscumque societatis communionem, videmus amicitia coniungi De reg. L. I, C. 11, n. 795

<sup>202</sup> unaquaeque amicitia respicit principaliter illud in quo principaliter invenitur illud bonum super cuius communicatione fundatur: sicut amicitia politica principaliter respicit principem civitatis, a quo totum bonum commune civitatis dependet; Sth, p. II—II, q. 26, a. 2r, a. 8r

w ten sposób, jak wspólny jest gatunek lub rodzaj, lecz jak jest wspólną przyczyną celową, i dlatego dobrem wspólnym można nazwać wspólny cel<sup>203</sup>. Wszyscy bowiem ludzie kierują się do właściwego im celu, szukają jednak tego co jest dla nich dobrem najwyższym (*summi boni*) w różnych rzeczach i na skutek tego powstają wśród ludzi różne sposoby życia (lub skłonności życiowe — *studia vivendi*)<sup>204</sup>. To natomiast co jest własne, właściwe danemu człowiekowi — różnicuje. Stąd też jednoczyć go z innymi może tylko to, co wspólne<sup>205</sup>, do czego przyporządkowani są wszyscy ci różni ludzie<sup>206</sup>. Georg Simmel zauważa, że tym co jednoczy, są cechy najpierwotniejsze, zbliżone do *bezpośrednich przejawów i konieczności życiowych*<sup>207</sup>. Jednak w odróżnieniu od Simmela, Tomasz to, co wspólne widział nie tyle (czy też nie tylko) w samych jednostkach, w ich niesamowystarczalności, co w ich celu jako jakimś dobru. Stąd też Tomasz stwierdza, że każda wspólnota jest przyporządkowana jakiemuś dobru<sup>208</sup>.

Tomasz stoi zdecydowanie na stanowisku, że dobro wspólne wielu ludzi (*bonum multorum commune*) jest wyższe (jak się wyraża *bardziej boskie*), niż dobro jednostki<sup>209</sup> ponieważ, jak zauważa, również natura wystawia jakąś część na ucierpienie czy szkody po to, aby ratować całość<sup>210</sup>. Czyni jednak ważne zastrzeżenie: dobro całości jest wyższe niż jednostki tylko wtedy, gdy dobra te są tego samego rodzaju; dobro jednostki może być bowiem wyższe rodzajowo od dobra społeczności<sup>211</sup>. Gdy na szali ważą się dobro hedonistyczne społeczności i życie jednostki — dobro jednostki przeważa. Bo chociaż część jest podporządkowana całości a człowiek społeczności, to jednak nie jest to podporządkowanie całkowite i pod każdym względem<sup>212</sup>. Widzimy więc w tym punkcie, że Tomasz z Akwinu odziedziczonej, organicystycznej

<sup>203</sup> Operationes quidem sunt in particularibus; sed illa particularia refertur possunt ad bonum commune, non quidem communitate generis vel speciei, sed communitate causae finalis, secundum quod bonum commune dicitur finis communis Sth p. I—II, q. 90, a. 2, ad 2

<sup>204</sup> ...diversa studia vivendi contingunt in hominibus propter diversas res in quibus quaeritur ratio summi boni Sth. p. I—II, q. 1, a. 7 ad 2

<sup>205</sup> Secundum propria quidem differunt, secundum autem commune uniantur De reg. L. I, C. 1, n. 745

<sup>206</sup> Ea quae sunt in seipsis diversa, considerantur ut unum secundum quod ordinantur ad aliquod commune Sth. p. I—II, q. 93, a. 1 ad 1

<sup>207</sup> Simmel, op.cit. s. 36

<sup>208</sup> Omnis communitas est instituta gratia alicuius boni In Polit., L. I, l. 1, n. 10

<sup>209</sup> ...bonum commune multorum divinius est quam bonum unius Sth. p. II—II, q. 31, a. 3 ad 2, i in.

<sup>210</sup> Sth, p. I—II, q. 96, a. 4r patrz przypis 155

<sup>211</sup> ...bonum commune potius est bono privato si sit eiusdem generis; sed potest esse quod bonum privatum sit melius secundum suum genus Sth, p. II—II, q. 152, a. 4 ad 3;

<sup>212</sup> homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua; et ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum. Sth. p. I—II, q. 21, a. 4 ad 3



wizji społeczeństwa nie stosował niewolniczo, ale zdawał sobie (podobnie jak Comte) sprawę z jej ograniczeń. Simmel pisał wprost, że jednostka tylko częścią swej osobowości uczestniczy w całości<sup>213</sup>.

Różne społeczności, w których uczestniczy człowiek, mogą mieć dla niego różne znaczenie. Święty Tomasz uważa na przykład, że w sprawach natury istotniejsza jest więź z krewnymi, opierająca się na łączności pochodzenia, natomiast w sprawach polityczno-państwowych ważniejsze powinny być więzy z współobywatelami, podobnie jak w sprawach wojskowych z współtowarzyszami broni. Wśród tych różnych więzi najmocniejsze i najtrwalsze są więzy pokrewieństwa, ponieważ dotyczą samego jestestwa, natomiast inne są w stosunku do nich wtórne i późniejsze, chociaż mogą być mocniejsze, gdy mają wyjątkowe dobro za swą podstawę<sup>214</sup>.

## 7. ZNACZENIE I CELE KIEROWNICTWA [REGIMEN VEL PRINCIPATUS]

Dobro społeczności ludzkiej jest czymś złożonym z wielu różnych rzeczy, poczynąń i czynności, (osób, ich zajęć, etc.) tak jak sama społeczność składa się z wielu ludzi<sup>215</sup>, a każdy ma pewien cel, ku któremu zwrócone jest całe jego życie i działanie<sup>216</sup>. W takiej sytuacji indywiduum łatwo może stracić z oczu

<sup>213</sup> Simmel op.cit. s. 35

<sup>214</sup> Constat quod coniunctio naturalis originis est prior et immobilior: quia est secundum id quod pertinet ad substantiam; aliae autem coniunctiones sunt supervenientes, et removeri possunt. Et ideo amicitia consanguineorum est stabilior. Sed aliae amicitiae possunt esse potiores secundum illud est proprium unicuique amicitiae. Sth. p. II—II, q. 26, a. 8r

<sup>215</sup> Bonum autem comune constat ex multis; et ideo oportet lex ad multo respiciat, et secundum personas, et secundum negotia, et secundum tempora, constituitur enim communitas civitatis multis personis, et eius bonum per multiplices actiones procuratur; nec ad hoc instituitur quod aliquo tempore modico duret, sed quod omni tempore perseveret per civium successionem Sth, p. I—II, q. 96, a. 1r; Sth, p. II—II, q. 40, a. 2r patrz przypis 518

<sup>216</sup> In omnibus autem quae ad finem aliquem ordinantur, in quibus contingit sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente, per quod directe debitum preveniatur ad finem. [...]. Hominis autem est aliquis finis, ad quem tota vita eius et actio ordinatur, cum sit agens per intellectum, cuius est manifeste propter finem operari. Contingit autem diversimode homines ad finem intentum procedere, quod ipsa diversitas humanorum studiorum et actionum declarat. Indiget igitur homo aliquo dirigente ad finem De reg. l.1, C1, n. 740, [741]

dobro całości i całość rozproszyłaby się na cząstki, z których każda kierowałaby się do tego co jej odpowiada.<sup>217</sup>

Stąd też, zdaniem Tomasza, potrzebny jest dodatkowy czynnik jednoczący, mianowicie czynnik kierujący wszystkie części do wspólnego dobra całości. Czynnikiem tym jest przywódca. Zauważa bowiem Tomasz, że wszędzie w naturze, gdzie *wiele zwraca się ku jednemu, jest coś kierującego*<sup>218</sup>. Czynnikiem podlegający (*subiectum*) i władający (*principans*) występuje wszędzie tam, gdzie coś jest złożone z wielu części (*quaecumque sunt constituta ex pluribus quod ex eis fiat unum commune, sive in plura sunt coniuncta*)<sup>219</sup>. Akwinata wychodzi więc od zagadnień ogólniejszych, by potem zastosować je w szczegółowej kwestii.

Ogromne znaczenie integrujące przywódcy, dostrzegł też Simmel. Stwierdził nawet, że niejednokrotnie *osoba zwierzchnika jest przyczyną wspólnoty*<sup>220</sup>. Według niego integracja zachodzi niezależnie od tego, czy przywódca rzeczywiście *jednoczy i kieruje siły grupy zgodnie z jej własnymi dążeniami, czy też grupa jednoczy się właśnie przeciwko niemu*.

Gdyby człowiek nie był stworzeniem społecznym, nie potrzebowałby żadnego kierownictwa prócz własnego rozumu, ale że — jak wyżej pokazaliśmy według Tomasza z Akwinu — człowiek bez innych nie może się obejść, musi być czynnikiem pobudzający wszystkich do wspólnego dobra. Bez niego, zdaniem autora *Sumy teologicznej*, życie społeczne nie może istnieć<sup>221</sup>. Gdy bowiem wiele rzeczy jest podporządkowanych jednej (wspólne dobro) muszą być one dodatkowo wzajemnie do siebie przyporządkowane, by sobie wzajemnie nie przeszkadzać. Prócz jedności przyporządkowania musi zaistnieć jedność związku. Tomasz stawia tutaj za przykład armię, którą do zwycięstwa prowadzi wódz. Pełni on, zdaniem Tomasza, rolę analogiczną do roli jaką w człowieku pełni

<sup>217</sup> Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id, quod est sibi congruum, providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens; De reg. L. 1, C. 1, n. 744

<sup>218</sup> Propter quod et in omnibus quae in unum ordinantur, aliquid invenitur alterius regitum De reg. L. 1, C. 1, n. 745.

<sup>219</sup> In Polit., L. 1, l. 3, n. 61

<sup>220</sup> Simmel op.cit. s. 240—242

<sup>221</sup> Dominium accipitur dupliciter. Uno modo, secundum quod opponitur servituti: et sic dominus dicitur cui aliquis subditur ut servus. Alio modo accipitur dominium, secundum quod communiter refertur ad subiectum qualitercumque: et sic etiam ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest [...]. Cuius ratio est, quia servus in hoc differt a libero, quod « liber est causa sui » ut dicitur in principio *Metaphys.*, servus autem ordinatur ad alium. Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando cum cui dominatur ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert. (...) Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet: multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum Sth, p. I, q. 96, a. 4r

rozum, kierujący go do jego własnego dobra<sup>222</sup>. Tak też kierujący społecznością prowadzi ją do jej dobra i celu.

Kierujący zatem pełni dwie funkcje: pobudza członków społeczności w dążeniu do wspólnego dobra oraz dba o *uporządkowaną zgodę*<sup>223</sup>, co jak zaraz zobaczymy, sprowadza się do jednego. Niemalże identyczne zadania stawiał władzy Comte, gdy pisał: *Zadaniem rządu jest, w miarę możliwości, hamowanie i zapobieganie rozpraszaniu idei, uczuć i interesów, które, idąc swym biegiem bez przeszkód, zatrzymałoby w końcu postęp społeczny i dalej, Rząd, nie wypełniając sam żadnego określonego planu, przyczynia się do wypełniania wszystkich planów społeczeństwa*<sup>224</sup>.

Cel kierownictwa. Zasadniczym dobrem społeczności jest zaś zdaniem Tomasza jej zachowanie. Jak wyżej mówiliśmy, istnienie dla społeczności jest równoznaczne z jednością, stąd też Tomasz mówi, że podstawowym zadaniem rządcy społeczności jest zachowanie jej jedności, która jest równoznaczna z pokojem<sup>225</sup>.

Pokój w ujęciu Tomasza zawiera w sobie coś więcej niż zgodę. Zgoda bowiem zgodnie z etymologią (*concordia*) oznacza pewien stosunek do innych, gdy mianowicie pragnienia wielu serc (*diversorum cordium*) schodzą się razem w odniesieniu do czegoś zgodnie pożądanego. A jednak zgoda może zejść również pod przymusem, ze strachu etc. Pokój natomiast zakłada również wewnętrzną integrację dążeń każdej jednostki<sup>226</sup>. Jest zatem zjednoczeniem w harmonijną całość własnego pragnienia z pragnieniami innych, zgodą podążającą za wolną wolą.

Podobnie Comte uznawał *zgodne przyzwolenie* za zasadę statycznych praw organizmu społecznego<sup>227</sup>. Również władza u tego socjologa czerpie swe uzasadnienie z przyzwolenia indywidualnych woli, *consensus* zaś jest jedną z fundamentalnych kategorii jego socjologii, a zwłaszcza statyki społecznej, traktującej o porządku społecznym, którego jednym z podstawowych filarów jest społeczna solidarność.

<sup>222</sup> Oportet igitur, praeter id quod movet ad proprium bonum uniuscuiusque, esse aliquid quod movet ad bonum commune multorum. De reg. L. 1, C. 1, n. 745.

<sup>223</sup> pax enim hominum nihil aliud est quam ordinata concordia, ut Augustinus dicit CG, L. III, C. 128

<sup>224</sup> Comte, *Metoda pozytywna...*; s. 220—221

<sup>225</sup> Gubernatio nihil aliud est quam directio gubernatorum ad finem, qui est aliquod bonum. Unitas autem pertinet ad rationem bonitates [...] Et ideo id ad quod tendit intentio multitudinem gubernantis, est unitas, sive pax Sth, p. I, q. 103, a. 3r; zobacz też przypis 226 [Sth, p. li—ii, q. 29, a. 1r]

<sup>226</sup> ...concordia importat unionem appetituum diversorum appetentium: pax autem supra hanc unionem, importat etiam appetituum unius appetentis unionem. Sth. p. II—II, q. 29, a. 1r Si enim homo concordet cum alio non spontanea voluntate, sed quasi coactus timore alicuius mali imminentis, talis concordia non est vere pax; *ibidem* ad 1

<sup>227</sup> Comte, *Metoda pozytywna...*; s. 169—175

Pokój pozwala w pełni czerpać z wszelkich korzyści życia społecznego<sup>228</sup>, dla których człowiek w społeczności się znalazł, mianowicie przede wszystkim pozwala na drodze wymiany zaopatrzyć się we wszystkie niezbędne do życia i rozwoju dobra (*necessaria vitae*). Podkreślanie przez Tomasza, iż podstawowymi racjami, dla których człowiek żyje w społeczeństwie, są racje ekonomiczne (zapewnienie środków do życia) koresponduje z cytowaną wyżej tezie Simmla o zasadzie jednoczenia oraz z marksowską tezą o fundamentalnym znaczeniu gospodarki dla życia społecznego<sup>229</sup>. Nawet jeśli niektórzy źle używają pokoju, zdaniem autora *Zasad przywództwa*, nie przestaje on być dobrem samym w sobie. Pokój przyczynia się też do zachowania odpowiedniego poziomu moralnego społeczeństwa usuwając sposobność do wielu występków towarzyszących zwykle niepokojom<sup>230</sup>. Poziom moralny członków społeczności nie jest bez znaczenia dla samego jej istnienia. Zdaniem Tomasza, całość może tylko wtedy zachować swą jedność czyli byt, gdy jej części są do niej dobrze ustosunkowane. Wtedy tylko dobro społeczności może stać na odpowiednim poziomie, gdy jej członkowie są ludźmi cechującymi się odpowiednią cnotą (w greckim rozumieniu tego słowa), która — jak już mówiliśmy — uzdalnia do przedkładania dobra wspólnego nad własne. Natomiast dla samego zachowania społeczności wystarczy zdaniem Akwinaty, by była ona kierowana przez cnotliwych ludzi, a pozostali przynajmniej powinni być zdolni do podporządkowania się władzy<sup>231</sup>. Tak więc na czele społeczności winni stać ludzie wybijający się nad innych cnotą, wiedzą i sprawiedliwością, którzy by to obracali na rzecz innych<sup>232</sup>.

**P o d s u m o w u j ą c:** podstawowym i pierwotnym celem każdej społeczności jest zachowanie jej własnej jedności, czyli bytu, analogicznie do dążenia każdego człowieka do zachowania własnego życia. Oczywiście każda spo-

---

<sup>228</sup> Ad hoc enim cuiuslibet regentis ferri debet intentio, ut eius quod regendum suscepit salutem procuret. [...] Bonum autem et salus consociatae multitudinis est ut eius unitas conservetur, quae dicitur pax, qua remota, socialis vitae perit utilitas, [...] Hoc igitur est ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret. [...] Quando igitur regimen efficacius fuerit ad unitatem pacis servandam, tanto erit utilius. Hoc enim utilius dicimus, quod magis perducit ad finem. De reg. L. 1, C. 3, n. 750;

<sup>229</sup> Oczywiście nie są to jedyne racje życia społecznego, gdyż posiada ono również drugi aspekt uwarunkowany trzecią naturalną inklinacją, który to aspekt można by nazwać duchowym.

<sup>230</sup> Sth, p. II—II, q. 125, a. 5 ad 3

<sup>231</sup> Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi; (...) Unde impossibile est quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosí, ad minus illi quibus convenit principari. Sufficit autem, quantum ad bonum communitatis, quod alii intantum sint virtuosí quod principum mandatis obediant. Sth, p. I—II, q. 92, a. 1 ad 3

<sup>232</sup> ...si unus homo habuisset super alium supereminentiam scientiae et iustitiae, inconveniens fuisset nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum Sthp. I, q. 96, a. 4r

leczość może być przyporządkowana jeszcze jej właściwym celom, jak to zobaczymy niżej. Przywódca winien więc dbać o zewnętrzne zachowanie poległych sobie ludzi (gorszące lub budujące) troszcząc się o każdego jako o część całej wspólnoty niczym jej stróż<sup>233</sup>, strzegący sprawiedliwości<sup>234</sup> (*gdy każdemu oddaje się to, co mu się należy*<sup>235</sup>), która jest poniekąd przyczyną pokoju.

## Kierownictwo czy panowanie: istota i typy władzy [POTESTAS, SPECIES REGIMINIS]

Ponieważ czynność podwładnego podlega czynności przełożonego<sup>236</sup>, przewodzenie innym oznacza poniekąd kierowanie ich działaniem<sup>237</sup> w sprawach, w których zachodzi podleganie.

Władza dla Tomasza ma przede wszystkim charakter przewodzenia (*potestas habet rationem principii*)<sup>238</sup>. Tak więc analogicznie do sił działających w przyrodzie, z których silniejsze skłaniają do działania słabsze, również wśród ludzi zachodzi podobne pobudzanie do działania przez rozkazywanie (*imperatis*), które odbywa się przez rozum i wolę<sup>239</sup>, ludzkie bowiem czynności mają swe źródło w woli i rozumie, rozum zaś zawsze działa ze względu na cel<sup>240</sup>, tak więc

---

<sup>233</sup> *I tak całej wspólnotcie przewodniczy jeden człowiek jako jej stróż. Jego zadaniem jest troszczyć się o sprawy jednostki jako części całej wspólnoty; a więc dbać o zewnętrzne zachowanie, które innych buduje lub gorszy. [...] et sic toti collegio unus homo ad custodiam praeponitur, ad quem pertinet providere ea quae pertinent ad unum hominem in ordine ad totum collegium; sicut sunt ea quae exterius aquntur de quibus alii aedificantur vel scandalizantur.* Sth p. I, q. 113, a. 2 ad 1

<sup>234</sup> *Natomiast władcom powierzono publiczną władzę po to by byli stróżami sprawiedliwości. Principibus vero potestas publica committitur ad hoc quod sint iustitiae custodes* Sth, p. II—II, q. 66, a. 8r; *pokój jest dziełem sprawiedliwości pośrednio, ponieważ usuwa ona przeszkody do pokoju; pax est opus iustitiae indirecte, inquantum scilicet removet prohibens.* Sth, p. II—II, q. 29, a. 3 ad 3

<sup>235</sup> *Tunc autem ordinata concordia inter homines servatur, quando unicuique quod suum est redditur, quod est iustitiae* CG, L. III, C. 128

<sup>236</sup> *Et hoc est quod rationem praelationis facit, ut scilicet actio subditi subdatur actioni praelati* Sth, p. I, q. 109, a. 2r

<sup>237</sup> *Unde competit sibi ratio principii, prout est aliorum gubernator.* Sth, p. II—II, q. 102, a. 1 ad 2

<sup>238</sup> *Potestas habet rationem principii ut patet in V Metaph. text. 17.* Sth, p. I—II, q. 2, a. 4r

<sup>239</sup> *...quod sicut actiones rerum naturalium procedunt ex potentiis naturalibus, ita etiam operationes humanae procedunt ex humana voluntate. Oportuit autem in rebus naturalibus ut superiora moverent inferiora ad suas actiones, per excellentiam naturalis virtutis collatae divinitus. Unde etiam oportet in rebus humanis quod superiores moveant inferiores per suam voluntatem, ex vi auctoritatis divinitus ordinatae.* Sth, p. II—II, q. 104, a. 1r

<sup>240</sup> *Hominis autem est aliquis finis, ad quem tota vita eius et actio ordinatur, cum sit agens per intellectum, cuius est manifeste propter finem operari.* De reg. L. I, C. 1, n. 740

rozkazywać, sprawować władzę oznacza kierować innych do celu<sup>241</sup> i tym samym wprowadzać pewien porządek zwracając podległych ku temu co mają czynić<sup>242</sup>. Święty Tomasz stwierdza nawet, że osoba taka występuje poniekąd w roli ojca (który dla człowieka jest źródłem podstawowych dóbr)<sup>243</sup> i przez piastowanie godności przywódcy, jest pewnym obrazem samego Boga<sup>244</sup>.

Typy kierownictwa. Cel, do którego prowadzi społeczność kierującej, może być albo:

1. dobrem tej społeczności, którym jest jak widzieliśmy jedność pokoju zasadzająca się na sprawiedliwości, lub
2. dobrem samego przywódcy<sup>245</sup>

Ze względu na to odróżnia Tomasz rządy słuszne i sprawiedliwe od rządów niesprawiedliwych w zależności od tego, czy mamy do czynienia z ludźmi wolnymi (odpowiedni jest tylko pierwszy cel), czy z niewolnymi (*servus*), którzy niejako z natury służą ich kierującemu<sup>246</sup>.

Uogólniając na wszystkie stosunki nad- i podrzędności Tomasz rozróżnia dwa naturalne rodzaje *podlegania*:

1. despotyczne (*despoticum*), gdy przełożony posługuje się poddanym dla własnego pożytku, a podwładni są w pewien sposób zniewoleni, nie mogą się w niczym sprzeciwić swemu panu
2. domowo-obywatelskie (*politicum*), według którego przełożony posługuje się podwładnymi dla ich pożytku i dobra<sup>247</sup>.

<sup>241</sup> ...aliorum gubernator... Sth, p. II—II, q. 102, a. 2r; słowo gubernator oznacza tego który kieruje, rządzącego, sternika.

<sup>242</sup> Defuisse enim bonum ordinis in humana multitudo si quidam per alios sapientiores gubernati non fuisset Sth, p. I, q. 92, a. 1 ad 2 Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis; imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando Sth, p. I—II, q. 17, a. 1r; ad ordinem ergo potestatum pertinet ordinare quae a subditis sint agenda Sth, p. I, q. 108, a. 5 ad 3,

<sup>243</sup> Et inde quod omnes tales personae patres appellantur Sth, p. II—II, q. 102, a. 1r

<sup>244</sup> Licet enim secundum illam dignitatem sit homo ad imaginem vel similitudinem Dei Sth, p. II—II, q. 103, a. 3 ad 3

<sup>245</sup> Si vero non ad bonum commune multitudinis, sed ad bonum privatum regentis regimen ordinetur, erit regimen iniustum atque perversum De reg. L. I, C. 2n. 746

<sup>246</sup> Alius autem est finis conveniens multitudini liberorum, et servorum. Nam liber est, qui sui causa est; servus autem est, qui id quod est, alterius est. Si igitur liberorum multitudo a rege ad bonum commune multitudinis ordinetur, erit regimen rectum et iustum, quale convenit liberis. De reg. L. I, C. 2, n. 746

<sup>247</sup> Duplex est subiectio. Una servilis, secundum quam praesidens utitur subiecto ad sui ipsius utilitatem [...] Ets tamen alia subiectio oeconomica vel civilis, secundum quam praesidens utitur subiectis ad eorum utilitatem et bonum [...] defuisse enim bonum ordinis in humana multitudo si quidam per alios sapientiores gubernati non fuissent. Et sic ex tali subiectione naturaliter femina subiecta est viro: quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis. Sth, p. I, q. 92, a. 1 ad 2; ...scilicet *despoticum* quo dominus principatur servis, et *politicum* quo rector civitatis principatur liberis In Polit., L. I, l. 3, n. 64; por. In Polit., L. III, l. 5

Zdaniem Simmla zaś, w przypadku stosunku podlegania pierwszego typu, w ogóle nie można by mówić o stosunku społecznym jako że według niego drugi imperatyw kategoryczny Kanta jest *ogólną formułą społeczeństwa*<sup>248</sup>. Jak zobaczymy w szczegółowej analizie stosunków między panem a niewolnikiem tego rodzaju zależność w zasadzie nie występuje u Tomasa w formie czystej. Drugi typ panowania odpowiada idei panowania we wspólnocie, o którym Tönnies pisał podobnie jak Tomasz, że wywodzi się z ojcostwa<sup>249</sup>.

Tomaszowe dychotomiczne rozróżnienie władzy w zasadzie odpowiada współczesnemu rozróżnieniu władzy *nad kimś* (*despoticum*) i władzy *do czegoś* (*politicum*), kładzie przy tym nacisk na zależność między statusem społecznym podległych władzy (czy należą do kategorii wolnych czy niewolnych; o statusie u św. Tomasa patrz niżej) a celem panowania.

Władza może przybierać różne formy. Tomasz stosuje tu Arystotelesowski podział ustrojów państwowych, które jednak stosują się też do innych grup społecznych. I tak:

Władza zmierzająca do celu właściwego podległym jej to *Politica*. Ten sposób sprawowania władzy może przejawiać się w następujących formach:

- *Timocratia*, gdy władzę sprawuje wielu równych — wybranych, (też *przeciętnych*) nad równymi,
- *Aristocratia*, gdy władzę sprawuje niewielu, ale najlepszych ze względu na posiadane cechy, sprawności, kompetencje,
- *Monarchia* lub *regnum*, gdy jeden posiada pełną władzę i sprawuje ją dla dobra poddanych<sup>250</sup>.

Analogicznie wyróżnia zwyrodniałe typy władzy *despotica*:

- *Tyrannis* to rządy sprawowane przez jednego, który szuka w nich własnej korzyści uciskając poddanych sobie przy pomocy siły,
- *Oligarchia*, gdy rządy niesprawiedliwe są sprawowane nie przez jednego, ale przez nielicznych; zdaniem Tomasa różnica między tyranią a oligarchią jest tylko różnicą ilościową,
- *Demokratia*, w tym wypadku cały lud jawi się jakby tyranem, jest to bowiem władza całej zbiorowości (bądź większości)<sup>251</sup>. Trzeba jednak zauważyć, że

<sup>248</sup> Simmel op.cit. s. 230

<sup>249</sup> Tönnies, op.cit. s. 30

<sup>250</sup> Tres sunt species politicae communicationis, et totidem sunt corruptiones sive transgressiones earum. Rectae quidem politicae sunt tres; scilicet *regnum* quod est principatus unius; *aristocratia*, quae est potestas optimorum, eo quod huiusmodi civitas per virtuosos gubernatur. Videtur autem conveniens, quod sit quedam alia species, [...] quae convenienter nominatur *timocratia* a timos. *Times* enim pretium dicitur, quia videlicet in hac politica pretia dantur pauperibus, et damna inferuntur divitibus, si non convenient ad politicas congregationes, [...] In Eth, L. VIII, l. 10, n. 1673

<sup>251</sup> Si igitur regimem iniustum per unum tantum fiat qui commoda ex regimine quaerat, non autem bonum multitudinis sibi subiectae, talis rector *tyrannus* vocatur, nomine a «fortitudine» derivato, quia scilicet per potentiam opprimit, non per iustitiam regit: [...] Si vero

termin *democratia* pojawia się miejscami u Tomasza w pozytywnym znaczeniu, jako *rządy ludu*<sup>252</sup>.

Najkrócej mówiąc, istota zwyrodnienia powyższych trzech ustrojów polega na tym, że stosują władzę typu *despoticum* w stosunku do ludzi wolnych, gdy tymczasem jest to sposób właściwy panowaniu nad niewolnymi.

**Instrumenty kierowania.** Władca posiada pewne środki służące do kierowania społecznością, różnią się one w zależności od typu społeczności i formy przełożenia<sup>253</sup>.

W przypadku społeczności doskonalej (patrz niżej), czyli społeczności obywatelskiej (*civitas*) podstawowym takim środkiem jest *prawo*, które jest pewna wytyczną rozumu przywódcy, przy pomocy którego rządzi on podwładnymi<sup>254</sup>. Z prawa wynika też możliwość stosowania kar. Większa władza ma prawo do stosowania ich większych<sup>255</sup>. I tutaj również stosunek do celu wspólnego określa prawomocność prawa i stosowanych kar<sup>256</sup>.

---

iniustum regimem non per unum fiat, sed per plures, siquidem per paucos, *oligarchia* vocatur, id est principatus paucorum, quando scilicet pauci propter divitias opprimunt plebem, sola pluralitate a tyranno differentes. Si vero iniquum regimem exerceatur per multos, *democratia* nuncupatur, id est potentatus populi, quando scilicet populus plebeiorum per potentiam multitudinis opprimit divites. Sic enim populus totus erit quasi unus tyrannus. De reg. L. I, C. 2, n. 747

<sup>252</sup> Aliud autem regimen est populi, quod nominatur *democratia* Sth, p. I—II, q. 95, a. 4r

<sup>253</sup> praecepta legis ordinantur ad intentionem legislatoris. Unde secundum diversos fines quos intendit legislator, oportet diversimode praecepta legis institui. Unde et in rebus humanis alia sunt praecepta democratica, alia regia, alia tyrannica Sth, p. II—II, q. 140, a. 1r

<sup>254</sup> lex nihil aliud est quam dictamen rationis in praesidente, quo subditi gubernantur Sth, p. I—II, q. 92, a. 1r

<sup>255</sup> Sth, II—II, 65, 2 ad 2 patrz przypis 321

<sup>256</sup> Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum, quod est bonum commune secundum iustitiam divinam regulatum, sequitur quod per legem homines fiant boni simpliciter. Si vero intentio legislatoris feratur ad id quod non est bonum simpliciter, sed utile vel delectabile sibi, vel repugnans iustitiae divinae; tunc lex non facit homines bonos simpliciter, sed secundum quid, scilicet in ordine ad tale regimen. Sth, p. I—II, q. 92, a. 1r



## IV. TEORIA STRUKTUR SPOŁECZNYCH

Jak już wyżej mówiliśmy, podstawową racją, dla której człowiek według Akwinaty żyje w społecznościach jest jego niesamowystarczalność (*non sibi sufficit*) zarówno w dziedzinie zapewnienia sobie niezbędnych środków do życia (*necessaria vitae*), jak i w dziedzinie niezbędnych do niego informacji<sup>257</sup>. Stąd też stwierdza, że wszystkie wspólnoty są naturalnie przyporządkowane w pierwszym rzędzie temu, co niezbędne dla życia<sup>258</sup> i dlatego bardziej doskonałe będą te wspólnoty, które są bardziej samowystarczalne<sup>259</sup>. Pewna samowystarczalność jest już osiągnięta w przypadku domostwa, mianowicie w zakresie potrzeb związanych z odżywianiem, wydawaniem i wychowywaniem potomstwa i tym podobnych. Większa występuje w przypadku wsi lub dzielnicy miasta (*vicus*), ale pełna wystarczalność w zakresie wszystkich potrzeb życiowych, występuje dopiero w wypadku społeczności obywatelskiej (miasta-państwa, *civitas*). Ponad tą wspólnotą Tomasz wyróżnia jeszcze prowincję (*provincia*), ale różnica między nią a *civitas* jest już tylko ilościowa, głównie dotyczy znaczenia militarnego<sup>260</sup>. Tomasz wyróżnia więc zasadniczo cztery poziomy życia społecznego, na których funkcjonują cztery zasadnicze struktury (*domus, vicus, civitas, provincia*), z których najwięcej uwagi poświęca dwóm, mianowicie domowi i społeczności obywatelskiej. Pewne pokrewieństwo można tu dostrzec z ujęciem Comte'a, który postulował rozpatrywanie trzech poziomów: życia indywidualnego, rodzinnego i społecznego<sup>261</sup>. Podobieństwo to jest tym większe, że — jak zobaczymy — poziom *vicus* dla Tomasza jest poziomem przejściowym.

<sup>257</sup> Por. III, 2

<sup>258</sup> *communitas civitatis ordinata ad per se sufficientia vitae humanae. Unde inter omnes communitates humanas ipsa est perfectissima* In Polit. P. n. 4; por. L. II, l. 1, n. 184

<sup>259</sup> *Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae si solitarius maneat, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae. De reg. L. I, C. 2, n. 749* Manifestum est enim quod una domus vel familia tota magis est sufficiens ad vitam quam unus homo; et civitas est magis sufficiens quam domus. Tunc enim iam debet esse civitas cum communitas multitudinis est per se sufficiens ad vitam In Polit., L. II, l. 1, n. 184

<sup>260</sup> *Habetur siquidem aliqua vitae sufficientia in una familia domus unius, quantum scilicet ad naturales actus nutritionis, et prolis generandae, et aliorum huiusmodi; in uno autem vico, quantum ad ea quae ad unum artificium pertinent; in civitate vero, quae est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitae; sed adhuc magis in provincia una propter necessitatem compugnationis et mutui auxilii contra hostes* De reg. *ibidem*

<sup>261</sup> Comte, *Metoda pozytywna...*; s. 207

## 1. DOMOSTWO [DOMUS]

Wspólnota domowa, tak jak inne naturalne wspólnoty, przyporządkowana jest przede wszystkim do spraw niezbędnych dla życia. Utrzymanie człowieka przy życiu odbywa się w dwóch wymiarach, mianowicie: jednostkowym i gatunkowym. Do utrzymania człowieka jako jednostki potrzebne są pewne dobra zewnętrzne, w stosunku do których istnieje potrzeba pewnych działań czyli pracy. W związku z tym potrzebuje człowiek niewolnika (*servus*) lub pomocnika (*minister*; w komentarzu do Polityki, określa tym terminem pracownika o statusie wolnego człowieka, który wykonuje prace podporządkowane).

Zachowanie człowieka pod względem gatunkowym dokonuje się poprzez rodzenie potomstwa, do czego potrzebna jest mężczyźnie żona<sup>262</sup>.

Tak więc we wspólnocie domowej (w której, w najlepszym wypadku, mieszkają zasadniczo dwie kategorie ludzi: wolni i niewolni<sup>263</sup>), jak pisze Tomasz z Akwinu, istnieją dwa zasadnicze związki osobowe (*communicatio personalis*)<sup>264</sup> i inne pochodne, z których jeden Tomasz wymienia:

- związek męża i żony (*virum et feminam*),
- związek pana i tzw. niewolnika (*dominum et servum*) oraz
- związek ojca z dziećmi (*patris et filii*) jako pochodny od pierwszego.

Teoria rodziny szkicowana przez Comte'a zdaje się wychodzić od takiego właśnie modelu, przy czym odrzuca on drugą relację jako nie przynależną do istotnych części rodziny i w jego czasach już nie występującą i postuluje sprowadzenie badań teorii rodziny do dwóch stosunków: *stosunku podporządkowania płci i podporządkowania wieku; dzięki pierwszemu rodzina się tworzy; drugi umożliwia jej trwanie*<sup>265</sup>.

Skoro tak, jak inne wspólnoty, domostwo podporządkowane jest zachowaniu życia, to, co jest w nim specyficzne? Otóż w odróżnieniu od pozostałych

---

<sup>262</sup> *Communio domesticarum personarum ad invicem, ut Philosophus dicit in I Politic., est secundum quotidianos actus qui ordinantur ad necessitatem vitae. Vita autem hominis conservatur dupliciter: uno modo quantum ad individuum, prout scilicet homo idem numero vivit: et ad talem vitae conservationem opitulantur homini exteriora bona, ex quibus homo habet victum et vestitum et alia huiusmodi necessaria vitae; in quibus administrandis indiget homo servis. Alio modo conservatur vita hominis secundum speciem per generationem, ad quam indiget homo uxore, ut ex ea generet filium. Sic igitur in domestica communione sunt tres combinationes: scilicet domini ad servum, viri ad uxorem, patris ad filium. Sth, p. I—II, q. 105, a. 4r*

<sup>263</sup> *Omnium qui habitant in domo, quorum quidam sunt servi et quidam liberi In Polit., L. I, 12, n. 44; L. I, l. 5, n. 90*

<sup>264</sup> *Duabus communitatibus personalibus, quarum una est ad generationem, alia ad salutem, constituitur prima domus. Oportet enim in domo esse virum et feminam, et dominum et servum. Ideo autem dicitur domus prima, quia est et alia communicatio personalis quae invenitur in domo, scilicet patris et filii, quae ex prima causatur. Unde primae duae sunt primordiales. In Polit., L. I, l. 1, n. 25*

<sup>265</sup> *Comte, Metoda pozytywna...; s. 210*

wspólnot, dom przyporządkowany jest czynnościom codziennym, takim jak pożywanie się, praca, wychowanie potomstwa, czy jak powtarza Tomasz za cytowanym przez Stagirytę Epimenidesem z Krety wspólne grzanie się przy ogniu etc.<sup>266</sup>, czyli codzienne współżycie pod jednym dachem.

## 2. MAŁŻEŃSTWO [COMBINATIO CONIUGALIS ID EST MATRIMONIUM]

### Homo animal coniugale

Związek ten, który Arystoteles w łacińskim tłumaczeniu Wilhelma z Moerbecke nazywa *coniugatio*, Tomasz określa jako *matrimonium*, co jako określenie nie ograniczające tej relacji tylko do aspektu rozrodczego i ujmujący ponadto aspekt prawny związku, wydaje się mu właściwsze<sup>267</sup>.

Małżeństwo jest związkiem, mającym silne podstawy w samej naturze człowieka. Druga naturalna inklinacja<sup>268</sup>, wspólna dla wszystkich istot żywych i wynikająca z niej naturalny popęd, (który jednak u ludzi w odróżnieniu od innych zwierząt podlega kontroli rozumu) są zasadniczymi siłami stawiającymi człowieka naprzeciw drugiego, o odmiennej płci. Jest to połączenie niezbędne dla życia (*nie mogą bez siebie istnieć* jak to określa Arystoteles) w tym znaczeniu, że dzięki niemu następuje, jak mówi Tomasz, *przedłużenie zarówno mężczyzny jak i kobiety*, mianowicie dzięki potomstwu. Związek ten nie jest dobrowolny, co dla Tomasza oznacza, że nie jest następstwem wolnego wyboru właściwego człowiekowi jako istocie rozumnej, ale wynika z samej jego natury jako istoty żywej<sup>269</sup>. Dlatego człowiek jest nawet bardziej istotą małżeńską (*animal coniugale*) niż społeczno-polityczną. Co więcej, jest nią bardziej nawet niż inne zwierzęta, gdyż bardziej niż inne zwierzęta troszczy się o swe potomstwo, o czym jeszcze powiemy.

<sup>266</sup> Quia sedent ad eundem ignem *ibidem*, n. 26

<sup>267</sup> Combinatio viri et femina non erat nominata suo tempore, sed ipse nominat eam *coniugalem*, quam nos matrimonium vocamus In Polit., L. I, l. 2, n. 45

<sup>268</sup> patrz III, 2

<sup>269</sup> Huiusmodi enim combinatio est propter generationem per quam producuntur et mares et feminas. Et ex hoc patet quod sine se invicem esse non possunt (In Polit., L. I, l. 1, n. 17) ... in homine est aliquid quod est proprium eius, scilicet ratio, secundum quam ei competit quod ex consilio et electione agat. Invenitur etiam aliquid in homine quod est commune ei et aliis, et huiusmodi est generare. Hoc igitur non competit eis ex electione, idest secundum quod habet rationem eligentem, sed competit eis secundum rationem communem sibi et animalibus et etiam plantis. Omnibus enim his inest naturalis appetitus, ut post se derelinquat alterum tale quale ipsum est; ut sic per generationem conservetur in specie quod idem numero conservari non potest In Polit., L. I, l. 1, n. 18

Małżeństwo jest przyporządkowane nie tylko prokreacji, ale również innym czynnościom niezbędnym do życia odbywającym się w ramach gospodarstwa domowego, co do których istnieje między mężczyzną i kobietą podział. Mianowicie kobiecie bardziej odpowiadają prace wewnątrz-domowe, natomiast dla mężczyzny prace zewnętrzne (*exterious*). Podobnie Comte twierdził, że naturalnym prawem ludzkiego gatunku jest, iżby mężczyzna utrzymywał kobietę, której z istoty odpowiada życie domowe<sup>270</sup>.

