



WZAJEMNE WARUNKOWANIE SIĘ CNÓT INTELEKTUALNYCH I MORALNYCH W *SUMMIE TEOLOGII* ŚW. TOMASZA Z AKWINU (IA-IIAE, Q. 58, A. 4–5)

Zależność i wzajemne warunkowanie się wiedzy i działania wydają się czymś oczywistym. Nie jest jednak łatwo dokładnie opisać naturę tych powiązań. Celem niniejszej pracy jest przedstawienie dwu artykułów *Summy Teologii*, w których św. Tomasz z Akwinu przybliży to zagadnienie. Chodzi o fragment *Traktatu o cnotach*, gdzie Akwinata zadaje sobie pytanie najpierw o zależność cnót moralnych od intelektualnych (Ia-IIae, q. 58, a. 4), a następnie o zależność cnót intelektualnych od moralnych (a. 5)¹.

Sposób ujęcia tego zagadnienia wiąże się ze znajomością podstawowych rozróżnień wypracowanych przez Arystotelesa w *Etyce Nikomachejskiej*. Z tego względu na początku zostanie przypomniany katalog cnót moralnych i intelektualnych oraz ich krótka charakterystyka. Na tej podstawie będzie łatwiej prześledzić wywody św. Tomasza z Akwinu, jak również zastanowić się nad wynikającymi z nich wnioskami oraz ich aktualnością.

1. Antropologiczne podstawy aretologii

Platon i Arystoteles zwrócili uwagę na to, że w ludzkim działaniu daje się zauważyć pewne stałe prawidłowości, zarówno jeśli chodzi o sposób kształtowania się człowieka, jak i jego cechy charakteru i osobowości. Mogą być one pozytywne lub negatywne, szczególnie gdy weźmiemy pod uwagę rozróżnienie cnót i wad. Arystoteles w większym stopniu niż Platon zwraca uwagę na antropologiczne podstawy tej koncepcji, dokonując bardziej systematycznego rozróżnienia władz duszy. Odróżnienie intelektualnej części duszy od pożądczej stoi u podstaw rozróżnienia cnót dianoetycznych (które u św. Tomasza będą określane jako intelektualne) i moralnych². Arystoteles grupuje i przedstawia listę cnót osobno dla jednej i drugiej części duszy. Cnoty moralne są omówione w wielu miejscach *Etyki Nikomachejskiej*, głównie w księgach II–IV i VII. Cnocie sprawiedliwości jest poświęcona księga V, natomiast cnotom dianoetycznym – czyli intelektualnym – księga VI.

¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o cnotach. Summa teologii I-II, 49-67*, tłum. W. Galewicz, Kęty 2006, dalej cytowane jako *Traktat o cnotach*.

² Arystoteles rozróżnia władze duszy, co stanowi podstawę do wyróżnienia cnót dianoetycznych (czyli intelektualnych) i moralnych, *Etyka Nikomachejska*, I, 13; Bk 1102a 32-1103a 10, tłum. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2002, s. 77–300 (dalej cytowane jako *EN*), tu s. 100–103.

Niewątpliwie św. Tomasz, omawiając cnoty i wady w moralnej części *Summy Teologii*, w ogromnym stopniu inspiruje się *Etyką Nikomachejską* Arystotelesa. Szczególnie dotyczy to omówienia cnót kardynalnych w *Secunda Secundae*³. Akwinata nieustannie dyskutuje ze Stagirytą, dokonując metodologicznie świadomej transpozycji jego rozwiązań do moralności chrześcijańskiej, wzbogaconej ogromnym dorobkiem myśli biblijnej i patrystycznej.

Warto podkreślić dwie idee, które Tomasz przejmując od Arystotelesa i które twórczo rozwija. Po pierwsze chodzi o wykorzystanie dwu podstawowych pojęć: aktu i możliwości (*actus* oraz *potentia*) w odniesieniu do opisu człowieka. Teologia moralna Akwinaty opiera się bardzo ściśle na analizie ludzkich władz oraz ich możliwościach (*potentiae*), które urzeczywistniają się w działaniu (*operatio, actus*)⁴. Tomasz umiejętnie wykorzystuje dwa dopełniające się znaczenia słowa *potentia*: oznacza ono z jednej strony możliwość, potencjał, który na razie pozostaje w spoczynku. Z drugiej strony słowo to oznacza także moc i władzę działania. Akwinata wiąże te dwa znaczenia z ich odniesieniem do urzeczywistnienia. W przypadku człowieka jego władze stoją u podstaw możliwości dojrzałego i pełnego działania, na które są one z natury ukierunkowane.

Drugim elementem przejętym od Arystotelesa i dopracowanym przez Akwinatę jest rola habitusów⁵, czyli usprawnień działania

(gr. *hexis*)⁶. Między ludzkimi władzami a ich urzeczywistnieniem istnieje bowiem pewien element pośredni, który decyduje o jakości zarówno podmiotu, jak i jego działania. Bowiem ludzkie władze (czyli intelekt, wola, uczuciowość) same z siebie pozostają niezdolne do pełnego i właściwego działania, jeśli nie zostaną w odpowiedni sposób ukształtowane i przygotowane. Widać to wyraźnie na prostych przykładach: dziecko może nauczyć się chodzić i mówić. Są to zdolności naturalne dla człowieka, lecz zarazem ich urzeczywistnienie potrzebuje czasu, praktyki i pomocy ze strony rodziców czy wychowawców. Ta sama reguła dotyczy wszelkiego intelektualnego i moralnego rozwoju.

