

Ks. Jacek Grzybowski: Cnota sprawiedliwości a porządek społeczny w myśli św. Tomasza z Akwinu

Musimy uświadomić sobie, iż nie da się zbudować obywatelskiego etosu, osiągnąć postaw i cech pięknych, tak dziś społecznie pożądaných – tolerancji, dialogu, zrozumienia, pokoju, wolności, łagodności – bez sprawiedliwości jako moralnego fundamentu wspólnoty. Staje się to ważne szczególnie w Polsce, gdzie intelektualiści i politycy chcąc wielkich i dojrzałych świadectw cnót obywatelskich, zapominają, bądź nie chcą pamiętać, iż jedynym obszarem spotkania i pojednania jest prawda i sprawiedliwość – pisze ks. Jacek Grzybowski w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: Co z solidarnością społeczną?

Sprawiedliwość to słowo, które zna i wydaje się, że spontanicznie rozumie każdy. Poczucie i pragnienie sprawiedliwości to najbardziej podstawowe oczekiwanie wyrażane już nawet przez małe dzieci dotknięte bólem i złem. Każdy pragnie, by było sprawiedliwie, choć niewielu potrafiłoby jasno określić, co to znaczy.

Przez cnotę jesteśmy dobrzy

By zrozumieć czym jest sprawiedliwość przypomnijmy sobie najpierw, iż to jedna z czterech tzw. cnót kardynalnych – tworzących obok roztropności, męstwa i umiarkowania – zbiór najważniejszych postaw

wymaganych od dojrzałego człowieka. W czasach starożytnych i średniowiecznych postawy szlachetne, dzielne, dobre nazywano cnotami (gr. *areté*, łac. *virtus*). Greckie słowo *areté*, choć początkowo oznaczało siłę i zręczność wojownika czy zapaśnika, bądź heroiczne męstwo w boju, to z czasem zaczęło określać również postawę społeczno-polityczną[1]. Można więc powiedzieć, iż *areté* wyrażające dzielność i sprawność moralną, było od razu, w swej pierwotnej formie, ściśle skorelowane z życiem wspólnotowym, a w dojrzałej już definicji, w czasach świadomej i powszechnej refleksji politycznej Greków, z byciem obywatelem[2]. Uważne studium historii starożytnej pokazuje, iż ówczesni Grecy wiążą obywatelskość z ściśle określonymi cechami i postawami człowieka, które ich język i kultura określiły jako *areté* – cnota (dzielność). Tak właśnie ujmuje to Platon w swoim dialogu *Menon*, w całości poświęconym rozważaniu dzielności, mówiąc: „przez cnotę jesteśmy dobrzy”[3]. Dlatego w Grecji (a potem w republikańskim Rzymie), doskonałość ludzką – cnotę – można osiągnąć tylko w grupie obywateli. To tu zdobywa się to, co Grecy nazwali *areté politikē* (dzielnością polityczną) umożliwiającą zgodne i rozumne współdziałanie z innymi obywatelami.

Dziś wiemy, że tradycja grecka, a później republikańska, starożytnego świata basenu Morza Śródziemnego wypracowała swoisty kanon cnót składających się na obywatelski i wspólnotowy system wartości. Z czasem definiowanie i rozumienie poszczególnych społeczno-politycznych postaw pogłębiało się, nabierając coraz bardziej wychowawczego i teoretycznego wymiaru. Pierwotne proste i zdroworozsądkowe opisy cnót społecznych – sprawiedliwości, męstwa, roztropności – zaczynały nabierać pełnego i kulturowo bogatego charakteru.

Przypominam to wszystko, by pokazać, że dobrze znane i wciąż przywoływane Arystotelesowskie zdanie z jego *Polityki* – *ó ánthropos physei politikón zōon* – „człowiek jest zwierzęciem politycznym”, nie powinno ograniczać się tylko do wskazania na istnienie pierwotnej skłonności do organizowania się, której podstawą jest u człowieka mniej lub bardziej rozwinięty instynkt stadny. Wymowa pierwszej książki *Polityki* jest głębsza – polityczna natura człowieka oznacza przede wszystkim możliwość i skłonność do rozwoju i praktykowania cnót niezbędnych do życia w społeczności. O jakie cnoty chodzi?