Występują więc w małżeństwie *dwie zasadnicze sfery działań*: jedna związana z funkcją prokreacyjną obejmującą takie działania jak rodzenie i wychowanie dzieci (wraz z wszystkim co się z tym wiąże) oraz sferę działań gospodarczych, która przejawia się w pewnym (jeszcze w wąskim zakresie występującym) podziale obowiązków, co z kolei odbija się na strukturze grupy.

### Zawarcie małżeństwa i jego skutki

Jak mówi św. Tomasz, *Kiedy człowiek osiągnie lata młodzieńcze, jeśli jest człowiekiem wolnym, ma prawo stanowić o sobie w tym, co odnosi się do jego osoby np. przez zobowiązanie się ślubem do życia zakonnego lub małżeńskiego*<sup>271</sup>. Autor *Sumy teologicznej* wielokrotnie podkreśla konieczność wolnej woli obu stron do zawarcia związku małżeńskiego<sup>272</sup>.

Węzeł małżeński jest, zdaniem Akwinaty, przyczyną formalną jedności małżeńskiej, choć sam świadczy jeszcze tylko o istniejącej między narzeczonymi jedności przyporządkowania (*ordo*), jako że zgodnie zmierzają oni do tego samego celu, jakim jest zrodzenie i wychowanie potomstwa oraz współżycie domowe. Dzięki temu zjednoczeniu mężczyzna staje się małżonkiem, a kobieta żoną. Zjednoczenie to powoduje następnie jedność wyższego rzędu: *jedność ciała i dusz*<sup>273</sup>.

<sup>270</sup> Comte, *Rozprawa...*; s. 415.

<sup>271</sup> Ex quo homo venit ad annos pubertatis, si sit liberae conditionis, est suae potestatis quantum ad ea quae pertinent ad suam personam, puta quod obliget se religioni per votum, vel quod matrimonium contrahat. Sth, p. II—II, q. 88. a. 8/2

<sup>272</sup> In vinculo matrimoniali uterque coniugum habet usum liberi arbitrii; Sth, p. II—II, q. 10. a. 12/1 Sth, p. III, q. 41, a. 1.

<sup>273</sup> Coniunctio adunationem quandam importat. Unde ubicumque est adunatio aliquorum, ibi est aliqua coniunctio. Ea autem quae ordinantur ad aliquid unum, dicuntur in ordine ad illud adunari: sicut multi homines adunantur ad unam militiam vel negotiationem exequentiam, ex qua dicuntur commilitones ad invicem, vel socii negotiationis. Et ideo, cum per matrimonium ordinantur aliqui ad unam generationem et educationem proles; et iterum ad unam vitam domesticam; constat quod in matrimonio est aliqua coniunctio secundum quam dicitur maritus et uxor. Et talis coniunctio ex hoc quod ordinatur ad aliquod unum, est matrimonium. Coniunctio autem corporum vel animorum ad matrimonium consequitur. Sth, p. III, q. 44. a. 1. w wydaniu paryskim, ostatnie zdanie ma: ...corporum et animorum... (podkr. K. K.)

Najpierw powiemy o jedności ciał. W przeciwieństwie do żarliwej wrogości do ludzkiej (i nie tylko ludzkiej) seksualności, jaką przejawiali zwolennicy herezji manihejskich czy albigenski oraz niechęci, a co najmniej dystansu, jakie można zauważyć w pismach niektórych Ojców Kościoła, Tomasz zdecydowanie stał na stanowisku, że skoro w oczywisty sposób jest rzeczą dobrą zachowanie życia jednostki (do czego służy jedzenie), to jeszcze lepszą jest utrzymanie przy życiu gatunku (do czego służy współżycie płciowe)<sup>274</sup>. Na zarzuty, że w trakcie współżycia intensywność przyjemności uniemożliwia normalne funkcjonowanie rozumu, Tomasz odpowiada, że rozum jest wyłączony również w czasie snu, a przecież nikt nie twierdzi, że sen jest czymś złym i grzesznym. Samo zaś współżycie małżeńskie, jeśli jest zgodne z rozumem (posiada rozumny cel i odbywa się w rozumnych ramach), nie może być czymś złym.<sup>275</sup>

Małżeństwo jest małżeństwem prawdziwym wtedy, gdy osiąga swoją pełnię, a ta z kolei może być dwojaka: zasadnicza (*prima*), która w rzeczach decyduje o przynależności do gatunku (*speciem*), jest to ich forma, istotność oraz wtórna (*secunda*), którą rzecz osiąga przez działanie, prowadzące ją do właściwego jej celu. O celu małżeństwa już mówiliśmy, jest nim rodzenie i wychowanie potomstwa, który realizuje się przez *jedność ciał* i inne czynności, w których małżonkowie sobie nawzajem pomagają ku wychowaniu potomstwa. Natomiast zasadniczą pełnią małżeństwa, zdaniem Tomasza, czyli generalnie istotą i formą małżeństwa jest *niewidzialny związek dusz, dzięki któremu jeden małżonek winien zachować wierność drugiemu w sposób niepodzielny*<sup>276</sup>, związek zawiązany za obustronną, dobrowolną zgodą. Jest podstawą dla jedności, którą małżeństwo osiąga dzięki przyjaźni, jaka się między małżonkami zawiązuje.

<sup>274</sup> Sicut autem est vere bonum quod conservetur corporalis natura unius individui, ita etiam est quoddam bonum excellens quod conservetur natura speciei humanae. Sicut autem ad conservationem vitae unius hominis ordinatur usus ciborum, ita etiam ad conservationem totius humani generis usus venereorum. Sth, p. II—II, q. 153, a. 2.

<sup>275</sup> Secundum quamdam ligationem rationis, sicut in concubitu coniugali delectatio, quantumvis sit in eo quod convenit rationi, tamen impedit rationis usum, propter corporalem transmutationem adiunctam. Sed ex hoc non consequitur malitiam moralem, sicut nec hoc somnus, quo ligatur usus rationis, moraliter est malus, si sit secundum rationem receptus; Sth, p. I—II, q. 34, a. 1/1 Sth, p. S, q. 41, a. 1

<sup>276</sup> Matrimonium sive coniugium dicitur verum ex hoc quod suam perfectionem attingit. Duplex est autem rei perfectio: prima et secunda. Prima quidem perfectio in ipsa forma rei consistit, ex qua speciem sortitur; secunda vero perfectio consistit in operatione rei, per quam res aliquo modo suum finem attingit. Forma autem matrimonii consistit in quadam indivisibili coniunctione animorum, per quam unus coniugum indivisibiliter alteri fidem servare tenetur. Finis autem matrimonii est proles generanda et educanda: ad quorum primum pervenitur per concubitum conjugalem; ad secundum, per alia opera vir et uxoris, quibus sibi invicem obsequuntur ad prolem nutriendam Sth, p. III, q. 29, a. 2.

Przyjaźń małżeńska  
[AMICITIA CONIUGALIS]

Autor *Sumy teologicznej* stwierdza, że przyjaźń między mężem a żoną, których jednoczy nie tylko związek cielesny (który nawet u zwierząt zapewnia spokojne pożycie), ale także stałe współżycie domowe, wydaje się być największą, a co za tym idzie również najbardziej trwałą<sup>277</sup> (wyjątkowość związku małżeńskiego przejawiającą się we wzajemnym oddaniu, pełni zaufania etc. podkreślał również Comte<sup>278</sup>, podobnie jak Simmel<sup>279</sup>), Akwinata podkreślał swoisty dualizm uczucia zakochanych małżonków, ze wszystkich sił pragnących zjednoczenia, które jawi się jako coś nieosiągalnego a przybrawszy *odpowiedzialną* formę związku, prowadzi do trwałego współżycia<sup>280</sup>.

Akwinata poza tym podkreśla, że przyjaźń ta winna polegać na pewnej równości w sensie równej godności współmałżonków<sup>281</sup> (nie chodzi tu o równość władzy, jak zobaczymy niżej), dlatego też sprzeciwia się zarówno poliginii jak i poliandrii. Zauważa, że tam gdzie mąż ma wiele żon, ich pozycja jest podobna do pozycji niewolnic, służebnic i nie ma tam przyjaźni opartej na wolności, lecz właśnie jakby niewolnicza, służebna. Tymczasem skoro, jak zauważył Arystoteles, gorącej przyjaźni nie można mieć z wieloma osobami, aby była równość w przyjaźni, jeden mężczyzna winien mieć jedną żonę.

Poza implikacjami naturalnymi łączą małżonków ponadto wspólne dobra, takie jak: dzieci, wspólny majątek i in.<sup>282</sup>, które (a szczególnie dzieci) bardzo przyczyniają się do utrzymania jedności małżeństwa.

Przyjaźń małżeńska może posiadać cechy wszystkich trzech zasadniczych rodzajów przyjaźni, mianowicie: przyjaźni utylitarnej, gdyż jak powiedzieliśmy, związek małżeński posiada pewien wymiar gospodarczy, (jak to formułuje Tomasz, *przez nią jest wystarczalność życia domowego*) dalej, przyjaźni hedonistycznej, naturalnie z powodu przyjemności płynącej z realizacji zakłętego

<sup>277</sup> Amicitia quanto maior est, tanto debet esse firmior et diuturnior. Inter virum autem et uxorem maxima amicitia esse videtur; adunantur enim non solum in actu carnalis copulae, quae etiam inter bestias quamdam suavem amicitiam facit, sed ad totius domesticae conversationis consortium; CG, L. III, C. 123

<sup>278</sup> Comte, *Rozprawa ...*; s. 400

<sup>279</sup> Simmel, *op.cit.* s. 164

<sup>280</sup> ...amantes desiderarent ex ambobus fieri unum: sed quia ex hoc accideret aut ambos aut alterum corrumpi, quaerunt unionem quae convenit et decet; ut scilicet simul consenserent, et in aliis huiusmodi coniungantur. Sth, p. I—II, q. 28, a. 1, r ad 2

<sup>281</sup> Amicitia in quadam aequalitate consistit. Si igitur mulieri non licet habere plures viros, quia hoc est contra certitudinem prolis, liceret autem viro habere plures uxores, non esset liberalis amicitia uxoris ad virum, sed quasi servilis. Et haec etiam ratio experimento comprobatur, quia, apud viros habentes plures uxores, uxores quasi ancillae habentur. CG, L., III, C. 124, por. C. 125

<sup>282</sup> ...causa stabilis et firmae coniunctionis videntur esse filii. In Eth. L. VIII, l. 12, n. 1724

w popędzie płciowym planu natury, (Tomasz mówi po prostu o przyjemności z aktu rozmnażania) oraz przyjaźni w sensie właściwym, opartej na cnocie (dzielności etycznej) współmałżonków. Każdy z małżonków zatem może sobie właściwymi zaletami ubogacać drugiego<sup>283</sup>.

### Kierownictwo małżeńskie [PRINCIPATUS CONIUGALIS]

O ile w aspekcie wzajemnej więzi (przyjaźni) między małżonkami panuje równość, to w innym aspekcie związek ten przejawia cechy stosunku pod- i nadrzędności. Zdaniem Tomasza, wynika to również z pewnych uwarunkowań naturalnych — pomiędzy mężczyzną a kobietą zachodzą bowiem pewne naturalne różnice. Wyższość mężczyzny, jego zdaniem, dotyczy prócz siły głównie sfery intelektualnej. Nie dlatego, iżby kobieta była pozbawiona władzy namysłu, ale dlatego, że u niej jest ta władza jakby upośledzona (*invalidum*). Przejawia się to w tym, że jej rozum z powodu naturalnej delikatności słabo trzyma się namysłu (czyli jak to zauważył Comte, nie jest zdolny do dłuższych dedukcji<sup>284</sup>) i łatwo od niego odstępuje pobudzony różnymi uczuciami (takimi jak pożądanie, gniew, strach i in.)<sup>285</sup>. Poza tym specjalne predyspozycje do przewodzenia u mężczyzny polegają również na pewnej odporności emocjonalnej na strach, który mógłby odwieść od tego, co należy zrobić<sup>286</sup>. Dlatego kobieta potrzebuje mężczyzny nie tylko, aby mieć z nim potomstwo, ale by nią kierował<sup>287</sup>. Wielkim rzecznikiem przywództwa mężczyzny nad kobietą był wspomniany August Comte, który wręcz związek małżeński określał mianem *stosunku podporządkowania płci*. Podporządkowanie to uznawał za *zasadę mał-*

<sup>283</sup> ...amicitia coniugalis habet utilitatem, inquantum scilicet per eam fit sufficientia vitae domesticae. Habet etiam delectationem in actu generationis, sicut in ceteris animalibus. Et si vir et uxor sint epiiches, idest virtuosí, poterit eorum amicitia esse propter virtutem. Est enim aliqua virtus propria utriusque, scilicet viri et uxoris, propter quam amicitia redditur iucunda utrique. Et sic patet quod huiusmodi amicitia potest esse et propter virtutem et propter utile et propter delectabile. In Eth. L. VIII, l. 12, n. 1723

<sup>284</sup> Comte, *Rozprawa...*; s. 388, por też 372.

<sup>285</sup> Sed femina cum sit libera, habet potestatem consiliandi, sed consilium eius est invalidum. Cuius ratio est, quia propter mollietatem naturae ratio eius infirmiter inhaeret consiliatis, sed cito ab eis removetur propter passiones aliquas, puta concupiscentiae, vel irae, vel timoris vel alicuius huiusmodi In Polit., L. I, l. 10, n. 159, zob. też n. 66

<sup>286</sup> Fortitudo viri est ad principandum, ut scilicet propter nullum timorem praetermittat ordinare quid faciendum sit: sed in muliere et in quolibet subdito oportet quod sit fortitudo subministrativa, ut scilicet propter timorem non praetermittat facere proprium ministerium. In Polit., L. I, l. 10, n. 160

<sup>287</sup> Femina enim indiget mare, non solum propter generationem, sicut in aliis animalibus, sed etiam propter gubernationem, quia mas est et ratione perfectior et virtute fortior. CG, L. III, C. 123

żeństwa i rodziny<sup>288</sup>, przy czym wychodził on z podobnych przesłanek o charakterze empirycznym, powołując się na rezultaty *filozofii biologicznej*, która dzięki badaniom anatomicznym i obserwacjom fizjologicznym nie tylko ludzi ale i zwierząt *przystąpiła do surowego potępienia częściej gadaniny o domniemanej równości obu płci*, co nie przeszkadzało mu uznać wyższości kobiet pod pewnymi względami (np. uczu społecznym) i co za tym idzie doniosłej roli w przyszłym społeczeństwie<sup>289</sup>.

Podleganie żony mężowi nie jest podleganiem niewolniczym, ale posiada cechy, panowania *politicum*, to znaczy takiego jak panowanie kierownika wspólnoty obywatelskiej, który został przez społeczność wybrany. Podobnie bowiem jak on, mąż nie posiada pełnej władzy nad żoną, ale tak jak władzę demokratycznie wybranego przywódcy określają odpowiednie ustawy, tak władzę męża nad żoną określa prawo małżeńskie<sup>290</sup>.

Z małżeństwem jest też związany jeszcze inny niż określony terminem *politicum* wymiar nadrzędności w rodzinie. Panowanie małżeńskie posiada bowiem pewne cechy władzy w ustroju arystokratycznym, w którym stawia się na czele ludzi górujących nad innymi cnotą (rozumianą ogólnie, jako sprawność do danej funkcji potrzebną), którzy dlatego lepiej mogą się troszczyć o wspólne dobro, co wychodzi na dobre poddanym. Porównanie relacji małżeńskiej do arystokracji, podobnie jak u Arystotelesa<sup>291</sup>, który jest tu komentowany, Tomasz rozumiał w sensie panowania obojga małżonków nad resztą domostwa, a nie jako panowanie mężczyzny nad kobietą; mąż bowiem sprawuje kierownictwo nad sprawami, które odpowiadają jego umiejętności i godności, ale nie wkracza w sprawy, którymi zawiaduje żona, a które jej są przyporządkowane, jako że ona się do nich lepiej niż mąż nadaje. Tak więc Akwinata przez to zastosowanie terminu *arystokracja*, umieścił żonę i męża niejako na tej samej płaszczyźnie: jako współzarządzających domostwem. Chociaż z ko-

<sup>288</sup> Comte, *Metoda pozytywna...*; s. 210—211

<sup>289</sup> Comte, *Metoda pozytywna...*; s. 212

<sup>290</sup> Sed vir principatur mulieri politico principatu, idest sicut aliquis qui eligitur in rectorem civitati praestit (... ) sed vir non habet plenarium potestatem super uxorem quantum ad omnia, sed secundum quod exigit lex matrimonii; sicut et rector civitatis habet potestatem super cives secundum statuta. In Polit. L. I, 110, n. 152

<sup>291</sup> Tekst ten u Arystotelesa w polskim tłum. D. Gromskiej brzmi następująco *Stosunek między mężem a żoną przypomina ustrój arystokratyczny; zgodnie bowiem ze swą wartością mąż ma władzę nad żoną, a mianowicie w tych dziedzinach w których mężczyzna powinien ją mieć*; [Etyka nikomachejska 1160b30, Warszawa 1996, s. 251], co sugerowałoby, że Stagiryte chodzi o władzę męża nad żoną, jednakże w tekście greckim znajdujemy tylko stwierdzenie: *ανδρος δε και γυναικος αριστοκρατικη φαίνεται. και αξιων γαρ ο ανερχει, και περι τακτα α dei τον ανδρα*. co tłumacz łaciński wiernie przełożył: Viri autem et uxoris aristocraticus videtur. Secundum dignitatem enim vir principatur, et circa haec, quae oportet virum.: chodzi tu zatem raczej o arystokrację, jako władzę małżonków nad resztą domostwa, jak to zresztą zrozumiał Tomasz; komentarz Tomasza — patrz przypis 293



lei w komentarzu do *Polityki* Tomasz zauważył, że żona o tyle ma władzę w domu (zapewne w jej podległych dziedzinach), o ile sama jest podległa mężowi<sup>292</sup>, mamy tu więc jakby przeniesienie idei delegacji władzy.

Gdy mąż stara się zagarnąć całą władzę, wtedy mamy sytuację analogiczną do wypaczenia arystokracji, czyli do oligarchii. Tutaj bowiem nie byłoby panowania ze względu na cnotę (którą do spraw będących zwykle w gestii kobiety, ona posiadałaby większą). Podobnie z domową oligarchią mielibyśmy do czynienia, w przypadku małżeństwa kobiety, która byłaby jednocześnie dziedziczką z niezamożnym mężczyzną, który wtedy podlegałby jej władzy, i znowu, nie ze względu na cnotę, ale tym razem ze względu na bogactwo, jak w oligarchii<sup>293</sup>. W ogóle Tomasz uważał, że przypadki, w których kobieta sprawuje władzę w domu, jak w przypadku zniewieściałych mężczyzn, są sytuacjami wbrew naturze i źródłem nieporządku i zepsucia w domu<sup>294</sup>.

Widzimy więc, że Tomasz stosuje kategorie służące do opisu systemu politycznego w makrostrukturze, do opisu relacji zachodzących na poziomie mikro, — w rodzinie. Kategorii tych używa przy tym jako modelu, zgodnie ze swoją zasadą analogii, która zakłada, że choć podobne właściwości (w tym wypadku typy relacji, czy organizacji) mogą wystąpić w przypadku różnych bytów, to jednak nie jednakowo, właśnie analogicznie.

### Małżeństwo w doktrynie praktycznej św. Tomasza

Przez doktrynę praktyczną rozumiemy postulaty danego autora względem rzeczywistości, czyli zbiór odpowiedzi na pytanie *jak powinno być?* w odróżnieniu od doktryny teoretycznej, stanowiącej zbiór odpowiedzi na pytanie *jak jest w rzeczywistości?* Do doktryny praktycznej należą więc zarówno postulaty prawa jak i etyki, przy czym często mają one dosyć luźny związek z rzeczywistością. W przypadku Tomasza mamy jednak do czynienia z przynajmniej częściowym podporządkowaniem doktryny praktycznej doktrynie teoretycznej, co wynika z jego koncepcji prawa naturalnego, które jest odczytywane z natury rzeczy. Etyczne postulaty wynikające z prawa naturalnego,

<sup>292</sup> Principatus autem uxoris in domo non est simpliciter, sed secundum quid, cum et ipsa sit subiecta viro In Polit., L. I, l. 5, n. 90

<sup>293</sup> principatus quo vir et uxor dominantur in domo, est aristocraticus; quia vir habet dominium et curam circa ea quae pertinent ad virum secundum suam dignitatem, et dimittit uxori illa quae pertinent ad eam (In Eth. L. VIII, l. 10, n. 1684). ...*duos modos respondententes oligarchiae*: quorum unus est, quando vir vult omnia disponere et nullus rei dominium relinquit uxori. ...alius autem modus est, quando uxores totaliter principatur eo quod ipsae sunt haeredes, et tunc principatus non fit secundum virtutem, sed propter divitias et potentiam, sicut in oligarchiis *ibidem* n. 1685

<sup>294</sup> In Polit., L. I, l. 5, n. 90, patrz wyżej, przyp. 292

zakładają więc uprzednie poznanie realnej rzeczywistości, do której się odnoszą (często ograniczone ze względu na stan wiedzy empirycznej w danej epoce).

Małżeństwo realizuje ważne cele, które wykraczają generalnie poza nie samo. Poprzez płodzenie i wychowywanie potomstwa realizują się, zdaniem Akwinaty, następujące dobra:

- dobro natury, poprzez przedłużenie i rozkrzewianie gatunku,
- dobro społeczności, której małżeństwo jest częścią poprzez np. utrwalenie ludności na danym obszarze,
- dobro Kościoła, będącego zgromadzeniem wiernych, zapewne przez utrwalenie go i przekazanie wiary potomstwu.

Do wszystkich tych dóbr muszą jako przyczyny sprawcze kierować małżonków różne czynniki. I tak, o ile o dobro natury zatroszczyła się ona sama, wyposażając ludzi w odpowiednie skłonności, o tyle jeśli chodzi o dobro wspólnoty obywatelskiej czy Kościoła, małżeństwo podlega ustawodawstwu państwowemu (o ile przynależy do danej wspólnoty obywatelskiej) i władzy kościelnej (o ile przynależy do zgromadzenia wiernych)<sup>295</sup>. W tym miejscu ograniczymy się do aspektu cywilnego małżeństwa.

Jak mówiliśmy, Tomasz stoi na stanowisku, że *prawa pozytywne powinny się opierać na instynkcie naturalnym podobnie jak w dowodzeniu naukowym wszelkie wynalazki ludzkie biorą początek z zasad poznanych z natury...*<sup>296</sup>. Prawo więc małżeńskie winno za punkt wyjścia mieć naturę człowieka, poznawalną rozumowo, jego wynikające z natury skłonności, i dobra. O ile Tomasz postulaty takie stawiał przed nauką praktyczną, to Comte podobnie czynił względem teorii socjologicznej, gdy kładł nacisk na podporządkowanie zjawisk społecznych prawom natury. Generalnie zresztą tak je zdawał się traktować: jako podporządkowane *prawom rządzącym ludzką naturą*<sup>297</sup>, które to prawa w swym całokształcie niezmiennie dostarczają środków do sprawdzenia dla socjologicznych analiz. Pisał nawet wprost: *Każde prawo społeczne następstwa, poparte całym możliwym autorytetem metody historycznej, dopiero wtedy może być ostatecznie przyjęte, gdy zostanie powiązane z pozytywną teorią o naturze człowieka.*

<sup>295</sup> Generatio autem humana ad multa ordinatur, scilicet ad perpetuitatem speciei, et ad perpetuitatem alicuius boni politici, puta populi in aliqua civitate; ordinatur etiam ad perpetuitatem Ecclesiae, quae in fidelium collectione consistit. Unde oportet quod huiusmodi generatio a diversis dirigatur. In quantum igitur ordinatur ad bonum naturae, quod est perpetuitas speciei, dirigitur in finem a natura inclinate in hunc finem, et sic dicitur esse naturae officium. In quantum vero ordinatur ad bonum politicum, subiacet ordinationi civilis legis. In quantum autem ordinatur ad bonum Ecclesiae, oportet quod subiaceat regimini ecclesiastico. CG, L. IV, C. 78

<sup>296</sup> Leges autem positae oportet quod ex naturali instinctu procedant, si humanae sunt, sicut et in scientiis demonstrativis omnis humana inventio ex principiis naturaliter cognitis initium sumit CG, L. III, C. 123

<sup>297</sup> Comte, *Metoda pozytywna...*; s. 168—169

Wszystkie indukcje, które by nie wytrzymały takiego sprawdzianu, musiałyby być w końcu uznane za złudzenie<sup>298</sup>. Można postawić tezę, że jest to kolejne echo myśli Tomasza, a przynajmniej jego sposobu uprawiania filozofii, ze stałym odwoływaniem się do doświadczenia i ujmowaniem również biologicznych uwarunkowań natury człowieka jako zwierzęcia.

Tomasz posługuje się też określeniem *dobre obyczaje* (*boni mores*), które to dobre obyczaje miałyby być również podstawą prawa małżeńskiego. Zarówno instynkt naturalny, jak i dobre obyczaje stawiają prawodawstwu następujące postulaty co do małżeństwa:

**Nierozzerwalności małżeństwa:** Wynika z naturalnej łączności w gatunku ludzkim między spłodzeniem i zrodzeniem potomstwa a jego *wychowaniem*. U innych zwierząt, zdarza się, że do wychowania potomstwa wystarczy samica, tam też nie ma trwałych związków. Tam wszędzie jednak, gdzie do wychowania nie wystarczą tylko starania samicy, konieczne jest, by członkowie pary współmieszkali ze sobą przez dłuższy czas (tak dzieje się np. u ptaków). U człowieka wychowanie potomstwa nie ogranicza się jak u innych zwierząt do spraw cielesnych, ale też obejmuje aspekt intelektualno-duchowy. Wychowanie zaś polega nie tylko na udzielaniu instrukcji, ale z powodu presji naturalnych uczuć, które u dziecka mają zdolność rozumowania, konieczne jest też korygowanie i karanie do czego zdaniem Tomasza nie wystarczy kobieta, ale potrzeba mężczyzny u którego *rozum jest doskonalszy do nauczania i siła większa do karcenia*<sup>299</sup>. Tak więc współmieszkanie ze sobą małżonków musi trwać przez dużą część życia, skoro dziecko potrzebuje długotrwałej powagi ojca. Ponadto nierozzerwalność wynika po części również z samej natury przyjaźni małżeńskiej, ponieważ im przyjaźń jest większa tym jest bardziej stałą i trwałą. Jak zaś była mowa wyżej, przyjaźń między mężem a żoną jest największa: jednoczą się bowiem nie tylko związkiem cielesnym, lecz wiąże ich także stałe pożycie domowe, a także jak mówiliśmy, przez związek pod- i nadrzędności (jako że kobieta potrzebuje mężczyzny, by nią kierował). Zachodzi tutaj podwójne związanie: jako że kobieta jest poddana mężowi, nie ma prawa go opuścić (sprzeciwiałoby się to posłuszeństwu). Natomiast mężczyzna nie ma prawa do opuszczenia swej żony dlatego, że ona takiego prawa nie posiada, a jak była mowa, w przyjaźni musi być zachowana równość. Kobieta jest zatem związana przez stosunek zależności, a mężczyzna przez stosunek równorzędności. (Argument ten jednak nie uwzględnia sytuacji obopólnej zgody na rozwód).

Związek małżeński zatem, zdaniem Akwinaty, winien być nierozzerwalny, z założenia, od samego początku ze względu na dobro społeczne. Ponieważ przy okazji opuszczenia żony przez męża, musiałyby wybuchnąć konflikty mię-

<sup>298</sup> *ib.*: 204

<sup>299</sup> *Ad hoc autem mulier sola non sufficit, sed magis in hoc requiritur opus maris, in quo est et ratio perfectior ad instruendum et virtus potentior ad castigandum* CG. L. III, C122

dzy rodzinami małżonków, które osłabiłyby ogólnospołeczną przyjaźń, która jest w społeczeństwie rzeczą najpotrzebniejszą, o którą starają się zabiegać prawodawcy<sup>300</sup> (natomiast tyrani, którzy z obawy przed poddanymi zakazują wszystkiego, co wzmacnia przyjaźń między ludzką, zakazują również małżeństw<sup>301</sup>). Nerozerwalność małżeństwa ma też aspekt ekonomiczny, mianowicie zakaz taki sprawia, że małżonkowie bardziej troszczą się o wspólne mienie domowe, mając świadomość, że ich wspólne mienie będzie należeć do nich na zawsze. Zarówno więc w wymiarze społecznym jak i w aspekcie ekonomicznym, trwałość tego podstawowego związku jest nie bez znaczenia dla całej społeczności i jej kondycji ekonomicznej.

Święty Tomasz zauważa, że nie każdy system prawny zakładał nerozerwalność małżeństwa, np. rozwody były dozwolone w prawie mojżeszowym, co Akwinata tłumaczy tym, iż Żydzi byli skłonni do zabijania swych żon a zatem pozwolenie na rozwody miało na celu uniknięcia większego zła. Natomiast zakaz rozwodów obowiązywał u dawnych Rzymian, o których opowiada Maximus Valerius [*Fact. et Memor.* II], którzy uważali że nawet z powodu niepłodności nie należy zrywać węzła małżeńskiego<sup>302</sup>. Niepłodność natomiast często powodowała rozpad małżeństwa u starożytnych Greków, o których pisze Arystoteles<sup>303</sup>.

Generalnie większość rozumowych argumentów Tomasza przemawia raczej za trwałością pożycia małżeńskiego, niż za jego nerozerwalnością (do której potrzebuje już argumentacji raczej teologicznej). Najmocniejsze zaś argumenty mają za podłoże analizę stosunków społecznych i ich natur, uwzględniają zarówno dobro społeczności jak i dobre obyczaje, a nawet względy ekonomiczne.

M o n o g a m i e z n o ś ć: Na swoje uzasadnienie małżeństwa jako związku monogamicznego Akwinata ponownie przytacza obserwacje świata zwierzęcego: obserwuje się tam różne typy związków, przy czym zachodzi tam zdaniem Akwinaty (należy pamiętać, że ówczesne przyrodoznawstwo w znacznej mierze ufało obserwacjom Arystotelesa) następująca zależność: u gatunków, gdzie potomstwo dojrzewa szybko i do jego odchowania wystarczają starania samicy, tam panuje duża różnorodność form związków i mała ich trwałość, im jednak dojrzewa ono dłużej i im wymaga to większych starań ze strony rodziców, tym bardziej związki między rodzicami okazują się nie tylko trwalsze, ale i bardziej zbliżone do typu monogamii. Monogamia wynika z tego, że jeden

<sup>300</sup> CG, L. III, C. 123—124

<sup>301</sup> Propter quod inter ipsos discordias seminant, exortas nutriunt, et ea quae ad foederationem hominum pertinent, ut connubia et convivia, prohibent, et caetera huiusmodi De reg. L. I, C. 4, n. 759

<sup>302</sup> Fuit etiam hoc inconueniens reputatum apud antiquos Romanos, de quibus refert Valerius Maximus quod credebant nec propter sterilitatem fidem coniugalem debere dissolvi CG, L. III, C. 124

<sup>303</sup> Fiebat enim apud antiquos separatio matrimonii sterilitatis causa In Eth. L. VIII, l. 12, n. 1724

samiec może efektywnie zatroszczyć się o jedną tylko samicę i jej potomstwo. A skoro, jak powiedzieliśmy, człowiek najbardziej z wszystkich gatunków troszczy się o swe potomstwo, tym bardziej naturalne są dla niego związki monogamiczne. Poliandria zaś, zdaniem Tomasza, sprzeciwia się naturalnym instyngtom. Również u zwierząt bowiem można zaobserwować, że współzawodnictwo między samcami jest nieraz powodem walki. U człowieka działa jeszcze dodatkowa przyczyna: człowiek z natury bowiem, zdaniem Tomasza, pragnie być pewnym swego potomstwa, co oczywiście nie byłoby możliwe w wypadku, jeśliby kobieta miała wielu mężów. Poliginia zaś, jak już powiedzieliśmy, przede wszystkim sprzeciwia się równości w przyjaźni małżeńskiej obniżając pozycję kobiety. Dodatkowo wielożeństwo, jak dowodzi doświadczenie, jest źródłem niezgody w rodzinie<sup>304</sup>, mianowicie, jak pisał Simmel, między żonami jednego męża i między ich dziećmi: *...miłość do jednego i tego samego obiektu wywołuje wzajemną zazdrość, a wskutek tego daje postawę wrogości. Zjawisko to nabiera ostrości, jeżeli osoba będąca przedmiotem miłości jest zarazem władcą. Pewien znawca stosunków tureckich informuje, że dzieci w haremie mające różne matki odnoszą się do siebie zawsze wrogo. Przyczyną tego ma być zazdrość, z jaką matki śledzą objawy ojcowskiej czułości wobec dziecka innej kobiety*<sup>305</sup>.

Zakaz kazirodztwa, postulat egzogamii: Zakaz ten występujący powszechnie w prawodawstwie (tak świeckim jak i religijnym) i obyczajach św. Tomasz uzasadnia między innymi tym, że małżeństwo między członkami obcych sobie pierwotnie rodzin przyczynia się wymiennie do rozszerzenia przyjaźni między obywatelami, gdyż biorąc sobie za żonę osobę z obcej rodziny człowiek łączy się więzami pewnej przyjaźni z wszystkim jej krewnymi, którzy stają się wtenczas jakby jego własnymi krewnymi; natomiast jak pisze Tomasz *W ludzkiej społeczności rzeczą najpotrzebniejszą jest by przyjaźń była między wieloma ludźmi*<sup>306</sup>. Podobnie Claude Levi-Strauss zwrócił uwagę, że zakaz ten sprzyja nawiązaniu i ożywianiu już istniejących więzi społecznych, a zwłaszcza stosunków wymiany<sup>307</sup>.

<sup>304</sup> *Sprzeciwia się zaś dobrym obyczajom by jeden mąż miał wiele żon, wynika stąd bowiem niezgoda w rodzinie jak tego dowodzi doświadczenie*, matrimonium in hominibus oportet ordinari secundum quod competit ad bonos mores. Est autem contra bonos mores quod unus habeat plures uxores, quia ex hoc consequitur discordia in domestica familia, ut experimento patet CG, L. III, C. 124

<sup>305</sup> Simmel, op.cit. s. 246

<sup>306</sup> *W ludzkiej społeczności rzeczą najpotrzebniejszą jest by przyjaźń była między wieloma ludźmi. Rozszerza się zaś przyjaźń między ludźmi gdy przez małżeństwo łączą się osoby obce. Słusznym więc było, by prawo kierowało ludzi do zawierania małżeństw między obcymi a nie między krewnymi. In societate humana hoc est maxime necessarium ut sit amicitia inter multos. Multiplicatur autem amicitia inter homines, dum personae extraneae per matrimonia colligantur. Conveniens fuit igitur legibus ordinari quod matrimonia contraherentur cum extraneis personis, et non cum propinquis* CG, L. III, C. 125

<sup>307</sup> Levi-Strauss, Claude *Zasada wzajemności w: Współczesne teorie wymiany społecznej*. Warszawa; PWN 1992; s. 121—126

Dodatkowo małżeństwa z najbliższymi krewnymi, zwłaszcza rodzicami mogłyby powodować nałożenie się naturalnego podlegania rodzicielskiego na *coniugatio socialis*, czyli pewien związek społeczny jak określa małżeństwo, co zdaniem Tomasza byłoby czymś nieodpowiednim<sup>308</sup>. Jak już mówiliśmy, Akwinata wielokrotnie podkreślał, że ten związek społeczny winien być związkiem dobrowolnym i polegającym na pewnej równości czemu sprzeciwiałoby się podleganie właściwe stosunkom dziecko-rodzic, które jest innego typu niż podleganie małżeńskie (o tym niżej).

Tak więc Tomasz stwierdza, że ponieważ prawo powinno opierać się na naturalnych instynktach i dobrych obyczajach, winno zapewnić, aby jeden mężczyzna łączył się z jedną kobietą i aby ich związek był nierozzerwalny<sup>309</sup>. Instytucją zabezpieczającą taki właśnie stosunek z określoną kobietą jest właśnie małżeństwo.

### 3. RELACJA RODZICIELSKA: OJCIEC A DZIECI, PANOWANIE RODZICIELSKIE [COMBINATIO PATERNATIVA; PATER ET FILII]

Jak już powiedzieliśmy, związek (*comunicatio*) między ojcem a dziećmi jest związkiem pochodnym od relacji małżeńskiej jako że podstawowym dobrem, jakie wypływa z tej ostatniej, są właśnie dzieci<sup>310</sup>.

Akwinata podkreśla szczególną rolę ojca, *nauczyciela i obrońcy*<sup>311</sup>, któremu zawdzięczamy wszystko to, co przyczynia się do udoskonalenia życia ludzkiego, a przede wszystkim (poza urodzeniem) wychowanie i naukę<sup>312</sup>. Ojciec bowiem ma obowiązek utrzymywania dzieci, obowiązek płynący z samego

<sup>308</sup> Inconveniens est ut illis personis aliquis socialiter coniungatur quibus naturaliter debet esse subiectus. Naturale autem est quod aliquis parentibus sit subiectus. Ergo inconveniens esset quod cum parentibus aliquis matrimonium contraheret, quum in matrimonio sit quaedam coniunctio socialis CGL, III, C. 125

<sup>309</sup> Sed quia concubitus ordinatur ad bonum commune totius humani generis, bona autem communia cadunt sub determinatione legis, ut supra habitum est: consequens est quod ista coniunctio maris ad feminam, quae matrimonium dicitur, lege aliqua determinetur. Sth, p. II—II, q. 154, a. 2; CG, L. III, C. 123, C. 124, C. 125.

<sup>310</sup> Et ideo, quia certitudo proflis est principale bonum quod ex matrimonio quaeritur... CG, L. III, C. 124

<sup>311</sup> Manifestum est autem quod ad educationem hominis non solum requiritur cura matris, a qua nutritur, sed multo magis cura patris, a quo est instituendus et defendendus, et in bonis tam interioribus quam exterioribus promovendus Sth, p. II—II, q. 154, a. 2.

<sup>312</sup> Pater est principium et generationis et educationis et disciplinae, et omnium quae ad perfectionem humanae vitae pertinent Sth, p. II—II, q. 102, a. 1r

tytułu ojcostwa, jako że ojciec jest przede wszystkim źródłem bytu potomstwa. Dlatego też winien zaopatrywać je we wszelkie dobra, tak wewnętrzne jak zewnętrzne. Co więcej, zdaniem Tomasza, na ojcu do końca życia ciąży obowiązek troski o swe dzieci, gromadzenia dla nich potrzebnych im dóbr etc.<sup>313</sup> Troska ta jest czymś wrodzonym w rodzaju ludzkim, gdyż natura nakłada na ojców obowiązek wychowania spłodzonego przez siebie potomstwa<sup>314</sup>.

Panowanie to, zdaniem Tomasza, posiada pewne podobieństwo do *panowania królewskiego*, mianowicie jeśli chodzi o zakres: ojciec posiada bowiem pełną władzę nad dziećmi, tak jak król w królestwie<sup>315</sup>. Cechami charakterystycznymi panowania ojcowskiego jest to, że: po pierwsze, w naturalny sposób łączy się ono z *miłością*, ojcowie bowiem kochają swe dzieci jak mówi: *jako część siebie*, dlatego miłowanie dziecka przez ojca jest bliskie miłości własnej jaką ojciec ma do samego siebie<sup>316</sup>, po drugie, wynika ono z przewagi *wieku* ojca nad dziećmi oraz z naturalnego pierwszeństwa tego, kto spłodził w stosunku do tego, kto w następstwie tego został zrodzony<sup>317</sup>. Niemalże identyczne określenie tego stosunku znajdziemy u Comte'a, który nazywa go wręcz *stosunkiem podporządkowania wieku* i podkreśla, że *Wszystkie epoki cywilizacji oddawały hołd idealowi rodziny. Gdzie można by znaleźć ze strony podwładnego posłuszeństwo, które byłoby tak pełne poszanowania, nakazane bez poniżenia, początkowo przez konieczność, a w dalszym ciągu przez wdzięczność, a gdzie znaleźlibyśmy ze strony zwierzchnika pełniejszy autorytet połączony z jak najbardziej zupełnym poświęceniem?*<sup>318</sup>

Panowanie rodzicielskie, tak jak królewskie, w szczególny sposób wiąże się z *nadzorem* nad dziećmi, które nie posiadają jeszcze w pełni uformowanej władzy namysłu, lecz ich emocje często górują nad rozumem i dlatego nie są zdolne do samodzielnego roztrząsania swych spraw<sup>319</sup>. Stąd też szczególna

<sup>313</sup> Sth, p. II—II, q. 102. a. 2

<sup>314</sup> Et inde est quod naturaliter est maribus in specie humana sollicitudo de caritudine prolis, quia eis imminet educatio prolis. Haec autem certitudo tolleretur si esset vagus concubitus Sth, p. II—II, q. 154. a. 2.