Tym pośrednim elementem między władzami i czynami są właśnie habitusy. To one decydują o intelektualnej i moralnej sylwetce człowieka. Mogą go charakteryzować pozytywnie lub negatywnie. Od nich zależy łatwość i przyjemność działania, a co za tym idzie także skłonność do określonego sposobu życia, co ściśle wiąże się także ze sposobem postrzegania świata i wartościowania dóbr. Tomasz często przywołuje następujący cytat z *Etyki Nikomachejskiej*: „[...] każdemu cel [do którego dąży] przedstawia się

N. Faucher, M. Roques, Springer, [s.l.] 2019. Przekład tego słowa jako *dyspozycja* rodzi tę trudność, że wówczas trzeba w jakiś inny sposób przełożyć gr. *diathesis* i łac. *dispositio*, szczególnie gdy występują one obok siebie. Widać to w *Traktacie o cnotach* św. Tomasza, przełożonym w ten sposób przez Włodzimierza Galewicza, który *habitus* i *dispositio* oddaje odpowiednio jako „dyspozycję” i „usposobienie”. Niekiedy przekład staje się z tego powodu mało czytelny, szczególnie gdy Tomasz opisuje za Arystotelesem *habitus* jako dyspozycję. Wówczas czytamy w przekładzie, że „dyspozycja jest pewnym usposobieniem” (np. w I-II, q. 49, a. 4). Z kolei określenie „sprawność” czy „usprawnienie” akcentuje wyłącznie aspekt pozytywny habitusów, podczas gdy to pojęcie obejmuje także wady. Rozwiązaniem przyjętym w niniejszym artykule jest spolszczenie słowa *habitus*.

³ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* (dalej cytowane jako *STh*), II-II, q. 47-180.

⁴ Por. prolog do *STh* I, q. 75 i 84, w: św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa Teologii I, 75-89*, przekł. S. Świeżawski, Kęty 1998, s. 22 i 473. Dalej cytowane jako *Traktat o człowieku*.

⁵ W literaturze przedmiotu częstym zabiegiem jest pozostawienie *habitus* bez przekładu, ponieważ brakuje dokładnego odpowiednika gr. *hexis* i łac. *habitus* w językach nowożytnych, por. *The Ontology, Psychology and Axiology of Habits (Habitus) in Medieval Philosophy*, red.

⁶ Por. *A History of Habit: From Aristotle to Bourdieu*, red. T. Sparrow, A. Hutchinson, New York 2013; C. J. Nederman, *Nature, Ethics, and the Doctrine of Habitus: Aristotelian Moral Psychology in the Twelfth Century*, w: „Traditio” 45 (1989–1990), s. 87–110; J. B. Korolec, *Wolność, cnota, praxis*; wybór i oprac. M. Olszewski, Warszawa 2006.

w pewien sposób, odpowiadający jego własnemu charakterowi”⁷.

Ścisłe powiązanie moralnego działania z jego antropologiczną podstawą pozwala również powiązać każdą cnotę lub wadę z jakimś odpowiadającym im podmiocie w samym człowieku, w postaci takiej czy innej ludzkiej władzy. Na przykład wiedza ma swój podmiot w intelekcie, sprawiedliwość w woli, a męstwo czy umiarkowanie w uczuciowości. Analogicznie również wady mają swój podmiot w człowieku: ideologia zakorzenia się w intelekcie, złośliwość w ludzkiej woli, a tchórzostwo czy rozwiązłość tkwią w określonym sposobie przeżywania strachu czy pożądania.

Ogromną zaletą tej klasycznej koncepcji jest przemyślane powiązanie teorii działania z antropologią. Umożliwia to przejrzyste spojrzenie na ludzki rozwój w jego integralnym wymiarze. Wciąż pokutuje rozpowszechnione przekonanie, że starożytność czy średniowiecze dysponowało przednaukową, a więc uproszczoną i niewłaściwą wizją człowieka. Pod wieloma względami klasyczny opis cnót i wad przewyższa wiele współczesnych koncepcji etycznych. Staranna refleksja nad człowiekiem oraz naturą władz i drzemającym w nich potencjale stanowi wciąż aktualny punkt odniesienia, pokazując w jaki sposób można uniknąć redukcyjnego spojrzenia, które na przykład sprowadza człowieka do jego utylitarnej czy rynkowej wartości.

Dla Arystotelesa nie ulega wątpliwości, że nagrodą i celem cnót jest szczęście, będące „czymś najlepszym i boskim,

i błogostawieństwem”⁸. Jeśli więc do szczęścia dochodzi się dzięki pracy nad sobą wraz z pomocą najwyższej przyczyny raczej, niż ze względu na przypadek, tym samym kluczem do szczęścia jest obranie do niego właściwej drogi, która prowadzi tam właśnie przez cnoty. To one umożliwiają działania urzeczywistniające najgłębsze potrzeby ludzkiego intelektu i serca. Oznacza to konieczność odnalezienia właściwej hierarchii i konfiguracji cnót. Cnoty intelektualne i moralne potrzebują wzajemnego dostrojenia i równowagi. Ludzkie władze pod ich wpływem są jak dobrze nastrojone instrumenty w rękach dobrej orkiestry. Partytura życia jest zawsze dobrze napisana: to właśnie wewnętrzna szlachetność i harmonia sprawia, że człowiek jak dyrygent potrafi wydobyć jej piękno, ponieważ „będąc dobrym, będzie wszystko dobrze i pięknie czynił, cokolwiek by robił, a kiedy mu się tak pięknie będzie wiodło, będzie miał święte życie i szczęśliwy będzie”⁹.