Natura i cnota fundamentem wspólnoty

Te tezy i rozstrzygnięcia starożytnych dzielali także myśliciele średniowieczni, w tym i św. Tomasz z Akwinu. Dla niego wymiar wspólnotowy czy społeczny jest nierozdzielnie związany z istotą ludzką. I jak u Stagiryty nie odzwierciedla się on tylko na poziomie materialno-ekonomicznym, ale przede wszystkim na poziomie duchowym, wyrażającym się w relacjach pomagających osiągnąć szczęście:

„Towarzystwo przyjaciół jest potrzebne do szczęśliwości obecnego życia, a to nie ze względu na ich użyteczność, skoro człowiek szczęśliwy jest samowystarczalny, ani ze względu na radość, gdyż ma w sobie źródło radości w postępowaniu cnotliwym, ale ze względu na dobre działanie, aby mianowicie miał komu dobrze czynić, a widząc dobroczynność przyjaciół, radował się nią i miał w nich pomoc we własnej dobroczynności. Człowiek bowiem potrzebuje przyjaciół do dobrego działania”.[4]

Za całą tradycją klasyczną Doktor Anielski umacnia w średniowiecznych realiach prawdę, że wspólnota polityczna jest uprzywilejowanym miejscem realizacji cnót, takich jak przyjaźń czy sprawiedliwość, a zatem jest przestrzenią, w której dokonuje się postęp duchowy, a nie tylko materialno-fizyczny.[5]

Jednak jedną z głównych zasad Tomaszowej teorii władzy jest konieczność przywództwa, które dla niego jawi się jako naturalny owoc i skłonność życia w społeczności po to, by regulować i chronić to, co klasyczna tradycja polityczna nazywa dobrem wspólnym. Społeczeństwo nie może osiągnąć godziwego dobra wspólnego, a tym samym swego celu, jeśli nie jest ku niemu prowadzone. Podobnie jak głowa rządzi członkami ciała, a dusza rządzi samym ciałem, ciało społeczne potrzebuje głowy (*caput*), czyli zwierzchnika, który by nim rządził i kierował. Bez względu na to, jaki byśmy nadali mu tytuł: króla, księcia czy prezydenta. Jego pierwszym i naczelnym obowiązkiem jest sprawowanie rządów według nakazów prawa i kierowanie się sprawiedliwością dla wspólnego dobra społeczności, którą rządzi. Taka osoba czy też grupa osób pełni rolę zwierzchnika ludzi wolnych z poszanowaniem ich natury.[6]

Naturalna dążność do życia w społeczności, charakteryzującej się hierarchiczną strukturą, nie organizuje się sama przez się, ale potrzebuje umocnienia przez cnoty. Spośród nich najważniejsza jest sprawiedliwość, przez którą Tomasz rozumie niewzruszoną i wytrwałą wolę oddania każdemu tego, co mu się należy: *iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit*. [7]

Spółeczność miejscem realizacji cnoty

Sprawiedliwość jest więc tym, co utrzymuje społeczność ludzką i życie społeczne w wymiarze regulowania zachowań jednostek wobec siebie i jednostki wobec zbiorowości. Ona gwarantuje właściwe odniesienie do dobra wspólnego i podporządkowuje czynności wszystkich dobru wspólnemu zbiorowości. Tomasz stwierdza, że sprawiedliwość ogólna jest cnotą dobrego obywatela (*boni civis*), gdyż zwraca go ku dobru wspólnemu (*bonum commune*).[8] Staje się wykładnikiem społecznej natury człowieka, bo przez nią osoba żyje w zgodzie z prawem podporządkowującym czynności wszystkich dobru wspólnemu.

„Sprawiedliwym nazywamy to, co we wspólnocie państwowej (*communione politica*) jest źródłem szczęśliwości i przyczynia się do jej utrzymania i utrzymania wszystkiego, co się na nią składa, mówi Filozof, doskonałą zaś wspólnotą jest państwo (*civitas*)”.[9]

Wszystkie różnice między osobami w państwie pozostają – jak pisze Tomasz – w bezpośrednim stosunku do wspólnoty państwowej i do jej zwierzchnika. Dlatego w społeczności zorganizowanej zachodzi między ludźmi relacja sprawiedliwości w pełnym tego słowa znaczeniu –