<sup>315</sup> Quae est paterna, pertinens ad patrem et filium; (...) sed pater praestit filijs regali principatu; et hoc ideo quia pater habet plenariam potestatem super filios, sicut et rex in regno: [...] et similiter pater est naturaliter principalior filio, sicut antiquius iuniore et perfectum imperfecto; In Polit., L. I, l. 10, n. 152

<sup>316</sup> Parentes diligunt filios ut aliquid sui existentes; [...] et ideo dilectio secundum quam pater diligit filium, similior est dilectioni qua quis diligit seipsum Sth, p. II—II, q. 26. a. 9.

<sup>317</sup> In hoc enim principatur duo attenduntur: scilicet quod pater qui generat principatur secundum amorem, naturaliter enim amat filios; et iterum principatur secundum senectutem, quasi habens quamdam naturalem praerogativam aetatis supra filios; et quantum ad hoc est species, idest similitudo principatus regalis. (...) Et haec etiam est comparatio senioris ad iuniorem et generantis ad genitum, quod scilicet habet naturalem praerogativam perfectionis. In Polit. L. I, l. 10, n. 154

<sup>318</sup> Comte, *Metoda pozytywna...*; s. 214

<sup>319</sup> Pueri autem habent consilium, sed imperfectum: cuius ratio est, quia non habent perfectum usum rationis, ut possint singula discutere quae sunt in consiliis attendenda; et sic diversimode se habet ad id quod est rationis. In Polit. L. I, l. 10, n. 159

rola ojca, który jako posiadający nadzór i władzę karania przyczynia się do kształtowania charakteru dziecka<sup>320</sup>. Władza karania jednak (podobnie jak w przypadku relacji despotycznej zachodzącej między panem a niewolnikiem, o czym powiemy niżej) nie jest władzą nieograniczoną: ojcu nie wolno stosować kar, które mogłyby spowodować szkody nieodwracalne<sup>321</sup>.

Relacja rodzicielska pomimo podobieństw zasadniczo różni się od relacji despotycznej: dziecko z urodzenia posiada status wolnego i tylko czasowo jest niezdolne do pełnienia roli obywatela (w przeciwieństwie do niewolnika), dlatego ojciec panuje nad dziećmi jak nad wolnymi (panowanie typu *politicum*). Gdy natomiast używa swych dzieci tak jak niewolników, czyli jakby był właścicielem siły roboczej swego dziecka, to takie zwyrodnienie odpowiada, zdaniem Tomasza, tyranii. Podobieństwo między synem a niewolnikiem zachodzi natomiast w sytuacji prawnej: pod tym względem, że syn (podobnie jak to zobaczymy przy omawianiu uprawnień człowieka niewolnego) posiada własne uprawnienia o tyle, o ile jest istotą samoistną i odrębną, o tyle jednak syn jako syn przynależy do ojca, pełna treść uprawnień się zacięra<sup>322</sup> i z powodu tych niedomagań (*defectum*)<sup>323</sup>, zdaniem Tomasza, uprawnienia te nie w pełni odpowiadają warunkom sprawiedliwości.

Panowanie rodzicielskie, zdaniem Tomasza z Akwinu, wywodzi się z natury, ponieważ również w naturze to, co pierwsze i ważniejsze (*principius*) przewodzi temu, co poślednie. Tak też ojciec, jako pierwotniejszy w stosun-

---

<sup>320</sup> Unde necesse est ut filii a parentibus quasi iam expertis instruantur. [...] Ad hanc etiam instructionem longum tempus requiritur; et tunc etiam, propter impetus passionum quibus corrumpitur aestimatio prudentiae, indigent non solum instructione, sed etiam repressione. CG, L. III, C, 122

<sup>321</sup> Maior potestas maiorem debet habere coactionem. Sicut autem civitas est perfecta communitas, ita princeps civitatis habet perfectam potestatem coercendi et ideo potest infligere poenas irreperabiles scilicet occisionis vel mutilationis. Pater autem et dominus familiae domesticae, quae est imperfecta communitas habent imperfectam potestatem coercendi secundum leviores poenas et ideo potest infligere poenas irreperabiles scilicet occisionis vel mutilationis. Pater autem et dominus, qui praesunt familiae domesticae, quae non inferunt irreperabile nocumentum, et huiusmodi est verberatio Sth, p. II—II, q. 65, a. 2 ad 2

<sup>322</sup> Filius, inquantum filius, est aliquid patris; et similiter servus, inquantum servus, est aliquid domini; uterque tamen prout consideratur ut quidam homo, est aliquid secundum se subsistens ab aliis distinctum. Et ideo inquantum uterque est homo, aliquo modo ad eos est iustitia. Et propter hoc etiam aliquae leges dantur de his quae sunt patris ad filium, vel domini ad servum. Sed inquantum uterque est aliquid alterius, secundum hoc deficit ibi perfecta ratio iusti vel iuris. Sth, p. II—II, q. 57, a. 4 ad 2 patris ad filium non est comparatio sicut ad simpliciter alterum: et propter hoc non est ibi simpliciter iustum, sed quoddam iustum, scilicet paternum. Et eadem ratione nec inter dominum et servum: sed est inter eos dominativum iustum Sth, p. II—II, q. 57, a. 4;

<sup>323</sup> Non propter defectum a simpliciter iusto, sicut dicitur ius paternum et dominativum Sth, p. II—II, q. 57, a. 4 ad 3



ku do swego potomstwa, starszy i dojrzały przewodzi dzieciom kierując się ich dobrem.

Władza ojca nad dzieckiem w pełnym wymiarze zachodzi do osiągnięcia pełni dojrzałości przez dziecko, co zdaniem autora *Sumy teologicznej* następuje u chłopców około 14 roku życia, a u dziewcząt dwa lata wcześniej, gdyż jak zauważa dojrzewają one prędzej<sup>324</sup>. Od tego momentu młodzieniec winien mieć prawo decydowania o własnym życiu, o zawarciu związku małżeńskiego czy wstąpieniu do zakonu. Nie posiada jednak prawa do zarządzania domem, dlatego wszelkie decyzje odnoszące się do wspólnoty domowej mogą zapadać jedynie za zgodą ojca<sup>325</sup>. Uznanie tak wczesnego wieku za wiek dojrzałości było powszechne dla tej epoki, przy czym charakterystyczne jest, że np. w kwestii małżeństwa ustawodawstwo kościelne cechowało się większym zaufaniem do młodzieży i naciskiem na wolną wolę obojga małżonków niż prawa cywilne, które zdawało się reprezentować głównie interesy rodziców (tendencja ta narastała wraz ze wzrostem wpływu prawa rzymskiego, który zaznaczał się już w XII w. we Włoszech)<sup>326</sup>.

#### 4. RELACJA DESPOTYCZNA: PAN I CZŁOWIEK NIEWOLNY [DOMINUS ET SERVUS — COMBINATIO DESPOTICA ID EST DOMINATIVA]

*Servus.* Język łaciński nie dysponuje takim zakresem słownictwa dotyczącego niewolników, jak np. język grecki i stąd terminem *servus* określano wszelkich ludzi niewolnych, a więc również służących, poddanych, podległych wła-

<sup>324</sup> Post annos pubertatis quilibet ingenuus libertatem habet quantum ad ea quae pertinent ad dispositionem sui status Sth, p. II—II, q. 189. a. 6; de pueris qui non dum habent debitum usum rationis, per quem sunt doli capaces: quem quidem pueri habent ut frequentius, circa quartum dicimus annum, puellae vero circa duodecimam, qui dicuntur *anni pubertatis* Sth, p. II—II, q. 189. a. 5

<sup>325</sup> ex quo homo venit ad annos pubertatis, si sit liberae conditionis, est suae potestatis quantum ad ea quae pertinent ad suam personam: puta quod obliget se religioni per votum, vel quod matrimonium contrahat. Non autem est suae potestatis quantum ad dispositionem domesticam. Unde circa hoc non potest aliquid movere quod sit ratum, sine consensu patris. Servus autem, quia est in potestate domini etiam quantum ad personales operationes, non potest se voto obligare ad religionem, per quam ab obsequio domini sui abstraheretur. Sth, p. II—II, q. 88. a. 8/2

<sup>326</sup> P e r n o u d, *Régine Kobieta w czasach katedr*. Warszawa 1990; s. 174—176

dzy tyrańskiej, czy obciążonych *serwitem*<sup>327</sup>. Słowo *servitus* oznaczające służbę, niewolę z czasem zaczęło też oznaczać zależność w sensie posłuszeństwa, przymus czegoś, a również pańszczyznę, odrobek na roli. Określenia: *serva praedia* czy *servae aedes* oznaczały natomiast uległą panu rolę, dom z którego obsługiwano pańszczyznę<sup>328</sup>. Wydaje się więc, że św. Tomasz jednym słowem określać mógł różne sytuacje: na przykład sytuację antycznego niewolnika (np. w komentarzach do pism Stagiryty) i sytuację ograniczenia własności siły roboczej, czyli pracy ujarzmionej, z czym nie muszą wiązać się inne ograniczenia. Niżej będziemy słowo to tłumaczyć przez *niewolnik*, należy jednak pamiętać o tej niejednoznaczności.

Obiegowe rozumienie terminu *niewolnik* można, jak to czyni Stanisław Kozyr-Kowalski, streścić w czterech określeniach: 1. *Niewolnicy to grupa osób pozbawiona wszelkich praw*; 2. *niewolnik to człowiek, nad którym jego właściciel sprawuje władzę życia i śmierci*; 3. *niewolnik to człowiek traktowany jak rzecz, jak środek produkcji*; 4. *niewolnik to człowiek, którego przymus fizyczny zmusza do pracy*<sup>329</sup>. Poniżej skonfrontujemy ten potoczny wizerunek z informacjami o położeniu człowieka niewolnego, jakich dostarczają nam analizy Akwinaty.

Najobszerniejsze fragmenty mówiące o niewolniku znajdujemy w Tomaszowym komentarzu do *Polityki*. Fragmenty te cechuje duża zależność od komentowanego tekstu i tylko niektóre tezy występujące przy tej okazji znajdujemy w innych pracach Akwinaty.

Jak powiedzieliśmy, do utrzymania człowieka, jako jednostki przy życiu potrzebne są pewne dobra zewnętrzne. Całość tych dóbr znajdujących się w gospodarstwie domowym zwana jest majątkiem, posiadłością (*possessio, res possessa*). Niektóre z rzeczy posiadanych są zaliczane do klasy sprzętów, narzędzi (*instrumenta*). Te zaś dzielą się na ożywione i nieożywione (*animata et inanimata*). Pod względem przeznaczenia jedne służą do wytwarzania nowych rzeczy, stąd zwane są narzędziami wytwórczymi (*organa factiva*; od greckiego *narzędzie, przyrząd, instrument*), używanymi w różnych rzemiosłach, sztukach (*in artibus*), drugie zaś, wytworzone dzięki pierwszym, zwane są narzędziami użytkowymi, które nie służą już do wytwarzania innych a tylko do użytkowania, prowadzenia życia (*organa activa*). Do tej drugiej kategorii zalicza się więc większość sprzętów domowych (meble, ubrania etc.)

Do narzędzi zalicza się też niewolnika służącego w życiu domowym. Jest on zatem narzędziem ożywionym, którego przeznaczeniem jest pomoc w działaniu w obrębie życia domowego, jest więc *organum activum* w odróżnieniu

<sup>327</sup> F. Bobrowski, *Słownik łacińsko-polski* Wilno 1910; Plezia op.cit. t. V, servus

<sup>328</sup> Bobrowski, *ibidem*

<sup>329</sup> Kozyr-Kowalski, Stanisław *Klasy i stany. Maxa Webera współczesne teorie stratyfikacji społecznej*, Warszawa PWN 1979; s. 99

od pomocnika (*minister*), który pomaga wytwórcy, rzemieślnikowi i pod tym względem jest *organum factivum*. Jego pozycja przypomina więc sytuację czeladnika podporządkowanego majstrowi, wykonującego pod jego dozorem pewne prace. Terminem tym można też określić sytuację bezpośredniego, choć niesamodzielnego producenta. *Servus* zaś w tym kontekście jawi się jako służący pomagający w pracach wewnątrzdomowych, choć z drugiej strony, w odróżnieniu od pomocnika, jego siła robocza wydaje się być własnością jego pana. W każdym razie, w tym kontekście, chodzi o niewykwalifikowaną siłę roboczą.

Niewolnik jest jednak najdoskonalszy z wszystkich narzędzi (nieożywionych i ożywionych), gdyż sam używa innych, będąc skłaniany do działania tylko przez rozkaz. W wypadku domostw ubogich, których nie stać na niewolnika, pewnym jego odpowiednikiem jest wół, czy inne zwierzę domowe pomagające w pracach dla zachowania życia.

**Określenie niewolnika:** Do definicji zatem niewolnika należy, że:

1. pracuje sam — jest jakby narzędziem ożywionym — *animatum* (w odróżnieniu od innych narzędzi),

2. dalej, że nie należy do siebie samego, ale do innego (mianowicie do pana) — jest *alterius existens*, w odróżnieniu od wolnych pracowników,

3. że jest przeznaczony do działań w odróżnieniu od pomocnika (pomocnego w wytwarzaniu) — jest *organum animatum activum*,

4. jest czymś oddzielnym — *separatum* — od swego pana (w odróżnieniu np. od jego własnej ręki) i

5. jest przy tym człowiekiem — *homo existens* — (w odróżnieniu od zwierząt domowych, które również mogą być używane w charakterze *organa animata*). Różnica między nimi a niewolnikiem polega na tym, że one działają, jak pisze Tomasz, w innym miejscu, tylko pod przymusem ze strony działającej na nie siły, jako że nie dysponują własną wolą. Niewolnik zaś nawet jeśli działa na polecenie pana, to w ruch wprawia się sam dzięki wolnej woli. I dlatego, o ile poprawność działania zwierząt pochodzi z tych, co nimi kierują, to on sam odpowiada za poprawność swego działania<sup>330</sup>.

W innym fragmencie tegoż *Komentarza...* Tomasz, rozważając różnice między wolnym a niewolnym stwierdza, że niewolnik nie posiada namysłu nad swoimi czynnościami z tego powodu, że pod rozważę podpada to, co jest w naszej mocy, a czynności niewolnika nie są w jego mocy a w mocy jego

<sup>330</sup> *Servus per imperium movetur a domino, et subditus a principante, aliter tamen quam irrationalia et inanimata moveantur a suis motoribus [...]. Sed homines servi, vel quicumque subditi, ita aguntur ab aliis per praceptum quod tamen agunt seipsos per liberum arbitrium. Et ideo requiritur in eis quaedam rectitudo regiminis per quam seipsos dirigant in obediendo principatibus; et ad hoc pertinet species prudentiae quae politica vocatur* Sth, p. II—II, q. 50. a. 2.

pana. Dlatego *niewolnik nie ma wolnej władzy namysłu*. Określenie *wolnej (liberam)* sugeruje jednak, że jest to rezultat jego położenia i statusu, a nie cecha, która by go do niego kwalifikowała<sup>331</sup>.

Tak przedstawia się zasadniczo określenie niewolnika z Tomaszowego *Komentarza do Polityki*<sup>332</sup>. Tomasz zdawał sobie sprawę z nieprzystawalności kategorii wykształconych w świecie antycznym do współczesnej mu rzeczywistości i dlatego poprzez słowa *quasi (jakby), czy inquantum — (o ile)*, przekształcił sformułowania Arystotelesa.

Z wszystkich wyróżnionych w arystotelesowskim tekście cech definicyjnych niewolnika dla Tomasza najważniejsza jest druga, w zakres której wchodzi aspekt własności siły roboczej i ta cecha najczęściej pojawia się w innych pismach (*De reg.*<sup>333</sup> *Sth.*<sup>334</sup> i in.).

**Relacja pan — człowiek niewolny.** Podstawową formą tej relacji jest *panowanie*, czyli stosunek pod- i nadrzędności cechujący się, jak już mówiliśmy tym, że pan posługuje się niewolnikiem dla swojej własnej korzyści, a niewolnik podlega panu wykonując jego rozkazy. Stosunek ten jest więc, jak stwierdza Tomasz, oparty na wzajemnej zależności między działaniem a poddaniem się działaniu<sup>335</sup>.

Ponieważ nie ma między panem a niewolnikiem żadnej równości (na której zdaniem Arystotelesa i Akwinaty polega przyjaźń) ani wspólności (na której każda przyjaźń się buduje), skoro wszystko, czym jest i co posiada niewolnik, przynależy do pana, w zasadzie nie powinno być mowy o relacji przyjaźni w tym związku<sup>336</sup>, a zatem, idąc tokiem rozumowania Simmla, nie można by go nazwać związkiem społecznym. Jednakże w przypadku niewolnika zachodzi specyficzny dualizm sytuacji: z jednej strony przynależ-

<sup>331</sup> *Servus enim inquantum est servus, non habet consilium de suis actibus. Cuius ratio est, quia consiliamur de his quae sunt in potestate nostra; servus autem non habet actus suos in potestate sua, sed sunt actus eius in potestate domini. Unde servus non habet liberam potestatem consiliandi* In Polit., L. I, l. 10, n. 159

<sup>332</sup> In Polit., L. I, l. 2, nn. 51—55

<sup>333</sup> *Nam liber est, qui sui causa est; servus autem est, qui id quod est, alterius est* De reg. L. I, C. 2, n. 746. Por. *Schütz* op.cit. s. 747

<sup>334</sup> *Hunc hominem esse servum, absolute considerando, magis quam alium, non habet rationem naturalem: sed solum secundum aliquam utilitatem consequentem, inquantum utile est huic quod regatur a sapientiori, et illi quod ab hoc iuветur, ut dicitur* In Polit. ic. [C. 6 1255b5—9] *Et ideo servitus pertinens ad ius gentium est naturalis secundo modo sed non primo modo. Sth, p. II—II, q. 57, a. 3 ad 2 subiectio [...] servilis secundum quam praesidens utitur subiecto ad sui ipsius utilitatem. Sth. p. I, q. 92, a. 1 ad 2;*

<sup>335</sup> *Relatio servitutis et domini fundatur super actione et passione: inquantum scilicet servi est moveri a domino secundum imperium. Sth, p. III, q. 20, a. 1/2*

<sup>336</sup> *Et ita non est amicitia domini ad servum inquantum est servus, quia non habet aliquid commune sed totum bonum servi est domini, sicut totum bonum instrumenti est artificis* In Eth. L. VIII, l. 9, n. 1699

zy do pana niczym sprzęt, a z drugiej strony pomimo tego jest człowiekiem (piąta z wyróżnionych wyżej cech definicyjnych). I o ile jest człowiekiem, o tyle może zachodzić między nim a panem relacja przyjaźni, na podstawie wspólnej natury<sup>337</sup>.

Oczywiście nigdy nie będzie tu mowy o pełnej równości i jak zawsze w sytuacjach przyjaźni budowanych na nierówności (jak zauważył Arystoteles) niewolnik będzie tą nierównością kompensował obdarzając swego pana czcią, do czego będzie również nakłaniał go Akwinata, ze względu na godność pana, który przez podobieństwo do Boga (który jest *Panem* wszystkiego) ma przez partycypację również udział w Jemu należnej czci<sup>338</sup>.

Do problematyki tej powrócimy jeszcze przy omawianiu zróżnicowania społecznego w społeczności obywatelskiej. Już teraz widzimy jednak duże różnice w stosunku do obiegowego ujęcia.

## 5. GŁOWA RODZINY [PATERFAMILIAS]

Po wyodrębnieniu podstawowych trzech związków osobowych zachodzących w obrębie domostwa trzeba powiedzieć parę słów o tym, który je wszystkie łączy, o osobie *paterfamilias*. Stojąc na czele każdej z omówionych relacji (jako mąż swej żony, pan swego sługi, ojciec swoich dzieci) logicznym jest, że stoi również na czele całości, jaką jest dom.<sup>339</sup>

Posiada nadzór i władzę zarówno nad wolnymi członkami wspólnoty domowej, jak i nad niewolnikami, przy czym inne jest jego panowanie nad oboma tymi rodzajami domowników: panowanie nad wolnymi (typ *politicum*), zwane *oeconomicus* (od greckiego słowa *oikos dom, rodzina, domostwo*) zmierza ku dobru jemu podległych i tym samym ku dobru całości domostwa, nato-

<sup>337</sup> Est tamen amicitia ad ipsum in quantum est homo. Potest enim esse aliqua amicitia cuiuslibet hominis ad omnem hominem, in quantum possunt communicare aliqua lege et in aliqua compositione, id est in aliquo pacto vel promisso In Eth. L. VIII, l. 9, n. 1700

<sup>338</sup> Należy czcić rodziców oraz panów, a mianowicie ze względu na ich uczestnictwo w godności Boga, który jest ojcem i panem wszystkich, et eadem ratione parentes et domini sunt honorandi propter participationem divinae dignitatis, qui est omnium Pater et Dominus. Sth, p. II—II, q. 63, a. 3r

<sup>339</sup> Si enim communitas, quae regitur, sit paucorum, sicut in aliqua parva domo, ille qui praest dicitur paterfamilias, ad quem pertinet despoticus principatus. In Polit. n. 14, por. też n. 29

miast nad niewolnymi *paterfamilias* panuje władzą zwaną *dominatio* (typ *despoticum*) ku własnemu (bądź wolnych) pożytkowi, a nie ku pożytkowi niewolników<sup>340</sup>.

## 6. WIEJSKA I MIEJSKA SPOŁECZNOŚĆ LOKALNA [VICUS]

Stosunkowo najmniej miejsca Tomasz poświęca pośredniemu poziomowi życia społecznego. Na określenie tego poziomu używa terminu *vicus*, co zazwyczaj tłumaczy się jako *wieś*<sup>341</sup>. Termin ten w języku łacińskim<sup>342</sup> ma jednak znaczenie szersze, oznacza bowiem również *folwark*, *dzielnice miasta*, *szereg domów*. Od wyrazu tego pochodzi też słowo *vicinia* oznaczające *bliskość czegoś*, a zwłaszcza *bliskie sąsiedztwo*, a także *ogół sąsiadów* czy *bliskie pokrewieństwo*. Natomiast *vicinus* to tyle, co *mieszkańcy w pobliżu*, *bliski* (również w sensie czasowym), *pokrewny*, a także *sąsiedztwo* jako takie. Tak więc słowo *vicus* wydaje się być terminem szerszym niż *wieś* i oznaczać sąsiedztwo, czyli otoczenie (zarówno geograficzne jak i społeczne) domostwa, przy czym samo nie determinuje czy chodzi tu o sąsiedztwo w ramach miasta, czy też o wioskę, będąc osadą mniejszą niż miasto stanowi sama w sobie pewien wyodrębniony świat *sąsiedztwa*. Wydaje się, że określenie to odpowiada kategorii *ojczyzny prywatnej* (Heimat) wprowadzonej przez Stanisława Ossowskiego, której przeciwstawia *ojczyznę ideologiczną*. Tą pierwszą charakteryzuje bezpośredni, osobisty stosunek jednostki, cechujący się głównie więzią nawykową z środowiskiem, w którym spędziło się życie, albo znaczną jego część. Należy jednak pamiętać, jak to zresztą zauważa sam Ossowski, że w średniowiecznym mieście (*civitas*) *ojczyzna prywatna poszczególnych obywateli mogła sięgać granic*

<sup>340</sup> Est autem in domesticis duplex principatus. Unus qui idem est domini ad servos, qui vocatur dominatio: et quamvis idem sit secundum rei veritatem utile ei qui est naturaliter servus, et ei qui est naturaliter dominus, ut scilicet iste ab illo regatur, tamen dominus principatur servo ad utilitatem domini, non autem ad utilitatem servi, nisi forte per accidens, inquantum scilicet corrupto servo cessat dominium. Alius autem est principatus ad liberos, sicut ad filios et uxorem et totam familiam, qui vocatur principatus oeconomicus. In quo quidem principatu intenditur utilitas subditorum, vel etiam communis utrorumque. In Polit., L. III, l. 5, n. 388.

<sup>341</sup> Tak na przykład tłumaczy o. J. Salij przekładając traktat św. Tomasza *De regno*. w: *Dzieła wybrane* Poznań 1984, s. 136.

<sup>342</sup> Podaję za słownikiem Plezi op.cit. Greckim odpowiednikiem *vicus* jest *κοινή* znaczący *wieś, wioska, miasteczko, obwód, dzielnica*, za: *Wielki słownik polsko grecki Nowego Testamentu* Warszawa 1994.

ich ojczyzny ideologicznej. Bez specjalnych zabiegów obywatel mógł być związany osobistymi przeżyciami z całym terytorium ideologicznej ojczyzny, którą ogarniał wzrokiem [...] z kościelnej dzwonnicy. Wraz z rozrastaniem się zbiorowości terytorialnej następuje rozdwojenie: ojczyzna prywatna przestaje się pokrywać z ojczyzną ideologiczną, staje się jej częścią<sup>343</sup>. Vicus zaś jest najbardziej bezpośrednim otoczeniem, środowiskiem życia, takim jak dzielnica, czy wioska.

Akwinata wspomina o vicus przy okazji zestawiania poszczególnych wspólnot, niejako przy okazji, traktując ten poziom życia społecznego jako pośredni lub przejściowy między *domus* a *civitas*. Czyni to przede wszystkim w dwóch pismach: w traktacie *De regimine principum*<sup>344</sup> oraz w komentarzu do *Polityki* Arystotelesa<sup>345</sup>. W tym drugim wypadku vicus pojawia się jako etap na drodze powstania państwa, a w pierwszym jako wspólnota osiągająca pośredni poziom samowystarczalności.

O k r e ś l e n i e. Tomasz z Akwinu określa tę wspólnotę jako składającą się z wielu domów tudzież domostw (*ex pluribus domibus*), które zostały założone w pobliżu siebie (*instituerunt domos iuxta se...*). Wspólnota ta w odróżnieniu

<sup>343</sup> Ossowski, Stanisław *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny w: O ojczyźnie i narodzie* Warszawa PWN 1984; s. 26—35

<sup>344</sup> In uno autem vico, quantum ad ea quae ad unum artificium pertinent De reg. L. I. C. 2, n. 749

<sup>345</sup> Prima communicatio quae est ex pluribus domibus, vocatur vicus: et dicitur prima ad differentiam secundae quae est civitas: haec autem communitas non est constituta in diem sicut dicit de domo, sed est instituta gratia usus non diurnalis. Illi enim qui sunt convicanei, non communicant sibi in actibus quotidianis in quibus communicant sibi illi qui sunt unius domus, sicut est comedere, sedere ad ignem et huiusmodi: sed communicant sibi in aliquibus exterioribus actibus non quotidianis. [27]. ...Ostendit quod communitas vici sit naturalis. Et primo ostendit propositum per rationem. Secundo per quaedam signa. Dicit ergo primo, quod vicinia domorum, quae est vicus, maxime videtur esse secundum naturam. Nihil enim est magis naturale quam propagatio multorum ex uno in animalibus; et hoc facit viciniam domorum. Hos enim qui habent domos vicinas, quidam vocant collactaneos, puerosque, idest filios, et puerorum pueros, idest nepotes, ut intelligamus quod huiusmodi vicinia domorum ex hoc primo processit quod filii et nepotes multiplicati instituerunt diversas domos iuxta se habitantes. Unde cum multiplicatio prolis sit naturalis, sequitur quod communitas vici sit naturalis. [28]. Manifestat idem per signa. Et primo secundum ea quae videmus in hominibus. [...] Dicit ergo primo, quod quia ex multiplicatione prolis constituta est vicinia, ex hoc processit, quod a principio quaelibet civitas regebatur a rege: et adhuc aliquae gentes habent regem, etsi singulae civitates singulos reges non habeant; et hoc ideo, quod civitates et gentes constituuntur ex his qui sunt subiecti regi. Quomodo autem signum hoc respondeat praemissis, ostendit per hoc, quod subditur: Quia omnis domus regitur ab aliquo antiquissimo, sicut a paterfamilias reguntur filii. Et exinde contingit, quod etiam tota vicinia, quae erat instituta ex consanguineis, regebatur propter cognationem ab aliquo qui erat principalis in cognatione, sicut civitas regitur a rege. Unde Homerus dixit, quod unusquisque uxori et pueris suis instituit leges, sicut rex in civitate. Ideo autem hoc regimen a domibus et vicis processit ad civitates, quia diversi vici sunt sicut civitas dispersa in diversas partes; et ideo antiquitus habitabant homines dispersi per vicos, non tamen congregati in unam civitatem. Sic ergo patet, quod regimen super civitatem vel gentem processit a regimine antiquioris in domo vel vico. In Polit., L. I, l. 1, n. 27—29

od domostwa, nie powstała (została założona) dla czynności życia codziennego, ale dla jakichś innych, zewnętrznych (*exterioribus*), niecodziennych (św. Tomasz nie precyzuje o jakie chodzi).

### Geneza społeczności lokalnej

Zdaniem perypatetyków (św. Tomasz podąża tu za Stagirytą) społeczność lokalna powstała w sposób naturalny: jak uczy Arystoteles, sąsiadów zwie się często *braćmi mlecznymi* (*collactaneos*) i *dziećmi dzieci*, a sama wieś zwana jest *sąsiedztwem rodzin*, z czego Tomasz wnioskuje, że powstała drogą naturalnego mnożenia się ludzi. Mianowicie potomkowie wywodzący się z jednej rodziny mieliby zakładać własne domostwa w sąsiedztwie i stąd wspólnota sąsiedzka byłaby (przynajmniej pierwotnie) równocześnie wspólnotą krewnych. Analogicznie zatem do domostwa, gdzie rządził najstarszy, pan domu, (*paterfamilias*), również w tej wspólnocie musiał rządzić ktoś najważniejszy (*principalis*) spośród wszystkich spokrewnionych domostw. Echtem tej arystotelesowskiej nauki jest koncepcja Tönniesa, który drugą formę wspólnoty, wspólnotę sąsiedzka wiąże ze wsią, i na jej czele stawia *księcia*<sup>346</sup>.

### Poziom samowystarczalności społeczności lokalnej

W porównaniu do pozostałych wspólnot, wspólnota domostw sąsiadujących jest oczywiście bardziej samowystarczalna (a zatem doskonalsza — *perfectior*) niż wspólnota domowa, a mniej niż wspólnota obywatelska (*civitas*). Zdaniem Tomasza samowystarczalność ta dotyczyć by miała jakiegoś jednego działu gospodarki, czy też rzemiosła (*ad unum artificium pertinent*). I tak na przykład, jedne tego typu wspólnoty miałyby się specjalizować w sztukach rzemieślniczych, inne w tkactwie, a jeszcze inne w innych dziedzinach. Jednak dopiero wszystkie razem tworzą doskonałą samowystarczalną wspólnotę: *civitas*<sup>347</sup>. Określenie to skłaniałoby do tezy, że Tomasz pod terminem *vicus* rozumiał w analizowanych tekstach dzielnicę miasta, chyba żeby rolnictwo zaliczyć do rzemiosła, ale sam Tomasz tego w tym miejscu nie czyni.

<sup>346</sup> Tönnies op.cit. s. 35—39

<sup>347</sup> Est enim de ratione civitatis, quod in ea inveniantur omnia quae sufficiunt ad vitam humanam, sicut contingit esse. Et propter hoc componitur ex pluribus vicis, in quorum uno exercetur ars fabrilis, in alio ars textoria, et sic de aliis. Unde manifestum est, quod civitas est communitas perfecta In *Polit.*, L. I, l. 1, n. 31



## 7. CIVITAS: PAŃSTWO CZY SPOŁECZNOŚĆ OBYWATELSKA?

Stosunkowo najczęściej uwagi Tomasz poświęcił trzeciemu poziomowi życia społecznego, poziomowi określanemu właśnie przez słowo *civitas*. Wiązało się to z tym, że uznawał politykę (jako naukę o kierowaniu wspólnoty obywatelskiej do właściwego jej celu i dobra) za najważniejszą z nauk praktycznych (do których zalicza oprócz *etyki*, jako mówiącej o kierowaniu indywidualnym postępowaniem, *ekonomikę*, czyli naukę o zarządzaniu domostwem), co z kolei było konsekwencją uznania, że całość jest ważniejsza od części, a przez to wspólnota obywatelska jest ważniejsze niż domostwo, a domostwo niż człowiek.<sup>348</sup>

Te r m i n. Słowo *civitas* zwykle tłumaczone jest jako *państwo*, *państwo—miasto* lub też *miasto*. Wiąże się to z tym, że właściwe jego znaczenie jest przekładalne tylko w sposób opisowy, mianowicie oznacza ono *ogół obywateli jednego państwa, zwłaszcza państwa—miasta; społeczeństwo zorganizowane w państwo i stąd — ustrój państwowy, forma rządu*<sup>349</sup>. Słowo to oznacza ponadto *obywatelstwo* w sensie prawnym, co się wiąże z tym, że samo *civitas* pochodzi od słowa *civis* (*obywatel*). Słowo to (*civitas*) posiada więc dwa aspekty: w jednym kładzie się nacisk na *społeczność* obywateli, i ten wymiar jest przeniesieniem do kultury łacińskiej znaczenia greckiego<sup>350</sup>; w drugim natomiast bliższym cywilizacji *Imperium Romanum* podkreśla się aspekt prawny, i tak np. Cynceron definiował *civitas* jako *iuris societas*, czyli *społeczność prawa* (*iuris societas*)<sup>351</sup>.

Generalnie widzimy więc, że tłumaczenie łacińskiego *civitas* przez prawniczą i co za tym idzie, fikcyjną kategorię *państwa* jest dalekim uproszczeniem. Pisarze, tak antyczni jak i średniowieczni, mieli bowiem na myśli konkretne społeczności zorganizowane, składające się z konkretnych ludzi (oczywiście za wyjątkiem, kiedy słowa tego używano w znaczeniu *miasto*). W niniejszej

<sup>348</sup> Et inde est, quod *moralis philosophia* in tres partes dividitur. Quarum *prima* considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem quae vocatur *monastica*. *Secunda* autem considerat operationes multitudinis domesticae, quae vocatur *oeconomica*. *Tertia* autem considerat operationes multitudinis civilis, quae vocatur *politica*. In *Eth. L. I, l. 1, n. 6*; Est etiam considerandum quod quia totum est principalius parte, et per consequens *civitas* quam *domus*, et *domus* quam *unus homo*, oportet quod *prudencia politica* sit principalior quam *oeconomica*... *ibidem* L. VI, l. 7, n. 1201.

<sup>349</sup> Wszystkie terminy objaśniono na podstawie słownika Plezi, op.cit.

<sup>350</sup> Antyczny pisarz za Platonem następująco definiuje *civitas*: esse convictum [coniunctam] inter se hominum plurimorum [APUL, Plat. 2, 24]; za: *Thesaurus Linguae Latinae* [vol. III] Lipsiae 1806—12

<sup>351</sup> omnis quae est constitutio populi, omnis res p., quae *civitas* populi res est. [Cic. rep. I, 14]; quid est *civitas* nisi *iuris societas*? [I. 49]; podobnie: Mar. Victorin: est *civitas* collecta hominum multitudo ad iure vivendum [rhet. 1, 1p. 15812]; za: *ibidem*.

pracy przyjmujemy tłumaczenie *civitas* przez najlepiej, naszym zdaniem, odpowiadające tej rzeczywistości określenie — *społeczność obywatelska*.

Społeczność zamieszkującą dane państwo (miasto), zwykło się też określać słowem *populus*, które czasem też oznacza *lud*, *plebs*, *plebejusze* czy też *wielka ilość*,  *tłum*, *gromada*, *publiczność*.

Wspólnotę bardziej o charakterze etnicznym, związaną z wspólnym pochodzeniem, określano mianem *genus* (ród, grupa pochodzenia, szlachectwo; *gentilis* zaś to przymiotnik oznaczający *przynależnych do jednego (na-)rodu*, *ludowy*, *ojczysty*, ale też *obcy*, *cudzoziemski*; jako rzeczownik oznacza podobnie *krewnych*, *z tego samego rodu* czy również *stowarzyszenia*, *towarzystwa*, choć też *barbarzyńców*, *pogan* — stąd Tomaszowa *Summa contra gentiles*) Natomiast słowo *gens* oznacza zwykle *społeczność związaną nie tyle wspólnym pochodzeniem, ile zajmowanym obszarem, obyczajami, mową, ustrojem politycznym, pojętą często ogólnie*; zwykle nie przeciwstawiana innej społeczności.

**Określenia Tomasa.** Autor *Sumy teologicznej* czerpał z obu tych tradycji: z tradycji rzymskiej (prawniczej) głównie za pośrednictwem św. Augustyna, Cycerona, oraz kodeksu Justyniana, natomiast w tradycji hellenistycznej jego głównym źródłem był oczywiście Arystoteles, choć częściowo czerpał też z myśli platońskiej, a to za pośrednictwem Augustyna.

Najczęściej pojawiającym się określeniem jest zaczerpnięte od Stagiryty rozumienie *civitas* jako *wspólnoty doskonałej*. Określenie takie wynika z celu, jaki widzieli dla wspólnoty obywatelskiej obaj filozofowie, mianowicie z pełnej samowystarczalności społeczności obywatelskiej pod względem wszystkiego, co konieczne do życia. Nie chodzi tu jednak już tylko o wystarczalność środków koniecznych do utrzymania biologicznej egzystencji, gdyż w tym zakresie samowystarczalność występuje już na poziomie domostwa, ale, jak się wyraża Tomasz, o *doskonałą wystarczalność* (*vitae sufficientia perfecta*) która sprawiać by miała, że człowiek nie tylko żyje, ale też żyje dobrze, mając wszystko, co potrzebuje. I znowu nie chodzi tu tylko o to, co dotyczy tych potrzeb, które mogą zaspokoić licznie w *civitas* występujące rzemiosła (*artificia*), ale też o aspekt moralny. Wspólnota obywatelska bowiem, zdaniem Akwinaty, przy pomocy swej władzy może ograniczając postępowania niewłaściwe, których władza rodzicielska nie może korygować, a tym samym *civitas* może przyczyniać się do poprawy swych obywateli.<sup>352</sup> *Człowiek bowiem bez prawa i sprawiedliwości jest najgorszym ze wszystkich zwierząt* jak stwierdził Arystoteles.

<sup>352</sup> *Iuvatur homo a multitudine, cuius est pars, ad vitae sufficientiam perfectam; scilicet ut homo non solum vivat, sed et bene vivat, habens omnia quae sibi sufficiunt ad vitam: et sic homini auxiliatur multitudo civilis, cuius ipse est pars, non solum quantum ad corporalia, prout scilicet in civitate sunt multa artificia, ad quae una domus sufficere non potest, sed etiam quantum ad moralia; in quantum scilicet per publicam potestatem coeuntur insolentes iuventus metu poenae, quos paterna monito corrigere non valet.* In *Eth.* L. I, l. 1, n. 4

W *Sumie teologicznej* można ponadto znaleźć co najmniej dwukrotnie następujące określenie, tym razem ludu (*populus*); zgrupowanie zespolone zgodą na te same prawa i wspólnotą korzyści (*coetum iuris consensu et utilitalis communitate sociatum*)<sup>353</sup>. Prawo zaś, jak pisze za Stagirytą Tomasz, przynależy tylko ludowi zorganizowanemu, z czego wynika, że pojęcie *civitas* zakłada pewne uporządkowanie i zorganizowanie, jak to szczegółowiej wkrótce rozpatrzemy.

Również więc w trakcie analizy określeń św. Tomasza okazuje się dużym uproszczeniem utożsamianie słowa *civitas* z potocznym lub prawniczym rozumieniem państwa jako abstrakcyjnej osoby prawnej, bądź redukowaniem go do aparatu zarządzającego zbiorowością (władza, administracja etc.). Tomasz wyraźnie stwierdza, że *civitas* obejmuje w sobie wszystkie inne wspólnoty (*civitas includit omnes alias communitates*<sup>354</sup>): rodzinę, wspólnotę sąsiedzką (*Nam et domus et vici sub civitate comprehenduntur*<sup>355</sup>), a także wszelkie celowe stowarzyszenia<sup>356</sup>.

Tak więc generalnie, *civitas* nie jest niczym innym jak zgromadzeniem obywateli,<sup>357</sup> przyporządkowanych przez dobrowolnie uznaną władzę do wspólnego dobra, którym jest pełnia samowystarczalności.

### Geneza społeczności obywatelskiej

Zagadnienie genezy wspólnoty obywatelskiej Akwinata porusza tylko przy okazji komentowania arystotelesowskich rozważań na ten temat z *Polityki*. W innych miejscach to zagadnienie nie występuje, tak więc wydaje się, że rozwiązanie Stagiryty w pełni satysfakcjonowało Tomasza.