Etyka to nie tyle kwestia ograniczania ludzkiej wolności, ile raczej wychowanie człowieka do jej właściwego wykorzystania, niezależnie od okoliczności, w jakich przyjdzie mu żyć. Przypomina to troskę o zdrowie, która choć nierzadko nakłada na człowieka wiele różnych wymagań, to jednak zarazem chroni go przed jeszcze większymi ograniczeniami. Podobnie także w etyce istnieje poważne ryzyko utraty wolności w wyniku moralnej degradacji, np. z powodu jakiegoś uzależnienia czy toksycznych relacji. Także intelektualny rozwój kieruje się określonymi prawami: istnieje wiele sprawdzonych sposobów uczenia się

⁷ EN, III, 5, s. 133; Bk 1114a 32-b1, u św. Tomasza m. in. w interesującym nas fragmencie *STh* I-II, q. 58, a. 5: „virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis, quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei, ut dicitur in III *Ethic.*”. Por. R. Darge, *As One Is Disposed, So the Goal Appears to Him: On the Function of Moral Habits (habitus) According to Thomas Aquinas*, w: *The Ontology*, ed. Faucher, dz. cyt., s. 143–165.

⁸ EN I, 9, s. 93; Bk 1099b 16-18; por. Platon, *Gorgiasz*, 506C-509A, w: *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, t. 1, s. 426–429.

⁹ Platon, *Gorgiasz*, 507C, w: *Dialogi*, dz. cyt., s. 427.

i poznawania prawdy, obok których istnieją także intelektualne bezdroża bylejakości czy ignorancji. Droga do ludzkiej wolności nie ma polegać przede wszystkim na usuwaniu wszelkich możliwych ograniczeń, ponieważ zwykle prowadzi to do bałaganu. W najlepszych szkołach panują jasne reguły i porządek: bez nich niemożliwe będzie osiągnięcie dobrych wyników.

Droga do autentycznej wolności polega raczej na pracowitym wydobyciu wyjątkowej wartości drzemiącej w każdym człowieku, co oznacza mądrze ukierunkowaną i pogłębioną pracę nad sobą. Może ona czasem przypominać pracę rzeźbiarza, który skuwa elementy niepotrzebne z kamienia, aby wydobyć ukryte w nim piękno. Kluczową rolę odgrywa w tym wypadku odpowiednie rozeznanie, ponieważ nie każdy wysiłek, jak zauważa Arystoteles, przekłada się na jednakowe rezultaty. Zarówno mistrzowie, jak i partacze uczą się swojego fachu w praktyce: pierwsi wykonując go dobrze, drudzy – ucząc się go źle. Pora na przyjrzenie się liście cnót intelektualnych i moralnych.

1.1. Cnoty intelektualne

Akwinata przejmuje listę cnót intelektualnych od Arystotelesa ze wspomnianej już VI księgi *Etyki Nikomachejskiej*. Tam właśnie znajdziemy następujące cnoty dianoetyczne: sztuka, wiedza, roztropność, mądrość i pojmowanie zasad. Obecnie krótko scharakteryzujemy każdą z nich.

Sztuka (gr. *techne*, łac. *ars*) jest więc „pewnego rodzaju trwałą dyspozycją do opartego na trafnym rozumowaniu tworzenia; brak sztuki zaś – przeciwnie, trwałą dyspozycją do opartego na błędnym rozumowaniu tworzenia; przedmiotem obu są rzeczy,

które mogą mieć się inaczej”¹⁰. Jest to więc umiejętność-habitus wykonywania czegoś we właściwy sposób, np. budowanie domów, gra na instrumencie, rzemiosło, itp. Arystoteles podkreśla, że przedmiotem sztuki nie są rzeczy istniejące w naturze, ani związane z naturalnym działaniem, lecz chodzi o coś, co może być wymyślone i stworzone przez człowieka.

Wiedza (gr. *episteme*, łac. *scientia*) to intelektualna kompetencja w jakiejś konkretnej dziedzinie: „przyjmujemy wszyscy, że to, co wiemy, nie może być inaczej”¹¹. Wiedzy można się nauczyć, co dokonuje się na kanwie już wcześniej zdobytych wiadomości, „ponieważ operuje bądź indukcją, bądź sylogizmem”¹².

Roztropność (gr. *phronesis*, łac. *prudencia*) to zdolność podejmowania właściwych wyborów: cechą osób roztropnych jest bowiem „zdolność trafnego namysłu nad tym, co jest dla nich dobre i pożyteczne, i to nie w pewnych specjalnych dziedzinach, np. dla ich zdrowia czy siły, lecz w odniesieniu do należytego sposobu życia w ogóle”¹³. O ile sztuka (*techne*) dotyczyła wytworów i jakiejś partykularnej umiejętności, o tyle roztropność dotyczy „sztuki” dobrych wyborów, które kształtują w konstruktywny sposób samego działającego. „W sztuce też błędy zamierzone są czymś lepszym, jeśli zaś idzie o rozsądek, a tak samo i o dzielność etyczną, rzecz ma się przeciwnie”¹⁴. Świadome fałszowanie muzyka świadczy o jego kunszcie, podczas gdy świadome odstąpienie od roztropności zawsze przynosi ze sobą szkodę.

¹⁰ EN VI, 4, s. 196-197; Bk 1140a 20-23.

¹¹ EN VI, 3, s. 195; Bk 1139b 19-21.

¹² EN VI, 3, s. 195; Bk 1139b 27-28.

¹³ EN VI, 5, s. 197; Bk 1140a 25-28.

¹⁴ EN VI, 5, s. 198; Bk 1140b 22-24.

Mądrość (gr. *sophia*, łac. *sapientia*) jest „najwyższym z rodzajów wiedzy”¹⁵. Chodzi nie tylko o znajomość tego, „co z najwyższych zasad wynika, lecz nadto też [o znajomość] prawdy o samych owych zasadach”¹⁶. Akwinata w komentarzu do *Etyki* zauważa, że zadaniem człowieka mądrego jest rozprawianie się z tymi, którzy negują zasady, wiążąc to spostrzeżenie z IV księgą *Metafizyki*¹⁷. Z pewnością widać to w dialogach prowadzonych przez Sokratesa oraz jego największych uczniów: Platona i Arystotelesa.