„każdą cnotę można nazwać sprawiedliwością społeczną (*iustitia legalis*), w miarę jak ta, będąc cnotą szczególną w swej istocie (*essentia*), ogólną zaś w swej mocy, zwraca każdą cnotę ku dobru wspólnemu. W tym znaczeniu sprawiedliwość społeczna w istocie swej (*idem in essentia*) utożsamia się z każdą cnotą”.[10]

Tak rozumiana cnota sprawiedliwości domaga się posłuszeństwa przełożonym w sprawach, na które rozciąga się ich władza.[11]

„Polecenie rozkazodawcy skłania podwładnego do posłusznego działania w wyniku pewnej konieczności, której domaga się sprawiedliwość. [...] Ze względu na zakres swojej [słusznej] władzy przełożeni są pośrednikami między Bogiem a podwładnymi (*medii sunt inter Deum et subditos*). W innych zaś sprawach wszyscy bezpośrednio podlegają Bogu, który jest ich nauczycielem poprzez prawo natury oraz prawo spisane (*instruuntur per legem naturalem vel scriptam*)”.[12]

Dobro wspólne, będące owocem pracy wszystkich i każdego z osobna, stanowi pewien wzorzec bezpośrednio wpływający na działanie człowieka, na przyjmowanie takich, a nie innych postaw. Cnota także realizuje się na gruncie wspólnotowego oddziaływania, gdzie prawo wyznacza kształt społecznego przejęcia odpowiedzialności za wspólnotę. Prawo jest tu uporządkowaniem realizacji zadań wyznaczanych dobrem całości.[13] Za Arystotelesem Tomasz przypomina, że każda cnota moralna odnosząca się do dobra wspólnego nosi nazwę *sprawiedliwości prawnej* – *legalis iustitia*, zaś roztropność tego rodzaju nosi nazwę *roztropności politycznej*. Dla Tomasza stosunek roztropności politycznej do sprawiedliwości prawnej jest taki, jaki roztropności indywidualnej do indywidualnej cnoty moralnej.[14]

Rozkazywanie (*imperare*) jest – zdaniem Tomasza – ze swej istoty (*quidem essentialiter*) czynnością rozumu (*actus rationis*), gdyż ten, kto rozkazuje, ustanawia pewien porządek: zwraca tego, komu rozkazuje, ku temu, co powinien on czynić, powiadamia go o tym, co słuszne.[15]

Tomasz ukazuje więc, że wola człowieka sprawiedliwego, stosując się do nakazów rozumu, w jakimś sensie czyni ów rozum sędzią, który nieustannie podejmuje decyzje, wymierza sprawiedliwość i sędzi. W znaczeniu ścisłym w odniesieniu do dobra wspólnego państwa, sąd określający sprawiedliwość należy zatem do głowy państwa. Zwierzchnik społeczności państwowej na bazie rozeznania sprawiedliwości społecznej ustanawia prawo pozytywne, ogłaszając określone ustawy. Prawodawca i sędzia przemawiają w imieniu państwa, które reprezentują, poprzez zakres swojej władzy nad dobrem wspólnym.[16]

Prawo a porządek sprawiedliwości

Wynika z tego, że organizacja władzy – jako naturalna skłonność wyrażająca potrzebę kierownictwa w odniesieniu do zbiorowiska jednostek, jaką stanowi wspólnota czy państwo – domaga się uregulowań prawnych. Tomasz, za Cynceronem i Augustynem, podaje definicję narodu (ludu) jako wspólnoty związanej prawem: *populus est coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*. [17]

„Ponieważ wszelka część jest przyporządkowana całości, tak jak niedoskonałe doskonałemu, zaś jeden człowiek jest częścią doskonałej wspólnoty (*communitatis perfectae*), dlatego konieczne jest, żeby prawo właściwie dotyczyło drogi wiodącej do wspólnej szczęśliwości”.[18]