Powstanie wspólnoty obywatelskiej jest więc przede wszystkim konsekwencją ludzkiej natury jako niesamowystarczalnej. Ona to skłania człowieka do łączenia się z innymi. Pierwszą wspólnotą była rodzina, która rozrosła się potem do wspólnoty gminnej (*vicius*). Z połączenia takich wspólnot powstać miała dopiero wspólnota obywatelska (*civitas*). Co więcej, wspólnota obywatelska niejako obejmuje i zawiera w sobie wszystkie te wspólnoty.

<sup>353</sup> Dicit autem Augustinus [II, de Civ. Dei] quod populum determinant sapientes: non omnem coetum multitudinis, sed coetum iuris consensu et utilitatis communitate sociatum Sth, p. II—II, q. 42, a. 2r

<sup>354</sup> In Polit. L. I, l. 1. n. 11.

<sup>355</sup> *ibidem*

<sup>356</sup> Inducit conclusionem intentam: videlicet, quod omnes communicationes continentur sub politica, sicut quaedam partes eius; inquantum aliae ordinantur ad quaedam particularia commoda, politica autem ad communem utilitatem. Et quia amicitiae consequenter se habent ad tales communicationes, consequens est etiam, quod amicitiarum distinctio secundum politicam attendatur In Eth. L. VIII, C. 11, n. 1671

<sup>357</sup> Civitas autem est quoddam totum constitutum ex pluribus civibus sicut ex partibus, cum civitas nihil aliud sit, quam quaedam civium multitudo, In Polit., L. III, l. 1, n. 350

Z drugiej jednak strony w tej samej *Polityce* znajdujemy stwierdzenie, które zdaje się przeczyć powyższemu rozumowaniu, mianowicie, że całość jest pierwsza niż części, które samodzielnie nie mogą istnieć, tak jak ręka ludzka nie może istnieć bez człowieka. Tomasz wyjaśnia, że choć jest tak w istocie, to jednak części mogą być pierwsze w *porządku powstawania* (*ordinem generationis*), co by likwidowało sprzeczność. Stwierdzenie, że człowiek, który sobie sam wystarcza, jest albo zwierzęciem, albo bogiem, nie świadczy jednak o tym, że Tomasz uznawał społeczny charakter antropogenezy, gdyż między człowiekiem, a zwierzęciem występuje różnica istotna, która nie mogłaby być przekroczona na drodze zmian przypadłościowych. Sformułowanie takie wskazuje raczej na człowieka zdegradowanego (*corruptione naturae humanae*), mniej niż człowieka, albo kogoś więcej niż człowieka, posiadającego naturę doskonalszą od innych ludzi i przez to wystarczającego samemu sobie. Do takich Tomasz zalicza chrześcijańskich pustelników (św. Antoni, Jan Chrzciciel)<sup>358</sup>. Zagadnienie to zamyka Tomasz stwierdzeniem, że w naturze człowieka leży naturalny popęd do wspólnoty obywatelskiej, chociaż ona sama została wynaleziona przez człowieka umyślnie. W każdym razie ci, którzy pierwsi założyli taką wspólnotę, stali się przyczyną największego dobra ludzi<sup>359</sup>.

## 8. ZRÓŻNICOWANIE SPOŁECZNE ZE WZGLĘDU NA PODZIAŁ ZAJĘĆ (PODZIAŁ PRACY) [OFFICIUM]

Jak mówiliśmy, człowiekowi do życia i szczęścia potrzeba wielu rzeczy, których sam sobie nie jest w stanie zapewnić. Dopiero wspólnota obywatelska jest wspólnotą pod tym względem w pełni samowystarczającą. Dzieje się tak dzięki *podziałowi zajęć*. Otóż Tomasz zauważa, że doskonałość danej rzeczy polega między innymi na tym, że składa się z różnych i nierównych części: *gdyby bowiem wszystkie były sobie równe, całość nie byłaby już doskonała. Obserwujemy to zarówno w całej naturze, jak we wszystkich społeczeństwach: ciało człowieka nie byłoby doskonałe, gdyby nie składało się z różnych i nierównych*

<sup>358</sup> Sed si aliquis homo habeat quod non sit civilis, propter naturam, aut nequam est, utpote cum hoc contingit ex corruptione naturae humanae, aut est melior quam homo, in quantum scilicet habet naturam perfectiorem aliis hominibus communiter, ita quod per se sibi possit sufficere absque hominum societate; sicut fuit in Ioanne Baptista, et beato Antonio heremita In Polit., L. I, l. 1, n. 35.

<sup>359</sup> in omnibus hominibus est quidam naturalis impetus ad communitatem civitatis sicut et ad virtutes. Sed tamen, sicut virtutes acquiruntur per exercitium humanum, [...] ita civitates sunt institutae humana industria. Ille autem qui primo instituit civitatem, fuit causa hominibus maximorum bonorum In Polit., L. I, l. 1, n. 40

sobie godnością części; i społeczeństwo nie byłoby doskonale bez ludzi o różnych kondycjach oraz zajęciach (*inaequales conditiones et officia diversa*).<sup>360</sup>

Otóż lepiej jest, gdy wiele różnorodnych czynności składających się na dobro człowieka i społeczności wykonuje wielu różnych ludzi, a nie każdy człowiek z osobna: *byłoby zamieszanie, gdyby każdy bez różnicy musiał o wszystko zabiegać*<sup>361</sup>, zwłaszcza, że są czynności tak różne, że nie mogą być wykonywane razem zadawalająco (i dlatego prawo cywilne zakazuje żołnierzom, którym wyznaczono sprawy wojenne, zajmować się handlem a prawo kościelne klerowi zajmować się handlem i wojną). I tak, najlepiej jest, by jedni byli rolnikami, inni hodowcami zwierząt, jeszcze inni budowniczymi etc. Ponieważ jednak człowiek ma nie tylko potrzeby cielesne, ale również duchowe, potrzebni też są ludzie, którzy by się tymi sprawami zajmowali dla doskonalenia drugich. I w ten sposób dzięki podziałowi pracy wszystkie konieczne czynności zostaną wykonane lepiej i szybciej.<sup>362</sup>

Terminem określającym to zróżnicowanie jest *officium* oznaczające urząd, ale też zawód, służbę i obowiązek, a także powinność i powołanie.

W następstwie podziału zajęć czy zajmowanych urzędów następuje *stanowe zróżnicowanie społeczeństwa*, o czym teraz powiemy.

## 9. STANY [ORDO]

Dla Tomasa *officium* jest związane ze stosunkiem do czynności (*ad actum*)<sup>363</sup>. Ze względu na wykonywaną czynność (czyli również na piastowany urząd) zachodzi zróżnicowanie społeczeństwa na różne *ordo*, czyli *stany*<sup>364</sup>,

<sup>360</sup> Qui enim aliquod totum constituere intendit, ad hoc respicit quod totum perfectum sit et secundum hoc diversas partes et inaequales ad eius constitutionem conducit. Si enim omnes essent aequales iam non esset totum perfectum: quod patet tam in toto naturali, quam in toto civili. Non enim esset corpus hominis perfectum nisi membra diversa et inaequalis dignitatis haberet; neque esset civitas perfecta nisi inaequales conditiones et officia diversa in civitate existerent. De substantiis separatis C. 12, n. 114

<sup>361</sup> Esset autem confusio, si quilibet indistincte quaelibet procuraret Sth, p. II—II, q. 66, a. 2r

<sup>362</sup> Sth, p. II—II, q. 40, a. 2r patrz przypis 518

<sup>363</sup> Isidorum in lib. VI Etymol. cap. xix, col. 252, t. 3, dicit quod «officium ab efficiendo est dictum, quasi efficium, propter decorem sermonis una mutata littera». Sed efficere pertinet ad actionem. Ergo officia per actus distinguuntur *Izidor wyprawdza łacińską nazwę urzędu officium od 'sprawowania' 'ab officiendo, quasi officim' z tym, że ze względów fonicznych efficium zamieniono na officium... Lecz sprawowanie należy do czynności; a więc urzędy wyodrębnimy według czynności.* Sth, p. II—II, q. 183, a. 3vs

<sup>364</sup> Ordo autem ipse ordinatur ad quendam actum in divinis officium, u.s.d.e. quod distinctio ordinum sub distinctione officiorum continetur. Sth, p. II—II, q. 184, a. 6

(inne możliwe znaczenia *ordo* to *oddział, klasa, warstwa, rząd ławek, ranga*; ma ono tutaj znaczenie inne od *ordo* w sensie *porządku*, o którym będzie jeszcze mowa).

Tomasz stwierdza, że taka zbiorowość, w której nie ma różnych stanów, nie jest wielością uporządkowaną, ale zmieszaną (*confusa*) i dlatego w jednej wspólnocie obywatelskiej istnieją różne stany zależnie od różnych zadań odnoszących się do wspólnego dobra, bo *inny jest stan sędziów inny wojskowych inny rolników*<sup>365</sup>.

Podobnie jak w każdej doskonałej (*perfecta*) rzeczy, będącej jakąś zbiorowością, istnieje początek, środek i koniec, tak i w zbiorowości ludzkiej mnogość stanów da się, zdaniem Tomasza, sprowadzić do trzech: wysoko położonych czy też jakby najlepszych (*supermi, ut optimates*), czyli arystokrację. Stanem najniższym będzie prosty lud (*vilis populus*), a stanem pośrednim lud *szacowny (populus honorabilis)*<sup>366</sup>.

Kryterium podziału na stany jest sposób pracy odnoszącej się do wspólnego dobra, usankcjonowany prawnie i obyczajowo. I tak Akwinata do stanów, które szczególnie przyczyniają się do wspólnego dobra, zalicza *kapłanów modlących się za lud do Boga; panujących, rządzących ludem; rycerzy walczących o spokój ludu. Ze względu na poszczególne zadania bądź na szczególne znaczenie, jakie dla dobra wspólnego mają te zadania, różnym stanom mogą przysługiwać też pewne specjalne uprawnienia i stąd występują uprawnienia wojskowych, urzędników i kapłanów (ius militare vel ius magistratum aut sacerdotum)*<sup>367</sup>. Szczególnie mocno broni Tomasz przywilejów ludzi zajmujących się sprawami duchowymi (nie chodzi tu tylko o kapłanów ale też na-

<sup>365</sup> Non autem esset multitudo ordinata, sed confusa, si in multitudine diversi ordines non essent. Ipsa ergo ratio hierarchiae requirit ordinum diversitatem. Quae quidem diversitas ordinum secundum diversa officia et actus consideratur. Sicut patet quod in una civitate sunt diversi ordines secundum diversos actus: nam alius est ordo iudicantium, alius pugnantium, alius laborantium in agris, et sic de aliis. Sth, p. I, q. 108, a. 2

<sup>366</sup> Sed quamvis multi sunt unius civitatis ordines, omnes tamen ad tres possunt reduci, secundum quod quaelibet multitudo perfecta habet principium, medium et finem. Unde in civitatibus triplex ordo hominum invenitur: quida enim sunt supermi, ut optimates; quidam autem sunt infimi, ut vilis populus; quida autem sunt medii, ut populus honorabilis. Sth, p. I, q. 108, a. 2

<sup>367</sup> Et ideo ad eos est iustum secundum perfectam rationem iustitiae. Distinguitur tamen istud iustum secundum diversa officia. Unde et dicitur ius militare vel ius magistratum aut sacerdotum, non propter defectum a simpliciter iusto, sicut dicitur ius paternum et dominativum: sed propter hoc, quod unicuique conditioni personae secundum proprium officium aliquid proprium debetur. Sth, p. II—II, q. 57. a. 4 ad 3 Secundo est de ratione legis humanae quod ordinetur ad bonum commune civitatis. Et secundum hoc lex humana dividi potest secundum diversitatem eorum qui specialiter dant operam ad bonum commune: sicut sacerdotes, pro populo Deum orantes, principes, populum gubernantes, et milites pro salute populi pugnantes. Et ideo istis hominibus specialia quaedam iura aptantur Sth, p. I—II, q. 95, a. 4r

uczycieli, chociaż w owych czasach oba te kręgi w dużym stopniu się pokrywały — świeccy mistrzowie zaliczani byli do duchowieństwa niższego, pomimo braku święceń kapłańskich), którzy powinni być uwolnieni od *troski o rzeczy doczesne*<sup>368</sup>.

Przynależność do jednego stanu stanowić może, zdaniem Tomasza, podstawę do szczególnej więzi, gdyż jak pamiętamy, podobieństwo jest przyczyną miłości, zwłaszcza, że przynależność do tego samego stanu wiąże się z podobnymi zwyczajami (mówi na przykład o więzi w sprawach wojny, między towarzyszami broni).

U Maxa Webera, uznawanego za jednego z głównych protoplastów współczesnych teorii stratyfikacji społecznej, znajdujemy, jak to wykazał Stanisław Kozyr-Kowalski, cztery niesprowadzalne do siebie teorie stanów. W pierwszej z nich określanej jako *własnościowo-polityczna* Weber uznaje, że społeczeństwo stanowe to *takie społeczeństwo, w którym istnieje prywatna własność zasadniczych środków przymusu militarnego i politycznego (prywatne armie i organizacje strzegące porządku), w którym przekształca się urzędy i stanowiska we własność prywatną [...] w którym czyni się prywatną własnością samą władzę zarządzania i panowania politycznego*<sup>369</sup>. Stanami zaś nazywa Weber *samodzielnych posiadaczy militarnych lub ważnych dla zarządzania rzeczowych środków zakładowych lub osobowej siły władczej*<sup>370</sup>. Jeśli przyjmiemy takie ujęcie, to św. Tomasz z Akwinu jawi nam się jako wróg społeczeństwa stanowego, skoro jak zobaczymy, wielokrotnie podkreślał, że stosowanie przymusu nie przynależy osobom prywatnym, a jedynie przywódcy wspólnoty obywatelskiej, że wojna jest sprawiedliwa tylko wtedy, gdy jest prowadzona na mocy publicznego autorytetu, a w osobnym artykule *Sumy teologicznej* (p. II—II, q. 63, a. 1r) przeciwstawia się uwzględnianiu przy obsadzaniu stanowisk względów innych niż związanych z kompetencjami potrebnymi do sprawowania urzędu, i nazywa takie postępowanie grzechem *względem na osobę*, etc. Bliższe już Tomaszowi i jego *ordo* jest weberowskie ujęcie stanu w teorii *apropriacyjno-rewerencyjnej* gdzie przynależność stanowa określona jest przez sposób życia, sposób wychowania i/lub pochodzenie lub zawód<sup>371</sup>. Generalnie Tomaszową wizję społeczeństwa stanowego cechuje ujęcie funkcjonalne i struktu-

<sup>368</sup> Quia enim multa necessaria sunt ad hominis vitam, ad quae unus homo per se sufficere non posset, necessarium est per diversos diversa fieri, puta ut quidam sint agricultores; quidam animalium custodes; quidam aedificatores, et sic de aliis; et quia vita hominum non solum indiget corporalibus, sed magis spiritualibus, necessarium est ut quidam vacent spiritualibus rebus ad meliorationem aliorum, quos oportet a cura temporalium absolutos esse. Haec autem distributio diversorum officiorum in diversas personas fit divina Providentia, secundum quod quidam magis inclinatur ad hoc officium quam ad alia CG, L. III, C. 134

<sup>369</sup> Kozyr - Kowalski, op.cit. s. 141

<sup>370</sup> ib: 139

<sup>371</sup> ib. 148

ralne, podkreślające doniosłą rolę każdego stanu w organizmie społecznym, przyczyniającego się do wspólnego dobrobytu i powszechnego zaspokojenia wszystkich potrzeb.

Innym zróżnicowaniem społecznym omawianym przez Tomasza jest wspomniane już zróżnicowanie ze względu na *status*: wolny lub niewolny.

## 10. ZRÓŻNICOWANIE STATUSOWE WOLNI I NIEWOLNI [LIBER ET SERVUS, STATUS SIVE CONDITIO]

*Status (status)* jest u św. Tomasza podstawowym określeniem wyznaczającym zasadnicze zróżnicowanie społeczeństwa, jest to jednak określenie posiadające zupełnie inne znaczenie niż we współczesnej socjologii, dla której termin ten wiąże się przede wszystkim z prestiżem. Zdaniem Akwinaty zaś, o statusie, położeniu statusowym czy kondycji nie decyduje to, co jest w życiu człowieka stosunkowo łatwo podlegające zmianie i zewnętrzne jak zamożność, czy stanowisko, czy wizerunek w oczach innych. O położeniu statusowym człowieka decyduje, jego zdaniem *to, co dotyczy zobowiązań osoby człowieka*, a konkretnie to, czy sam decyduje o sobie, jest *panem samego siebie*, czy też zależy od drugiego. Nie chodzi tu o jakąkolwiek zależność, ale o *zależność trwałą*, którą cechuje *nieporusżoność doli*<sup>372</sup>. Istnieją więc zasadniczo dwa możliwe położenia statusowe: status wolnego, który decyduje o sobie oraz status niewolnego, który znajduje się w trwałej sytuacji zależności od innego, zależności objawiającej się niemożnością decydowania o sobie. Sługą jest się bowiem nie dlatego, że się służy (to czasem czynią też wolni), ale dlatego, że się jest do służby zobowiązanym<sup>373</sup>. Człowiek w taki sposób zależny od drugiego, posiada status człowieka niewolnego (niewolniczy, względnie służebny). Zależność tego typu może występować w sferze cywilnej (właściwe niewolnictwo) oraz w pewnym, przenośnym sensie, w sferze religijnej (gdy ktoś dobrowolnie ślubuje drugiemu posłuszeństwo, jak to się dzieje w zakonach).

<sup>372</sup> Sed ad statum requiritur immobilitas in eo quod pertinet ad conditionem personae Sth, p. II—II, q. 183, a. 1 ad 3

<sup>373</sup> Non enim ex hoc quod aliquis servit alicui, efficitur servus: quia etiam liberi serviunt [...] Sed ille proprie est servus qui obligatur ad serviendum: et ille est liber qui a servitute absolvitur Sth, p. II—II, q. 184, a. 4



Podobna dwuznaczność sytuacji niewolnika, jak obserwowaliśmy przy omawianiu jego relacji z panem, objawia się również w kwestii jego uprawnień. Niewolnik jako niewolnik przynależny do pana nie jest, jak mówi Arystoteles, częścią ludu, czyli społeczności obywatelskiej, której by przysługiwało danie prawa<sup>374</sup>. Niemniej, zdaniem Tomasza, niewolnik będąc człowiekiem jest istotą samoistną i odrębną od innych. Dlatego może posiadać uprawnienia i być podmiotem prawa. Stąd też, stwierdza Tomasz, istnieją pewne ustawy normujące stosunki pana do niewolnika.

W miarę jednak, jak niewolnik jest czymś należącym do pana, *zacierą się pełna treść sprawiedliwości oraz uprawnienia*<sup>375</sup>. Z tego powodu Tomasz mówi o pewnych *niedomaganiach* uprawnień pańskich (despotycznych), czyli praw normujących tę relację<sup>376</sup>. Sformułowania te pozwalają wyciągnąć wniosek, że Tomasz z Akwinu dostrzegał niesprawiedliwość instytucji niewolnictwa czy innej zalegalizowanej zależności człowieka od człowieka, zauważa prawa, na podstawie których człowiek należy do człowieka, są prawami *niedomagającymi*, nie w pełni sprawiedliwymi, w których *treść sprawiedliwości się zaciera*, a zatem można by się zastanawiać na ile właściwie są prawami.

Prawo określa niewolnika przede wszystkim jako własność pana. Dlatego uprowadzenie niewolnika sprowadza się do kradzieży<sup>377</sup>. Pomimo tego, pan nie posiada absolutnej władzy (*życia i śmierci*) nad niewolnikiem. Prawo do karania śmiercią bowiem mu nie przysługuje, jako stojącemu na czele społeczności niedoskonałej, podobnie prawo do stosowania kar powodujących szkody nie dające się naprawić<sup>378</sup>.

Władza despotyczna jest też ograniczona, zdaniem Tomasza, do czynności, na których zasadniczo opiera się relacja despotyczna, a są to czynności niejako dodane do naturalnych i tylko w przypadku tych czynności niewolnik jest *narzędziem czy rzeczą swego pana*. Natomiast w dziedzinie czynności natural-

<sup>374</sup> *Lex non dabet dari nisi populo est enim praeceptum commune ut dicitur est (...) nam servi non sunt pars populi vel civitatis, cui legem duri competit.* Sth, p. I—II, q. 98, a. 6 ad 2

<sup>375</sup> *Similer servus, inquantum servus, est aliquid domini (mowa o synu i niewolniku); uterque tamen prout consideratur ut quidam homo, est aliquid secundum se subsistens ab aliis distinctum. Et ideo inquantum uterque est homo, aliquo modo ad eos est iustitia. Et propter hoc etiam aliquae leges dantur de his quae sunt patris ad filium, vel domini ad servum. Sed inquantum uterque est aliquid alterius, secundum hoc deficit ibi perfecta ratio iusti vel iuris.* Sth, p. II—II, q. 57, a. 4 ad 2

<sup>376</sup> *Non propter defectum a simpliciter iusto, sicut dicitur ius paternum et dominativum* Sth, p. II—II, q. 57, a. 4 ad 3

<sup>377</sup> *Tamen quia servus est possessio quaedam [domini], hoc refertur ad furtum.* Sth, p. II—II, q. 61, a. 3r

<sup>378</sup> Sth, II—II, 65, 2 ad 2 patrz przypis 321

nych, takich jak jedzenie, spanie niewolnik nie podlega władzy pana w tym znaczeniu, że pan nie może mu ich zakazać ani niczego nakazać w sposób *godziwy*, a więc legalny. Także na zawieranie małżeństwa i płodzenie potomstwa, nie potrzebuje sługa zgody swego pana. Natomiast potrzebna jest taka zgoda na zobowiązanie, które może się sprzeciwiać samej zasadzie relacji despotycznej, np. na wstąpienie do zakonu, które podobnie jak wyzwolenie z zależności, może się dokonać tylko za sprawą pana<sup>379</sup>. Generalnie więc służba poddająca jednego drugiemu człowiekowi dotyczy, jak się wyraża Tomasz powołując się na Senekę: tylko ciała, a nie duszy, która pozostaje wolną i wyjętą spod jego władzy<sup>380</sup>.

Uprawnienia pańskie nie należą więc do uprawnień bezwzględnych<sup>381</sup>. Nad przestrzeganiem tych zasad winien, zdaniem Tomasza, czuwać prawodawca. Sytuacja społeczno-ekonomiczna niewolnika, której opis znajdujemy w pismach Akwinaty, odbiega więc od obiegowych wyobrażeń o niewolnictwie, a bliższa jest sytuacji chłopu ujarzmionego. *Servus* w pismach Akwinaty dysponuje większą wolnością niż na przykład więźniowie w hitlerowskich czy stalinowskich obozach koncentracyjnych, a pańska władza nad nim ogranicza się do własności nad jego siłą roboczą i tym, co jest z tym bezpośrednio związane.

#### Relacja despotyczna jako forma przyjaźni utylitarnej

Nierówność wśród ludzi jest dla św. Tomasza czymś naturalnym i dobrym (czyli w jego teologicznym języku *pochodzi od Boga*<sup>382</sup>), przy czym nie chodzi tu o nierówność natury (ze względu na nią wszyscy ludzie są równi), ale o nierówność cech drugorzędnych (przypadłościowych i ilościowych). Jedni ludzie są bowiem powołani do zadań wyższych (co się objawia w odpowiednich predyspozycjach i skłonnościach udzielonych przez Bożą Opatrzność<sup>383</sup>), drudzy

<sup>379</sup> Sth, p. II—II, q. 88, a. 8/2 patrz przypis 325

<sup>380</sup> Dicit enim Seneca in III *De beneficiis* cap. XX, in princip., «Errat, si quis existimat servitutem in totum hominem descendere. Pars eius melior excepta est. Corpora obnoxia sunt et adscripta dominis; mens quidem est sui iuris». Et ideo in his quae pertinent ad interiorem motum voluntatis, homo non tenetur homini obedire, sed solum Deo. [...] Unde non tenentur nec servi dominis, nec filli parentibus obedire de matrimonio contrahendo vel virginitate servanda, aut aliquo alio huiusmodi Sth, p. II—II, q. 104, a. 5; servitus, qua homo homini subiicitur, ad corpus pertinet, non ad animam, quae libera manet. Sth, p. II—II, q. 104, a. 6/1

<sup>381</sup> Sth, p. II—II, q. 57, a. 4 ad 2, patrz przypis 322

<sup>382</sup> Et ideo dicendum est quod sicut sapientia Dei est causa distinctionis rerum, ita et inaequalitatis. Sth, p. I, q. 47, a. 2r; por. też q. 96, a. 3 ad 3

<sup>383</sup> CG, L. III, C. 134 patrz przypis 368

do niższych<sup>384</sup>. Zdaniem Akwinaty wielość stopni bytu składa się na doskonałość wszechświata i przez to lepiej oddaje doskonałość Boga<sup>385</sup>.

Są jednak dwa zasadnicze rodzaje nierówności: jedna jest nierównością płynącą z natury, drugą zaprowadzili, zdaniem Tomasza, ludzie dla swego pożytku. Nierówność naturalna może występować co do płci, wieku, sprawności duszy (sprawiedliwość, wiedza), ciała<sup>386</sup> i ludzie w ten sposób różnią się od siebie jak to, co bardziej doskonałe od tego, co niedoskonałe<sup>387</sup>. Przykładem nierówności zaprowadzonej przez ludzi jest właśnie niewola, której nie zaprowadziła natura, ale jak mówi Tomasz: *ludzki rozum, a to dla pożytku ludzkiego życia*<sup>388</sup>. Korzyść wynikająca z systemu niewolniczego, jest mianowicie taka, że *dla danego człowieka może być rzeczą użyteczną, by nim rządził ktoś mądrzejszy; a dla tego może być korzystne, gdy mu ktoś będzie pomagał*<sup>389</sup>. Jest to więc korzyść dwustronna i dlatego okazuje się dodatkową racją po temu, aby między panem a niewolnikiem jednak panowała przyjaźń<sup>390</sup>, czyli więź społeczna.

Dotyczy to jednak tylko specyficznej sytuacji, mianowicie gdy obaj (pan i niewolnik) są tym, czym są z natury. Oznacza to, że pan jest panem dlatego, że posiada odpowiednie zdolności naturalne do tego, by kierować niewolnikiem, a niewolnik do tego, by służyć panu. Istnieje jeszcze druga możliwość, gdy mianowicie podział na pana i niewolnika zachodzi nie na podstawie naturalnych predyspozycji, ale tylko na podstawie prawa i przymusu. W tym drugim wypadku, jeśli pan nie posiada odpowiednich predyspozycji, ich wzajem-

<sup>384</sup> *Quamvis homines natura sint pares, tamen inaequalitas in eis invenitur, secundum quod ex divina Providentia quidam ordinantur ad maius, et quidam ad minus, secundum illud quod dicitur Eccli. XXXIII, (11 i 12). In multitudine disciplinae Domini separavit eos, ex ipsis benedixit et exaltavit, ex ipsis maledixit et humiliavit. Et sic maius officium est custodire unum hominem quam alium. Sth, p. I, q. 113, a. 2 ad 3*

<sup>385</sup> *Sicut autem ad perfectionem universi pertinent diversi gradus rerum, ita etiam diversitas sexum est ad perfectionem humanam naturae. Sth, p. I, q. 99, a. 2r por. też Sth, p. I, q. 89, a. 1;*

<sup>386</sup> *Quia sine diversitate sexus, generatio non fuisse, similiter etiam quantum ad aetatem; sic enim quidam ex aliis nascebantur (...) ex quo homo habet quod possit magis et minus animum applicare ad aliquid faciendum vel volendum vel cognoscendum. Unde quidam magis profecissent in iustitia et scientia quam alii Sth, p. I, q. 96, a. 3*

<sup>387</sup> *Sicut perfectum et imperfectum in eadem specie: sicut puer et vir. Sth, p. I—II, q. 91, a. 5r causa disparitatis poterat esse et ex parte Dei, non quidem ut puniret quosdam et quosdam praemiaret; sed ut quosdam plus quosdam minus sublimaret; ut pulchritudo ordinis magis in hominibus refuere. Sth, p. I, q. 96, a. 3 ad 3*

<sup>388</sup> *Et hoc modo «communis omnium possessio et omnium una libertas» dicitur esse de iure naturali: quia scilicet distinctio possessionum et servitus non sunt inductae a natura, sed per hominum rationem, ad utilitatem humanae vitae. Et sic in hoc lex naturae non est mutata nisi per additionem. Sth, p. I—II, q. 94, a. 5 ad 3; por. też Sth, p. II—II, q. 57, a. 3 ad 2 patrz przypis 334*

<sup>389</sup> *Sth, p. II—II, q. 57, a. 3 ad 2 patrz przypis 334*

<sup>390</sup> *Et ideo potest esse amicitia inter eos, quia communicatio duorum in eo quod expedit utrique est ratio amicitiae In Polit., I, I, I, V, n. 88*

na relacja nie będzie związkiem opartym na obopólnej korzyści i nie będzie wtedy między nimi przyjaźni — więzi społecznej.

Tymczasem to, co jest pożyteczne dla części, jest też pożyteczne dla całości, z którą część jest związana. A skoro niewolnik jest poniekąd częścią pana (jako jego narzędzie ożywione, oddzielone) i jest do niego przyporządkowany, z tego jest jasnym, że gdy niewola zasadzona jest na naturalnych dyspozycjach, w interesie pana będzie dobrze kierować niewolnikiem, tak aby i on miał w tym jakąś korzyść<sup>391</sup>. Wtedy ich związek będzie można zaliczyć do kategorii przyjaźni użytecznej. I dlatego Akwinata twierdzi, że nie jest zgodne z naturą, by raczej ten człowiek aniżeli inny był niewolnikiem. Może być to jednak zgodne z rozumem ze względu na obopólną korzyść i tylko pod tym względem przynależy niewola do prawa ogólnoludzkiego<sup>392</sup>.

Widzimy więc zupełną nieprzystawalność ukazującej nam się sytuacji niewolnika do obiegowego ujęcia niewolnictwa. Zawiera ono fałszywe historyczne tezy, jakoby niewolnicy nie posiadali nigdy żadnych uprawnień, że do jego istoty przynależy władza absolutna nad niewolnikiem obejmująca również prawo do pozbawienia go życia. Jak pisze Stanisław Kozyr-Kowalski: [w ujęciu tym] łączy się często z uznaniem określonych stosunków interpersonalnych za istotę niewolnictwa, zakłada fałszywie, iż właściciel niewolnika nie może traktować swoich niewolników „po ludzku”, że troska właściciela o „ludzkie” warunki pracy i reprodukcji siły roboczej niewolników, iż postawa szacunku, a nawet miłości do dobrego i wiernego niewolnika, nie daje się pogodzić z ekonomicznie pojętym stosunkiem pracy niewolniczej. [...] zawiera nie dające się utrzymać w konfrontacji z faktami historycznymi założenia, iż bat, lęk przed karą fizyczną stanowią jedyny lub zasadniczy motyw pracy niewolniczej, iż niewolniczy sposób produkcji nie wymagał dla swego istnienia posługiwania się całą bogatą gamą zachęt do pracy: nagrodami ekonomicznymi, prestiżowymi, moralno-religijnymi<sup>393</sup>. Podobnie Marks

<sup>391</sup> Quia opportunum est quod unusquisque subiciatur vel principetur secundum quod habet aptitudinem naturalem: unde et his qui habent aptitudinem naturalem ad hoc, expedit quod dominantur servis: sed si male dominantur et contra aptitudinem naturalem, inutile est ambobus. Quod probat per hoc, quia videmus quod idem expedit parti et toti: scilicet, ut pars contineatur in toto: et similiter corpori et animae, ut scilicet corpus regatur ab anima. Quod autem servus comparetur ad dominum sicut corpus ad animam, supra dictum est; sed quod etiam comparetur ad ipsum sicut quaedam pars eius, ac si esset quoddam organum animatum et esset quaedam pars corporis separata: hoc enim distinguit servum a parte, (...) Et ideo patet ex praemissis, quod servo et domino qui sunt digni esse tales secundum naturam expedit adinvicem quod unus sit dominus et alius servus; et ideo potest esse amicitia inter eos, quia communicatio duorum in eo quod expedit utrique est ratio amicitiae. Sed illi qui non sic se habent adinvicem secundum naturam, sed solum secundum legem et violentiam, contrario modo se habent, quia non habent amicitiam adinvicem, nec expedit eis quod unus sit dominus et alius servus In Polit., L. I, l. 5, n. 88

<sup>392</sup> Sth, p. II—II, q. 57, a. 3 ad 2 patrz wyżej przyp. 124

<sup>393</sup> Kozyr-Kowalski, op.cit.:s. 100

zauważa, że względy ekonomiczne dawały niejako gwarancję ludzkiego traktowania niewolników, dopóki interes pana utożsamiał się z zachowaniem istnienia niewolnika. Dopiero eskalacja handlu niewolnikami, zdaniem autora *Kapitału* zapoczątkowała okres bezwzględnej wyniszczenia niewolników. Albowiem z chwilą, gdy można na miejsce jednego niewolnika postawić drugiego, dostarczonego z obcych rezerwarów murzyńskich, długość jego życia staje się sprawą mniej ważną od jego wydajności za życia<sup>394</sup>. Marks zauważa, że dopóki produkcja skierowana była głównie na bezpośrednie zaspokajanie własnych potrzeb, praca Murzynów amerykańskich miała charakter umiarkowanie patriarchalny<sup>395</sup>. Taki właśnie charakter ma praca niewolnika, jaka jawi nam się w tekstach św. Tomasza. Cechą zasadniczą jego kondycji jest przynależność do drugiej osoby, która to przynależność objawia się zasadniczo w nieposiadaniu własnej siły roboczej, która jest własnością pana.

W tekstach Akwinaty brakuje przykładów, które pozwoliłyby bliżej określić, o jakie kategorie niewolników mu chodzi. Wydaje się, że mogą pod terminem *servus* ukrywać się zasadniczo trzy sytuacje: sytuacja niewolnika służącego do prac wewnątrzdomowych, będącego w pewnym sensie członkiem domostwa, po drugie, sytuacja bezpośredniego producenta, nieposiadającego środków produkcji ani własnej siły roboczej, oraz po trzecie, sytuacja nieposiadacza siły roboczej, który jest w pewnego zakresie właścicielem pewnych środków produkcji, jak to miało miejsce w sytuacji feudalnego chłopca, który dysponował na własność narzędziami oraz skrawkiem ziemi.

## 11. SYSTEM POLITYCZNY I WŁADZA

Rozważania ustrojowe: typy ustrojów, najlepszy ustrój  
[POLITIA-ORDO DOMINANTIUM,  
REGIMEN CIVITATIS; OPTIMA GUBERNATIO]

Jak już była mowa, zdaniem Tomasza z Akwinu tam, gdzie wiele zmierza do jakiegoś celu, tam musi pojawić się czynnik kierujący nimi i porządkujący. W zorganizowanej wspólnoty obywateli takim czynnikiem jest *władza*, która może przybierać różne formy.

Typy ustrojów. W komentarzach do pism Arystotelesa pojawia się kilka rozróżnień ustrojów, przy czym nie zawsze są one ze sobą zgodne, po-

<sup>394</sup> Marks, Karol *Kapitał* w; Karol Marks, Fryderyk Engels *Dziela* t. 23 Warszawa KiW 1968; t. I, s. 310

<sup>395</sup> Marks, op.cit. s. t. I, 273

dobnie jak nie zawsze jednako rozumie się pewne terminy. Dlatego poniżej oprzemy się na rozróżnieniu, które Tomasz zastosował w swoich samodzielnych dziełach a przede wszystkim w *De regimine principum* oraz w *Sumie teologicznej*<sup>396</sup>. Rozróżnia tam następujące formy rządów:

- *Politia*, jeśli władzę sprawuje jakaś zbiorowość (*multitudinem*), jak wtedy, gdy władzę sprawują wojownicy;
  - *Aristocratia*, jeśli władza jest sprawowana przez nielicznych, najlepszych (*optimus*), których zwie się dlatego arystokracją (*optimates*);
  - *Regnum*, jeśli władzę sprawuje w sposób sprawiedliwy jeden człowiek zwany królem, (*rex*)<sup>397</sup>;
- Analogicznie wyróżnia zwyrodniałe typy władzy:
- *Tyrannis* to rządy sprawowane przez jednego, który szuka w nich własnej korzyści uciskając poddanych sobie przy pomocy siły;
  - *Oligarchia*, gdy rządy niesprawiedliwe są sprawowane nie przez jednego, ale przez nielicznych mających i potężnych; zdaniem Tomasza różnica między tyranią a oligarchią jest tylko różnicą ilościową;
  - *Democratia*, jest władzą plebejuszy, którzy dzięki potędze tłumu uciskają bogatych. W tym wypadku cały lud jawi się jakby tyranem.<sup>398</sup> (Jednakże w *Sumie teologicznej* termin demokracja pada w pozytywnym znaczeniu, jako *rządy ludu*<sup>399</sup>).

<sup>396</sup> Tertio est de ratione legis humanae ut instituatur a gubernante communitatem civitatis, sicut s. d. e. Et secundum hoc distinguuntur leges humanae secundum diversa regimina civitatum. Quorum unum secundum Philosophum in III *Polit.* [cap. x.] est regnum, quando scilicet civitas gubernatur ab uno; et secundum hoc accipiuntur «conclusiones principum». Aliud vero regimen est aristocratia, id est, principatus optimorum vel optimatum; et secundum hoc sumuntur «responsa prudentum» et etiam «senatusconsulta». Aliud regimen est oligarchia, id est, principatus paucorum divitum et potentum: et secundum hoc sumitur «ius praetorium» quod etiam «honorarium» dicitur. Aliud autem regimen est populi, quod nominatur democratia: et secundum hoc sumuntur «plebiscita». Aliud autem est tyranicum, quod est omnino corruptum; unde ex hoc non sumitur aliqua lex. Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum: et secundum hoc sumitur lex, quam maiorem natu simul cum plebibus sanxerunt ut Isidorus dicit. *Sth.*, p. I—II, q. 95. a. 4

<sup>397</sup> Si enim administraretur per aliquam multitudinem, communi nomine *politia* vocatur, utpote cum multitudo bellatorum in civitate vel provincia dominatur. Si vero administraretur per paucos, virtuosos autem, huiusmodi regimen *aristocratia* vocatur, id est potentatus optimus, vel optimorum, qui propterea *optimates* dicuntur. Si vero iustum regimen ad unum tantum pertineat, ille proprie *rex* vocatur. *De reg.* L. I, C. 2, n. 748

<sup>398</sup> Si igitur regimen iniustum per unum tantum fiat qui commoda ex regimine quaerat, non autem bonum multitudinis sibi subiectae, talis rector *tyrannus* vocatur, nomine a «fortitudine» derivato, quia scilicet per potentiam opprimit, non per iustitiam regit: [...] Si vero iniustum regimen non per unum fiat, sed per plures, siquidem per paucos, *oligarchia* vocatur, id est principatus paucorum, quando scilicet pauci propter divitias opprimunt plebem, sola pluralitate a tyranno differentes. Si vero iniustum regimen exerceatur per multos, *democratia* nuncupatur, id est potentatus populi, quando scilicet populus plebeiorum per potentiam multitudinis opprimit divites. Sic enim populus totus erit quasi unus tyrannus. *De reg.* L. I, l. 2, n. 747

<sup>399</sup> *Sth.*, p. I—II, q. 95. a. 4 patrz. przypis 396

Podstawą rozróżnienia typów władzy sprawiedliwej od niesprawiedliwej jest przede wszystkim stosunek do wspólnego dobra wspólnoty obywatelskiej. Gdy rząd się nim kieruje, wtedy zachodzą rządy sprawiedliwe, gdy ma wzgląd przede wszystkim na swe własne korzyści, mamy do czynienia z rządami zwyrodniałymi.

Najlepszy ustrój. Dobrem społeczności jest jak pamiętamy jedność, rozumiana też jako pokój. Naturalnym dla Tomasza jest wniosek, że ku jedności najlepiej prowadzi to, co samo jest jedno, a nie to, co musi się dopiero jednoczyć (jak byłoby w przypadku rządów jakiegoś ciała kolektywnego)<sup>400</sup>. Ponadto z obserwacji natury wynika dodatkowa przesłanka za monokracją: wszędzie bowiem w przyrodzie (zarówno wśród zwierząt jak i np. w organizmie) rządy sprawuje jeden. Co więcej, jeden jest Bóg, który sprawuje rządy nad całym wszechświatem. Podobnie wskazuje doświadczenie: *albowiem kraje i miasta (provinciae et civitates), którymi nie rządzi jeden, męczą się w niezgodach i kipią niepokojem*<sup>401</sup>.