Pojmowanie (gr. *nous*, łac. *intellectus*) jest cnotą odnoszącą się do przyjmowania i rozumienia zasad. Arystoteles dowodzi, że same zasady nie mogą być przedmiotem ani wiedzy, ani tym bardziej sztuki czy roztropności, skoro te dotyczą rzeczy zmiennych. Podobnie mądrość, która sięga przy pomocy rozumowania do pierwszych przyczyn bytu, potrzebuje zasad, które nie podlegają dowodzeniu. Mądrość może natomiast nad nimi reflektować, co jest szczególnie potrzebne w kontekście ich podważania. Pojmowanie jest przeto uzdolnieniem naturalnym, umożliwiającym racjonalne myślenie. Ta właściwa człowiekowi zdolność umożliwia mu wyciąganie wniosków wykraczających poza to, co jest obecne w jego bezpośrednim doświadczeniu zmysłowej części duszy. Dzięki temu człowiek wykracza poznawczo poza bezpośrednio doznania zmysłowe, uczucia czy wyobrażenia.

1.2. Cnoty moralne

Obecnie przyjrzymy się liście cnót moralnych. W drugiej księdze *Etyki Nikomachejskiej* Arystoteles najpierw przedstawia ogólne prawdy dotyczące cnót, a następnie podaje ich katalog. Ogólne prawdy dotyczące cnót obejmują ich podstawowe rozróżnienie na dianoetyczne i moralne, jak również ich relację do natury i sposób ich nabywania.

Przedstawiając listę cnót Arystoteles zwraca uwagę na to, że poszczególne cnoty sytuują się między dwiema skrajnymi wadami w postaci nadmiaru i niedomiaru. Stąd też pochodzi zwrot, iż „cnota leży pośrodku” (*in medio est virtus*)¹⁸. Nierzadko jednak jakaś cnota znajduje się nie tyle „dokładnie” pośrodku, co nieco bliżej jednej ze skrajności, np. cnota męstwa sytuuje się bliżej zachwalstwa niż tchórzostwa, analogicznie umiarkowaniu przeciwstawia się w większym stopniu rozwiązłość niż niewrażliwość¹⁹. Lista cnót moralnych przedstawionych przez Arystotelesa jest następująca²⁰:

¹⁵ EN VI, 5, s. 199; Bk 1141a 15-17.

¹⁶ EN VI, 5, s. 199; Bk 1141a 17-18.

¹⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *In Ethicorum VI*, lekcja 5, w: *Sententia libri ethicorum, Vol. 2, Libri IV-X - Indices cura et studio Fratrum Praedicatorum*, Editio Leonina, Rzym, 1969, s. 350 (w wydaniu *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum exposition*, Marietti, Turyn 1964, s. 323, n. 1182), por. Tenże, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, IV, lekcja 5, Marietti, Turyn 1950, s. 164, n. 588-595.

¹⁸ Por. EN II, 5-6, s. 111-113; Bk 1106a 14-1107a 28.

¹⁹ Por. EN II, 8, s. 119; Bk 1108b 35-1109a 5.

²⁰ Na podstawie EN II, 7, s. 114-118; Bk 1107a 33-1108b 10.

<i>Niedmiar</i>	<i>„Złoty środek”</i>	<i>Nadmiar</i>
Tchórzostwo	Męstwo	Zuchwałość
Brak nazwy, „niewrażliwość”	Umiarkowanie	Rozwiązłość, nieumiarkowanie
Chciwość	Szczodrość	Rozrzutność
Małostkowość	Wielki gest	Niesmaczne, plebejskie szafowanie pieniędzmi
Przesadna skromność	Poczucie własnej wartości (uzasadniona duma)	Zarozumiałość
Bez ambicji	Brak nazwy, „ambicja”	Nadmiernie ambitny
Niezdolność do gniewu	Łagodność (opanowanie gniewu)	Porywczność
Udawana skromność	Prawdomówność, autentyczność	Chełpliwość (błaga, fanfaronada)
Brak poczucia humoru	Poczucie humoru, dowcip	Kpiarstwo
Gburowatość, swarliwość	Uprzejmość	Nadskakiwanie, pochlebstwo
Bezwstydy	Wstydlivość	Przesadnie wstydlivy
Radość z niepowodzenia drugich	Słuszne oburzenie	Zawiść

Arystoteles zaznacza, że „Wstydlivość [...] nie jest wprawdzie cnotą, chwali się jednak i wstydlivego”²¹. Podobnie można pochwalić wyważone podejście do uczucia smutku wobec powodzenia i niepowodzenia innych ludzi. Pora zestawić wymienione przez Arystotelesa cnoty z ich sposobem ujęcia w teologii moralnej Akwinaty.

1.3. Synteza św. Tomasza

Na pierwszy rzut oka narzuca się duża różnica, jeśli chodzi o strukturę rozważań na temat cnót w *Summie Teologii* oraz *Etyce Nikomachejskiej*. Akwinata rozpoczyna

bowiem szczegółowe rozważania moralne od omówienia cnót teologalnych (*STh IIa-IIae*, q. 1-46), wraz z przedstawieniem darów Ducha Świętego, oraz przeciwstawnych im wad, jak również dotyczących ich przykazań. Jednak gdy zwrócimy uwagę na cnoty kardynalne, wówczas wyraźnie widać, że Akwinata niemal w całości przejmuje nauczanie dotyczące cnót moralnych i intelektualnych od Arystotelesa, wplatając je w misternie skonstruowaną syntezę moralności w obrębie cnót sprawiedliwości, męstwa i umiarkowania (*IIa-IIae*, q. 47-170).

Roztropność i cnoty z nią powiązane (*IIa-IIae*, q. 47-56) odpowiadają VI księdze *Etyki*. Obszerny *Traktat o sprawiedliwości*

²¹ *EN II*, 7, s. 118 Bk 1108a31-32. Można domniemywać, że Arystoteles myśli podobnie o słusznym oburzeniu.