Trzeba jednak zaznaczyć, że nie chodzi tu wyłącznie o prawo naturalne, gdyż ono samo nie wystarcza, by stanowić organizację życia ludzi w społeczeństwie. O ile bowiem natura skłania człowieka do życia we wspólnocie lub do praktykowania cnoty, to nie daje żadnych wskazówek, jak należy to czynić. Jest wiele różnych form życia społecznego i państwowego i formy te reguluje i ustala ludzkie prawo pozytywne. Samo prawo naturalne jest tylko fundamentem, na którym człowiek może budować różne formy relacji wspólnotowych.[19] Prawo ludzkie ma w pierwszym rzędzie regulować i porządkować odniesienia ludzi wobec siebie. Jako dzieło rozumu, ma za swój cel służyć dobremu życiu w społeczności, ma służyć dobru wspólnemu. Organizacja wspólnoty potrzebuje więc całego korpusu praw i koniecznie domaga się również władzy, na której spoczywa obowiązek krzewienia prawa. Wszędzie tam, gdzie występuje wielość stworzeń, które z natury dążą do dobra, musi istnieć wspólna władza rządząca. Co jest prawdą o całym wszechświecie i o człowieku jako jednostce, musi być również prawdą o społeczeństwie ludzkim.[20]

„Do istoty narodu (*rationem populi pertinet*) należy to, żeby sprawiedliwe przykazania prawa porządkowały wzajemne obcowanie ludzi między sobą. To obcowanie może być dwojakie: jednego dokonuje powaga sprawujących rządu, drugie dokonuje się prywatną wolą poszczególnych osób. A ponieważ wola

pojedynczych ludzi może stanowić tylko o tym, co jej władzy podlega, dlatego powaga sprawujących władzę, której ludzie podlegają, musi rozstrzygać sprawy zachodzące między ludźmi”.
[21]

Stąd też na czele hierarchicznej struktury bytów zorganizowanych w społeczność znajduje się prawodawca, jedyne źródło porządku, mocy i autorytetu, który otacza opieką każde ze stworzeń i udziela mu siebie samego, pod wpływem naturalnej dobroci, idąc aż do najniższego stworzenia. Fizyczny świat zostaje przez Akwinatę tak zinterpretowany jak gdyby był politycznym systemem pod rządami jednego władcy i w gruncie rzeczy, według Gilsona, tak przedstawia się obraz całego świata w chrześcijańskiej filozofii.[22]

„Widzimy bowiem jak w rzeczach naturalnych dochodzi do skutku to, co lepsze i to albo zawsze, albo w większości przypadków; a to może zachodzić tylko wtedy, gdy jakaś opatrność (*providentiam*) prowadzi naturalne rzeczy ku dobru jako celowi (*ad finem boni*) – a to właśnie znaczy: rządzić (*gubernare*). Sam przeto niewątpliwy porządek (*ordo*) istniejący w rzeczach jasno dowodzi istnienia rządów nad światem (*gubernationem mundi*)[...] tak jak sam porządek panujący w domu nasuwa myśl o istnieniu myślącego gospodarza zaprowadzającego i utrzymującego ów porządek”.[23]

Społeczność staje się w oczach Tomasza jakimś porządkiem prowadzącym do Boga. Państwo, jako zorganizowana wokół dobra wspólnota, uczestniczy w całym ustanowionym przez Boga *ordo* natury, uczestniczy w porządku powszechnym.[24] Dlatego Tomasz zaznacza, że całość głosi chwałę Boga Stwórcy doskonalej niż

jednostka. W tej średniowiecznej wizji staje się jasnym, że lepiej jest włączyć się do całości niż wykorzystać całość dla wzbogacenia jednostki. Kto szuka dobra całości, szuka też dobra własnego. Porządek natury (również natury społeczeństwa) stoi ponad jednostkami, nie jest przez nie stworzony, one w nim uczestniczą dla zachowania dobra całości. W tym wyraża się przekonanie o hierarchiczności średniowiecznego *uniwersum*, w obrębie którego nie ma powszechnej równości, istnieje jedynie równość proporcji.

Rządy najlepszych i sprawiedliwych

Tomasz, jak już wykazałem, potwierdza za Filozofem naturalną obserwację, że zawsze tam, gdzie gromadzi się wielu, pojawia się ktoś jako zwierzchnik i kierownik. Akwinata – z sobie właściwą prostotą – stwierdza, że nie byłoby słuszne, żeby człowiek wybijający się nad pozostałych ludzi wiedzą i sprawiedliwością (*homo habuisset super alium supereminentiam scientiae et iustitiae*), nie obracał tego na korzyść innych.[25] Przywołuje tu zdanie św. Augustyna:

„Sprawiedliwi rozkazują bez żadnej żądzy panowania, lecz z obowiązku czuwania, ani nie z pychy, że zwierzchność mają, lecz ze współczucia, by zaradzać potrzebom bliźnich”.[26]

Zarządzanie dokonuje się ze względu na najwyższą wartość dobra wspólnego i dlatego może być ono zrealizowane tylko wtedy, gdy społeczność posiada cnotliwych obywateli, lub przynajmniej, gdy cnotliwymi są ci, którzy sprawują władzę.[27]

Według Tomasza:

„właściwością dobrego człowieka jest to, że jest w stanie dobrze rządzić (*bene principari*) i dobrze stosować się do zarządzeń. Z tego wniosek, że w cnocie dobrego człowieka jest również zawarta cnota dobrego rządcy (*virtus principis*). A jednak cnota rządzącego jest gatunkowo różna (*subditi differt specie*) od cnoty podległego”.[28]

Rządzenie domaga się cnoty roztropności. Akwinata charakteryzuje ją odpowiednio zaznaczając, że:

„roztropność kierownicza (*regnativa*), którą ma naczelnik, oraz podporządkowania się, będąca u obywateli, zwana jest po prostu polityką i odnosi się do gromady państwowej (*multitudo unius civitatis*)”.[29]

Jest to tak ważna cecha, że Doktor Anielski wprost mówi, że potrzebuje jej każdy człowiek, nawet starsi i na wyższych stanowiskach, bo nikt nie jest samowystarczalny w dziedzinie, w której potrzeba roztropności (a więc i w rządzeniu innymi).[30] Potrzeba jej również w rządzeniu innymi, dlatego zarówno sprawiedliwość, jak i roztropność są cechami najbardziej właściwymi dla królów (*maxime priopriae regi*), do których należy dbałość o dobro społeczeństwa. Roztropność dotyczy tutaj rządzenia i kierowania, a sprawiedliwość – wykonywania.[31] Cnoty te usposabiają człowieka do wielkodusznego poświęcenia się dobru

wspólnemu, ofiarowania i zrezygnowania z korzyści osobistych i zaangażowania na rzecz *bonum alterius* w poczuciu realizacji celów wyznaczonych przez zorganizowane życie społeczne.

O cnocie człowieka świadczy to, że dzięki niej działanie człowieka jest dobre. Dla Tomasza więc większej cnoty domaga się pełnienie większego dobra, a takim jest dobro społeczności w porównaniu z dobrem jednostki. Dlatego realizacja dobra wspólnego implikuje większą doskonałość rządzących.[32]

Tomasz zaznacza także, że ci, którzy są uprawnieni do rządzenia przez szczególny charakter swojej cnoty, podejmują trud władzy nie ze względu na ludzką pochwałę czy cześć, ale ze względu na nagrodę wieczną. Chwała ludzi jest dobrym znakiem rządów, ale dla cnotliwego władcy nie jest ani celem, ani nagrodą. Oczekuje on bowiem nagrody u Boga, ponieważ król w rządzeniu ludu jest sługą Bożym.[33]

Jak widzimy z tych skrótowych analiz sprawiedliwość jest cnotą fundamentalną. Bez niej życie społeczne zawsze ulegnie deprawacji i deformacji. Rozumiana w swej najgłębszej istocie, jako obowiązek oddania każdemu tego, co mu się słusznie należy, jest wielkim wyzwaniem. Tak też tę postawę widział Lucius Annaeus Seneka, twórca obywatelsko-republikańskiego etosu Rzymu, gdy w swoich nieocenionych *Listach do Lucyliusza* pisał, iż powinniśmy być sprawiedliwi bezinteresownie i cieszyć się, że do tej najpiękniejszej cnoty przykładamy się dobrowolnie. Nawet nie wypada nam

wyczekiwać nagrody za sprawiedliwe przekonania i działanie. Nasza największa nobilitacja zawiera się bowiem już w samej cnocie sprawiedliwości[34].

Mając na uwadze owo całe wielkie dziedzictwo politycznej refleksji starożytności i średniowiecza, musimy uświadomić sobie, iż nie da się zbudować obywatelskiego etosu, osiągnąć postaw i cech pięknych, tak dziś społecznie pożądanych – tolerancji, dialogu, zrozumienia, pokoju, wolności, łagodności – bez sprawiedliwości jako moralnego fundamentu wspólnoty. Staje się to ważne szczególnie w Polsce, gdzie intelektualiści i politycy chcąc wielkich i dojrzałych świadectw cnót obywatelskich, zapominają, bądź nie chcą pamiętać, iż jedynym obszarem spotkania i pojednania jest prawda i sprawiedliwość.