Tak więc pod względem samej formy ustrojowej, najlepsza okazuje się monarchia. Jednak Akwinata zwraca uwagę, że potrzeba też uwzględnić drugi czynnik, aby rządy rzeczywiście były w pełni doskonałe. Tym drugim czynnikiem (ściśle rzecz biorąc św. Tomasz wymienia go na pierwszym miejscu) jest zapewnienie wszystkim jakiegoś uczestnictwa we władzy. Wtedy bowiem wszyscy taki system uznają i go strzegą, przez co zachowuje się pokój we wspólnocie obywatelskiej czy w ludzie (*civitate vel gente*). Stąd też ostatecznie Tomasz z Akwinu opowiada się za ustrojem mieszanym, gdzie jeden, obdarzony odpowiednimi zaletami sposobiacymi go do władania, stoi na czele społeczności; pod nim usytuowani w hierarchii władzy są jacyś inni również ze względu na zalety sprawujący władzę. A jednak władza poniekąd należy do wszystkich, ponieważ spośród wszystkich rządzący mogą być wybierani, albo też wszyscy mogą wybierać<sup>402</sup>. Rozważanie te kończy Tomasz stwierdzeniem, że najlepsze byłoby takie urządzenie władzy, które byłoby ustanowione przez prawo<sup>403</sup>.

<sup>400</sup> Optima autem gubernatio est quae fit per unum. Cuius ratio est, quia gubernatio nihil aliud est quam directio gubernatorum ad finem, qui est aliquod bonum. Unitas autem pertinet ad rationem bonitas; ut Boetius probat, in III *de Consol.* per hoc quod sicut omnia desiderant bonum, ita desiderant unitatem, sine qua esse non possunt. Nam unumquodque intantum est inquantum unum est: unde videmus quod res repugnant suae divisioni quantum possunt, et quod dissolutio uniuscuiusque rei provenit ex defectu illius rei. Et ideo id ad quod tendit intentio multitudinem gubernantis, est unitas sive pax. Sth, I, 103, 3r (też 108, 1 ad 1)

<sup>401</sup> Hoc etiam experimentis apparet. Nam provinciae vel civitates quae non reguntur ab uno, dissensionibus laborant et absque pace fluctuant, ut videatur adimpleri. De reg. L. I, C. 3, n. 753

<sup>402</sup> Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in qua unus praeficitur secundum virtutem qui omnibus praesit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen taliis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Sth, p. I—II, q. 105, a. 1.

<sup>403</sup> Unde patet quod optima fuit ordinatio principum quam lex instituit *ibidem*

Generalnie jednak Tomasz był zdania, że to, jaki ustroj jest najlepszy zależy też od stanu danego ludu. I tak za Augustynem stwierdzał, że o ile lud jest stateczny, okrzesany i zatroskany o wspólne dobro, właściwa jest demokracja, jednak gdy z czasem stanie się przekupny i zacznie powierzać rządy ludziom niegodnym i zbrodniczym, wtedy słusznie może zostać taki lud pozbawiony prawa dawania komuś władzy<sup>404</sup>. U Tomasza pojawia się już bowiem rozróżnienie zbiorowości suwerennej (*libera multitudo*), która może stanowić sama o sobie oraz zbiorowości, której ktoś narzuca swą wolę<sup>405</sup>, do czego jeszcze wrócimy.

Akwinata dostrzega zależność między ustawodawstwem a typem ustroju. Stwierdza, że przykazania prawa stanowionego przez ludzi mające na względzie dobro wspólne różnią się w zależności od typu ustroju, gdyż inne są prawa tam, gdzie rządzi król, a inne gdzie rządzą możni danej wspólnoty obywatelskiej jako, że prawa stosują się do zamierzeń prawodawcy. Toteż wraz z ewentualną zmianą ustroju, powinny się zdaniem autora *Sumy teologicznej* zmienić również przykazania sędownicze, gdyż obowiązują one dopóki trwa dany ustroj<sup>406</sup>.

Przywódca, tyran czy stróż sprawiedliwości;  
zadania przywódcy  
[PRINCEPES, CUSTOS VEL TYRANNUS]

Jak mówiliśmy, Tomasz w określeniu ludu (zresztą za Cyncerem) umieszczał zgodę na wspólne prawo. Zanim jednak powiemy o znaczeniu prawa dla ludu, należy powiedzieć coś o prawodawcy i kierowniku wspólnoty obywatelskiej jako, że prawem nazywa się to, przez co się rządzi czynami innych ludzi.

<sup>404</sup> Lex recte mutari potest propter mutationem conditionum hominum, quibus secundum diversas eorum conditiones diversa expedit. Sicut Augustinus ponit exemplum in *I de Lib. Arb.* [cap. vi, §14. col. 1229, t. 1], quod «si populus sit bene moderatus et gravis, communisque utilitatis diligentissimus custos, recte lex fertur, qua tali populo liceat creare sibi magistratus, per quos respublica administraretur. Porro, si paulatim idem populus depravatus habeat venale suffragium, et regimen flagitiorum sceleratisque committat; recte admititur talis populo potestas dandi honores, et ad paucorum bonorum redditus arbitrium». Sth, p. I—II, q. 97a. 1r

<sup>405</sup> Multitudo, in qua consuetudo introducitur, duplicis conditionis esse potest. Si enim sit libera multitudo, quae possit sibi legem facere, plus est consensus totius multitudinis ad aliquid observandum quam auctoritas principis, qui non habet potestatem condendi legem, nisi in quantum gerit personam multitudinis. Unde licet singulae personae non possint condere legem, tamen totus populus legem condere potest. Si vero multitudo non habeat liberam potestatem condendi sibi legem, vel legem a superiori potestate positam removendi, tamen ipsa consuetudo in tali multitudine praevalens obtinet vim legis, in quantum per eos toleratur: ex hoc enim ipso videtur approbare quod consuetudo induit. Sth, I—II, 97, 3 ad 3

<sup>406</sup> Praecepta iudicialia ab hominibus instituta habent perpetuam obligationem, manente illo statu regiminis. Sed si civitatis, vel gens ad aliud regimen deveniat, oportet leges mutari Sth, p. I—II, q. 104, a. 3 ad 2



Słowem, jakim Tomasz najczęściej określa przywódcę wspólnoty obywatelskiej, jest *princeps*. Pochodzi ono od słów *pirmus* (najprzedniejszy, pierwszy, znakomitszy) i *capere* (chwytać, zajmować, ująć, otrzymać, przyjąć, być zdatym do czegoś), oznacza więc tego, kto w społeczności obywatelskiej zajmuje najprzedniejsze, najznamienitsze miejsce, kto stoi na czele, a więc naczelnika, przywódcę, ale również założyciela i twórcę. Jemu właściwą czynność określa zwyczaj Tomasz bliskoznacznymi słowami *gubernare* i *regare*, które oznaczają *kierowanie, sterowanie, rządzenie (gubernare), prowadzenie, wskazywanie kierunku, posiadanie pieczy, rządzenie, kierowanie, przewodzenie, pouczanie (regare)*. Pochodzącym od tego ostatniego słowa określeniem jest *rector*, które oznacza *tego, kto kieruje, kierownika, sternika, władcę, przywódcę, (za-)rządcę, kierownika, wychowawcę*.

Widzimy więc, że stosowane przez Akwinatę określenia wskazują na pozytywną rolę władzy publicznej, która raczej kieruje obywatelami niż ogranicza ich wolność. Tym zaś, kto kieruje jest właśnie przywódca wspólnoty obywatelskiej, który nad nią sprawuje władzę, co oznacza zaprowadzanie jakiegoś porządku<sup>407</sup>, mianowicie przyporządkowania do wspólnego celu. Życie społeczne nie może bowiem istnieć bez jakiegoś zwierzchnika, który by kierował poddanych do właściwego celu<sup>408</sup>.

Kierować zaś do wspólnego dobra należy albo do całej zbiorowości (co jednak jest mniej efektywne), albo do kogoś występującego w jej imieniu. I podobnie ustanawianie prawa należy albo do całej zbiorowości, albo do urzędnika mającego nad nią pieczę<sup>409</sup>. W przypadku, gdy w jakiejś wolnej zbiorowości (która sama może ustanawiać sobie prawo), utarł się jakiś zwyczaj, to zdaniem Tomasza, powszechna zgoda ujawniona przez ten zwyczaj waży więcej niż powaga urzędu sprawującego władzę, ten bowiem występuje tylko jako przedstawiciel tego ludu<sup>410</sup>.

Przywódcą, poza swoją funkcją, jest też dla społeczności stróżem stojącym na straży sprawiedliwości w relacjach między obywatelami oraz między obywatelem a ogółem.

Jak pamiętamy, większa władza ma prawo do stosowania większych kar; jako, że przywódca stoi na czele wspólnoty obywatelskiej, przysługuje mu największa władza i w związku z tym możliwość stosowania największych kar,

<sup>407</sup> Ad ordinem ergo potestatum pertinet ordinare quae à subditis sint agenda Sth, p. I, q. 108a. 5 ad 3

<sup>408</sup> Socialis autem vita multorum esse non potest, nisi aliquis praesideret Sth, p. I, q. 96a. 4r

<sup>409</sup> lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis eorum habet. Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius est proprius ille finis Sth, p. I—II, q. 90a. 3r

<sup>410</sup> Sth, p. I—II, q. 97a. 3 ad 3 patrz przypis 405

w tym kar powodujących nieodwracalne skutki, aż po karę śmierci włącznie<sup>411</sup>. Zabicie złooczyńcy jest jednak dozwolone o tyle, o ile ma na celu bezpieczeństwo całej społeczności, nad której pokojem przywódca ma czuwać<sup>412</sup>. Przywódca więc działając zgodnie z wymaganiami sprawiedliwości ma przywilej stosowania przymusu w stosunku do własnych obywateli, lub w walce przeciwko wrogom<sup>413</sup>. Dysponuje on też prawem do zagarnięcia mienia obywateli (nawet przy użyciu przemocy), ale znów tylko *dla zachowania dobra wspólnoty* gdyż tylko wtedy nie popełnia on rabunku, który by go obligował do zwrotu zagrabionego mienia<sup>414</sup>.

Przywódca, który by nadużywał swej publicznej władzy i zabierał gwałtem lub używał przemocy sprzeciwiając się sprawiedliwości, popełnia zdanem św. Tomasza *rabunek i lotrostwo*, a jego przestępstwo jest o tyle cięższe, że działa przeciwko sprawiedliwości, której winien być stróżem<sup>415</sup>. Jeśli taki tyran byłby władcą wybranym przez społeczność, może ona wystąpić przeciwko niemu i pozbawić go tronu, nawet jeśli wcześniej oddała mu władzę na zawsze. Jednak występować przeciwko tyranowi powinno się nie na wskutek własnego przekonania, ale na mocy autorytetu publicznego<sup>416</sup>. Generalnie jednak Tomasz jest powściągliwy w tego typu sądach, wychodząc z założenia, że lepiej znosić tyranie niż anarchię, która mogłaby się pojawić gdyby każdy kierując się własnym mniemaniem dokonywał przewrotu, zwłaszcza, że częściej porywaliby się na taki czyn ludzie źli, dla których nieznośne byłyby rządy sprawiedliwego władcy<sup>417</sup>. Dopuszcza szukanie pomocy u władzy wyższej instancji niż tyrańska, jak na przykład u cesarza przeciwko królowi<sup>418</sup>.

<sup>411</sup>Sth, II—II, 65, 2 ad 2 patrz przypis 321

<sup>412</sup>...ad salutem totius communitatis. Et ideo ad illum solum pertinet cui committitur cura communitatis conservandae Sth, p. II—II, q. 64, a. 3r

<sup>413</sup> Principibus vero publica potestas committitur ad hoc quod sint iustitiae custodes. Et ideo non licet eis violentia et coactione uti, nisi secundum iustitiae tenorem; et hoc vel contra hostes pugnando, vel contra cives malefactores puniendo. Et quod per talem violentiam auferitur non habet rationem rapinae, cum non sit contra iustitiam. Sth, II—II, 66, 8r

<sup>414</sup> Si principes a subditis exigant quod eis secundum iustitiam debetur propter bonum commune conservandum, etiam si violentia adhibeatur, non est rapina Sth, p. II—II, q. 66, a. 8 ad 3

<sup>415</sup> Si vero aliquid principes indebite extorqueant per violentiam, rapina est, sicut et latrocinium. [...] Unde et ad restitutionem tenentur, sicut et latrones. Et tanto gravius peccant quam latrones, quanto periculosius et communius contra publicam iustitiam agunt, cuius custodes sunt positi *ibidem*

<sup>416</sup> Videtur autem magis contra tyrannorum saevitiam non privata praesumptione aliorum, sed auctoritate publica procedendum De reg. 770

<sup>417</sup> Esset autem hoc multitudini periculosum et eius rectoribus, si privata praesumptione aliqui attentarent praesidentium necem, etiam tyrannorum. Plerumque enim huiusmodi periculis magis exponunt se mali quam boni De reg. L. I. C. 7, n. 769

<sup>418</sup> Si vero ad ius alicuius superioris pertineat multitudini providere de rege, expectandum est ab eo remedium contra tyranni nequitiam. De reg. L. I. C. 7, n. 771

Często w tym kontekście pojawia się sformułowanie: *o ile można uniknąć zgorzienia*<sup>419</sup> odnoszące się zarówno do zgorzienia wywołanego panowaniem tyрана, jak i ewentualnym obaleniem go. Wynika z tego, że Tomaszowi zależało na uchronieniu autorytetu urzędu władzy.

Tomasz dostrzega wiele negatywnych skutków tyranii. Ponieważ władza tyрана nie opiera się na więzi przyjaźni (*amicitia*) z poddanymi tyran zmierza do wzbudzania w poddanych przede wszystkim strachu, jako fundamentu swej władzy. Ludzie zaś żyjący w strachu wyrastają na służalców i stają się małoduszni w swych działaniach, jak tego dowodzi doświadczenie i obserwacja krajów, które długo były pod rządami tyranów. Sam przepełniony lękiem sprzeciwia się jakimkolwiek postępowi wśród poddanych wietrząc w ich wzrastaniu zagrożenie dla siebie. Stara się też, aby jego poddani nie wzrastali za bardzo w zamożności, obawiając się (jako że sam używa bogactw do szkoderzenia) w tym zagrożenia dla swej pozycji. Przede wszystkim jednak zwyrodniały władca dba o to, aby niszczyć społeczną przyjaźń i zaufanie wśród poddanych, kiedy bowiem nie ufają sobie nawzajem, nie są w stanie nic zdziałać przeciwko jego władzy. Toteż tyran zakazuje tego, co łączy ludzi, jak na przykład małżeństw czy zebrań.<sup>420</sup>

Autor *De regimine principum* stawia przed przywódcami społeczności obywatelskiej trzy zasadnicze z a d a n i a: winni oni mianowicie: 1) ustanowić do-

<sup>419</sup> si sine scandalo vel maiori detrimento resistere possit Sth, I—II, 96, 4 ad 3; Et ideo si non habeant iustum principatum sed usurpatum, vel si iniusta praecipiant, non tenentur eis subditi obedire; nisi forte per accidens, propter vitandum scandalum vel periculum. Sth, p. II—II, q. 104, a. 6 ad 3

<sup>420</sup> Sicut autem regimen regis est optimum, ita regimen tyranni est pessimum. De reg. L. I, C. 4, n. 754 [...] virtus unita magis est efficax ad effectum inducendum, quam dispersa vel divisa. (ib. n. 755) [...] mala quae ex tyrannis proveniunt, quia cum tyrannus, contempto communi bono, quaerit privatum, consequens est ut subditos diversimode gravet, secundum quod diversis passionibus subiacet ad bona aliqua affectanda. Qui enim passione cupiditatis detinetur, bona subditorum rapit (n. 758) [...] Si vero iracundiae passioni subdiaceat, pro nihilo sanguinem fundit (n. 758) [...] Nec solum in corporalibus subditos gravat, sed etiam spiritualia eorum bona impedit, quia qui plus praesesse appetunt quam prodesse, omnem profectum subditorum impediunt, suspicantes omnem subditorum excellentiam suae iniquae dominationi praedudicium esse. Tyrannis enim magis boni quam mali suspecti sunt, semperque his aliena virtus formidolosa est. Conantur igitur praedicti tyranni, ne ipsorum subditi virtuosi effecti magnanimitatis concipiant spiritum et eorum iniquam dominationem non ferant, ne inter subditos amicitiae foedus firmetur et pacis emolumento ad invicem gaudeant, ut sic dum unus de altero non confidit, contra eorum dominium aliquid moliri non possint. Propter quod inter ipsos discordias seminant, exortas nutriunt, et ea quae ad foederationem hominum pertinent, ut connubia et convivia, prohibent, et caetera huiusmodi per quae inter homines solet familiaritas et fiducia generari. Conantur etiam ne potentes aut divites fiant, quia de subditis secundum suae malitiae conscientiam suspicantes, sicut ipsi potentia et divitiis ad nocendum utuntur, ita timent ne potentia subditorum et divitiae eis nocivae reddantur (n. 759). [...] Naturale etiam est ut homines, sub timore nutriti, in servilem degenerent animum et pusillanimes fiant ad omne virile opus et strenuum: quod experimento patet in provinciis quae diu sub tyrannis fuerunt. n. 760

bre życie w poddanej sobie zbiorowości, 2) zachowywać je i 3) przyczyniać się do jego polepszenia.

Pierwsze zadanie realizuje się przez: 1) zjednoczenie społeczności, 2) przez zwrócenie jej ku czynieniu dobra, do czego potrzebny jest jej dostatek, o który winien się władca zatroszczyć.

Na przeszkodzie trwałości ładu społecznego, zdaniem Tomasza, stoją trzy przeszkody: 1) naturalny ubytek sił biologicznych ludności i dlatego władca winien troszczyć się, by nie brakło następców do pełnienia różnych zadań. Drugą przeszkodą jest 2) przewrotność ludzkiej woli, objawiająca się w lenistwie, czy nawet szkodzeniu dobru publicznemu. I tutaj winien władca swoich poddanych powstrzymywać od czynienia niegodziwości i prowadzić do prawych czynów, a to przy pomocy praw i rozkazów oraz kar i nagród. Trzecim 3) jest zagrożenie płynące z zewnątrz, ze strony wrogów.

Ostatnie zadanie spełnia władca, gdy *poszczególnych wymienionych tu rzeczach poprawia to, co nieporządne, uzupełnia to, czego brak, a jeśli się da, stara się udoskonalić ku lepszemu*<sup>421</sup>.

## Prawo [LEX]

Prawo Tomasz określa jako *wytyczną rozumu (praktycznego jak w innym miejscu precyzuje<sup>422</sup>) tego, kto sprawuje naczelną władzę; przy pomocy tego prawa rządzi on podwładnymi<sup>423</sup>*. Stąd też władca może wydawać je tylko dla swoich poddanych, jako że przykazania prawa zakładają poddaństwo każdego otrzymującego prawo wobec tego, który to prawo ustanowił<sup>424</sup>. Prawo staje się wówczas jakąś *normą i miarą* postępowania<sup>425</sup>, podstawa zaś wszelkiego postępowania bierze się z jego celu. Ktokolwiek jest zdolny do przyjęcia prawa, przyjmuje prawo od tego, kto go do celu prowadzi<sup>426</sup>. Celem ostatecznym zaś ludzkiego życia jest *szczeście*. Prawo dotyczy więc przede wszystkim drogi, która wiedzie do szczęścia, na poparcie tego Akwinata przytacza określenie Stagiryty: *Prawa normują wszystko zmierzając do tego, co korzystne dla wszystkich... tak, że sprawiedliwym nazywamy to, co we wspólnocie obywatelskiej jest*

<sup>421</sup> De reg. L. I. C. 16, nn. 824—828

<sup>422</sup> nihil est aliud lex quam quoddam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam Sth, p. I—II, q. 91, a. 1r

<sup>423</sup> Sth, p. I—II, q. 92, a. 1 patrz przypis 254

<sup>424</sup> lex non imponitur ab aliquo domino nisi suis subditis; et ideo praecepta legis cuiuslibet praesupponunt subiectionem recipientis legem ad eum qui dat legem. Sth, p. II—II, q. 16, a. 1.

<sup>425</sup> lex sit regula et mensura Sth, p. I—II, q. 90, 1, ad 1

<sup>426</sup> lex nihil aliud sit quam ratio operis, cuiuslibet autem operis ratio a fine sumatur, ab eo unusquisque legis capax suscipit legem a quo ad finem perducitur, sicut inferior artifex ab architectone, et miles a duce exercitus CG, L. III, C., 114

źródłem szczęśliwości i przyczynia się do jej uzyskania i do utrzymania wszystkiego, co się na nią składa<sup>427</sup>. Zdaniem Akwinaty, do istoty prawa należy to, że ma na celu *wspólne dobro* społeczności<sup>428</sup>. Jeżeli wydający prawo ma na uwadze prawdziwe dobro, tj. dobro wspólne, to wówczas prawo czyni ludzi istotnie i prawdziwie dobrymi. Znamionną cechą prawa jest prowadzenie poddanych do właściwej im *doskonałości*<sup>429</sup>, mianowicie Tomasz zakłada, że zamiarem każdego prawodawcy jest czynić dobrymi tych, którym nadaje prawo, przepisy prawne powinny zatem odnosić się do działań doskonalących (aktów cnót)<sup>430</sup>.

Przejawami zaś prawa są: nakazywać, zakazywać, zezwalać i karać (Tomasz idzie tu za kodeksem Justyniana)<sup>431</sup>.

Prawa pozytywne — ludzkie — powinny się zdaniem Akwinaty opierać na instynkcie naturalnym, (podobnie jak w dowodzeniu naukowym wszelkie wynalazki ludzkie biorą początek z zasad poznanych z natury)<sup>432</sup> dzieli się je na:

- 1) prawo ludów (lub międzyludzkie — *ius gentium*) i na
- 2) prawo obywatelskie (*Ius Civile*).

Do prawa ogólnoludzkiego należy to, co się wywodzi wprost z prawa natury jak np. zasady sprawiedliwego kupna i sprzedaży etc. bez czego ludzie nie mogą współżyć ze sobą. Natomiast to, co wywodzi się z prawa natury na sposób uszczegółowienia, należy do prawa obywatelskiego. Każda bowiem wspólnota obywatelska określa sobie bliżej to, co jej odpowiada<sup>433</sup>.

Innym podziałem prawa jest podział według przedmiotu: jako że wiele się składa na dobro wspólne, dlatego prawo powinno wiele uwzględnić:

<sup>427</sup> Lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex eo quod est regula et mensura. (...) unde et Philosophus, in praemissa definitione legalium, mentionem facit et de felicitate et communione politica; dicit enim in V Ethiv. cap. I a med., quod «legalia iusta dicimus factiva et conservativa felicitatis et particularum ipsius, politica communicatione» Perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur in I Polit cap. I Sth, p. I—II, q. 90, a. 2r

<sup>428</sup> Secundo est de ratione legis humanae quod ordinetur ad bonum commune civitatis Sth, p. I—II, q. 95, a. 4r

<sup>429</sup> Unde manifestum est quod hoc sit proprium legis inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem. Sth, p. I—II, q. 92. 1v

<sup>430</sup> Intentio cuiuslibet legislatoris est eos quibus legem dat facere bonos; unde praecepta legis debent esse de actibus virtutum CG, L. III, C., 115

<sup>431</sup> Legis actus est imperare, vetare, permittere et punire Sth, p. I—II, q. 92. a. I intr.

<sup>432</sup> CG, L. III, C., 123 patrz przypis 296

<sup>433</sup> Est enim primo de ratione legis humanae quod sit derivata a lege naturae, ut ex dictis patet. Et secundum hoc dividitur ius positivum in ius gentium et ius civile, secundum duos modos quibus aliquid derivatur a lege naturae, ut supra dictum est. Nam ad ius gentium pertinent ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis, ut iustae emptiones, venditiones et alia huiusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possunt; quod est de lege naturae, quia homo est naturaliter animal sociale ut probatur in I Polit. [cap. II, a princ.] Quae vero derivantur a lege naturae per modum particularis determinationis, pertinent ad ius civile, secundum quod quaelibet civitas aliquid sibi accommodum determinat. Sth, p. I—II, q. 95, a. 4r

osoby, ich prace, czasy etc. Podobnie można dzielić prawo według różnych szczególnych kategorii ludzi, których ono dotyczy, a zwłaszcza tych stanów, które szczególnie przyczyniają się do dobra wspólnego<sup>434</sup> (o czym już mówiliśmy).

Prawa są sprawiedliwe pod względem swojej treści i legalne, gdy według równości proporcjonalnej nakładają podwładnym ciężary na rzecz dobra wspólnego, co Tomasz uzasadnia tym, że i natura wystawia jakąś część na ucierpienie, szkody po to, aby ratować całość. I analogicznie, prawa są niesprawiedliwe, gdy nierówno rozkładają ciężary na członków społeczności, nawet jeśli służą one dobru wspólnemu<sup>435</sup>.

## 12. ELEMENTY ANALIZY STRUKTURY GOSPODARCZEJ

### Prawo własności a własność realna [REGULATIO POSSESSIONUM]

Pewne elementy analizy gospodarki pojawiły się już przy omawianiu pozycji niewolnika, jako narzędzia i przedmiotu własności oraz przy okazji omawiania różnicowania społecznego ze względu na zajęcia. W tym rozdziale ograniczymy się do najistotniejszego chyba z punktu widzenia socjologii aspektu: Tomaszowej koncepcji własności. Do tematów gospodarczych, a konkretnie, do roli handlu w zaopatrzeniu społeczności w niezbędne dobra wrócimy jeszcze, przy omawianiu relacji między członkami różnych społeczności obywatelskich [IV, 13].

<sup>434</sup> *Lex ad multa respiciat, et secundum personas, et secundum negotia, et secundum tempora.* Sth, p. I—II, q. 96, a. 1r; por. też Sth, p. I—II, q. 95, a. 4r patrz przypis 367

<sup>435</sup> *Et ex forma, quando scilicet secundum aequalitatem proportionis imponuntur subditis onera in ordine ad bonum commune. Cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est et quod habet, est multitudinis sicut et quaelibet pars id quod est est totius. Unde et natura aliquod detrimentum infert parti, ut salvet totum. Et secundum hoc, leges huiusmodi, onera proportionabiliter inferentes, iustae sunt, et obligant in foro conscientiae, et sicut leges legales. Iniustae autem sunt leges dupliciter: uno modo per contrarietatem ad bonum humanum e contrario praedictis; vel ex fine, sicut cum aliquis praesidens leges imponit onerosas subditis, non pertinentes ad utilitatem communem, sed magis ad propriam cupiditatem vel gloriam; vel etiam ex auctore, sicut cum aliquis legem fert ultra sibi commissam potestatem; vel etiam ex forma, puta cum inaequaliter onera multitudinis dispensantur, etiam si ordinentur ad bonum commune.* Sth, I—II, 96, 4r

**Własność.** W XIII wieku zagadnienie własności stało się szczególnie istotne, a to za sprawą zakonów żebraczych, które na nowo podniosły ewangeliczny ideał ubóstwa. Podobnie Tomasz kwestię tę rozważa głównie przy okazji rozważań na temat tego ideału i stosunku do niego poszczególnych stanów w Kościele. Pojawiła się mianowicie wątpliwość, czy biskupi, jako że dysponują przecież majątkami, a zatem zdają się nie praktykować ubóstwa, zasługują na miano doskonałych (patrz niżej, w rozdziale o biskupach).

Generalnie własność można rozumieć na dwa sposoby: formalno-prawny oraz ekonomiczno-socjologiczny. Pierwsze ujęcie określa własność jako prawo do wyłącznego i swobodnego dysponowania rzeczą, a jest ona zatem pełną *władzą nad rzeczą* będącą przedmiotem własności (aspekt dominacyjny). Z drugiej strony podkreśla się aspekt majątkowy, i wtedy będzie chodziło o prawo do wyłącznego posiadania danej rzeczy, korzystania z niej. Koncepcja natomiast socjologiczna, ujmując własność jako *zespół stosunków ekonomiczno-społecznych, w których pojawia się [...] uzyskiwanie dóbr materialnych i duchowych*<sup>436</sup>. Wyróżnikiem stosunków własnościowych jest więc rzeczywiste korzystanie z dóbr. Z dóbr korzystają zaś konkretni ludzie, o konkretnej sytuacji społecznej, których koncepcja ta dostrzega za prawniczymi fikcjami tzw. *osób prawnych*. U Akwinaty znajdujemy tam, gdzie rozważa wprost temat własności, głównie przy omawianiu roli prawa własności, ujęcie prawno-ekonomiczne. Zobaczymy jednak, że analizy konkretnej rzeczywistości nie posługiwał się prawniczą koncepcją.

Zdaniem Tomasza, należyte prawne unormowanie sprawy posiadania majątku jest szczególnie istotne ze względu na utrzymanie bytu społeczności cywilnej. Przytacza na to za Arystotelesem przykład niektórych państw, gdzie *istniało prawo zabraniające sprzedaży majątków jeśli się kto nie wykaże oczywistym nieszczęściem jakie go spotkało*. Gdyby bowiem rozprzedano majątki bez ograniczeń — uzasadnia — mogłoby dojść do tego, że wszystkie majątki znalazłyby się w rękach niewielu, a tego następstwem byłoby ogołocenie miasta lub dużego obszaru z ludności<sup>437</sup>.

**Prawo własności.** Święty Tomasz wyróżnia w posiadaniu dwa aspekty: 1) po pierwsze, *władzę* zarządzania (zawiadywania) i rozdzielania (*potestas procurandi et dispensandi*). Po drugie, własność rzeczy pozwala na używanie ich (*usus*).<sup>438</sup>

Jeśli chodzi o stosunek prawa do własności indywidualnej do prawa naturalnego, to stwierdza Tomasz, że ponieważ natura nie zaprowadziła czegoś przeciwnego mówi się, że wspólne posiadanie wszystkich dóbr (*communis*

<sup>436</sup> Kozyr-Kowalski, *Zasady socjologicznej analizy własności*, w: *Krytyka rozumu socjologicznego*, Poznań 1997 s. 398

<sup>437</sup> *Regulatio possessionum multum confert ad conservationem civitatis vel gentis* Sth, p. I—II, q. 105, a. 2 ad 3

<sup>438</sup> Sth, p. II—II, q. 66, a. 2r patrz przypis 442

*omnium possessio*) jest z prawa naturalnego. Podział dóbr bowiem (*distinctio possessionum*) zaprowadził ludzki rozum, wraz ze wzrostem liczby właścicieli a to dla pożytku ludzkiego życia<sup>439</sup>. Posiadanie czegoś na własność nie sprzeciwia się zatem prawu natury, lecz uzupełnia je na podstawie wnioskowania rozumu<sup>440</sup>. Na uzasadnienie przytacza opinię Arystotelesa, który uczy, że *wspólność posiadania jest sposobnością do niezgody*<sup>441</sup>. Również doświadczenie wskazuje, że przy wspólnym i niezróżnicowanym posiadaniu częściej wybuchają spory. Wynikają one z tego, że każdy człowiek więcej dba o to, co jego własne, niż o to, co wspólne i unikając pracy zostawia innym troskę o wspólne dobro co można zaobserwować na przykład tam, gdzie jest bardzo liczna służba (sporo argumentów na potwierdzenie tej tezy mogłaby dostarczyć obserwacja socjalistycznych stosunków pracy, np. w kolchozach). Poza tym, jeśli o zdobycie jakiejś rzeczy troszczyć się musi każdy sam, wówczas zdaniem Tomasza jest większy porządek w życiu społecznym, niż gdyby każdy bez różnicy musiał o wszystko zabiegać, gdyż wtedy byłoby zamieszanie. Poza tym, każdemu człowiekowi przysługuje pewne prawo także do korzystania z dóbr zewnętrznych, koniecznych po pierwsze, dla zachowania egzystencji, a po drugie, dla prowadzenia życia zgodnie ze stanem.

Ostateczny wniosek Tomasza jest następujący: posiadanie rzeczy powinno być rozdzielone ze względu na *władzę* zarządzania, ale ze względu na *użytkowanie* człowiek powinien mieć rzeczy zewnętrzne nie tylko jako własne (podlegające rozporządzeniu właściciela), lecz częściowo też jako *wspólne*, by z łatwością udzielał ich potrzebującym<sup>442</sup> — zatem chodzi o dyspozycję, nastawienie moralne względem bogactw. Jak się wyraża w innym miejscu: *Dobra doczesne otrzymał człowiek od Boga. Człowiek jest ich właścicielem, ale używać*

<sup>439</sup> Sth, p. I—II, q. 94, a. 5 ad 3 patrz przypis 388

<sup>440</sup> *Communitas rerum attribuitur iuri naturali, non quia ius naturale dicitur omnia esse possidenda communiter et nihil esse quasi proprium possidendum; sed quia secundum ius naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum conductum, quod pertinet ad ius positivum, ut s. d. e. Unde proprietates possessionum non est contra ius naturale, sed iuri naturali superadditur per adinventionem rationis humane.* Sth, p. II—II, q. 66, a. 2 ad 1

<sup>441</sup> *In statu isto, multiplicatis dominis, necesse est fieri divisionem possessionum: quia «communitas possessionis est occasio discordiae» ut Philosophus dicit in II Polit. cap. V, [1263a21]* Sth, p. I, q. 98, a. 1 ad 3

<sup>442</sup> *Circa res possessas optimum est, [...] quod possessiones sint distinctae, et usus sit partim communis, partim autem per voluntatem possessorum communicetur* Sth, p. I—II, q. 105, a. 2. *circa rem exteriorem duo competunt homini. quorum unum est potestas procurandi et dispensandi, et quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat. Et est etiam necessarium ad humanam vitam, propter tria. primo quidem, quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit quam aliquid quod est commune omnium vel multorum: quia unusquisque, laborem fugiens, relinquit alteri id quod pertinet ad commune; sicut accidit in multitudine ministrorum. alio modo, quia ordinatius res humanae tractantur si singulis imminet propria cura alicuius rei procurandae: esset autem confusio, si quilibet indistincte quaelibet procuraret. tertio, quia per hoc magis pacificus status hominum conser-*



ma ich nie tylko on sam, lecz po zaspokojeniu własnych potrzeb, z tego co pozostanie mają korzystać także inni ludzie<sup>443</sup>.

Rzeczy te podlegają władzy ich posiadaczy i stąd mogą oni *własną wolą współobcować z sobą w sprawach dotyczących tychże rzeczy; np. drogą kupna i sprzedaży, darowizny i innymi tego rodzaju sposobami*<sup>444</sup>. W prawie własności rozróżnia więc Tomasz posiadanie (aspekt dominacyjny) od użytkowania (aspekt majątkowy). Użytkowanie jednak wiąże się dla niego z korzystaniem, co wskazuje nam na pozaprawnicze ujęcie własności<sup>445</sup>.

**Posiadanie a własność.** Analizując sytuację biskupów, święty Tomasz stwierdza: *Biskupi mają bogactwa kościelne, ale nie posiadają ich jako swoich własnych, lecz rozporządzają nimi jako dobrem wspólnym: (Episcopi divitias Ecclesiae quas habent, non quasi suas possident, sed quasi communes dispensant) [...] Należy jednak zauważyć, że posiadanie kościelnego majątku nie sprzeciwia się doskonałości ewangelicznej, jeśli się nie korzysta z jego owoców, ale się nim jedynie zarządza (circa quod tamen considerandum est, quod Ecclesiae facultates si sic ab aliquo possideantur quod eorum fructus non lucrificiat, sed solum dispenset, evangelica perfectioni non derogat) [...] Natomiast jeśli ktoś nie tylko zarządza owocami, jakie wydają wspólne dobra kościelne, ale korzysta z nich jako ich pan, taki, rzecz jasna, posiada je jako własne (Si vero aliquis ex communibus Ecclesiae facultatibus non solum dispensator fructuum, sed dominus fiat eos lucrificans, manifestum est eum aliquid proprium possidere)*<sup>446</sup>. Posiadanie więc czegoś na własność, wiąże się dla Tomasza z korzystaniem z owoców, jakie dane bogactwo przynosi, a nie z władzą nad rzeczą, która wiąże się nie tyle z własnością, co z zarządzaniem nią. Osoba zarządzająca majątkiem wspólnym (biskup — kościelnym, czy urzędnik — społecz-

vatur, dum unusquisque re sua contentus. est unde videmus quod inter eos qui communiter et ex indivisio aliquid possident, frequentius iurgia oriuntur. / Aliud vero quod competit homini circa res exteriores, est usus ipsarum; et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprietas, sed ut communes; ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum. Sth, p. II—II, q. 66, a. 2r

<sup>443</sup> Tomasz przytacza też przy tej okazji wypowiedź św. Bazylego: *Twierdzisz, żeś je (dobru doczesne) otrzymał od Boga. Otóż czy Bóg jest niesprawiedliwy rozdzielając ludziom rzeczy nie równo? Dlaczego ty masz wszystkiego w obfitości a drugi żebrze, jeśli nie dlatego, byś ty włściwym rozawaniem zdobył sobie zasługę, a on cierpliwością nagrodę? Chleb, który ty przetrzymujesz należy do głodnego, ubranie, trzymane przez ciebie pod kluczem należy do nagiego; buty, które u ciebie pleśniąją zabrałeś bosemu, pieniądze, które marnujesz należy do tego co jest bez grosza. I tak tyle wyrzuciłeś krzywd, ileś mógł dać a nie dałeś.* Sth, p. II—II, q. 32, a. 5 ad 2

<sup>444</sup> Potestati vero privatarum personarum subduntur res possessae: et ideo propria voluntate in his possunt sibi invicem communicare, puta emendo, vendendo, donando, et aliis huiusmodi modis. Sth, p. I—II, q. 105, a. 2r

<sup>445</sup> Quantum ad usum ipsius rei, et sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum: quia per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis; semper enim imperfectiora sunt propter perfectiora. Sth, p. II—II, q. 66a. 1

<sup>446</sup> De perfect. C. 18. n. 665—666

nym), nie czerpiąca z niego korzyści, nie jest jego właścicielem. W tym fragmencie dostrzegamy ponadto rozróżnienie indywidualnych podmiotów własności od podmiotów kolektywnych. Majątek kościelny nie jest więc, jakby powiedział prawnik, majątkiem Kościoła, ale *communes*, dobrem wspólnym społeczności wiernych. Poza dobrami kościelnymi biskupi mogą oczywiście posiadać własne, odziedziczone, czy otrzymane jako wynagrodzenie dobra, ale o tym powiemy niżej (IV, 14)<sup>447</sup>.

Akwinata na poziomie praktyki badawczej posługuje się koncepcją własności, którą Stanisław Kozyr-Kowalski określa jako *donacyjną koncepcję własności*<sup>448</sup>.

W kwestii stosunku posiadania rzeczy na własność do nauczania Ewangelii i doskonałości życia chrześcijańskiego, Tomasz stwierdza, że: *człowiek musi w jakiejś mierze troszczyć się o nabywanie i utrzymywanie zewnętrznych rzeczy. I jeśli szuka ich, lub posiada w małej ilości i tyle ile potrzeba na skromne utrzymanie, to taka troska nie stanowi zbyt wielkiej przeszkody, no i nie jest przeciwna doskonałości chrześcijańskiego życia. Pan nasz bowiem nie zakazuje wszelkiej troski lecz tylko nadmiernej i szkodliwej*<sup>449</sup>. Gdy bowiem przechowuje się więcej niż konieczne (ze względu na chciwość), tym samym człowiek zwraca się przeciwko bliźniemu, gdyż zdaniem Tomasza, nikt nie może posiadać zbyt wielu dóbr zewnętrznych bez niedostatku drugich ludzi<sup>450</sup>. Tomasz występuje więc przeciwko wielkiej własności, gdyż jak twierdził Arystoteles, gdy wszystkie majątki znalazłyby się w rękach niewielu, następstwem tego byłoby оголоcenie miasta lub dużego obszaru z ludności.