(*Ila-IIae*, q. 57-122) nawiązuje do V księgi i obejmuje te cnoty moralne, które w szczególności sposób porządkują aspekt społeczny funkcjonowania człowieka (m. in. religijność i szczodrość). Akwinata nie pomija żadnej z cnót wymienionych przez Arystotelesa, na ogół dokładnie zachowując ich pierwotny sens, czasem jednak dokonując przesunięć znaczeniowych i adaptacji teologicznej. Św. Tomasz cnotę wielkiego gestu, uzasadnionej dumy wpisuje w traktat o męstwie (*Ila-IIae*, q. 123-140), natomiast cnotę łagodności, autentyczności, poczucia humoru, uprzejmości i wstydlivości wiąże z umiarkowaniem (*Ila-IIae*, q. 141-170). Tak więc cnoty męstwa i umiarkowania dopełniają opis człowieka wewnętrznie uporządkowanego.

Jedynym wyjątkiem, jeśli chodzi o brak przedłużenia myśli Arystotelesa w teologii moralnej, jest miejsce słusznego oburzenia (*nemesis*). Chodzi o uczucie smutku i gniewu z powodu zewnętrznych dóbr i bogactw, które znajdują się w rękach nie zasługujących na nie osób. Św. Tomasz podkreśla tutaj, że jakkolwiek Arystoteles uważa tego rodzaju uczucia za moralne i chwalebne, to jednak Pismo Święte ich zakazuje. Akwinata odwołuje się tutaj m. in. do Ps. 37,1: „Nie unosz się gniewem z powodu złoczyńców ani nie zazdrość niesprawiedliwym” czy do Ps. 73,2-3: „A moje stopy nieomal się nie potknęły, omal się nie zachwiały moje kroki. Zazdrościłem bowiem niegodziwym, widząc pomyślność grzeszników”²².

W najmniejszym natomiast stopniu Akwinata ingeruje w cnoty intelektualne, choć trzeba też zaznaczyć, że jakkolwiek omawia je dokładnie w ramach *Traktatu o cnotach*, to jednak w *Secunda Secundae*

właściwie je pomija. Tomasz skupia się tam wyłącznie na darach Ducha Świętego, jakkolwiek w prologu do *Secunda Secundae* zapowiedział ich wspólne omówienie²³.

Akwinata pozostaje natomiast wierny w całej teologii moralnej podstawowej intuicji Arystotelesa, polegającej na przyporządkowaniu cnót odpowiednim władzom duszy, nawet w przypadku cnót nadprzyrodzonych. I tak analogicznie do cnót nabytych, również cnoty wlane zostają przypisane ludzkim władzom. Przypomnijmy: cnoty moralne doskonałą więc apetytywne władze duszy, a więc sprawiedliwość doskonałą wolę, natomiast umiarkowanie i męstwo władze emocjonalne. Jeśli dodamy do tego roztropność doskonałą rozum praktyczny, wówczas otrzymujemy pełną wizję ludzkiego działania w oparciu o cztery podstawowe władze, doskonalone odpowiednio przez cztery cnoty kardynalne.

Analogicznie także życie nadprzyrodzone zostaje „umiejscowione” w samym człowieku. Cnoty i dary nadprzyrodzone wynikają z obecności łaski, która zdaniem Akwinaty jest zakorzeniona w samej istocie duszy. Jej obecność rozlewa się i przejawia w działaniach ludzkich władz. W ten sposób zasada mówiąca, iż „łaska doskonali ludzką naturę”, znajduje tutaj precyzyjne dopowiedzenie i przedłużenie. Ludzkie władze zostają udoskonalone poprzez podwójny zestaw cnót związany z dwoma naturami. Cnoty nabyte doskonałą człowieka na poziomie naturalnym, natomiast cnoty wlane na poziomie nadprzyrodzonej partycypacji w naturze Boga, stanowiącego istotę łaski. Przejawia się więc ona w formie stałych

²² *STh* II-II, q. 36, a. 2.

²³ Por. M. Mrozek OP, *Główne znaczenia słowa sapientia w moralnej części Summy Teologii św. Tomasza z Akwinu*, „Przegląd Tomistyczny” 2019, nr 25, s. 119–129.

i nadprzyrodzonych habitusów, które umożliwiają nadprzyrodzone akty poznawania i działania, analogicznie do cnót nabytych.

Każda z cnót teologalnych oraz każdej z darów Ducha Świętego zostały przez Akwinatę powiązane z właściwą sobie ludzką władzą, które doskonalały we właściwy sobie i nadprzyrodzony sposób. Tak więc intelekt jest doskonały przez cnotę wiary w wycuciu i poznawaniu rzeczy nadprzyrodzonych, wolę natomiast usprawnia-

Cztery główne władze, a więc intelekt, wola oraz dwie władze uczuciowe w postaci pożądlivosti i gniewliwosci stanowią podmiot różnych wymiarów ludzkiego działania, doskonalały przez odpowiednie cnoty. W ten właśnie sposób Akwinata uzasadnia liczbę cnót kardynalnych: wymienione cztery władze obejmują wyczerpująco ludzkie działanie²⁴. Cnoty intelektualne natomiast doskonalały władze poznawcze. Schematycznie można przedstawić w następujący sposób²⁵:

Władze intelektualne (podmiot cnót intelektualnych)			Władze pożądczące (podmiot cnót moralnych)		
Rozum teoretyczny	Rozum praktyczny		Wola, czyli władza pożądania rozumnego	Pożądanie zmysłowe (podmiot uczuć)	
				Władza pożądcząca	Władza gniewliwa
1. Mądrość 2. Wiedza	4/II. Roztropność	5. Sztuka (techné)	II. Sprawiedliwość	III. Umiarkowanie	IV. Męstwo
3. Pojętność (intellectus)	Syndereza				

ją wobec boskiego przedmiotu cnoty nadziei i miłości. Tomasz dokładnie przypisuje także dary Ducha Świętego odpowiednim władzom. Cztery z nich, a więc dar mądrości, wiedzy, pojmowania (rozumu) i rady dotyczą domeny poznawania. Pierwsze trzy dary odnoszą się do kontemplacji, natomiast dar rady dotyczy osądu działań praktycznych. Dar mądrości odnosi się do kontemplacji rzeczy boskich, dar wiedzy – do rzeczy stworzonych, podczas gdy dar pojmowania (rozumu) otwiera przed człowiekiem możliwość poznawania prawdy, zarówno teoretycznie, jak i praktycznie. Pozostałe trzy dary wiążą się odpowiednio z trzema władzami pożądczącymi: dar pobożności doskonalał wolę, dar męstwa gniewliwość, wreszcie dar bojaźni Bożej – władzę pożądlivą.

Górna część tabeli przedstawia rozróżnienie ludzkich władz: najpierw na aspekt poznawczy (intelektualny), następnie pożądczący (moralny). Z kolei w obrębie władz intelektualnych znajduje się rozróżnienie dwu aspektów intelektualnego działania: poznanie stanowiące cel sam w sobie (aspekt teoretyczny), oraz poznawanie ze względu na jakiś cel do osiągnięcia (aspekt praktyczny).

Władze pożądczące dzielą się na wolę (władza pożądczenia rozumnego) oraz uczuciowość (pożądanie zmysłowe). Uczuciowość zostaje podzielona na dwie części, z których jedna wiąże się z uczuciami pożądczenia lub niechęci (władza pożądcząca), druga natomiast

²⁴ *STh*, I-II, q. 61, a. 2; *Traktat o cnotach*, s. 184.

²⁵ Niniejsza tabela łączy dwa schematy przedstawione przez Stefana Swieżawskiego w ramach komentarzy do różnych kwestii Tomaszowej antropologii, zob. „Wstęp do kwestii 79” oraz „Wstęp do kwestii 81”, w: *Traktat o człowieku*, s. 279 i 369.

z uczuciami związanymi z koniecznością walki o dobro (władza gniewliwa).

Pod wymienionymi władzami na dole tabeli znajdują się cnoty, które im odpowiada. Dwie z nich stanowią naturalną „sprężynę” ludzkiej aktywności: chodzi o cnotę pojmowania, która stanowi warunek myślenia (dzięki naturalnej dla intelektu zasadzie niesprzeczności), oraz o synderezę, będącą podstawowym i naturalnym ukierunkowaniem praktycznym człowieka („czyń dobro, zła unikaj”). Tylko cnota roztropności jest zarówno jedną z cnót intelektualnych (zaznaczonych w tabeli cyframi arabskimi), jak i kardynalnych (cyfry rzymskie). Roztropność pełni rolę zwornika elementu racjonalnego i pożądanego, będąc, co do istoty,

cnoty moralne do trzech głównych: sprawiedliwości, męstwa i umiarkowania, przypominając, iż wraz z roztropnością cnoty te spełniają rolę „zawiasów” (łac. *cardo*) moralnego życia, skąd też pochodzi ich nazwa. Cnoty teologalne wraz z kardynalnymi i darami Ducha Świętego stanowią dla św. Tomasza główną kanwę szczegółowego opisu moralnej struktury człowieka przedstawionego w *Secunda Secundae*²⁶.

Podsumowując, dokonamy zestawienia razem tych cnót, które Akwinata będzie ze sobą bezpośrednio porównywał w *Traktacie o cnotach*. Tym samym można jednoznacznie ustalić, które z cnót Akwinata ma na myśli, pisząc o cnotach intelektualnych, a które rozpatruje jako cnoty moralne.

Cnoty intelektualne (dianoetyczne):	Cnoty moralne (reprezentujące także cnoty z nimi powiązane):
<p>Cnoty intelektu teoretycznego:</p> <ul style="list-style-type: none"> - mądrość (<i>sapientia</i>), - pojmowanie (<i>intellectus</i>), - wiedza (<i>scientia</i>), <p>Cnoty rozumu praktycznego:</p> <ul style="list-style-type: none"> - roztropność (<i>prudentia</i>), - sztuka (<i>ars</i>). 	<ul style="list-style-type: none"> - sprawiedliwość (<i>iustitia</i>), która dotyczy sfery relacji z innymi; - męstwo (<i>fortitudo</i>) dotyczące uczuć gniewliwych; - umiarkowanie (<i>temperantia</i>) dotyczące uczuć pożądliwych.

cnotą intelektualną, natomiast co do materii obejmuje i kieruje cnotami moralnymi.

Celem praktycznym, którym zajmuje się rozum praktyczny, może być albo jakiś czyn, albo jakiś wytwór człowieka. W pierwszym wypadku chodzi o wewnętrzne kształtowanie człowieka (roztropność), natomiast w drugim o kształtowanie otaczającej nas rzeczywistości (sztuka).

Nie należy utożsamiać cnót moralnych z cnotami kardynalnymi. Arystoteles wymienia bowiem znacznie więcej cnót moralnych, a ponadto pierwsza z cnót kardynalnych, roztropność, jest cnotą intelektualną. Akwinata przyporządkowuje wszystkie

2. STh, Ia-IIae, q. 58, a. 4: Czy cnota moralna może istnieć bez cnoty intelektualnej?

Pytanie postawione przez św. Tomasza wskazuje na poszukiwanie ściślejszej zależności cnót moralnych względem intelektualnych i *vice versa*. Akwinata nie pyta bowiem o to, czy cnoty wpływają wzajemnie na siebie, ponieważ jest to oczywiste i będzie też omówione nieco dalej, w kwestii 65. „O powiązaniu cnót”. Chodzi więc nie tyle o dowolną relację między cnotami moralnymi

²⁶ Por. S. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kuryś, Poznań 1994, s. 176–178.

a intelektualnymi, lecz o warunek ich funkcjonowania: czy jest możliwe, aby cnoty moralne mogły w ogóle *istnieć* bez cnót intelektualnych, czy bez którejs z nich, i *vice versa*.