Jeśli jest w nas oczekiwanie, że politycy będą dzielni politycznie, a zwykli ludzie będą potrafili narazić się na niebezpieczeństwo ze względu na wspólnotę, to pamiętajmy, iż jak mówi Arystoteles, najwięcej tak mężnych osób jest w społeczeństwach, w których dopełniła się racja sprawiedliwości, gdzie gnuśni są zniesławiani, a mężni honorowani i nagradzani[35].

Ks. Jacek Grzybowski

[1] Zob.: W. Steffen, *Pojęcie szlachetności w tragedii greckiej*, „Meander” nr 18 (1963), s. 202. Jak przekonuje Pierre Vidal-Naquet w dojrzałych Atenach obywatel ateński nie tyle zarządza sprawami *polis*,

ponieważ jest żołnierzem, ile wojuje dlatego, że jest obywatelem. Zob. P. Vidal-Naquet, *Czarny łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, tłum. zbiorowe, Warszawa 2003, s. 112-114.

[2] Pięknie i celnie przedstawia to Herodot, kiedy opisuje zmagania Greków z Persami. Pytany przez Kserksesa przed bitwą spartanin, jacy tak naprawdę są Grecy, Demarat syn Aristona odpowiada: „To wiedz, że bieda jest zawsze wierną towarzyszką Hellady, a cnota nabytkiem, uzyskanym przez rozum i surowe prawo. Praktykując ją, broni się Hellada przed ubóstwem i tyranią”. Herodot, *Dzieje*, księga VII, 101-102, tłum. S. Hammer.

[3] Platon, *Menon*, 87 D 8.

[4] *Sum. Theol.*, I-II, q. 4, a.8 resp.

[5] Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Sententia Libri Politicorum*, I, 1.

[6] Por. T. Gilby, *The Political Thought of Thomas Aquinas*, Chicago 1958, s. 79

[7] *Sum. Theol.*, II-II, q. 58, a. 1 resp. Mirosław Mróz zaznacza, że dla Tomasza cnota jest bezpośrednim wprowadzaniem w czyn prawa naturalnego, jak i prawa rozumu, skonkretyzowanego w pierwszej zasadzie porządku praktycznego. Dlatego, pozostając jakby w horyzoncie natury, ma sobie właściwą praktyczność. Cnota przybliża

do sfery prawa naturalnego i w każdym człowieku istnieje naturalna skłonność do cnoty. Zob. szerzej: M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty*, Toruń 2001, 416; *Sum. Theol.*, I-II, q. 94, a. 3 resp.

[8] Zob. *Sum. Theol.*, II-II, q. 58, a. 5 resp; a. 6 resp; a. 7, ad. 1.

[9] *Sum. Theol.*, I-II, q. 90, a. 2 resp. Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, V, 1129b, tłum. D. Gromska [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. V, Warszawa 2002.

[10] *Sum. Theol.*, II-II, q. 58, a. 6 resp

[11] Zob. *Sum. Theol.*, II-II, q. 57, a. 4, ad. 3 i q. 69, a. 1 resp. Człowiek jest zobowiązany, w miarę jak wymaga tego porządek sprawiedliwości, do posłuszeństwa wobec władzy. Jeśli więc władca nie ma prawa do sprawowania władzy i przywłaszcza ją sobie (*usurpatum*) lub nakazuje coś niesprawiedliwego, to podwładni nie mają obowiązku go słuchać i wówczas ich nieposłuszeństwo nie jest to grzechem. Zob. *Sum. Theol.*, II-II, q. 104, a. 6, ad 3; q. 105, a. 1 i a. 2

[12] *Sum. Theol.*, II-II, q. 104, a. 5 resp i ad. 2.

[13] Por. R. Rybka, *Rola cnót politycznych w aktualizowaniu dobra wspólnego według św. Tomasza z Akwinu*, „*Studia Theologica Varsaviensia*”, nr 38 (2000) 1, s. 71.