### Własność wspólna [COMMUNITAS POSSESSIONIS]

Innym aspektem tego problemu jest stosunek własności indywidualnej do społeczności oraz własności wspólnej. Otóż w kilku miejscach Akwinata stwierdza, że człowiek przynależy do społeczności jak część do całości, a zatem za-

<sup>447</sup> De perfect. n. 666 patrz przypis 531

<sup>448</sup> Kozyr-Kowalski, Stanisław *Zasady socjologicznej analizy własności*. w: *Krytyka rozumienia socjologicznego*. Poznań 1997 s. 382—404

<sup>449</sup> Necessè est enim hominem aliquantulum sollicitari de acquirendis vel conservandis exterioribus rebus. Sed si res exteriores non quaerantur vel habeantur nisi in modica quantitate, quantum sufficiunt ad simplicem victum, talis sollicitudo non multum impedit hominem. Unde nec perfectioni repugna Christianae vitae. Non enim omnis sollicitudo a Domino interdicitur, sed superflua et nociva. Sth, p. II—II, q. 188, a. 7

<sup>450</sup> Ut scilicet homo plus debito eas acquirat vel conservet. et secundum hoc, est directè peccatum in proximum: quia in exterioribus divitiis non potest unus homo superbundare nisi alter deficiat, quia bona temporalia non possunt simul possideri a multis. Sth, p. II—II, q. 118, 1 ad 2

równy samym sobą jak i tym, co posiada. Dlatego też nie tylko obywatel powinien świadczyć ze swego majątku na rzecz całości (np. płacąc podatki jako wynagrodzenie za pracę zwierzchników<sup>451</sup> czy też w sytuacji szczególnej potrzeby jakiejś ważnej dla społeczności Kościoła, czy wspólnoty obywatelskiej osoby<sup>452</sup>), ale w sytuacji krańcowej, zdaniem Tomasza, wszystkie dobra są wspólne, stąd też nie popełnia kradzieży, kto zabiera jakieś dobro nie należące do niego, dla uratowania życia<sup>453</sup>. Co więcej, w sytuacji szczególnej potrzeby społeczności władca może zastosować przymus i odebrać własność prywatną, konieczną dla dobra wspólnego, (podobnie jak ma prawo, stosując przymus odebrać mienie zagrabione przez złoczyńcę)<sup>454</sup>. Podobnie Comte podkreślał, że podatki są formą udziału społeczeństwa w każdym majątku prywatnym. Comte nazywa *niezaprzeczalnym prawem* powszechny zwyczaj, na mocy którego w szczególnych przypadkach społeczność *jest w prawie zagarnąć całą własność indywidualną*, co dla Comte'a jest wskaźnikiem fikcyjności prawniczej koncepcji własności, dającej jakoby jednostce nieograniczone prawo dysponowania (używania i nadużywania) rzeczą<sup>455</sup>.

Własność indywidualna nie jest zatem własnością nieograniczoną. Poza nią Tomasz wyróżnia bowiem własność wspólną, której podmiotem jest społeczność: czy będzie nią *civitas*, czy też zakon religijny. Wspólna własność jest bowiem, zdaniem Tomasza, najodpowiedniejszą formą dla zgromadzeń religijnych. Wymaga bowiem od ich członków stosunkowo najmniejszego zaangażowania w związane z nią zabiegi, a jednocześnie zapewnia zaopatrzenie w to, co konieczne do życia. Stosowna ilość bogactw ruchomych bądź nieruchomości jest różna u różnych zakonów w zależności od ich szczególnych zadań:

<sup>451</sup> *Excellentiae eorum qui sunt in dignitate constituti debetur honor ratione sublimioris gradus; timor autem ratione potestatis quam habent ad coercendum; officio vero gubernationis ipsorum debetur obedientia, per quam subditi moventur ad imperium praesidentium; et tributa, quae sunt quaedam stipenda laboris ipsorum.* Sth, p. II—II, q. 102, a. 2/3

<sup>452</sup> *Magnae personae per quam Ecclesia vel respublica sustentaretur.* Sth, p. II—II, q. 32, a. 6r

<sup>453</sup> *In casu extremae necessitatis omnia sunt communia. Unde licet ei qui talem necessitatem patitur, accipere de alieno ad sui sustentationem, si non inveniat qui sibi dare velit, et eadem ratione licet habere aliquid de alieno et de hoc eleemosynam dare: quinimmo et accipere, si aliter subveniri non possit necessitatem patienti. Si tamen fieri potest sine periculo, debet requisita domini voluntate pauperi providere extremam necessitatem patienti.* Sth, p. II—II, q. 32, a. 7 ad 3

<sup>454</sup> *Si principes a subditis exigant quod eis secundum iustitiam debetur propter bonum commune conservandum, etiam si violentia abhibeatur, non est rapina* Sth, p. II—II, q. 66, n. 8 ad 3 *Principibus vero publica potestas committitur ad hoc quod sint iustitiae custodes, et ideo non licet eis violentia et coactione uti, nisi secundum iustitiae tenorem; et hoc vel contra hostes pugnando, vel contra cives malefactores puniendo, et quod per talem violentiam auferatur non habet rationem rapinae: cum non sit contra iustitiam.* Sth, II—II, 66, 8r

<sup>455</sup> Comte, *Wybór pism* w: Skarga Barbara Comte Warszawa; Wiedza Powszechna 1966 s. 186

są bowiem takie działalności, które wymagają większych środków. Najmniej potrzeba, zdaniem Tomasza, zgromadzeniom stawiającym sobie za cel kontemplację bądź przekazywanie owoców własnej kontemplacji innym<sup>456</sup>.

Tak więc chociaż Tomasz uznaje prawo człowieka do własności prywatnej, to nie jest to dla niego zasadą nadrzędną. Zasadą nadrzędną jest bowiem dobro społeczności.

### Bogactwa [DIVITIAE]

Bogactwa określa Akwinata jako dobra użyteczne, gdyż wola pożąda ich ze względu na ich użyteczność. Pod tym terminem ujmuje się wszelkie dobra zewnętrzne, które służą do użytku ludzi<sup>457</sup>.

Rozróżnia (za Arystotelesem) dwa zasadnicze rodzaje bogactw:

1. *bogactwa naturalne*, to takie, które służą człowiekowi do usunięcia naturalnych braków. Zalicza do nich pożywienie, napoje, odzież, pojazdy, mieszkanie etc.

2. *bogactwo sztuczne* zaś to takie, które same przez się nie zaspokajają potrzeb natury, ale zostały wynalezione przez człowieka dla ułatwienia wymiany, by stanowiły miarę rzeczy sprzedawanych. Bogactw sztucznych poszu-

---

<sup>456</sup> Differt tamen circa hoc utrum divitiae, abundantes vel moderatae, in proprio vel in communi habeantur. [...] Ex quo patet quod habere superabundantes divitias in communi, sive in rebus mobilibus sive immobilibus, est impedimentum perfectionis: licet non totaliter excludat eam. Habere autem de rebus exterioribus in communi, sive mobilibus sive immobilibus, quantum sufficit ad simplicem victum, perfectionem religionis non impedit: si consideretur paupertas in comparatione ad communem finem religionum, qui est vacare divinis obsequiis [...] Manifestum est autem quod minimam sollicitudinem ingerit conservare res usui hominum necessarias, tempore congruo procuratas. Et ideo tribus gradibus religionum supra positis triplex gradus paupertatis competit. Nam illis religionibus quae ordinantur ad corporales actiones activae vitae, competit habere abundantiam divitiarum communium. — Illis autem religionibus quae sunt ordinatae ad contemplandum, magis competit habere possessiones moderatas: nisi simul oporteat tales religiosos, per se vel per alios, hospitalitatem tenere et pauperibus subvenire. — Illis autem quae ordinantur ad contemplata aliis tradendum, competit vitam habere maxime ab exterioribus sollicitudinibus expeditam. Quod quidem fit dum modica quae sunt necessaria vitae, congruo tempore procurata, conservantur. Sth, p. II—II, q. 188a7

<sup>457</sup> Divitiae autem secundum se habent rationem utilis: ea enim ratione appetuntur, in quantum in usum hominis cedunt. Sth, p. II—II, q. 118, a. 2r; omnes res exteriores quae veniunt in usum humanae vitae, nomine *pecuniae* intelliguntur in quantum habent rationem boni utilis. Sunt autem quaedam exteriora bona quae potest aliquis pecunia consequi, sicut voluptates et honores et alia huiusmodi, quae habent aliam rationem appetibilitatis. Et ideo illorum appetitus non proprie dicitur avaritia, secundum quod est vitium speciale. Sth, p. II—II, q. 118, a. 2 ad 2

kuje się, zdaniem Tomasza, jedynie ze względu na możliwość uzyskania dzięki nim drogą kupna bogactw naturalnych potrzebnych w życiu.<sup>458</sup>

Bogactwa są powodem zróżnicowania wśród ludzi, ich konsekwencją są bowiem nie tylko przyjemności (płynące z konsumpcji) ale też zaszczyty. Uzasadnienie dla niego znajduje Tomasz w tym, że bogaci przez swe bogactwa mają sposobność zdobycia moralnej zasługi sprawiedliwego ich rozdzielania<sup>459</sup>. Nie powinny one być jednak celem ludzkiego działania, gdyż nie są w stanie dać człowiekowi szczęścia. Są one wprawdzie potrzebne do prawego życia gdyż dzięki nim utrzymuje się człowiek przy życiu i może pomagać innym, lecz nie są prawdziwym dobrem człowieka, lecz dobrem *dla* człowieka i swą pozytywną wartość uzyskują dzięki podporządkowaniu je dobremu celowi. Są więc dobrem o tyle, o ile prowadzą człowieka do właściwego jego celu, o ile *pomagają do wychowania cnoty*<sup>460</sup>.

Rozróżnia przy tym dwa zasadnicze *tryby życia*: czynne i kontemplacyjne. Kto prowadzi życie kontemplacyjne, temu bogactwa zasadniczo są potrzebne dla utrzymania życia; w życiu czynnym dodatkowo bogactwa są potrzebne do wychowania dzieci, dla utrzymania rodziny i pomagania innym, z którymi się współżyje<sup>461</sup>. Tomasz zdaje sobie sprawę, że nie wszyscy mogą się

---

<sup>458</sup> Sunt enim duplices divitiae, ut Philosophus dicit in I *Polit.* (1257a4) scilicet naturales et artificiales. Naturales quidem divitiae sunt, quibus homini subvenitur ad defectus naturales tollendos: sicut cibus, potus, vestimenta, vehicula et habitacula, et alius huiusmodi. Divitiae autem artificiales sunt, quibus secundum se natura non iuvatur, ut denarii; sed ars humana eos adinvenit propter facilitatem commutationis, ut sint quasi mensura quaedam rerum venalium. [...] Divitiae autem artificiales non quaeruntur nisi propter naturales; non enim quaerentur, nisi quia per eas emuntur res ad usum vitae necessariae. Sth, p. I—II, q. 2, a. 1r

<sup>459</sup> Sunt enim duplices divitiae, ut Philosophus dicit in I *Polit.* (1257a4) scilicet naturales et artificiales. Naturales quidem divitiae sunt, quibus homini subvenitur ad defectus naturales tollendos: sicut cibus, potus, vestimenta, vehicula et habitacula, et alius huiusmodi. Divitiae autem artificiales sunt, quibus secundum se natura non iuvatur, ut denarii; sed ars humana eos adinvenit propter facilitatem commutationis, ut sint quasi mensura quaedam rerum venalium. [...] Divitiae autem artificiales non quaeruntur nisi propter naturales; non enim quaerentur, nisi quia per eas emuntur res ad usum vitae necessariae. Sth, p. I—II, q. 2, a. 1r

<sup>459</sup> Sicut Ambrosius, [*Serm. lxiv de tempore*,] et Bassilius, [*Serm. sup. illud: Destrustum horrea mea*] dicunt, superbundantia divitiarum datur aliquibus a Deo ut meritum bonae dispensationis acquirant. Pauca autem uni sufficiunt. Sth, p. II—II, q. 117, a. 1 ad 1

<sup>460</sup> exteriores quidem divitiae sunt necessariae ad bonum virtutis, cum per eas sustentemus corpus, et aliis subveniamus. Oportet autem quod ea quae sunt ad finem, ex fine bonitatem accipiant. Necessse ergo est quod exteriores divitiae sint aliquod bonum hominis, non tamen principale, sed quasi secundarium; nam finis principaliter bonum est, alia vero secundum quod ordinantur in finem. CG, L. III, C. 133

<sup>461</sup> ea vero quae exterius possidentur necessaria sunt ad sumptionem ciborum, ad educationem proles et sustentationem familiae et ad alias corporis necessitates. CG, L. III, C. 127

poświęcić teoretycznym dociekaniom. Jak się wyraża: *muszą bowiem być wśród ludzi tacy, którzy oddają się zarządzaniu rzeczy doczesnych*<sup>462</sup>. To rozróżnienie życia czynnego i aktywnego przejął Comte. Pisał na przykład: *nowa filozofia w całości zawsze będzie zmierzała do uwydatnienia, zarówno w życiu czynnym jak i spekulatywnym, łączności każdego ze wszystkimi pod najrozmaitszymi względami...*<sup>463</sup>. Ludzi prowadzących życie spekulatywne nazywał klasą spekulatywną (*classe spéculative*), która winna być utrzymywana przez klasę aktywną<sup>464</sup>.

Pożądanie zewnętrznych dóbr jest dla człowieka naturalne w miarę jak są potrzebne do właściwego mu celu<sup>465</sup>. Człowiek musi w jakiejś mierze troszczyć się o nabywanie i utrzymywanie zewnętrznych rzeczy. I jeśli szuka ich lub posiada w małej ilości i tyle, ile potrzeba na skromne utrzymanie, to taka troska nie stanowi, zdaniem św. Tomasza, zbytek przeszkody na drodze doskonałości chrześcijańskiego życia<sup>466</sup>.

Dostrzega jednak zagrożenie chciwością, która jest niekończącym się pragnieniem bogactw ponad miarę. Jest pragnieniem nie mogącym być nasyconym, gdyż stawia środek jako cel, a środek ten jest sam w sobie nieskończony<sup>467</sup>. Stąd też mocno podkreśla (jako arystotelik) konieczność umiaru i kierowania się sprawiedliwością oraz namawia raczej do poprzestania na tym, co rzeczywiście niezbędne. Tomasz był przy tym zdania, że w zdobywaniu bogactw najczęściej zachodzi przypadek<sup>468</sup> i dlatego tym bardziej odradzał orientowania na nie swego życia.

<sup>462</sup> Oportet enim esse, inter homines, aliquos qui temporalibus administrandis insistant CG, L. I, C. 4

<sup>463</sup> Comte, *Wybór pism...*; s. 82

<sup>464</sup> *Ib.*, s. 204

<sup>465</sup> Appetitus rerum exteriorum est homini naturalis, ut eorum quae sunt propter finem. et ideo intantum vitio caret, inquantum continetur sub regula sumpta ex ratione finis. Avaritia autem hanc regulam excedit. et ideo est peccatum Sth, p. II—II, q. 118, 1 ad 1

<sup>466</sup> Sth, p. II—II, q. 188, a. 7 patrz przyp. 449

<sup>467</sup> Divitiae quae acquiruntur ab hac pecuniativa, scilicet campatoria, quae tota est circa denarios, est infinita: et hoc probat tali ratione. Desiderium finis in unaquaque arte est in infinitum; desiderium autem eius, quod est ad finem, non est in infinitum, sed habet terminum secundum regulam et mensuram finis: [...] finis est secundum se appetibilis: quod autem secundum se est tale, si magis fuerit, erit magis tale: sicut si album disgregat visum, magis album, magis disgregat. Sed pecuniae se habent ad pecuniativam camporiam, sicut finis: haec enim intendit acquirere pecunias. In Polit., L. I, l. 8, n. 123.

<sup>468</sup> In consecutione autem divitiarum maximum locum habet fortuna CG, L. III, C. 30

### 13. ŁAD SPOŁECZNY [ORDO IN POPULO]

Słowem używanym na określenie porządku jest w łacinie *ordo*, który posiada zasadniczo dwa znaczenia, jak to wyjaśnia Tomasz.

1. Po pierwsze zatem, oznacza stan, warstwę, czyli pewien poziom w hierarchii; to znaczenie już poznaliśmy przy okazji omawiania zróżnicowania wynikającego z podziału pracy: zróżnicowania stanowego.

2. Drugim, szerszym znaczeniem jest *porządek* jako taki. I temu znaczeniu w odniesieniu do społeczności teraz się przyjrzymy.

Najpierw wyjaśnijmy samo pojęcie. Otóż Tomasz mówi, że w pojęciu porządku mieści się jakaś kolejność pierwszeństwa i następstwa. Pierwsze i następne zaś określa się w zależności od stosunku do jakiegoś początku. Gdziekolwiek więc jest jakiś początek, tam też musi być porządek. We wszystkich rzeczach, które mają początek, porządek ich pochodzi ze stosunku do tego początku<sup>469</sup>.

Tak więc to drugie rozumienie porządku jest poniekąd dla Akwinaty tożsame z hierarchią<sup>470</sup>, składającą się z różnych stopni (*gradus*), stopień bowiem wyraża porządek, w którym jedno jest wyżej, drugie niżej<sup>471</sup>. Jak stwierdza *taka wielość, w której nie ma różnych rzędów czy stanów, nie jest wielością uporządkowaną*.

Daleki jest jednak Tomasz od wizji społeczeństwa jako statycznej drabiny (co mu się często przypisuje). Bliższa jest mu analogia do organizmu, a zatem strukturalne widzenie społeczności, w której ważne są również relacje poziome — między obywatelami.

Pisze bowiem, że wśród ludu (*in populo*) można zauważyć poczwórny porządek (*ordo*)<sup>472</sup>:

1. Pierwszy: to przywódca społeczności i jego podwładni,
2. Drugi: podwładni między sobą,

<sup>469</sup> Sicut Philosophus dicit in V *Metaphys.* prius et posterius dicitur secundum relationem ad aliquod principium. Ordo autem includit in se aliquem modum prioris et posterioris. Unde oportet quod ubicumque est aliquod principium, sit etiam aliquis ordo. Sth, p. II—II, q. 26, a. 1r

<sup>470</sup> Ordo dupliciter dicitur. Uno modo, ipsa ordinatio comprehendens sub se diversos gradus: et hoc modo hierarchia dicitur ordo. Alia modo dicitur ordo gradus unus: et sic dicuntur plures ordines unius hierarchiae Sth, p. I, q. 108, a. 2 ad 1

<sup>471</sup> gradus autem dicitur secundum ordinem superioritatis et inferioritatis Sth, p. II—II, q. 183, a. 1 ad 3

<sup>472</sup> Ubi est ordo, oportet quod sit distinctio Sth, p. I—II, q. 104, a. 4s. c.: Quadruplex autem ordo in aliquo populo inveniri potest: unus quidem, principium populi ad subditos; alius autem, subditorum ad invicem; tertius autem, eorum qui sunt de populo ad extraneos; quartus autem ad domesticos, sicut patris ad filium, uxoris ad virum, et domini ad servum. Sth, p. I—II, q. 104, a. 4r

3. Trzeci: należący do społeczności obywatelskiej i obce narody,

4. Czwarty to układ domowy, w skład którego wchodzi następujące (relacje personalne): ojciec—syn, mąż—żona, pan—niewolnik, który to układ już omówiliśmy.

Ład społeczny wśród nierównych:

posłuszeństwo, przyjaźń cywilna między przywódcą a podwładnymi  
[PRINCIPIUM AD SUBDITOS]

Częściowo o tym układzie już mówiliśmy, przy okazji omawiania roli samego przywódcy. Teraz skupimy się głównie na drugim aspekcie relacji: stosunku podwładnych do przywódcy.

*Posłuszeństwo.* Jak mówiliśmy, ludem nazywa Tomasz zbiorowość połączoną zgodą na jedno zgodnie przyjęte prawo i wspólnym pożytkiem. Prawo zaś określa jako rozporządzenie rozumu władcy, które porządkuje wzajemne obcowanie ludzi między sobą<sup>473</sup>. W innym zaś miejscu stwierdza, że władca daje prawo tylko dla swoich poddanych, tych którzy podlegają jego władzy, stąd wynika wniosek, że prawa zakładają poddaństwo *każdego otrzymującego prawo wobec temu, który to prawo ustanowił*<sup>474</sup>.

Jako że władca jest reprezentantem ogółu, stosunek do niego jest więc poniekąd wyrazem stosunku do tego ogółu, którego jednostka jest częścią jakby organiczną. Dlatego też, stwierdza Tomasz, należyte zachowywanie się wobec tego, kto stoi na czele wspólnoty jest pierwszym wymaganiem, aby ktoś należycie sprawował się w jakiejś wspólnotie (drugim jest właściwe zachowanie względem innych członków wspólnoty). To właściwe zachowanie sprowadza do trzech wymiarów: mianowicie naczelnikowi wspólnoty jej członek powinien okazać:

1. po pierwsze, wierność, która polega na tym, *żeby zaszczytu przywódcy nie przenosił na kogoś innego,*

2. po drugie, uszanowanie, które wymaga, aby nie szkodził w jakiś sposób przywódcy,

3. po trzecie, służbę, która *należy się panu w zamian za dobrodziejstwa, które podwładni od niego otrzymują.*

Sprawowanie władzy wiąże się więc z posiadaniem pewnego prestiżu, jak mówi *Osobom piastującym jakąś godność należy się szacunek z uwagi na ich stanowisko*<sup>475</sup>. Natomiast cześć (*honor*) jest znakiem i świadectwem wielkość,

<sup>473</sup> Unde ad rationem populi pertinet ut communicatio hominum ad invicem iustis praeceptis legis ordinetur. Sth, p. I—II, q. 105, a. 2r

<sup>474</sup> Lex non imponitur ab aliquo domino nisi suis subditis: et ideo praecepta legis cuiuslibet praesupponuntur subiectionem recipientis legem ad eum qui dat legem Sth, p. II—II, q. 16. a. 1.

<sup>475</sup> Sth, p. II—II, q. 102. a. 2/3 patrz przyp. 451.



przysługującej danej osobie, chwała (*gloria*) zaś rozpowszechnionym dobrym mniemaniem o danej osobie<sup>476</sup>. Tomasz stwierdza, że lepiej jest oczywiście dla społeczności, gdy władca zabiega o chwałę, niż gdy o inne ziemskie dobra, gdyż *przynajmniej szuka się u dobrych uznania i unika dezaprobaty i w obawie przed ludzkimi sądami powstrzymuje się od jawnego zła*<sup>477</sup>. Jednak zauważa, że takie zabiegi sprzeciwiają się prawdziwej prawości władcy, a raczej *następstwem cnoty jest chwała, chwałę zaś cnota gardzi, i tak z pogardy chwały, człowiek staje się godny chwały*<sup>478</sup>.

Władza nad podwładnymi wiąże się z piastowaniem jakiejś godności (*dignitate constitutus*). W stosunku do osoby piastującej jakąś godność Tomasz wyodrębnia uznanie jej stanowiska (wyższości stanu) wobec innych oraz uznanie jej prawa do rządzenia<sup>479</sup>. Są to dwa powody, aby zwierzchnika odpowiednio szanować. *Poważanie zaś polega na pewnej uległości wyrażanej posłuszeństwem dla zarządzeń i na wykonywaniu powierzonych obowiązków w zamian za otrzymane dobrodziejstwa*<sup>480</sup>.

Akwinata rozróżnia trzy stopnie posłuszeństwa:

1. ograniczające się do wypełniania tego, co jest obowiązkowe, zgodnie z wymogami zasady sprawiedliwości;
2. prawidłowe, polegające na spełnianiu tego wszystkiego, co dozwolone a przez przełożonego polecane;
3. nierozważne, polegające na spełnianiu także poleceń niedozwolonych<sup>481</sup>, czyli niemoralnych bądź bezprawnych, na które nie rozciąga się kompetencja władcy.

<sup>476</sup> Honor debetur Deo et excellentissimis, in signum vel testimonium excellentiae praerogantibus: non quod ipse honor faciat eos excellentes. Sth, p. I—II, 2. a. 2/2; impossibile est beatitudinem hominis in fama seu gloria humana consistere. Nam gloria nihil aliud est quam clara notitia cum laude ut Ambrosius dicit. Res autem cognita aliter comparatur ad cognitionem humanam, et aliter ad cognitionem divinam: Sth, p. I—II, q. 2. a. 3

<sup>477</sup> ...sed quia tolerabilis est si gloriam quaerat, quam si pecuniam cupiat, vel voluptatem sequatur. Hoc enim vitium virtuti propinquius est, cum gloria, quam homines cupiunt, ut ait Augustinus, nihil aliud sit quam iudicium hominum bene de hominibus opinantium. Cupido enim gloriae aliquod habet virtutis vestigium, dum saltem bonorum approbationem quaerit et eis displicere recusat. Paucis igitur ad veram virtutem pervenientibus, tolerabilis videtur si praefatur ad regimen qui, vel iudicium hominum metuens, a malis manifestis retrahitur De reg. 778

<sup>478</sup> virtuosos actus sequitur gloria, ipsa gloria virtuose contemnatur, et ex contemptu gloriae homo gloriosus reddatur ib. 776

<sup>479</sup> Sth, p. II—II, q. 102. a. 2/3 patrz przypis 451

<sup>480</sup> Ratione igitur excellentiae, debetur eis honor, qui est quaedam recognitio excellentiae alicuius. Ratione autem officii gubernationis debetur ei cultus, qui in quodam obsequio consistit, dum scilicet aliquis eorum obedit imperio, et vicem beneficis eorum pro suo modo rependit. Sth, II—II, 102, 2r

<sup>481</sup> Sic ergo potest triplex obedientia distingui: una sufficiens ad salutem, quae scilicet obedit in his ad quae obligatur; alia perfecta, quae obedit in omnibus licitis; alia indiscreta, quae etiam in illicitis obedit. Sth, p. II—II, q. 104. a. 5/3

Oczywiście nie zawsze chodzi tu o posłuszeństwo w znaczeniu osobistej uległości, władca bowiem może swą władzę delegować. Z hierarchią władzy wiąże się odrębny wymiar stratyfikacji społecznej, mianowicie hierarchia stopni (*gradus*), które zajmują osoby o określonej pozycji w hierarchii władzy publicznej. Zdarza się, że położenie to pokrywa się z położeniem stanowym, jednak zasadniczo Tomasz wyróżnia je jako odrębną kategorię.

W hierarchii stopni obowiązuje zasada, że władzy niższej należy się posłuszeństwo w miarę jak ona sama jest uległa wobec władzy wyższej<sup>482</sup>. Dotykamy tutaj problemu granic posłuszeństwa władzy. Tomasz wyróżnia zasadniczo dwa przypadki, kiedy takowe jest dopuszczalne. I znowu odwołuje się tu do obserwacji natury: rzeczy bowiem w przyrodzie z natury poruszają się pod wpływem jakiegoś czynnika wprawiającego je w ruch. Występują tam zaś dwa wypadki, kiedy tak się nie dzieje: 1) powstaje przeszkoda ze strony silniejszego czynnika (jak np. woda przeszkadza ogniovi, aby pochłonął drewno); 2) dana rzecz tylko częściowo podlega wpływowi czynnika (jak słaby ogień — tylko rozgrzeje wodę, ale nie sprawi, aby całkiem wyparowała). I analogicznie dzieje się w stosunkach ludzkich: podwładny nie jest zobowiązany do posłuszeństwa, gdy: 1) to sprzeciwia się wyższej władzy: *Cyż wolno czynić to, co rozkazuje kurator, jeśli zabrania tego konsul, albo jeśli co innego rozkazuje prokonsul a co innego cesarz*; 2) gdy polecenia władcy dotyczą spraw, na które nie rozciąga się jego kompetencja<sup>483</sup>. Tak więc, jeśli władca nielegalnie przywłaszczył sobie władzę albo nakazuje coś niesprawiedliwego, podwładni nie są obowiązani słuchać go, *chyba, że dla uniknięcia zgorzsenia lub niebezpieczeństwa*<sup>484</sup>.

Podobnie ma się z władzą sądenia, którą dysponują niektórzy władcy<sup>485</sup>: podlegają jej tylko poddani danej władzy, czy to zwyczajnie, czy na zasadzie delegacji. Jednak tylko najwyższa władza w wspólnocie obywatelskiej ma prawo do dyspensowania od normalnego porządku prawa i to (jak zwykle u Tomasza) tylko w trosce o dobro społeczności<sup>486</sup> właśnie ze względu na to, że ona tę społeczność reprezentuje.

<sup>482</sup> potestati inferiori intantum aliquis subici debet in quantum ordinem superioris servat: a quo si exorbitaverit, ei subici non oportet, puta si aliud iusserit proconsul, et aliud imperator Sth, p. II—II, q. 69a. 3/1

<sup>483</sup> Uno modo propter praeceptum maioris potestatis; (...) Alio modo, non tenentur inferior suo superiori obedire, si ei aliquid praecipiat in quo ei non subdatur Sth, p. II—II, q. 104. a. 5

<sup>484</sup> principibus saecularibus intantum homo obedire tenetur, in quantum ordo iustitiae requirit. Et ideo si non habeant iustum principatum, sed usurpatum vel si iniusta praecipiant, non tenentur eis subditi obedire; nisi forte per accidens, propter vitandum scandalum vel periculum. Sth, p. II—II, q. 104, a. 6 ad 3

<sup>485</sup> iudicia exercentur officio aliquorum principum, qui habent potestatem iudicandi. Sth, p. I—II, q. 104, a. 1/1

<sup>486</sup> Sed tamen quantum ad hoc differt inter inferiores iudices et supremum iudicem, scilicet principem, cui est plenarie potestas publica commissa. Iudex enim inferior non habet potestatem absolvendi reum a poena, contra leges a superiore sibi impositas. [...] Sed princeps, qui

Powiązanie prestiżu i władzy, jako prawa do rządzenia, najbliższe jest chyba Maxowi Weberowi, który właśnie te czynniki używał do określenia położenia stanowego w swej najbardziej znanej koncepcji stratyfikacji<sup>487</sup>. Dla Tomasa czynniki te wiążą się z innym wymiarem stratyfikacji: stopniami (*gradus*), które składają się na hierarchię władzy publicznej, a nie z położeniem stanowym rozumianym bardziej funkcjonalnie, jako wyznaczonym przez miejsce w systemie społecznego podziału pracy.

*Przyjaźń cywilna.* Każda przyjaźń jak już wiemy, odnosi się, zdaniem Tomasa, pierwszorzędnie ku temu, w czym przede wszystkim zawarte jest dobro, na współudziale w którym się opiera. Przyjaźń polityczna odnosi się dlatego w pierwszym rzędzie ku temu, kto rządzi wspólnotą obywatelską, jako temu, od którego zależy całość wspólnego dobra społeczności<sup>488</sup>. I jeśli władca rzeczywiście usilnie zabiega o wspólne dobro i ogólny postęp, tak, że poddani odczuwają rezultaty jego wysiłków, i widzą okazywaną im przyjaźń, wtedy taki władca jest, zdaniem Akwinaty kochany przez większość ludu i dzięki takiej przyjaźni jego rządy są trwałe, gdyż poddani są gotowi nawet narazić się za niego na śmierć, na co podaje przykłady cesarzy Oktawiana Augusta i Juliusza Cezara, którego jego żołnierze tak kochali, że gotowi byli raczej zginąć niż walczyć przeciwko niemu. Z tego samego powodu tyrani nie mogą się utrzymać długo u władzy, gdyż *nie może długo trwać to, co sprzeciwia się życzeniom wielu*<sup>489</sup>.

Stosunki między władcą a poddanymi, lub ogólniej, między całą zbiorowością a jej członkami, reguluje zasada, którą za Stagirytą Tomasz nazywa *sprawiedliwością rozdzielczą*. Dotyczy ona rozdziału dóbr. Kierując się jej zasadami, rządcą lub rozdzielający rozdziela dobro wspólne każdemu, według zasługi, godności czy stanowiska, a generalnie — według pewnej *współmierności*. Dóbr tych otrzymuje dana osoba tym więcej, im wyższe zajmuje stanowisko w społeczności. Szczegółowe zastosowanie tej zasady zależy od typu ustroju w danej społeczności cywilnej, gdyż innych ludzi się ceni w arystokracji (najlepszych), a innych w oligarchii (majętnych). Współmierność ta polega jednak

---

habet plenarium potestatem in republica, si ille qui passus est iniuriam velit eam remittere, poterit rerum licite absolvere, si hoc publicae utilitati viderit non esse nocivum. Sth, p. II—II, q. 67. a. 4; por. też Sth, p. I—II, q. 96. a. 6r; Sth, p. I—II, q. 96. a. 5/3; Sth, p. I—II, q. 97. a. 4;

<sup>487</sup> Kozyr-Kowalski, *Klasy i stany...*; s. 141, 146

<sup>488</sup> unaquaqueque amicitia respicit principaliter illud in quo principaliter invenitur illud bonum super cuius communicatione fundatur: sicut amicitia politica principaliter respicit principem civitatis, a quo totum bonum commune civitatis dependet Sth, p. II—II, q. 26. a. 2.

<sup>489</sup> boni reges, dum communi profectui studiose intendunt et eorum studio subditi plura commoda se assequi sentiunt, diliguntur a plurimis, dum subditos se amare demonstrant[...] Et ex hoc amore provenit ut bonorum regum regnum sit stabile, dum pro ipsis se subditi quibuscumque periculis exponere non recusant: cuius exemplum in Julio Caesare apparet, (De reg. L. I. C. 11, n. 796) [...] Tyrannorum vero dominium diuturnum esse non potest, cum sit multitudini odiosum. Non potest enim diu conservari quod votis multorum repugnat De reg. L. I. C. 11, n.797

zasadniczo na równości między owymi udzielanymi dobrami a tym, w jaki sposób dana osoba przewyższa drugą<sup>490</sup>.

We współczesnej socjologii arystotelesowskie zagadnienie sprawiedliwości dystrybutywnej podjął i rozwinął kierunek socjologii wymiany, a zwłaszcza George Homans. Ujęcie jednak homansowskie poszło w kierunku analizy wpływu statusu osób biorących udział w wymianie na jej przebieg, relacjom między *nakładami* a *nagrodami* uzyskanymi przez uczestników wymiany, które są wyrazem różnic statusowych. Jego rozumienie zasady sprawiedliwości dystrybutywnej zawiera więc pewne elementy wspólne obu tradycyjnym typom sprawiedliwości<sup>491</sup>. Kierunek ten rozwinął po nim Peter Blau<sup>492</sup>.

Zdaniem Tomasza, należyty ład w rodzinie lub w jakimkolwiek zarządzanym zespole jest dowodem istnienia tejże sprawiedliwości<sup>493</sup>.

### Ład społeczny wśród równych: między podwładnymi [SUBDITORUM AD INVICEM]

W obcowaniu ludzi między sobą Tomasz wyróżnił dwa zasadnicze rodzaje:

1. Jednego, dokonuje powaga sprawujących rządy, ponieważ wola pojedynczych ludzi może stanowić tylko o tym, co jej władzy podlega, dlatego po-

<sup>490</sup> in distributiva iustitia datur aliquid alicui privatae personae in quantum id quod est totius est debitum parti, quod quidem tanto maius est quanto ipsa pars maiorem principalitatem habet in toto. Et ideo in distributiva iustitia tanto plus alicui de bonis communibus datur quanto illa persona maiorem habet principalitatem in communitate. Quae quidem principalitas in aristocratica communitate attenditur secundum virtutem, in oligarchica secundum divitias, in democratica secundum libertatem, et in aliis aliter. Et ideo in iustitia distributiva non accipitur medium secundum aequalitatem rei ad rem, sed secundum proportionem rerum ad personas: ut scilicet, sicut una persona excedit aliam, ita etiam res quae datur uni personae excedit rem quae datur alii. Et ideo dicit Philosophus [lib. V Eth. cap. III.] quod tale medium est secundum *geometricam proportionalem*, in qua attenditur aequale non secundum quantitatem, sed secundum proportionem. sicut si dicamus quod sicut se habent sex ad quatuor, ita se habent tria ad duo [...] Sed in commutationibus redditur aliquid alicui singulari personae propter rem eius quae accepta est ut maxime patet in emptione et venditione, in quibus primo invenitur ratio commutationis. Et ideo oportet adaequare rem rei, ut quanto iste plus habet quam suum sit de eo quod sit alterius, tantumdem restituat ei cuius est. Et sic fit aequalitas secundum *arithmetica medietatem*, quae attenditur secundum parem quantitatis excessum, sicut quinque est medium inter sex et quatuor, in unitate enim excedit et exceditur. Si ergo a principio uterque habebat quinque, et unus eorum accepit unum de eo quod est alterius; unus, scilicet accipiens, habebit sex, et alii relinquentur quatuor. Erit ergo iustitia si uterque reducat ad medium, ut accipiat unum ab eo qui habet sex, et detur ei qui habet quatuor: sic enim uterque habebit quinque, quod est medium. Sth, p. II—II, q. 61. a. 2.

<sup>491</sup> H o m a n s, George *Podstawowe procesy społeczne w: Współczesne teorie wymiany społecznej*. Warszawa; PWN 1992; s. 210—216

<sup>492</sup> B l a u, Peter *Sprawiedliwość w wymianie społecznej. w: Współczesne teorie wymiany społecznej*. Warszawa; PWN 1992; s. 244—258

<sup>493</sup> Sth, p. I, q. 21. a. 1; patrz przypis 496 por. też Sth, p. II—II, q. 61. a. 2/3; Sth, p. II—II, q. 61. a. 3r

waga sprawujących władzę, której ludzie podlegają musi sędownie rozstrzygać sprawy zachodzące między ludźmi oraz wymierzać kary przestępcom. Władza występuje więc tutaj jako mediator, jako że jeden człowiek nie ma prawa decydować w ważnej sprawie o drugim.

2. Drugie, dokonuje się własną wolą prywatnych osób. Jako że władzy prywatnych osób podlegają rzeczy przez nich posiadane mogą własną wolą współłobcować z sobą w sprawach dotyczących tychże rzeczy, np. drogą kupna i sprzedaży, darowizny i innymi tego rodzaju sposobami<sup>494</sup>.

Zasadom normującym stosunki między ludźmi poświęcona jest cała druga część *Sumy teologicznej*. Szczególnie istotne są rozważania na temat drugiego (oprócz rozdzielczej), typu sprawiedliwości, mianowicie sprawiedliwości wymiennej (tj. kierującej zamianami czy wymianami), która odnosi się do spraw zachodzących we wzajemnym stosunku między dwoma osobami a zatem wprowadza ład w stosunkach między jedną osobą a drugą<sup>495</sup>. Dotyczy przede wszystkim wzajemnego dawania i brania; zachodzi więc w sprzedaży i kupnie i w tym podobnych wymianach lub zamianach<sup>496</sup>, lecz stosuje się też do wszystkich innych międzyludzkich zdarzeń. Sprawiedliwość wymienna domaga się bowiem pewnego wyrównania i odpłaty tak, by wyrównane doznanie równe było działaniu<sup>497</sup>. Zasadę tę stosuje Tomasz zarówno do wymiany dóbr, jak i do szacunku należnego np. rodzicom w zamian za dobro, które od nich się otrzymało (mianowicie istnienie), do wyrównania karą za przestępstwo etc.

Nie zawsze zastosowanie tej zasady polega na dosłownym wyrównaniu; na przykład gdy ktoś uderzył przedstawiciela władzy, jeśliby doznał na sobie tego samego gatunku cierpienia, jakie wyrządził owej osobie, działanie byłoby więk-

<sup>494</sup> Sth, p. I—II, q. 105, a. 2r patrz przypis 444

<sup>495</sup> *Iustitia particularis ordinatur ad aliquam privatam personam quae comparatur ad communitatem sicut pars ad totum. Potest autem ad aliquam partem duplex ordo attendi unus quidem partis ad partem: cui similis est ordo unius privatae personae ad aliam. Et hunc ordinem dirigit communicativa iustitia, quae consistit, in his quae mutuo fiunt inter duas personas ad invicem. Alius ordo attenditur totius ad partes: et huic ordini assimilatur ordo eius quod est commune ad singulas personas quem quidem ordinem dirigit iustitia distributiva, quae est distributiva communium secundum proportionalitatem* Sth, p. II—II, q. 61, a. 1r

<sup>496</sup> *Duplex est specie iustitiae. Una quae consistit in mutua datione et acceptione: ut puta quae consistit in emptione et venditione, et aliis huiusmodi communicationibus, vel commutationibus et haec dicitur a Philosopho in V *Ethic.* [cap. IV], iustitia commutativa, vel directiva commutationum sive communicationum, [...] Alia, quae consistit in distribuendo: et dicitur distributiva iustitia, secundum quam aliquis gubernator vel dispensator dat unicuique secundum suam dignitatem. Sicut igitur ordo congruus familiae, vel cuiuscumque multitudinis gubernatae, demonstrat huiusmodi iustitiam in gubernante; Sth, p. I, q. 21. a. 1.*

<sup>497</sup> *In omnibus autem his debet fieri, secundum rationem iustitiae commutativae, recompensatio secundum aequalitatem: ut scilicet passio recompensata sit aequalis actioni.* Sth, p. II—II, q. 61, a. 4

sze niż doznanie. Dlatego otrzymuje nie tylko uderzenia, ale znacznie większą karę<sup>498</sup>, ze względu na dobro całej społeczności, w którą niejako uderzył (gdyż przywódcy państwa, jak mówi, są czasem nazywani samym państwem<sup>499</sup>, a to właśnie na mocy tego, że je reprezentują). Zatem uwzględnia Akwinata zróżnicowanie w pozycji społecznej wśród podmiotów również sprawiedliwości wymiennej, chociaż można by się zastanawiać, czy nie jest to szczególnie przypadkiem sprawiedliwości rozdzielczej.

Ład społeczny wśród różnych:  
między obywatelami a obcokrajowcami  
[QUI SUNT DE POPULO AD EXTRANEOS]

Relacjami zachodzącymi między członkami różnych społeczności obywatelskich zajmuje się Tomasz przy okazji omawiania zagadnienia wpływu handlu na życie społeczności w drugiej księdze *De regimine principum*. Jako pewną formę takich stosunków można uznać też zjawisko wojny, ale o tym powiemy przy okazji omawiania form konfliktu społecznego.

Zasadniczo społeczność obywatelska może zaopatrywać się w konieczne dobra na dwóch drogach: 1) po pierwsze, czerpiąc z zasobów własnych terenów oraz zaopatrując się z własnej wytwórczości. Nie często jednak zdarza się, by miasto było tak korzystnie usytuowane, iż dysponowałoby wszystkimi koniecznymi dobrami. Dlatego konieczne jest uzupełnianie tego źródła dobrami dostarczonymi drugą drogą, 2) mianowicie za pośrednictwem usług kupców<sup>500</sup>.

Tomasz uznaje wyższość tej pierwszej drogi (choć przyznaje, że druga jest nieunikniona). Przytacza za tym szereg argumentów: po pierwsze, więc zaopatrywanie się ze źródeł zewnętrznych jest niezgodne z Arystotelesowskim ideałem samowystarczalnej społeczności doskonałej. O ile bowiem coś jest niesamowystarczalne, czyli potrzebuje czegoś innego do swego istnienia, o tyle

<sup>498</sup> Non autem semper esset aequalis si idem specie aliquis pateretur quod fecit. nam primo quidem, cum quis iniuriose laedat alterius personam maiorem, maior est actio quam passio eiusdem speciei quam ipse pateretur. et ideo ille qui percutit principem non solum repercutitur, sed multo gravius punitur. Similiter etiam cum quis aliquem involuntarium in re sua damnificat, maior est actio quam esset passio si sibi sola res illa auferretur: quia ipse qui damnificavit alium, in re sua, nihil damnificaretur. et ideo punitur in hoc quod multiplicius restituat: quia etiam non solum damnificavit personam privatam, sed rempublicam, eius tutelae securitatem infringendo. Sth, p. II—II, q. 61, a. 4

<sup>499</sup> sicut princeps civitatis dicitur esse civitas Sth, p. II—II, q. 25, a. 7.

<sup>500</sup> Duo tamen sunt modi quibus alicui civitati potest affluentia rerum suppetere. Unus qui dictus est, propter regionis fertilitatem abunde omnia producentis, quae humanae vitae requirit necessitas. Alius autem per mercationis usum, ex quo *ibidem* necessaria vitae ex diversis partibus adducantur. De reg L. II, C. 3, n. 840

ujawnia swój brak, a zatem jawi się mniej godnym<sup>501</sup>. Po drugie, samowystarczalność jest bezpieczniejsza dla społeczności obywatelskiej ze względów militarnych: społeczność bowiem zaopatrywana dzięki kupiectwu, w razie wojny jest uzależniona od odległości i stanu dróg, co grozi jej, w razie ich zajęcia odcięciem źródeł dostawczych, a tym samym zagraża jej głód<sup>502</sup>. Inną wadą drugiej drogi zaopatrywania się społeczności jest stała obecność wśród niej obcokrajowców, czyli ludzi wychowanych przez inne prawa, posiadających inne przyzwyczajenia i nawyki. Swoim przykładem — mówi Tomasz — mogą prowokować obywateli do podobnych działań i tym samym powodować zaburzenia w obcowaniu obywatelskim<sup>503</sup>. W innym możliwym wypadku, czyli wtedy gdy handlem zajmują się obywatele danego miasta, powoduje to kolejne niebezpieczeństwa. Dostrzega bowiem Tomasz, że kupiectwo jest zajęciem dającym największy zysk, co wyzwała u obywateli pragnienie bogacenia się i w konsekwencji powoduje, że stają się przekupni, skupiają się na własnej korzyści zaniedbując dobro wspólne, do głosu dochodzą oszuści, co podważa ogólne zaufanie społeczne i powoduje dalsze zaburzenia w obcowaniu obywatelskim<sup>504</sup>. Zajęcie kupieckie jest dalej zupełnie przeciwne zajęciom wojskowym, gdyż parający się handlem mają (naturalnie w wolnych chwilach) szczególną skłonność do korzystania z wszelakich przyjemności powodujących osłabienie ducha i zwyrodnienie ciała<sup>505</sup>.

<sup>501</sup> *Primus* autem modus convenientior esse manifeste convincitur. Tanto enim aliquid dignius est, quanto per se sufficientius invenitur; quia quod alio indiget, deficientes esse monstratur. Sufficientiam autem plenius possidet civitas, cui circumiacens regio sufficiens est ad necessaria vitae, quam illa quae indiget ab aliis per mercationem accipere. Dignior enim est civitas si abundantiam regum habeat ex territorio proprio, quam si per mercatores abundet; *ibidem*

<sup>502</sup> cum hoc etiam videatur esse securius, quia propter bellorum eventus et diversa viarum discrimina, de facili potest impediri victualium deportatio, et sic civitas per defectum victualium opprimeretur. *ibidem*

<sup>503</sup> Est etiam hoc utilius ad conversationem civilem. Nam civitas quae ad sui sustentationem mercationum multitudine indiget, necesse est ut continuum extraneorum convictum patiatur. Extraneorum autem conversatio corrumpit plurimum civium mores, secundum Aristotelis doctrinam in sua Politica [V, c. 3; 1303a27], quia necesse est evenire ut homines extranei aliis legibus et consuetudinibus nutriti, in multis aliter agant quam sint civium mores, et sic, dum cives exemplo ad agenda similia provocantur, civilis conversatio perturbatur. n. 841

<sup>504</sup> Rursus: si cives ipsi mercationibus fuerint dediti, pandetur pluribus vitiis aditus. Nam cum negotiatorum studium maxime ad lucrum tendat, per negotiationis usum cupiditas in cordibus civium traducitur, ex quo convenit, ut in civitate omnia fiant venalia, et fide subtracta, locus fraudibus aperitur, publicoque bono contempto, proprio commodo quisque deserviet, deficientque virtutis studium, dum honor virtutis praemium omnibus deferretur: unde necesse erit in tali civitate civilem conversationem corrumpi. *ibidem*

<sup>505</sup> Est autem negotiationis usus contrarius quam plurimum exercitio militari. Negotiatores enim dum umbram colunt, a laboribus vacant, et dum fruuntur deliciis, mollescunt animo, et corpora redduntur debilia et ad labores militares inepta: unde secundum iura civilia negotiatio est militibus interdicta. n. 842

Akwinata stwierdza więc (odwołując się do autorytetu Stagiryty), że lepiej jest, by społeczność żyła w większym rozproszeniu, a więc nie skupiała się zbyt w obrębie murów miasta (a więc, by dysponowała też własnym rozwiniętym rolnictwem). Oprócz większej samowystarczalności (i mniejszego uzależnienia od kupców) rozwiązanie takie sprzyja też zachowaniu pokojowego porządku społeczności, gdyż częste kontakty oznaczają też częste sposobności do kłótni i sporów<sup>506</sup>.

Generalnie, jednak, choć zdecydowanie lepiej jest, gdy społeczność może zaopatrywać się we wszystko co potrzebne do życia z własnych gruntów, to nie należy wyłączać wszystkich kupców ze społeczności obywatelskiej. Nawet wtedy bowiem, gdy występuje znaczna obfitość dóbr, korzystne jest, by szkodliwy nadmiar był przez kupców odprowadzany do innych miast. Tak więc doskonała społeczność obywatelska korzysta z usług kupców w sposób umiarkowany<sup>507</sup>.

#### 14. TYPY KONFLIKTU SPOŁECZNEGO: niezgodą, spór, zwada, schizma, rozłam, wojna [DISCORDIA, CONTENTIO, RIXA, SEDITIO, SCHISMA, BELLUM]

Jak powiedzieliśmy, miłość powoduje jedność między ludźmi, jest więc zasadą więzi społecznej. Jedność ta zwana jest też pokojem. Tomasz wyróżnia szereg zjawisk sprzeciwiających się pokojowi społecznemu i jedności.

N i e z g o d a. Jest pierwszą postacią konfliktu między ludźmi omawianą przez Tomasza. Jedność między ludźmi, czyli zgoda wynika z miłości, która jak mówiliśmy łączy *serca*, rozumiane przez Tomasza jako ośrodki władzy wolitywnej. Niezgodą (*discordia*) jest czymś przeciwnym do zgody (*concordia*) i niszczy

<sup>506</sup> Denique civitas illa solet esse magis pacifica, cuius populus rarius congregatur, minusque intra urbis moenia residet. Ex frequenti enim hominum concursu datur occasio litibus et seditioibus materia ministratur. Unde secundum Aristotelis doctrinam [Polit. VII, c. 6, 1327a27—30], utilius est quidem quod populus extra civitates exerceatur, quam quod intra civitas moenia iugiter commoretur. Si autem civitas sit mercationibus debita, maxime necesse est ut intra urbem cives resideant ibique mereationes exercent. *ibidem*

<sup>507</sup> Melius igitur est quod civitati victualium copia suppetat ex propriis agris, quam quod civitas sit totaliter negotiationi exposita. Nec tamen negotiatores omnino a civitate oportet excludi, quia non de facili potest inveniri locus qui sic omnibus vitae necessariis abundet quod non indigeat aliquibus aliunde allatis; eorumque quae in eodem loco superabundant eodem modo redderetur multis damnosa copia, si per mercatorum officium ad alia loca transferri non possent. Unde oportet quod perfecta civitas moderate mercatoribus utatur. n. 843



tą ostatnią na dwa sposoby: albo wprost, albo ubocznie; wprost, gdy ktoś świadomie i dobrowolnie odstępuje od obiektywnego dobra wspólnego, które z zasady jednoczy. Ubocznie, gdy ludzie wprawdzie uznają wspólne dobro i mają je na uwadze, ale nie zgadzają się w swych zdaniach na jego temat<sup>508</sup>.

Niezgoda jest rozumiana tu jako rozłączenie woli kilku osób, tak, że wola jednego stoi na stanowisku innym niż wola drugiego. Wynika to ze stawiania swego dobra ponad dobra innych, które samo w sobie jest naturalne, jednak powoduje niezgodę, gdy pociąga za sobą zaburzenie porządku<sup>509</sup>.

S p ó r (*contentio*) jest formą konfliktu, która już nie pozostaje w sferze woliwnej, ale przechodzi w sferę werbalną. Spieranie się jest występowaniem przeciwko komuś w mowie. Można to rozumieć dwojako, albo jako zamierzony sprzeciw w stosunku do cudzego zdania, albo jako ostry sposób wyrażania się<sup>510</sup>.

Następnym stopniem konfliktu, są te zjawiska, które wyrażają się w czynie, wśród których wymienia Tomasz zwadę (*rixa*), rozłam i schizmę (*seditio*, *schisma*), wojnę (*bellum*).

Z w a d a w rozumieniu Tomasza jest pewnego rodzaju sprzeczką, w której dochodzi do rękoczynów (nie tylko słowną). Jest więc jakby prywatna wojna między osobami lub małymi grupami w ramach większej społeczności, które nie mają upoważnienia ze strony władzy. Powstaje więc z osobistej namiętności, gniewu lub nienawiści<sup>511</sup>. Nie zachodzi w wypadku, gdy jeden występuje

<sup>508</sup> discordia concordiae opponitur. Concordia autem, u. s. d. e., ex caritate causatur: inquantum scilicet caritas multorum corda coniungit in aliquid unum, quod est principaliter quidem bonum divinum, secundum autem bonum proximi [...] Sed sciendum quod haec concordia per discordiam tollitur dupliciter: uno quidem modo, per se; alia vero modo, per accidens. Per se quidem in humanis actibus et motibus dicitur esse id quod est secundum intentionem. Unde per se discordat aliquis a proximo quando scienter et ex intentione discedit a bono divino et a proximi bono, in quo debet consentire [...] Per accidens autem in humanis actibus consideratur ex hoc quod aliquid est praeter intentionem. Unde cum intentio aliquorum est ad aliquod bonum quod pertinet ad honorem Dei vel utilitatem proximi, sed unus aestimat hoc esse bonum, alius autem habet contrariam opinionem, discordia tunc est per accidens contra bonum divinum vel proximi Sth, p. II—II, q. 37a1

<sup>509</sup> Discordia importat quandam disgregationem voluntatum: inquantum scilicet voluntas unus stat in uno, et voluntas alterius stat in altero. Quod autem voluntas alicuius in proprio sistat, provenit ex hoc quod aliquid ea quae sunt sua praefert his quae sunt aliorum. Quod cum inordinate fit, pertinet ad superbiam et inanem gloriam. Et ideo discordia, per quam unusquisque sequitur quod suum est et recedit ab eo quod est alterius, ponitur filia inanis gloriae Sth, p. II—II, q. 37a2

<sup>510</sup> contendere est contra aliquem tendere. Unde sicut discordia contrarietatem quandam importat in voluntate, ita contentio contrarietatem quandam importat in locutione. Contrarietas autem locutionis potest attendi dupliciter: uno modo, quantum ad intentionem contendentis; alio modo, quantum ad modum Sth, p. II—II, q. q. 38a1 por. też ad 2

<sup>511</sup> sicut contentio importat quandam contradictionem verborum, ita etiam rixa importat quandam contradictionem in factis: [...] Et ideo rixa videtur esse quoddam privatum bellum, quod inter privatas personas agitur non ex aliqua publica auctoritate, sed magis ex inordinata voluntate. Sth, p. II—II, q. 41a. 1

czynnie przeciw drugiemu (szkodzi mu skrycie lub otwarcie), ale gdy obie strony występują świadomie przeciwko sobie<sup>512</sup>.

S c h i z m a. Tomasz zagadnienie konfliktu wewnątrz jakiejś społeczności, między jej częściami, omawia w odniesieniu do społeczności Kościoła, w przypadku której zachodzi schizma (*schisma*), oraz oddzielnie w przypadku społeczności obywatelskiej, gdzie zachodzi rozłam (*seditio*). Konsekwencją pierwszej jest oderwanie się społeczności religijnej od Kościoła, natomiast drugiemu towarzyszą często walki zbrojne.

Schizma jest czymś przeciwnym jedności, zamierzone jest bowiem w niej odłączenie od jedności. Odłączenie to następuje na dwóch poziomach: po pierwsze, na poziomie wspólnego odniesienia do głowy Kościoła, po drugie, również na poziomie więzi z członkami, którzy nadal jej podlegają. Polega to odłączenie na wypowiedzeniu posłuszeństwa, czyli nieuległości względem rozkazów władzy kościelnej oraz wyroków sądów. Chociaż schizma sama w sobie nie wynika z różnicy poglądów na jakieś istotne tematy, a jedynie z pragnienia odłączenia, to jednak w konsekwencji powstaje potrzeba jakiegoś uzasadnienia w grupie odłączającej się, a uzasadnienie to wtórnie powoduje różnicę poglądów<sup>513</sup>. Schizma jest więc skierowana przeciw duchowej jedności społeczności, jedności kościelnej<sup>514</sup>.

R o z ł a m. W odróżnieniu od schizmy rozłam (*seditio*) dotyczy społeczności cywilnej i pociąga za sobą przygotowanie do walki materialnej. Jest starciem między niezgadzającymi się z sobą częściami społeczności (gdy jedna część społeczności obywatelskiej burzy się przeciw drugiej). Rozłam wnosi sprzeczność, zagraża jedności społeczności obywatelskiej i stąd szczególnie przeciwstawia się dobru wspólnemu. Rozłam zazwyczaj jest wzniecany przez buntowników (warcholów), którzy wywołują niezgodę między częściami jakiejś społeczności poprzez wszczynanie bójek, zamieszek lub tworzenie nastrojów przygotowujących do wojny lub zwady<sup>515</sup>.

---

<sup>512</sup> Rixa importat quendam contradictionem usque ad facta pervenientem, dum unus alterum laedere molitur. [...] aliquis intendit alium laedere eo sciente et repugnante: quod importatur nomine rixae Sth, p. II—II, q. 41, a. 2.

<sup>513</sup> Unde hieronymus ibidem subdit quod *schisma a principio aliqua in parte potest intelligi diversum ad haeresi: ceterum nullum schisma est, nisi sibi aliquam haeresiam confingat, ut recte, ab Ecclesia recessisse videatur* Sth, p. II—II, q. 39a. 1 ad 3.

<sup>514</sup> Schismatici dicuntur qui propria sponse et intentione se ab unitate Ecclesiae separant: [...] qui subesse renuunt Summo Pontifici, et qui membris Ecclesiae ei subiectis communicare recusant Sth, p. II—II, q. 39. a. 1.

<sup>515</sup> Seditio autem proprie est inter partes unius multitudinis inter se dissetientes, puta cum una pars civitatis excitatur in tumultum contra aliam. Et ideo seditio, quia habet speciale bonum cui opponitur; scilicet unitatem et pacem multitudinis Sth, p. II—II, q. 42. a. 1; principaliter pertinet ad eos qui seditioem procurant ... secundo autem, ad eos qui eos sequuntur, perturbantes bonum commune. Illi vero qui bonum commune defendunt, eis resistentes, non sunt dicendi seditiosi: sicut nec illi qui se defendunt dicuntur rixosi, u. s. d. e. Sth, p. II—II, q. 42. a. 2.

Jako że rząd tyrański jest z istoty niesprawiedliwy (służy dobru władcy a nie społeczności) występowanie przeciwko niemu nie zalicza Tomasz do rozłamnictwa (warcholstwa), za wyjątkiem przypadku, gdy burzyciele postępują tak głupio, że z ich powodu więcej jest szkody niż z samej tyranii<sup>516</sup>.

Wojna jest starciem społeczności ze społecznością, w odróżnieniu od zwady (która dotyczy jednostek lub małych grup) czy rozłamu (który dotyczy części społeczności), jest prowadzona przeciw wrogowi zewnętrznemu.

Wypowiadanie i prowadzenie wojny następuje mocą władzy państwowej, mianowicie z polecenia przywódcy społeczności obywatelskiej, któremu zostało powierzone dbanie o nią i jej obrona. Nie należy to do osoby prywatnej, gdyż ta może dochodzić sprawiedliwości przed trybunałem władcy.

Najwięcej miejsca poświęca Akwinata rozważaniom na temat dopuszczalności wojen, a więc rozróżnieniu wojen sprawiedliwych (prowadzonych mocą legalnej władzy, z słusznego powodu i z uczciwym zamiarem) od niesprawiedliwych<sup>517</sup>.

Zgodnie z zasadą podziału zadań, prowadzenie wojny pod przewodnictwem wodza należy do żołnierzy. W wojnie mogą brać udział również kapłani, jednak nie na sposób czynny (walcząc zbrojnie), a jedynie niosąc duchową pomoc żołnierzom walczącym w słusznej sprawie<sup>518</sup>.

Zajmuje się też autor *Sumy teologicznej* dopuszczalnością stosowania podstępów i zasadzek w trakcie prowadzenia działań wojennych. Wprowadzenie nieprzyjaciela w błąd może się odbywać na dwa sposoby: przez przekazanie mu fałszywych informacji, lub niedotrzymanie obietnicy (i to jest zdaniem św.

<sup>516</sup> Regimen tyrannicum non est iustum: quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis, [...] et ideo perturbatio huius regiminis non habet rationem seditionis: nisi forte quando sic inordinate perturbatur tyranni regimen quod multitudo subiecta maius detrimentum patitur ex perturbatione consequenti quam ex tyranni regimine. Sth, p. II—II, q. 42. a. 2 ad 3

<sup>517</sup> Ad hoc quod aliquod bellum sit iustum, tria requiruntur. Primo quidem, auctoritas principis, cuius mandato bellum est gerendum. Non enim pertinet ad personam privatam bellum movere: quia potest ius suum in iudicio superioris prosequi. [...] Secundo, requiritur causa iusta: ut scilicet illi qui impugnantur propter aliquam culpam impugnationem mereantur [...] Tertio, requiritur ut sit intentio bellantium recta: qua scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur Sth, p. II—II, q. 40. a. 1

<sup>518</sup> Ad bonum societatis humanae plura sunt necessaria. Diversa autem a diversis melius et expeditius aguntur quam ab uno, ut patet Philosophum in sua *Politica* lib. I cap. I. Et quaedam negotia sunt adeo sibi repugnantia, ut convenienter simul exerceri non possint; et ideo illis qui maioribus deputantur, prohibentur minora; sicut secundum leges humanas militibus, qui deputantur ad exercitia bellica, negotiationes interduntur, [in Syntag. iuris lib. xxv cap. xv num. 8]. Bellica autem exercitia maxime repugnant illis officiis quibus episcopi et clerici deputantur Sth, p. II—II, q. 40. a. 2; praelati et clerici, ex auctoritate superioris, possunt interesse bellis, non quide ut ipsi propria manu pugnant, sed ut iuste pugnantibus spiritualiter subveniant suis exhortationibus et absolutionibus et aliis huiusmodi spiritualis subventionibus Sth, p. II—II, q. 40. a. 2 ad 2

Tomasza niedozwolone, gdyż sprzeczne z wojennymi prawami, które winno się zachowywać nawet w stosunku do wroga) albo też przez przestrzeganie tajemnicy w stosunku do swoich planów wojennych i nieujawnianiu ich wrogowi. Tego typu zasadzki są nie tylko zgodne z uczciwością, ale też zalecane przez wojenną strategię<sup>519</sup>.

Tak więc prowadzenie wojny wypowiedzianej przez prawowitą władzę w słusznej sprawie i z zamiarem zaprowadzenia sprawiedliwego pokoju, nie jest czymś nagannym i jest dozwolone nawet w dni święte, jeśli wymaga tego konieczność zachowania dobra społeczności obywatelskiej.

## 15. ELEMENTY PRASOCJOLOGII RELIGII

### Hierarchiczno-stanowa struktura Kościoła

Przez zdecydowaną większość życia Tomasz obracał się w środowisku ludzi duchownych. W swoich rozważaniach na temat religii im też poświęcił najwięcej miejsca. Duża część jego wypowiedzi na te tematy jest związana z ówczesnymi sporami wewnątrz Kościoła, zwłaszcza tymi, które dotyczyły tak ważnej dla Tomasza kwestii zakonów żebraczych. Problematykę tę postaramy się poniżej naszkicować, rezygnując z przedstawienia wielu szczegółowych kwestii interesujących socjologię religii, których należyte przedstawienie wymagałoby studiów przekraczających ramy tej pracy. Poniżej ograniczymy się do przedstawienia poglądów Tomasza traktujących o Kościele zwłaszcza w jego aspekcie strukturalnym, co nie oznacza, że w jego pismach nie występują inne ujęcia.

**Kościół — określenie.** Kościół według Akwinaty jest *congregatio fidelium*<sup>520</sup>. *Congregatio* to tyle co *zgrupowanie, skupienie, złączenie* czy też

---

<sup>519</sup> Dupliciter autem aliquis potest falli ex facto vel dicto alterius. Uno modo, ex eo quod ei dicitur falsum, vel non servatum promissum. Et istud semper est illicitum. Et hoc modo nullus debet hostes fallere: sunt enim quaedam iura bellorum et foedera etiam inter ipsos hostes servanda (...) alio modo potest aliquis falli ex dicto vel facto nostro, quia ei propositum aut intellectum non aperimus. Hoc autem semper facere non tenemur [...] Unde inter cetera documenta rei militaris hoc praecipue ponitur de occultandis consiliis ne ad hostes perveniant; ut patet in libro *Strategematum* Frontini Sth. p. II—II, q. 40. a. 3

<sup>520</sup> Circa quod sciendum est, quod Ecclesia est idem quod congregatio. Unde Ecclesia sancta idem est quod congregatio fidelium; et quilibet Christianus est sicut membrum ipsius Ecclesiae In Symbolum Apostolorum expositio n. 972.

*towarzystwo*. Zatem Kościół to zgromadzenie, społeczność wiernych. Jak już mówiliśmy, każda wspólnota ludzi zasadza się na wspólnocie czegoś. W przypadku Kościoła, Tomasz mówi o wspólnocie trzech rzeczy: *wiary, nadziei i miłości*. Dzięki nim Kościół jest jeden. Wszyscy bowiem, którzy zaliczają się do Kościoła, wierzą w to samo<sup>521</sup>, pokładają jedną nadzieję na życie wieczne<sup>522</sup> oraz są złączeni w miłości. Miłość ta jest dwojaka: wspólna miłość do Boga oraz wzajemna miłość między członkami Kościoła. Tęgo typu miłość zaś, jeśli jest prawdziwa, skłania członków do wzajemnych świadczeń, a także współodczuwania<sup>523</sup>.

Zachodzi więc w Kościele jedność przyporządkowania i związku, wynikająca z dwustopniowego zespolenia: po pierwsze więc, zachodzi w Kościele jedność wzajemna między poszczególnymi ludźmi, a po drugie, zachodzi jedność ustosunkowania się wszystkich członków Kościoła do jednej *głowy*. Tomasz w stosunku do Kościoła stosuje bowiem wzorem Św. Pawła analogię z człowiekiem. Podobnie jak on posiada ciało ożywiane duszą, posiada głowę jako najważniejszą z członków, podobnie Kościół, jest ożywiany przez Ducha Świętego, jego głową jest sam Chrystus, skąd też mówi się o Kościele, jako o ciele Chrystusa, w skład którego wchodzi wierzący jako członki tego ciała<sup>524</sup>. Ujęcie takie podkreśla organiczny charakter Kościoła i dowodzi ujęcia strukturalnego rzeczywistości społecznej, które potem, jak mówiliśmy wystąpiło również u Comte'a. Ziemskim namiestnikiem głowy Kościoła jest Papież, toteż jest on czynnikiem, do którego odniesienie wiernych tworzy drugi stopień jedności Kościoła<sup>525</sup>.

Kościół nie jest organizmem monolitycznym: występuje w nim duża rozmaitość, którą Tomasz ujmuje w trzech odrębnościach: wśród członków Kościoła występują osoby o różnym statusie (*status*), stopniu (*gradus*), urzędzie oraz związanym z nim stanie (*officium, ordo*). Zróżnicowanie statusowe wiąże się z rozróżnieniem tego, co bardziej, od tego co mniej doskonałe, podział na

<sup>521</sup> Causatur autem unitas Ecclesiae ex tribus. Primo ex unitate fidei. omnes enim Christiani qui sunt de corpore Ecclesiae, idem credunt *ibidem*. 973

<sup>522</sup> Secundum ex unitate spei, quia omnes firmati sunt in una spe perveniendi ad vitam aeternam *ibidem* 974

<sup>523</sup> Tertio ex unitate caritatis, quia omnes connectuntur in amore Dei, et ad invicem in amore mutuo [...] Manifestatur autem huiusmodi amor si verus est, quando membra pro se invicem sunt sollicita, et quando invicem compatiuntur *ibidem*. 975

<sup>524</sup> Sicut videmus quod in uno homine est una anima et unum corpus, et tamen sunt diversa membra ipsius; ita Ecclesia catholica est unum corpus, et habet diversa membra. Anima autem quae hoc corpus vivificat, est Spiritus sanctus. Et ideo post fidem de Spiritu sancto, iubemur credere sanctam Ecclesiam catholicam. *ibidem*. 971

<sup>525</sup> Ecclesiae autem unitas in duobus attenditur: scilicet in connexione membrorum Ecclesiae ad invicem, seu communicatione; et iterum in ordine omnium membrorum Ecclesiae ad unum caput; [...] Hoc autem caput est ipse Christus: cuius vicem in Ecclesia gerit Summus Pontifex. Sth, p. II—II, q. 39. a. 1

stopnie wiąże się ze stopniami w hierarchii święceń sakramentalnych, natomiast urzędy odnoszą się do sprawowanych zadań i obowiązków, w tym również do hierarchii władzy.<sup>526</sup>

Jak powiedzieliśmy przy okazji omawiania zróżnicowania statusowego społeczności cywilnej, status wiąże się z nieporusżonością doli. Kto zmienia swoje położenie statusowe, przyjmuje jakiś status, czyni to na mocy dożgonnego zobowiązania, które zdaniem Tomasza winno się odbyć w sposób uroczysty, podobnie jak w przypadku cywilnych uroczystości (jakie towarzyszą np. wyzwoleniu niewolnego)<sup>527</sup>. Najwięcej uwagi poświęca Tomasz *statusowi doskonałości*, do którego zalicza biskupów i zakonników, jednak wspomina też o innych, takich jak: *Status małżeński*. Jako że w małżeństwie jeden małżonek zobowiązuje się dożgonnie wobec drugiego, ci którzy wiążą się małżeństwem, wchodzą w jakiś status, gdyż jak naucza św. Paweł odtąd mężczyzna nie ma władzy nad swoim ciałem, podobnie jak kobieta (I Kor 7, 4)<sup>528</sup>. Żeby tą zmianę statusu wyrazić, Kościół udziela uroczystego błogosławieństwa. Natomiast *duchowni* stanowiący odrębny stan, — *sacrum ordo* — z racji sprawowania czynności kapłańskich, posiadają też odrębny status (*status clericorum*), który przysługuje im, jako że przyjęli uroczyste święcenia sakramentu kapłaństwa: biskupów, prezbiterów lub diakonów. Wśród duchownych są zarówno osoby świeckie (*saeculares*) jak i osoby posiadające *status doskonałości*. Istnieją dwie grupy, które Tomasz określa tym mianem: biskupi i zakonnicy; jedna z nich jest nim w sposób bierny, druga w sposób czynny. Status biskupi mianowicie posiadają ci, którzy są zobligowani do doskonalenia innych, status mniszy (zakonny — *status religiosus*) posiadają doskonaleni czy też raczej podlegający doskonaleniu, którzy wieczystie zobowiązali się do dąże-

<sup>526</sup> *Officium dicitur per comparisonem ad actum; gradus autem dicitur secundum ordinem superioritatis et inferioritatis: sed ad statum requiritur immobilitas in eo quod pertinet ad conditionem personae.* Sth, p. II—II, q. 183, a. 1 ad 3

<sup>527</sup> *Perfectio autem quae est ex voto, conditionem mutat et statum, secundum quod libertas et servitus diversae conditiones vel status esse dicuntur.* De perfect. C. 15. n. 650 zob. też przypis 528

<sup>528</sup> *Hi enim qui matrimonio iunguntur, in statu aliquo ponuntur, quia ex tunc vir non habet potestatem sui corporis, similiter neque mulier, ut dicitur I Cor vii; est enim in matrimonio perpetua obligatio unius ad alterum, ad quam significandam ab Ecclesia solemniter benedictio nuptiarum exhibetur; non tamen in statu perfectionis ponitur, sed in statu matrimonii. Unde et his qui in statu perfectionis ponuntur, in signum perpetuae obligationis, solemniter benedictio aut consecratio exhibetur; sicut etiam cum civiliter aliquis statum mutat, sicut cum servus manumittitur, aliqua civilis solemnitas exhibetur.* De perfect. n. 711. [...] *Huius autem evidens signum est, quia his qui perpetuo ad aliquid deputantur vel obligantur, aliqua ecclesiastica solemnitas in tali obligatione adhibetur; puta qui in Episcopos consecrantur vel qui in professione religionis benedicuntur, etiam secundum antiquum ritum Ecclesiae, ut patet per Dionysium in lib. de Ecclesiast. Hierarch. [cap. 6]. Manifestum autem quod nihil horum fit in commissione archidiaconatus vel parochiae; sed simpliciter investiantur, vel per anulum, vel per aliquid tale. [...] De perfect. n. 681*

nia do doskonałości. Nie twierdzi przy tym Tomasz, że przynależność do którejś z tych grup gwarantuje komuś doskonałość duchową. Zakonnicy do doskonałości dopiero dążą, a biskupi choć są do niej zobowiązani, nie zawsze te zobowiązanie realizują.

W pismach Akwinaty znajdujemy wzmianki o trzech zasadniczych *stopniach* w Kościele. Są to diakoni, prezbiterzy (kapłani) oraz biskupi, mówi Tomasz ponadto o ludziach świeckich jako o najniższym ze stopni. Jeśli chodzi o *urzędy* czy obowiązki, to wyróżnia się je ze względu na konieczność wykonywania zadań, jakie w Kościele są nieodzowne. Do różnych zadań należało wyznaczyć różnych ludzi, by wszystko było wykonywane sprawnie i bez zamieszania. Tomasz wspomina o urzędzie biskupa, proboszcza, archidiacona. Do porządku urzędów wydaje się też zaliczać funkcję papieża.

Różnemu położeniu statusowemu może towarzyszyć różne umiejscowienie na stopniach hierarchii, oraz posiadanie określonego urzędu, co najwyraźniej widać w odniesieniu do biskupów, co niżej zobaczymy. Jeśli porównywać ze sobą te porządki, to, zdaniem Tomasza, stopień (święcenia) znaczy więcej niż status, a status więcej niż urząd.

**B i s k u p i.** *Urząd biskupi.* Biskupi, jako że są następcami apostołów, przejęli na siebie troskę o cały Kościół. Ich głównym obowiązkiem jest troska o zbawienie powierzonych sobie ludzi<sup>529</sup>. Z urzędu biskup jest ustanowiony pośrednikiem między Bogiem i ludźmi, na wzór jedyne go pośrednika — Chrystusa. Jest w związku z tym obowiązany udzielać bliźnim dóbr duchowych i dlatego też z jednej strony zanosí do Boga modlitwy i ofiary w imieniu ludu. Z drugiej jednak strony, w stosunku do ludu zastępuje on Boga, kiedy jakby w zastępstwie Boga służy sądem, rozstrzyga, daje przykład i udziela sakramentów.

Dla tego celu obowiązani są poświęcać życie również w tym znaczeniu, że nie powinni unikać niebezpieczeństwa śmierci, jeśli tego wymaga zbawienie powierzonej sobie owczarni. Do takiej doskonałości w miłości jest biskup obowiązany na mocy samego powierzonego sobie urzędu. Biskupi są również zobowiązani do zachowania czystości, ponieważ sami powinni oczyszczać innych. Tomasz podkreśla, że biskup powinien się wyróżniać zarówno w zaletach właściwych życiu czynnemu, gdyż jest sługą ludzi, o których troskę wziął na siebie, jak w tych, właściwych życiu kontemplatywnemu, *ażeb y z Boga czerpał to, co przekazuje ludziom*. Ponieważ biskup jest sługą wszystkich, zobowiązany jest szukać nie swego, ale ich dobra. Do jego urzędu należy zarządzanie kościelnym majątkiem. Biskup nie zarządza nim jednak jako swoim własnym, lecz rozporządza nim jako dobrem wspólnym

<sup>529</sup> Quibus multo est amplius et difficilius pro salute aliorum vitam ponere, ad quod, ut dictum est, Episcopi obligantur. Unde manifestum est graviorem esse Episcopalem obligationem obligatione religionis De perfect. C. 17, n. 659

społeczności wiernych<sup>530</sup>. Nie jest zatem ich właścicielem, jako że nie korzysta sam z ich owoców. Dlatego też nie sprzeciwia się to doskonałości rad ewangelicznych. Poza dobrami kościelnymi jednak biskupi mogą posiadać własne majątki, odziedziczone po rodzinie lub też uzyskane, jako wynagrodzenie za własną pracę (w średniowiecznym prawie kościelnym dla biskupów zarezerwowana była czwarta część dochodów kościelnych, połowa przeznaczana była na utrzymanie ubogich oraz budynków kościelnych, pozostała czwarta część była rozdzielana według zasług proboszczom). Co do tych dóbr biskupi winni się kierować doskonałą miłością braterską, jaką zakłada ich stopień święceń<sup>531</sup>. Miłość braterska zaś zobowiązuje ich do tego, żeby być gotowym, jeśli zajdzie potrzeba, nie tylko oddać własne bogactwa dla zbawienia powierzonych sobie wiernych, ale nawet oddać własne życie.

*Stopień i stan biskupi.* Biskup jest w najpełniejszym znaczeniu następcą Apostołów i posiada pełnię sakramentu kapłaństwa. Ponieważ otrzymuje go mocą uroczystej konsekracji, która pociąga za sobą przejęcie dożgonnej odpowiedzialności za powierzonych sobie ludzi, jednocześnie z otrzymaniem tego najwyższego stopnia święceń, biskup zostaje włączony do wyższego stanu, *stanu biskupiego (ordo episcoporum)* posiadającego *status doskonałości*. Zasadniczo, godność biskupia zakłada doskonałość: kto tę godność przyjmuje, jako doskonały podejmuje się duchowego nauczania<sup>532</sup>. Toteż zobowiązanie bisku-

<sup>530</sup> *Primo quidem, quia Episcopi divitias Ecclesiae quas habent, non quasi suas possident, sed quasi communes dispensant: quod evangelicae perfectioni non derogat. Unde Prosper dicit, et habetur [12 quaest. 1,]: Expedi facultates Ecclesiae possideri, et proprias amore perfectionis contemni: et postea introducto sancti Paulini exemplo, subiungit: Quo facto satis ostenditur et propria debere propter perfectionem contemni et sine impedimento perfectionis Ecclesiae facultates, quae sunt profecto communes, possideri. De perfect. C. 18. n. 665.*

<sup>530</sup> *Primo quidem, quia Episcopi divitias Ecclesiae quas habent, non quasi suas possident, sed quasi communes dispensant: quod evangelicae perfectioni non derogat. Unde Prosper dicit, et habetur [12 quaest. 1,]: Expedi facultates Ecclesiae possideri, et proprias amore perfectionis contemni: et postea introducto sancti Paulini exemplo, subiungit: Quo facto satis ostenditur et propria debere propter perfectionem contemni et sine impedimento perfectionis Ecclesiae facultates, quae sunt profecto communes, possideri. De perfect. C. 18. n. 665.*

<sup>531</sup> *Circa quod tamen considerandum est, quod Ecclesiae facultates si sic ab aliquo possidentur quod eorum fructus non lucrifaciat, sed solum dispensent, evangelicae perfectioni non derogat: alioquin abbates et praepositi monasteriorum a religionis perfectione decideret contra votum paupertatis agentes: quod est omnino absurdum. Si vero aliquis ex communibus Ecclesiae facultatibus non solum dispensator fructuum, sed dominus fiat eos lucrifaciens, manifestum est eum aliquid proprium possidere; et ita deficit a perfectione eorum qui omnibus abrenuntiantes sine proprio vivunt. Sed quia Episcopi non solum facultates Ecclesiae possidere possunt, sed etiam patrimonialia bona, de quibus etiam eis testamentum condere licet; videtur quod ab evangelica perfectione deficiant, ad quam invitat Dominus Math. xix, 21 dicens: Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quae habes, et da pauperibus. De perfect. n. 666*

<sup>532</sup> *Est etiam et aliud advertendum: quod religionis status perfectionem non praesupponit, sed ad perfectionem inducit; pontificalis autem dignitas perfectionem praesupponit: qui enim Pontificatus honorem suscipit, spirituale magisterium assumit. De perfect. n. 674*



pów jest poważniejsze niż zakonników i dlatego ten, kto jest wyniesiony do stanu biskupiego, *dostępuje wysokiej czci u tych, którzy należą do Chrystusa*<sup>533</sup>.

**Prezbiterzy i diakoni.** Należy tutaj rozróżnić, zdaniem Tomasza, dwie rzeczy: obowiązek duszpasterski, czyli urząd proboszcza lub archidiacona, oraz godność święceń prezbiteratu lub diakonatu<sup>534</sup>. W owym czasie bowiem te dwa wymiary nie pokrywały się ze sobą: wyświęcony prezbiter nie zawsze wykonywał obowiązki duszpasterza (proboszcza), a proboszczowie nie zawsze byli wyświęconymi kapłanami. O ile przyjęcie sakramentu święceń wiąże się z wyniesieniem do stanu duchownego, który zajmuje wyższe miejsce w Kościele niż stan ludzi świeckich, to sprawowanie *urzędu* proboszcza czy archidiacona nie pociąga za sobą zmiany statusu, gdyż urząd nie jest czymś trwałym i średniowieczni duszpasterze nie byli z nimi związani dożgonnie, a mogli je opuszczać (na przykład aby wstąpić do zakonu)<sup>535</sup>. Ze względu na status, byli więc ludźmi świeckimi (*saeculares*)<sup>536</sup>. Prezbiterzy sprawują swoją funkcję jako pomocnicy biskupa i niejako z jego władzy czerpią. Spoczywa na nich troska o ludzi w swojej parafii i dlatego przebywanie z ludźmi jest obowiązkiem, pomagają bowiem biskupowi w trosce o dusze przez głoszenie słowa Bożego i słuchanie spowiedzi. Podobnie ma się rzecz z archidiaconami na terenie archidiaconatu, który w średniowieczu był okręgiem wyższego rzędu niż parafia.