[14] Zob. *Sum. Theol.*, II-II, q. 47, a. 10, ad. 1. Zarządzanie rzeczami publicznymi jest dziełem zarówno ewangelicznym, jak i rozumowym, a jego wypełnienie szczególnie potrzebuje roztropności. Dlatego roztropność powinna być szczególną cechą rządów i królów. Obok wspomnianej roztropności politycznej ważna jest również roztropność żołnierska do odpędzania zakusów nieprzyjaciela (zła) na dobro społeczności. Zob. szerzej: *Sum. Theol.*, II-II, q. 50, a. 4 resp. Zob. także: I. Biffi, *Roztropność w refleksji św. Tomasza z Akwinu*, tłum. F. Mickiewicz, „Communio” (1998) 5, s. 61.

[15] Zob. *Sum. Theol.*, I-II, q. 17, a. resp

[16] Por. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998, s. 355

[17] Zob. *Sum. Theol.*, I-II, q. 105, a. 2 resp. Por. M. T. Cyncero, *De republica* I, 25; św. Augustyn, *Państwo Boże* II, 21.

[18] *Sum. Theol.*, I-II, q. 90, a. 2 resp.

[19] Por. S. Lis, *Prawo naturalne jako podstawa moralności w Sumie Teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, „Resovia Sacra. Rocznik Teologiczno-Filozoficzny Diecezji Rzeszowskiej”, II (1995) 2, s. 156. Odnośnie relacji prawa naturalnego do prawa pozytywnego Tomasz wyraża się niezwykle jasno: „Pierwszą normą rozumu jest prawo naturalne. Stąd też wszelkie prawo uchwalone przez ludzi o tyle jest istotnie prawem, o ile wywodzi się z prawa natury. Jeżeli natomiast nie

zgadza się w czymś z prawem naturalnym, nie będzie już prawem, ale burzeniem prawa”. *Sum. Theol.*, I-II, q. 95, a. 2 resp. Zob. także: *Sum. Theol.* I-II, q. 93, a. 4 i 5. Dlatego też władza ustanawiania prawa musi być zakorzeniona w prawie naturalnym i odpowiedzialna za jego realizację. Na temat średniowiecznych poglądów dotyczących prawa naturalnego zob.: J. Salij, *Eseje tomistyczne*, Poznań 1995, s. 169nn; M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986, s. 37nn; A. J. Lisska, *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, New York 1996.

[20] Por. T. Gilby, *The Political Thought...*, dz. cyt., s. 113.

[21] *Sum. Theol.*, I-II, q. 105, a. 2 resp.

[22] Por. É. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. Górski, Warszawa 1965, s. 248.

[23] *Sum. Theol.*, I, q. 103, a. 1 resp.

[24] Ten porządek, dobro i scalenie społeczności polega na zachowaniu jedności, którą Tomasz nazywa pokojem. Jeśli zabrakłoby pokoju, przepadłyby korzyści wynikające z życia społecznego. Dobre więc rządy to te, których owocem jest pokój. Zob. szerzej: św. Tomasz z Akwinu, *O władzy*, I, 2.

[25] Zob. *Sum. Theol.*, I, q. 96, a. 4, resp.

[26] Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, XIX, 14, tłum. W. Kubicki.

[27] *Sum. Theol.*, I-II, q. 92, a. 1, ad. 3. W *De Regno* Tomasz stwierdza, że kto pragnie panowania i nie ma w nim żądzy sławy, ten nie lęka się, że nie będzie się podobać tym, którzy popełniają zbrodnie. Taki jednak człowiek powinien otrzymać od ludzi świadectwo cnoty. Zob. św. Tomasz, *O władzy*, I, 7

[28] *Sum. Theol.*, II-II, q. 47, a. 11, ad. 2

[29] *Sum. Theol.*, II-II, q. 48, a. 1

[30] Zob. *Sum. Theol.*, II-II, q. 49, a. 3, ad. 3; q. 50, a. 2, ad. 3

[31] Zob. *Sum. Theol.*, II-II, q. 50, a. 1, ad. 1

[32] Zob. *O władzy*, I, 9

[33] Tamże, I, 7-8

[34] Zob. Lucius Annaeus Seneca, *Listy moralne do Lucyliusza*, XIX, Ep. 113, 31, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 604

[35] Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1116 a.