**P a p i e ż.** Urzędowi Papieża poświęcił Tomasz stosunkowo niewiele miejsca, a uczynił to przy dwóch okazjach: broniąc jego autorytetu w polemice

<sup>533</sup> Qui enim statum religionis assumit, se et sua abnegans alii se subiicit propter Christum; qui vero ad statum pontificalem promovetur, quendam sublimitatis honorem in his quae sunt Christi, consequitur. De perfect. n. 673

<sup>534</sup> Rursum considerandum est, quod in presbyteris et diaconibus curam animorum habentibus duo consideranda sunt: scilicet officium curae et dignitas ordinis. Manifestum est autem quod officium curae suscipientes perpetuam obligationem non habent; cum multotiens curam dimittant susceptam, sicut patet de illis qui dimittunt parochias vel archidiaconatus et religionem intrant. Patet etiam ex supra dictis, quod status perfectionis non habentur nisi cum perpetua obligatione. Manifestum est autem quod archidiaconi et parochiales sacerdotes et etiam electi, ante consecrationem, statum perfectionis nondum adepti sunt, sicut nec novitii in religionibus ante professionem [...]. De perfect. n. 680

<sup>535</sup> [...] Nam in omnibus illis auctoritatibus non comparatur status religionis statui curatorum; sed satus monachorum, inquantum sunt monachi, statui clericorum. Non enim monachi in eo quod sunt monachi, sunt clerici; cum multi sint monachi laici; et antiquis temporibus fere omnes monachi laici erant, ut habetur 16. quaest. 1. Manifestum est autem clericos in Ecclesia Dei maiorem gradum obtinere quam laicos. Unde laici promoventur ad clericatum tanquam ad aliquid maius; et sicut maior gradus, ita et amplior virtus requiritur ad bonum clericum quam ad bonum laicum, quamvis sit monachus. De perfect. n. 685

<sup>536</sup> In presbyteris autem curatis et archidiaconis tria est considerare: scilicet statum, ordinem et officium. Ad statum pertinet quod saeculares sunt; ad ordinem, quod sunt sacerdotes vel diaconi; ad officium, quod curam animarum habent sibi commissam. Sth, p. II—II, q. 184. a. 8

z Kościołem Wschodnim (w piśmie *Contra errores Graecorum*, czyli *Przeciwko błędom Greków*, tytuł ten jest zresztą nadany przez potomność i dość daleko odbiega od tonu całej pracy), oraz przy okazji poruszania problemu stosunku władzy świeckiej do duchowej.

W polemice z teologami prawosławnymi, na podstawie tekstów greckich ojców Kościoła, Tomasz podkreśla, że teksty te świadczą o tym, że Piotr jest zastępcą Chrystusa, zaś Biskup rzymski, następca Piotra<sup>537</sup>. Dowodzi dalej cytując dekrety soboru Konstantynopolitańskiego, że jako namiestnik Chrystusa jest pierwszym i najważniejszym wśród wszystkich biskupów<sup>538</sup>. Ma zatem pierwszeństwo w całym Kościele Chrystusowym<sup>539</sup>. Z pierwszeństwem tym wiąże się powszechne przełożenie, jakie otrzymał nad całym Kościołem Chrystusowym — jak naucza Sobór Chalcedoński, ma bowiem tę samą władzę, której Piotrowi udzielił Chrystus (ma zatem w Kościele pełnię władzy<sup>540</sup>), którego papież jest zastępcą. Do niego należy określanie, co jest przedmiotem wiary<sup>541</sup> i jako że jest on przełożonym innych patriarchów<sup>542</sup>, do niego należy karcić, poprawiać, ustanawiać, zarządzać, rozwiązywać i związywać w imieniu Tego, który ten apostołski tron zbudował (Tomasz cytuje tu Cyryla). Do niego więc mogą się odwoływać biskupi jako do najwyższej władzy sądowniczej w Kościele. W *Komentarzu do Sentencji* przypisuje jednak papieżowi nie tylko pełnię władzy duchowej, ale i świeckiej jak to zobaczymy niżej.

Papież zachowuje Kościół powszechny w poddaniu Chrystusowi przez swoje pierwszeństwo i zapobiegliwość i czyni to, jako wierny sługa Kościoła, dlatego też przyjął się zwyczaj, że papież nazywa siebie *slugą slug Bożych*.

Władza świecka a kościelna. W komentarzu do *Sentencji* Tomasz następująco omawia ten problem: istnieją dwie różne władze: duchowa i świecka, przy czym obydwie pochodzą od Boga. Posiadają różne dziedziny:

<sup>537</sup> Ostenditur etiam quod Petrus sit Christi Vicarius, et Romanus Pontifex Petri successor in eadem potestate ei a Christo collata... *Contra errorum Graecorum*. n. 1122 dalej oznaczamy przez: CEGrec

<sup>538</sup> Similis autem error est dicentium Christi Vicarium, Romae Ecclesiae Pontificem, non habere universalis Ecclesiae primatum, errori dicentium spiritum sanctum a Filio non procedere [...] Et similiter Christi Vicarius suo primatu et providentia universam Ecclesiam tanquam fidelis minister Christo subiectam conservat. Ostendendum est ergo ex auctoritatibus Graecorum Doctorum, praedictum Christi Vicarium, in totam Ecclesiam Christi potestas plenitudinem obinere. Quod enim Romanus Pontifex successor Petri et Christi Vicarius, sit primus et maximus omnium episcoporum, canon Consilii expresse ostendit... CEGrec. 1119.

<sup>539</sup> Ostenditur etiam, quod praedictus Christi Vicarius in totam Ecclesiam Christi universalem praelationem obtineat... CEGrec. 1120.

<sup>540</sup> Habetur etiam ex praedictorum Doctorum auctoritatibus quod Romanus Pontifex habeat in Ecclesia plenitudinem potestatis... CEGrec. 1121.

<sup>541</sup> Ostenditur etiam quod ad dictum Pontificem pertineat quae Fidei sunt determinare... CEGrec. 1123.

<sup>542</sup> Patet etiam quod ipse Patriarchis praelatus existat... CEGrec. 1124.

władza duchowa obejmuje sprawy związane ze zbawieniem duszy (władzę duchową dzieli Akwinata na władzę sakramentalną i sądowniczą. Pierwszą otrzymuje się na mocy święceń, drugą na mocy zwykłego udzielenia przez ludzi — zwierzchników<sup>543</sup>), a władza świecka sprawy odnoszące się do dobra społecznego. We własnych dziedzinach obie władze są w stosunku do siebie nadrzędne: w dziedzinie duchowej posłuszeństwo należy się władzy duchowej bardziej niż świeckiej, a w dziedzinie dobra społecznego — odwrotnie — bardziej świeckiej niż duchowej. Wyjątkiem jest tutaj przypadek papieża, który piastuje jednocześnie najwyższą władzę duchową i najwyższą władzę świecką<sup>544</sup>. Uznaje więc Tomasz zasadniczo dwie różne władze o własnych kompetencjach, które niejako tylko akcydentalnie są skupione w jednej osobie.

Nieco inaczej sprawa ta przedstawia się w *De regimine principum*. Tutaj wychodzi Tomasz z Akwinu od analizy celu ludzkiego życia społecznego, którym w ostateczności okazuje się być nie tyle życie według cnoty, ale życie wieczne w Bogu, do którego takie życie prowadzi<sup>545</sup>. Jest więc: cel ostateczny i podporządkowany mu cel doczesny. I konsekwentnie władza doczesna jest podporządkowana władzy duchowej, gdyż *władza jest tym wyższa im do dalszego celu prowadzi*<sup>546</sup>. Nie zanika jednak różnica między obydwoma władzami. Właśnie po to, aby te władze rozdzielić, władzę świecką powierzono królom, a władzę duchową, ostatecznie należącą do Chrystusa<sup>547</sup>, kapłanom, a zwłaszcza

---

<sup>543</sup> Duplex est spiritualis potestas: una quidem sacramentalis; alia iurisdictionis. Sacramentalis, quidem potestas est quae per aliquam consecrationem confertur. Omnes autem consecrationes Ecclesiae sunt immobiles, manente re quae consecratur; sicut patet etiam in rebus inanimatis, nam altare semel consecratum non consecratur iterum nisi fuerit dissipatum [...] Potestas autem iurisdictionalis est quae ex simplici iniunctione hominis confertur. Et talis potestas non immobiliter adhaeret Sth, p. II—II, q. 39. a. 3

<sup>544</sup> *Zarówno władza duchowa, jak i świecka pochodzą od władzy Bożej. Stąd władza świecka poddana jest duchowej w tych sprawach, których zależność została określona i postanowiona przez Boga, to znaczy w sprawach związanych ze zbawieniem duszy. Stąd też w tych sprawach jesteśmy zobowiązani do posłuszeństwa wobec autorytetu duchowego bardziej niż wobec autorytetu świeckiego. Z drugiej jednak strony większe posłuszeństwo należy się władzy świeckiej niż władzy duchowej, w sprawach odnoszących się do dobra społecznego. Albowiem tak powiedziano w Mt 22, 21 Oddajcie więc Cezarowi to, co do Cezara należy. Jednakże szczególnie przypadek zachodzi wówczas, gdy zarówno władza duchowa, jak i władza świecka skupiają się w jednej osobie, tak jak to ma miejsce w przypadku papieża, który piastuje jednocześnie najwyższą władzę duchową i najwyższą władzę świecką* Sth, II, dist. 44 (za: Weisheipl, op.cit. s. 246)

<sup>545</sup> Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam De reg. L. I, C. 15, n. 817

<sup>546</sup> Tanto autem est regimen sublimius quanto ad finem ulteriorem ordinatur ib. n. 818

<sup>547</sup> Sed quia finem fruitionis divinae non consequitur homo per virtutem humanam, sed virtute divina [...], perducere ad illum finem non humani erit, sed divini regiminis. Ad illum igitur regem huiusmodi regimen pertinet, qui non est solum homo sed etiam Deus, scilicet ad Dominum nostrum Iesum Christum, qui homines filios Dei faciens in caelestem gloriam introduxit. *ibidem*.

najwyższemu z nich — papieżowi. *Jemu* — powiada Akwinata — *wszyscy królowie ludu chrześcijańskiego winni być poddani jak samemu Panu Jezusowi Chrystusowi. Tak więc jemu, który ma się troszczyć o cel ostateczny, powinni być poddani ci, do których należy troska o cele wcześniejsze*<sup>548</sup>. Za przykłady takich układów przytacza Tomasz stosunki w antycznym Rzymie opisywanym przez Waleriusza Maksymusa, gdzie *wszystko musi być stawiane po religii [...], a władcy nie wahają się służyć świątyniom*<sup>549</sup>. Podobnie w starożytnej Galii, którą Tomasz zna z opisu Juliusza Cezara, prawo stanowili kapłani — druidzi<sup>550</sup>.

Zależność władzy mającej pieczę nad celami bliższymi od władzy wiodącej ku celowi ostatecznemu polega zdaniem Tomasza na tym, że ta pierwsza winna zważać, by w taki sposób troszczyć się o dobro powierzonej sobie społeczności, jak tego wymaga cel ostateczny, wskazywany i nauczany przez władzę duchową, która z kolei odczytuje go z prawa Bożego. Zależność ta wyraża się więc przebiegać na płaszczyźnie bardziej moralnej, określającej cele działania niż konkretnej, pociągającej za sobą bezpośrednio posłuszeństwo. Według przykładów Akwinaty posłuszeństwo władzy świeckiej można porównać do podporządkowania płatnerza wykonującego miecz nadrzędnemu celowi walki, lub budowniczego, budującego dom mający nadawać się do zamieszkania<sup>551</sup>.

## Zakony

Status zakonny, przynależący do statusu doskonałości, osiąga się na mocy dożgonnego zobowiązania (*perpetua obligatio*) wykonywania dzieł zmierzających do doskonałości, a konkretnie tzw. rad ewangelicznych (mocą trzech słu-

---

<sup>548</sup> *Huius ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus sed sacerdotibus est commissum, et praecipue Summo Sacerdoti, successori Petri, Christi Vicario, Romano Pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subditos, sicut ipsi Domino Iesu Christo. Sic enim ei, ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi* *ibidem*, n. 819

<sup>549</sup> *Sicut enim Valerius Maximus refert «omnia post religionem ponenda semper nostra civitas duxit, etiam in quibus summae maiestatis decus conspici voluit. Quapropter non dubitaverunt sacris imperia servire, ita se humanarum rerum habitura regimen existimantia, si divinae potentiae bene atque constanter fuissent famulata* *ibidem*, n. 821

<sup>550</sup> *Quia vero etiam futurum erat ut in Gallia Christiani sacerdotii plurimum vigeret religio, divinitus est permissum ut etiam apud Gallos gentiles sacerdotes, quos Druidas nominabant, totius Galliae ius definirent, ut refert Iulius Caesar in libro quem de bello Gallico scripsit* *ibidem*

<sup>551</sup> *Cuicumque autem incumbit aliquid perficere quod ordinatur in aliud sicut in finem, hoc debet attendere ut suum opus sit congruum fini. Sicut faber sic facit gladium ut pugnae conveniat, et aedificator sic debet domum disponere ut ad habitandum sit apta* *De reg. L. I, C. 16, n. 823*

bów uroczystych), czyli wyrzeczenia się dóbr doczesnych, zachowania czystości oraz posłuszeństwa, nie jakoby to potrójne wyrzeczenie gwarantowało doskonałość; Tomasz z Akwinu podkreśla, że rady ewangeliczne są tylko środkami osiągnięcia doskonałości i nie wyklucza to możliwości osiągnięcia duchowej doskonałości u osób nie praktykujących tych dróg<sup>552</sup>. Stan zakonny jest bowiem ustanowiony głównie dla osiągnięcia doskonałości przy pomocy jakichś ćwiczeń ascetycznych, których zadaniem jest usuwanie przeszkód stojących na drodze do doskonałości, którą św. Tomasz rozumie jako doskonałość miłości. Inaczej mówiąc zakon jest swojego rodzaju szkołą zmierzającą do osiągnięcia tejże doskonałości, jaką jest miłość. To całkowite poświęcenie służbie Bożej jest wspólne dla wszystkich zakonów. Akwinata zwraca uwagę, że istnieją też inne formy życia wspólnego, które jednak nie są zakonami w właściwym sensie tego słowa, a jedynie pod pewnym względem są do zakonów podobne, jak się wyraża na przykład o zgromadzeniach, których członkowie mogą posiadać żony i żyć z nimi. Jeśli zaś chodzi o zakony w właściwym sensie tego słowa, to tym, co je różnicuje są cele, środki i sposoby, którymi pełnią służbę Bogu oraz którymi zdążają do własnej doskonałości<sup>553</sup>.

Status zakonny nie wiąże się w sposób konieczny ze statusem duchownego: w zakonach jest bowiem wielu braci bez święceń kapłańskich, a jak zauważa Tomasz, w starożytności prawie wszyscy mnisi byli ludźmi świeckimi.

**R ó ż n o r o d n o ś ć z a k o n ó w.** Zakony różnią się przede wszystkim co do celów: jedne stawiają sobie za cel ochronę podróżników, inne wykup więźniów czy opiekę nad chorymi etc. To zróżnicowanie zakonów jest zdaniem Akwinaty najważniejsze. Ponadto zakony mogą się różnić praktykami ascetycznymi, które stosują jako pomoce w wypełnianiu rad ewangelicznych (czystości, ubóstwa i posłuszeństwa) i tak, jedne mogą stosować ograniczenia w jedzeniu, inne w ubiorze, jeszcze inne mogą kłaść nacisk na pracę fizyczną.

Zasadniczo, wśród zakonów można wyróżnić zakony czynne i kontemplacyjne. Zakony czynne powodowane są miłością bliźnich, którym chcą służyć ze względu na Boga, natomiast kontemplacyjne nakierowane są wprost na kontemplację i miłość samego Boga i te drugie są według Tomasza wyższe. Zakony czynne, choć są fizycznie obecne w świecie i zajmują się sprawami

---

<sup>552</sup> Horum autem dictorum ratio de facili percipi potest, si ea quae dicta sunt, ad memoriam revocentur. Iam enim supra dictum est, aliud esse perfectionis actum, atque aliud perfectionis statum. Nam perfectionis statum non efficit nisi perpetua obligatio ad ea quae ad perfectionem spectant, sine qua obligatione plurimi perfectionis opera exequentur, puta qui nullo voto continentiam servant, aut in paupertate vivunt. De perfect. C. 20, n. 679.

<sup>553</sup> Hoc est commune in omni religione, quod aliquis totaliter se debet praebere ad servendum Deo. Unde ex hac parte non est diversitas inter religiones: ut scilicet in una religione aliquis retineat aliquid sui, et in alia aliud. Est autem diversitas secundum diversa in quibus homo potest Deo servire: et secundum quod ad hoc se potest homo diversimode disponere Sth, p. II—II, q. 188, a. 1 ad 1

świeckimi, to jednak różnią się od świeckich związków, które mogą sobie stawiać podobne cele, praktykowaniem rad ewangelicznych oraz motywacją w działalności świeckiej, jaką podejmują: *nie jako szukający czegoś w świecie dla siebie, ale jedynie celem służenia Bogu*.

Wśród zakonów służących bliźnim z kolei można rozróżnić zasadniczo dwa rodzaje: jedne, służą potrzebom cielesnym bliźnich, drugie służą ich potrzebom duchowym. Szczególnie Tomasz występuje w obronie zakonów powołanych dla głoszenia kazań, duszpasterstwa i studiowania, mając na myśli przede wszystkim swój własny zakon dominikański. Uważa bowiem, że przekazywanie owoców kontemplacji innym jest wartościowsze nawet niż sama kontemplacja. Uzasadnia więc, że zakony oddające się nauczaniu zajmują wśród zakonów najwyższe miejsce, gdyż są najbliższe doskonałości biskupów. Na drugim miejscu, zdaniem Tomasza znajdują się zakony oddane kontemplacji dla niej samej, a na trzecim oddane działalności zewnętrznej.

Wśród tych ostatnich oddzielny artykuł w swej *Sumie teologicznej* Tomasz poświęcił zakonom rycerskim<sup>554</sup>, których zajęcie, polegające na przelewaniu krwi mogło budzić najwięcej wątpliwości w porównaniu z innymi wewnątrzświatowymi zajęciami, jakimi się zajmowały inne zakony. Opierając się na autorytecie Pisma świętego oraz pisarzy kościelnych Tomasz dowodzi, że o ile prowadzenie wojny ma na celu służbę bliźnim i przez to przypodobanie się Bogu, a nie osiągnięcie światowych korzyści, to nie stoi na przeszkodzie, by istniały zakony stawiające sobie za cel zbrojną obronę ubogich, pielgrzymów, osób prywatnych, czy nawet całych społeczności, a zwłaszcza *sprawy Bożej*. Zakony takie nie mają jednak prawa prowadzić wojny własnym autorytetem, a jedynie powagą osób stojących na czele społeczności obywatelskich lub też powagą Kościoła (jak w przypadku krucjat). Podobnie zresztą rzecz ma się w przypadku wszelkich wojen.

## 16. ZEBRANIE WYNIKÓW

Próbie rekonstrukcji myśli społecznej św. Tomasza z Akwinu rozpoczęliśmy od przyjrzenia się jego postaci jako, z jednej strony uwarunkowanej przez własną epokę, z drugiej jako realnie oddziaływującej na jej historię. Portret socjologiczny, zawarty w pierwszym rozdziale tej pracy, powstały w wyniku zastoso-

---

<sup>554</sup> *Convenienter institui potest aliqua religio ad militandum, non quidem propter aliquod mundanum, sed propter defensionem divini cultus et publicae salutis; vel etiam pauperum et oppressorum Sth, p. II—II, q. 188a. 30*

wania przez nas metody historycznej, pokazał jednocześnie jak daleki był trzy-nasty wiek od potocznego wizerunku *ciemnego* średniowiecza. Przeciw temu mitowi wielokrotnie występował Auguste Comte. Widzimy bowiem Europę, która już co najmniej do roku 1200 przeżywa ponowny rozkwit cywilizacyjny, w dziedzinie nauki, techniki, gospodarki czy religijności. W nauce widzimy nadal duże przestrzenie intelektualnej wolności i atmosferę dialogu, choć zdarza się, że strony uciekają się do pozanaukowej argumentacji (anatema). W tej burzliwej epoce, gdy Europa mogła na nowo odkryć dziedzictwo antyku, tworzył i nauczał św. Tomasz z Akwinu. Był on niewątpliwie kontynuatorem antycznej tradycji, zwłaszcza tradycji szkoły perypatetyckiej. Nie był jednak jej niewolnikiem, potrafił bowiem przystosować starożytną myśl do nowej rzeczywistości.

Przystępując już do analizy poglądów Tomasza, staraliśmy się wyodrębnić z nich przede wszystkim to, co dla socjologii może być interesujące. Ostateczna interpretacja myśli Tomasza musiała opierać się na analizie tekstu oryginalnego, gdyż polscy tłumacze przywiązują do problematyki społecznej niewielką wagę, stąd niejednorodność a bardzo często też nieadekwatność stosowanych przez nich polskich terminów.

Jak powiedzieliśmy, Tomasz myśl społeczną uprawiał na użytek praktyki. Okazuje się jednak, że takie praktyczne umotywowanie może prowadzić do cennych teoretycznie rezultatów, gdyż praktyka wymaga teorii, i to teorii mocno zakorzenionej w rzeczywistości.

Tomasz oczywiście nie był socjologiem, w dzisiejszym rozumieniu tego słowa. Socjologia wówczas nie istniała jako samodzielna dyscyplina wiedzy. Myśl teoretyczna na tematy społeczne była jednak uprawiana w obrębie nauk praktycznych oraz filozofii. Także Tomasz zajmował się teoretycznie problematyką społeczną na użytek praktyczny: uprawiając etykę i politykę (rozumianą klasycznie, jako naukę o kierowaniu zbiorowościami) a te z kolei na użytek i poniekąd w ramach teologii i jako teolog, co nie oznacza, że jego refleksja na tematy społeczne ma charakter teologiczny. Tomasz rozdzieliwszy filozofię i teologię w przedmiocie i metodzie, potrafił je łączyć nie mieszając. Uprawiał jednak generalnie teologię, o czym trzeba pamiętać czytając jego dzieła. Uprawiał ją jednak bazując na konkretnym systemie filozoficznym. Stąd też późniejsze próby wyodrębnienia (niemal *oddestylowania*) tego systemu (który później został określony jako tomizm) z całości, będącej całością teologiczną. Nasza próba wyodrębnienia teorii społecznej z systemu św. Tomasza jest więc wyodrębnianiem *drugiego stopnia*. Aby jednak nie było to wyodrębnienie zupełnie abstrahujące od kontekstu, przyjrzelśmy się również filozoficznym podstawom systemu Tomasza, w ramach którego uprawiał on swą refleksję na tematy społeczne. Wgląd ten, choć pobieżny i *podręcznikowy* przyniósł już jednak ciekawe, teoretyczne rezultaty.

Aparatura pojęciowa metafizyki (jako nauki o bycie jako bycie) może posiadać zastosowanie przy ogólnej analizie społecznych form życia ludzkiego,

o ile potraktujemy je w aspekcie bytowości. Kategorie metafizyczne Tomasza mogą być heurystycznym narzędziem rozwiązywania pewnych problemów socjologicznych: tetrakausalizm (wyjaśnienie bytu przez wskazanie czterech jego przyczyn) umożliwia sensowne uporządkowanie oddziaływujących w życiu społecznym mnogich czynników, stanowi więc pośrednie rozwiązanie między występującym jeszcze czasami w socjologii nic nie wyjaśniającym polikausalizmem a naiwnym monokausalizmem. Tak jak w teorii człowieka św. Tomasz wystrzegł się redukcjonizmu czy burzącego psychofizyczną jedność dualizmu, dostrzegając w człowieku zarówno jego wyjątkowe stanowisko w świecie jak i jego związki z tym światem, tak jego wyjaśnienie więzi społecznej przez odniesienie do wewnętrznych dążeń jednostki, (*amor amicitiae et concupiscentiae*) i podkreślenie roli czynników zewnętrznych (władza, dobro wspólne) dalekie jest od fałszujących uproszczeń. Interesujące dla socjologii może być poza tym rozróżnienie typów grup społecznych ze względu na stopień jedności. Również jeśli chodzi o koncepcję władzy świętego Tomasza cechuje pozytywne jej ujęcie dostrzegające nie tylko ograniczenia, ale wszechstronne korzyści płynące z kierownictwa. Również w poszczególnych relacjach społecznych, Tomasz dostrzegał zarówno ograniczenia jak i korzyści, zarówno istniejącą w związku więź (przyjaźń) jak i stosunki podlegania. A w społeczności dostrzegał nie tylko zgodę i jedność, ale też różne formy konfliktu między ludźmi i społecznościami.

Analiza myśli Tomasza wykazała nieadekwatność kategorii prawniczych do analizy konkretnej rzeczywistości. Zarówno w przypadku pojęcia *civitas*, jak przy analizie stosunków własnościowych, analizy sytuacji człowieka niewolnego Tomasz swą myśl podporządkowywał przede wszystkim rzeczywistości, nie ograniczając jej obiegowymi kategoriami, choćby nawet czerpanymi z Arystotelesa.

Pomysły Tomasza w wielu punktach wykazują podobieństwo do rozwiązań klasycznych i współczesnych teorii socjologicznych. Zazwyczaj nie wynika to z realnego pokrewieństwa myśli, a z rozważania tego samego przedmiotu (czyli przebycia przez badacza podobnej drogi w odniesieniu do tej samej rzeczywistości), czasem z podobnych źródeł, a zwłaszcza Arystotelesa, który inspirował wielu klasyków socjologii takich jak Tönnies, Smith, Pareto, Comte. Tylko w przypadku tego ostatniego wydaje się, że podobieństwo dostrzeżone w wielu miejscach naszej pracy z doktryną św. Tomasza, świadczy o pokrewieństwie myśli, czyli bezpośrednim czerpaniu twórcy pozytywizmu z dorobku Akwinaty.

Nasza próba syntezy prasocjologicznych poglądów Akwinaty nie rości sobie naturalnie prawa, by być ich *ostateczną* ani tym bardziej kompletną syntezą. Praca ta opierała się tylko na wybranych pismach (dla tematu naszym zdaniem najważniejszych) św. Tomasza, i obrała za przedmiot analizy (również tylko wstępnej) wybrany zestaw pojęć, który naturalnie można by poszerzyć.



Nie było jednak naszym celem napisanie ostatecznie zamkniętej sumy prasocjologii św. Tomasza.

Naszym celem było raczej oddanie sprawiedliwości jednemu z największych i najbardziej wpływowych umysłów Zachodu i wyrwanie z zapomnienia, w którym usiłował go pogrążyć nie tyle rozwój wiedzy, co ideologicznie zabarwiona ignorancja. Praca niniejsza może być też traktowana jako przyczynek do historii myśli socjologicznej, a zatem być krokiem na drodze do przybliżenia współczesnej socjologii myśli Akwinaty, źródłem inspiracji dla socjologów teoretyków czy filozofów społecznych, punktem wyjścia dla dalszych badań historii socjologii w średniowieczu itp.

Tym jednak, czego przede wszystkim współczesny socjolog może nauczyć się od Tomasza z Akwinu, jest odważna otwartość na każdą prawdziwą myśl. Otwartość objawiająca się w gotowości do włączenia takiej myśli do własnego systemu.



# LITERATURA

- Arystoteles (1996) *Etyka nikomachejska*, tłum. Daniela Gromska w: *Dzieła wszystkie*. t. 5 Warszawa: PWN
- : (1990) *Metafizyka*, tłum. Kazimierz Leśniak w: *Dzieła wszystkie*. t. 2 Warszawa: PWN
- : (1992) *O duszy*, tłum. Paweł Siwek, w: *Dzieła wszystkie*. t. 3 Warszawa: PWN
- : (1964) *Polityka*, tłum. Ludwik Piotrowicz, Warszawa: PWN
- Banaszak Marian (1989) *Historia Kościoła Katolickiego*. t. 2 Średniowiecze, s. 150—223; Warszawa: ATK
- Bedouelle Guy (1987) *Dominik czyli łaska słowa*, przeł. Janina Fenrychowa, Poznań: W drodze
- Berman Harold J. (1995) *Prawo i rewolucja. Kształtowanie się zachodniej tradycji prawnej*, tłum. Stefan Amsterdamski, Warszawa: PWN
- Blau Peter (1992) *Sprawiedliwość w wymianie społecznej*, w: *Współczesne teorie wymiany społecznej*. Warszawa: PWN
- Bobrowski Florian (1905) *Lexicon latino polonicum — słownik łacińsko-polski* (2 t.) Wilno
- Chesterton Gilbert Keith (1995) *Święty Tomasz z Akwinu*, przeł. Artur Chojecki, Warszawa: Pax
- Comte August (1961) *Metoda pozytywna w 16 wykładach* skrócone przez J. Émila Rigolage, przeł. Wanda Wojciechowska, Warszawa: PWN
- : (1973) *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*. Warszawa: PWN
- : (1966) *Wybór pism* w: Barbara Skarga Comte Warszawa: Wiedza Powszechna
- Copleston Frédéric (1991) *Historia filozofii* tom IX *Od Maine de Birana do Sartre'a: Auguste Comte* s. 82—105 Warszawa: Pax
- Diogenes Laertios (1982) *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Warszawa: PWN
- Du Cange (1883) *Glossarium mediae et infimae latinitates* Forni editore, Bologna
- Eco Umberto (1996) *Nowe średniowiecze* w: *Semiologia życia codziennego*. s. 74—101; *Pochwała św. Tomasza* w: tamże, s. 322—334 Warszawa: Czytelnik
- Gadal Antoine (1994) *Na ścieżkach Świętego Graala. Misteria dawnych katarów*, przeł. F. Maurer, Z. Maurer-Kniesz. Kraków: Sapientia

- Gilson Etienne (1960) *Tomizm. Wprowadzenie w filozofię św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, 1960
- D'Harris Maigne (1866) *Lexicon manuale ad scripturas Mediae et infimae latinitatis*. Paris
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich (1996) *Wykłady z historii filozofii*, t. 2, przeł. Świątosław F. Nowicki, Warszawa: PWN
- Hinnebush William A. OP (1986) *Dominikanie — krótki zarys dziejów w: Dominikanie. Szkice z dziejów zakonu*, Poznań: W drodze
- Homans George (1992) *Podstawowe procesy społeczne w: Współczesne teorie wymiany społecznej*. Warszawa: PWN
- Jougan Alojzy (1992) *Słownik kościelny łacińsko-polski*. Warszawa
- Kempny Marian, Szmatka Jacek (1992) *Wprowadzenie w: Współczesne teorie wymiany społecznej*, Warszawa: PWN
- Konieczny Łukasz (1936) *Słownik łacińsko-polski*. Warszawa
- Kozyr-Kowalski Stanisław (1979) *Klasy i stany. Max Weber a współczesne teorie stratyfikacji społecznej*. Warszawa: PWN
- : (1997) *Zasady socjologicznej analizy własności w: Krytyka rozumu socjologicznego*. Poznań
- Krapiec Mieczysław Albert (1991) *Dzieła XIV. O rozumienie filozofii*. Lublin: RWKUL
- : (1994) *Dzieła IX. Byt i istota. Św. Tomasza «De ente et essentia» przekład i komentarz*. Lublin: RWKUL
- Krzywicki Ludwik (1978) *Wybór pism*. Warszawa: PWN
- Kumaniecki Kazimierz (1996) *Słownik łacińsko-polski*. Warszawa: PWN
- Levi-Strauss Claude (1992) *Zasada wzajemności w: Współczesne teorie wymiany społecznej*. Warszawa: PWN
- Manteuffel Tadeusz (1996) *Historia powszechna. Średniowiecze*. s. 221—279 Warszawa: PWN
- Marks Karol (1968) *Kapitał w: Karol Marks, Fryderyk Engels Dzieła t. 23* Warszawa: KiW
- Maulin Leo (1997) *Życie codzienne zakonników w średniowieczu*. Warszawa: PIW
- Merton Robert K. 1982 *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, tłum. Ewa Morawska i Jerzy Wertenstein-Zuławski, Warszawa: PWN
- Neil René (1979) *Życie codzienne katarów w Langwedocji w XIII w.*, przeł. Maria Ochab; Warszawa: PIW
- Ossowski Stanisław (1984) *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny w: O ojczyźnie i narodzie*. Warszawa: PWN
- Pareto Vilfredo (1994) *Uczucia i działania. Fragmenty socjologiczne*. Warszawa: PWN
- Pernoud Régine (1990) *Kobieta w czasach katedr*. Warszawa

- Pieńkos Jerzy (1996) *Słownik łacińsko-polski: łacina w nauce i kulturze*. Warszawa
- Pierrard Pierre (1984) *Historia Kościoła Katolickiego*. s. 134—146; przeł. Tadeusz Szafranski. Warszawa: Pax
- Plezia Marian (red.) (1979) *Słownik łacińsko-polski* (t. 5). Warszawa: PWN
- Reale Giovanni (1997) *Historia filozofii starożytnej*. tom 2. *Platon i Arystoteles*. Lublin: RWKUL
- Scheler Max (1987) *Człowiek i historia w: Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa: PWN
- Schütz Ludwig (1895) *Thomas-Lexikon. Sammlung. Übersetzung und Erklärung*. Paderborn
- Simmel Georg (1975) *Socjologia*. Warszawa: PWN
- Sleumer Albert (1926) *Kirchenlateinisches Wörterbuch* Limburg
- Sparty Andrzej (1992) *Dzieje filozofii starożytności chrześcijańskiej i średniowiecza*. Poznań
- Stein Edyta (1995) *Byt skończony a byt wieczny* tłum. Immakulata J. Adamka, Poznań: W drodze
- Świeżawski Stefan (1995) *Święty Tomasz na nowo odczytany*. Poznań: W drodze
- Tatarkiewicz Władysław (1995) *Historia filozofii*, t. 1, *Filozofia starożytna i średniowieczna*. s. 220—286; Warszawa: PWN
- Thesaurus Linguae Latinae* (1906—12) Lipsiae in aedibus B-G. Teubneri
- Tomasz z Akwinu
- (1874) *Summa contra gentiles: Doctoris Angelici Divi Thomae Aquinatis sacri ordinis Praedicatorum, Opera omnia*, Vol. XII, Parisiis.
  - (1889) *Summa theologica: Doctoris Angelici Divi Thomae Aquinatis sacri ordinis Praedicatorum, Opera omnia*, Vol. I—VI, Parisiis.
  - (1930—35) *Suma filozoficzna* t. 1—4, tłum. staraniem *Wiadomości Katolickie*
  - (1934) *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*: Taurini Marietti;
  - (1948) *De regimine principum ad regem Cyprii: Politica divi Thomae Aquinatis opuscula Duo* Taurini-Romae
  - (1949) *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*: Taurini-Romae Marietti
  - (1951) *In libros Politicorum Aristotelis expositio* Taurini-Romae Marietti
  - (1952) *Summa theologica: Opera omnia Sancti Thomae Aquinatis*, Taurini-Romae, Marietti
  - (1953) *Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Romanos: Super Epistolas S. Pauli lectura* Vol. I s. 5—232; Taurini-Romae, Marietti
  - (1953a) *Quaestio de anima: Quaestiones disputate* Vol. II, s. 281—360, Taurini-Romae

- (1954) *Contra errores Graecorum*: Opuscula theologica, Vol. I *De re dogmatica et morali* Taurini-Romae. Marietti s. 315—346
- (1954) *Epistola exhortatoria de modo studendi ad fratrem Joannem*: Opuscula theologica, Vol. II *De re spirituali*. Taurini-Romae. Marietti
- (1954a) *De perfectione vitae spiritualis*: Opuscula theologica, Vol. II *De re spirituali*. Taurini-Romae. Marietti s. 115—153
- (1954b) *De regimine principum ad regem Cyprii*: Opuscula philosophica s. 257—280 Taurini-Romae
- (1954c) *De substantiis separatis*: Opuscula philosophica s. 21—58 Taurini-Romae
- (1954d) *In librum Boethii De Trinitate expositio*: Opuscula theologica, Vol. II *De re spirituali*. Taurini-Romae. Marietti s. 361—387
- (1954e) *In Symbolum Apostolorum expositio*: Opuscula theologica, Vol. II *De re spirituali*. s. 193—217
- (od 1956) *Suma teologiczna*, tłum. S. Bełch, P. Bełch, F. Bednarski, A. Głażewski, S. Piotrowicz; [Tomy, (zawartość), tytuły]: t. 1 (p. I, q. 1—13), O Bogu; t. 2 (I, 13—26), O Bogu; t. 3 (I, 27—43), O Bogu, Trójcy św.; t. 4 (I, 44—49), Bóg Stwórca; (I, 50—58), Aniołowie; t. 5 (I, 59—74), Aniołowie; t. 6 (I, 75—84), Człowiek; t. 7 (I, 85—102), Człowiek; t. 8 (I, 103—119), Rządy Boże; t. 9 (I—II, 1—21), Cel ostateczny; t. 10 (I—II, 22—48), Uczucia; t. 11 (I—II, 49—70), O sprawiedliwości; t. 12 (I—II, 71—89), O wadach i grzechach; t. 13 (I—II, 90—105), Prawo; t. 14 (I—II, 106—114), Nowe prawo i łaska; t. 15 (II—II, 1—22), Wiara i nadzieja; t. 16 (II—II, 23—46), Miłość; t. 17 (II—II, 47—56), Roztropność; t. 18 (II—II, 57—80), Sprawiedliwość; t. 19, II—II, 81—100), Religijność; t. 20 (II—II, 101—122), Cnoty społeczne; t. 21 (II—II, 123—140), Męstwo; t. 22 (II—II, 141—170), Umiarkowanie; 23 (II—II, 171—189), Charyzmaty; t. 24 (III, 1—15), Tajemnica wcielenia; t. 25 (III, 16—37) Bóg—człowiek Syn Maryi; t. 26 (III, 38—59), Droga Zbawiciela; t. 27 (III, 60—72), Sakrament chrztu, bierzmowania; t. 28 (III, 73—83), Eucharystia; t. 29 (III, 84—90), Pokuta; t. 30 (S, 1—28), Pokuta; t. 31 (S, 29—40), Chorych, Kapłaństwa; t. 32 (S, 41—68), Małżeństwa; t. 33 (S, 69—86), Zmartwychwstanie; t. 34 (S, 87—101), Rzeczy ostateczne; wyd. Veritas Londyn
- (1984): *Streszczenie teologii; O władzy; Sprostowanie błędów greckich; Jak uzasadnić wiarę?; O doskonałości życia duchowego; O wieczności świata, O przepowiedaniu przyszłości; O substancjach czystych*; w wydaniu zbiorowym: Św. Tomasz z Akwinu, dzieła wybrane w tłumaczeniu i opracowaniu Jacka Salija OP Poznań, W drodze.
- (1987) *Wykład Listu do Rzymian*, tłum. Jacek Salij OP, Poznań, W drodze,
- (1994) *Byt i istota Św. Tomasza De ente et essentia*, przekład i komentarz Mieczysław Albert Krąpiec Dzieła IX Lublin: RWKUL

— (1994a) *Św. Tomasz z Akwinu, Opatrzność Boża i magia* (fragmenty CG III, 98—113), tłum. Wiad. Katol. z 1930—35, popraw. przez Z. Włodek; Wyd. Św. Tomasza z Akwinu, Warszawa

— (1996) *Kwestia o duszy*, tłum. Zofia Włodek, Włodzimierz Zega, Kraków: Znak

Tönnies Ferdinand (1988) *Wspólnota i stowarzyszenie*. Warszawa: PWN

Vicaire Marie-Humbert (1985) *Dominik i jego Bracia Kaznodzieje*. Poznań: W drodze

Weber Max (1984) *Szkice z socjologii religii*. przeł. J. Prokopiuk i H. Wandowski, Warszawa: Książka i Wiedza

: (1985) 'Obiektywność' w naukach społecznych, w: *Problemy socjologii wiedzy*. Warszawa: PWN

Weisheipl James A. OP (1985), *Tomasz z Akwinu, Życie, myśl i dzieło*, przeł. Czesław Wesołowski Poznań: W drodze

Włodek Zofia (1986) *Życie brata Tomasza z Akwinu w: Dominikanie. Szkice z dziejów zakonu*. Poznań: W drodze

: (1996) *Wprowadzenie do Kwestii o duszy św. Tomasza z Akwinu*, Kraków: Znak

*Wprowadzenie do filozofii* (1996) praca zbior. Lublin: RWKUL

Znaniecki Florian (1984) *Spoleczne role uczonych*. Warszawa: PWN

: (1922) *Wstęp do socjologii* Poznań

Korekta  
AURELIA SZAFRAN-BARTOSZEK

Przygotowanie do druku:

Studio Grafiki Komputerowej ARTPRESS s.c.  
ul. Poznańska 281, 88-100 Inowrocław, tel./fax (0-52) 353-74-92

Druk i oprawa:

Zakład Poligraficzno-Wydawniczy POZKAL  
ul. Cegielna 10/12, 88-100 Inowrocław, tel./fax (0-52) 357-50-41