W pierwszym zdaniu korpusu Akwinata stawia swoją tezę, którą następnie będzie uzasadniać. I tak stwierdza, że „cnota moralna może wprawdzie istnieć bez niektórych cnót intelektualnych, takich jak mądrość, wiedza i sztuka, ale nie może istnieć bez pojmowania i roztropności”²⁷. Akwinata nie rozwija tematu niezależności cnót moralnych od mądrości, wiedzy i sztuki. O ile w przypadku wiedzy i sztuki-techniki w miarę łatwo się z tym zgodzić, to kwestią wymagającą dalszego wyjaśnienia jest stosunek cnót moralnych do mądrości.

Można na tę trudność spojrzeć w następujący sposób. Nie każdy człowiek, żyjący moralnie, będzie mędrce. Do mądrości bowiem należy umiejętność spojrzenia na życie i ludzkie sprawy w świetle zasad i spraw najwyższych i najważniejszych, umiejętność dotarcia do najwyższego ich źródła. Tomasz pyta tutaj tylko i aż o niezbędny „ekwipunek” dla cnót moralnych: a w ich wypadku nie jest konieczne to, aby samemu widzieć rzeczy w świetle pierwszych i ostatecznych zasad, ale raczej, aby dobro realizować w konkretności swojego życia, odróżniając je od moralnego zła. Wówczas bowiem owa mądrość może być zapożyczona na przykład z Ewangelii, z wysokiej kultury moralnej otoczenia, z wielkiej tradycji, którą człowiek kultywuje i zachowuje, powoli do niej dojrzewając. Człowiek może zachowywać się głęboko moralnie, nie znając najwyższych powodów, dla których dane wybory są najlepsze. Do posiadania cnót moralnych wystarczy więc praktyczna

²⁷ *STh* I-II, q. 58, a. 4; *Traktat o cnotach*, s. 156.

znajomość tych zasad, które są skuteczne w konkretnej sytuacji, podobnie jak aptekarz będzie dobrze spełniał swoją funkcję, nawet nie znając powodów skuteczności określonych ziół czy lekarstw.

Św. Tomasz skupia się natomiast na uzasadnieniu zależności cnót moralnych od roztropności, i następnie także od cnoty pojmowania (*intellectus*). Tomasz uzasadnia to w oparciu o powiązanie cnót moralnych z właściwym wyborem (*bona electio*). Chodzi o wybór właściwych środków do celu, a tego nie da się zrobić bez kilku cnót związanych z aktami rozumu teoretycznego i praktycznego.

Tomasz rozpisuje rolę rozumu w procesie podejmowania wyborów na trzy akty: namysłu, sądu oraz nakazu²⁸. Każdy z nich zostaje powiązany przez Tomasza, wiernego Arystotelesowi, z cnotami wspierającymi działanie roztropności od strony umysłu teoretycznego²⁹. Tak więc każda decyzja wiąże się najpierw z refleksją nad tym, jakie środki mamy do wyboru. To jest zadaniem odrębnej cnoty – *eubulii*, która jest cnotą dobrego namysłu i dobrej rady. Następnie dokonuje się ewaluacji wybranych środków, zważenie racji „za i przeciw”, co jest zadaniem dwu odrębnych cnót: *synesis* i *gnome*. Odpowiadają one za właściwy osąd: *synesis* na poziomie zastosowania ogólnych reguł działania do danego przypadku, natomiast *gnome* w przypadku jakiejś wyjątkowej sytuacji, gdy ogólne reguły okazują się niewystarczające.

²⁸ *STh* I-II, q. 57, a. 6: „Circa agibilia autem humana tres actus rationis inveniuntur, quorum primus est consiliari, secundus iudicare, tertius est praecipere”. *Traktat o cnotach*, s. 148.

²⁹ *STh* I-II, q. 58, a. 4: „Hoc [ut homo recte accipiat ea quae sunt ad finem] non potest esse nisi per rationem recte consiliantem, iudicantem et praecipientem; quod pertinet ad prudentiam et ad virtutes sibi annexas”. *Traktat o cnotach*, s. 156.

Ma to swoje zastosowanie moralne i prawne. Dla Arystotelesa było oczywiste, że zasady czy prawo mają regulować to, co często się powtarza w świecie ludzkich czynów, natomiast niemożliwe jest przewidzenie w ten sposób wszystkich możliwych sytuacji czy okoliczności. Mogą więc pojawić się i takie sytuacje, w której literalne zastosowanie re-

nakaz, zakaz czy polecenie (*praeceptum*): „tak, to należy zrobić w danej sytuacji, a tego się nie powinno”. Ponieważ ten właśnie element jest decydujący i najważniejszy w działaniu, z tego tytułu cnota roztropności zyskuje nadrzędny i koordynujący charakter wobec pozostałych cnót. Można to przedstawić w postaci następującej tabeli³⁰:

Władza	Intelekt teoretyczny		Intelekt praktyczny
Cnota	<i>Eubulia</i> (cnota dobrego naradzania się, dobrej rady)	<i>Synesis</i> – cnota dotycząca osądzania działania według prawa ogólnego <i>Gnome</i> – cnota rozumu naturalnego osądzającego te przypadki, gdzie reguły ogólne okazują się niewystarczające.	Roztropność
Właściwy akt danej cnoty	Rada (<i>consilium</i>)	Sąd (<i>iudicium</i>)	Nakaz (<i>praeceptum</i>)

guł czy prawa przyniosłoby szkodę. *Gnome* pozwala więc ocalić priorytet tego, co słuszne, nawet obok lub wbrew literze prawa. W wyjątkowych przypadkach należy zastosować cnotę *epikei* polegającą właśnie na odstępowaniu od litery prawa wtedy, gdyby jego zachowanie było sprzeczne z intencją prawodawcy. Nie jest to więc rodzaj relatywizmu moralnego czy prawnego, co raczej przejaw intelektualnej pokory względem ludzkiej rzeczywistości, aby dokładając starania o sformułowanie reguł obejmujących większość przypadków, pozostawić też pewną przestrzeń na elastyczność, skoro nasze ludzkie ustalenia nigdy nie obejmą idealnie i sprawiedliwie każdej konkretnej sytuacji. Widać tutaj prymat celu nad literą prawa: ważniejsze od litery konkretnego przepisu jest zachowanie sprawiedliwości, stanowiącego jego cel.

Po działaniu intelektu teoretycznego, a więc po namyśle i osądzie, w grę wchodzi roztropność. Jej właściwym zadaniem jest przejście do konkluzji w aspekcie moralnym i wykonawczym, sformułowanym jako

Dobre wybory zatem z konieczności potrzebują cnoty roztropności, a co za tym idzie także cnoty pojmowania (*intellectus*), która jest warunkiem jej działania, ona bowiem dostarcza poznania pierwszych zasad tak w teorii jak i w praktyce.

Każdy artykuł *Summy* zawiera kilka prowokacji intelektualnych, sformułowanych na początku w formie zarzutów. Św. Tomasz starannie je formułuje i na końcu każdego artykułu odnosi się do każdego z nich, czemu obecnie się przyjrzymy. Wszystkie zarzuty próbują wykazać niezależność cnót moralnych od intelektualnych. Pierwszy z nich odwołuje się do zestawienia cnót moralnych z bytami występującymi w naturze. Ktoś mógłby działać cnotliwie z natury, nawet jeśli jego rozum nie jest udoskonalony cnotami intelektualnymi, podobnie jak wiele rzeczy bezrozumnych, które

³⁰ Por. *STh* I-II, q. 57, a. 5-6, szczególnie a. 6, ad 3: „Distinguuntur autem synesis et gnome secundum diversas regulas quibus iudicatur, nam synesis est iudicativa de agendis secundum communem legem; gnome autem secundum ipsam rationem naturalem, in his in quibus deficit lex communis”. *Traktat o cnotach*, s. 145–149.

działają właściwie³¹. Drugi zarzut wychodzi ze spostrzeżenia, że nierzadko ludzie cnotliwi są prości i nie dysponują zdolnościami intelektualnymi, przeto ta strona poznawcza nie wydaje się tu niezbędna. Trzeci zarzut wiąże się z naturalnymi predyspozycjami do cnotliwego działania, które umożliwiają działanie moralne wynikające z naturalnych skłonności, bez potrzeby refleksji³².

Odpowiedzi na te zarzuty podkreślają w różny sposób specyfikę ludzkiego działania. W odpowiedzi na pierwszy zarzut Tomasz podkreśla, że człowiek w odróżnieniu od natury rzeczy bezrozumnych, musi dokonywać wyborów. Oznacza to konieczność refleksji nad nimi, a więc nad środkami potrzebnymi do osiągnięcia zamierzonego celu. Z tego względu cnota roztropności jest nieodzowna dla człowieka, choć nie jest konieczna w przypadku bytów nierozumnych³³. W odniesieniu do drugiego zarzutu Akwinata uściśla, że cnoty moralne nie potrzebują szerokiego zakresu działania cnót intelektualnych, ale ich właściwego wsparcia wyłącznie w aspekcie cnotliwego działania. Oznacza to, że do moralnego działania potrzebne jest „doświadczenie” rozumu właśnie w praktyce danej sytuacji, nie zaś ogólna wiedza o świecie czy erudycja. Tym samym także ludzie prości czy niewykształceni mogą takie światło posiadać i być roztropni, nawet bez światowego sprytu. Do tego rodzaju prostoty zachęca sama Ewangelia: „Bądźcie więc roztropni jak węże, a nieskazitelni jak gołębie!” (Mt 10,16)

Najbardziej ciekawa wydaje się być odpowiedź na trzeci z zarzutów. Św. Tomasz

pokazuje, że naturalna skłonność do jakiejś cnoty jest wyłącznie jej zaczątkiem, i może być – szczególnie w przypadku silnej skłonności – nawet niebezpieczna, jeśli zabraknie umiejętności rozeznania i roztropności³⁴. Akwinata ilustruje to przykładem ślepego konia, który im szybciej biegnie, tym łatwiej może się poranić, wpadając z impetem na jakąś przeszkodę³⁵. Podobnie emocjonalna skłonność, np. do litowania się nad ubogimi lub do gniewu wobec zła, będzie niebezpieczna, jeśli nie będzie jej towarzyszyć przewodnictwo rozumu.

Tomasz sygnalizuje także, że Arystoteles podaje pośrednie rozwiązanie między stanowiskiem Sokratesa i platoników. Ten pierwszy postrzegał cnotę moralną jako formę wiedzy, podczas gdy platonicy zawężali cnotę moralną do samego działania według zasad rozumu³⁶. Arystoteles natomiast podkreśla rolę harmonijnej współpracy wiedzy, wewnętrznego przeżywania i zewnętrznego działania. Jest bowiem istotna różnica między człowiekiem umiarkowanym i opanowanym. Jakkolwiek zewnętrzne zachowanie wydaje się być jednakowe i poprawne, to jednak człowiek posiadający cnotę działa z łatwością, podczas gdy człowiek opanowany toczy wewnętrzną walkę. Uporządkowanie władz pożądanyczych jest równie istotne w cnotcie moralnej jak towarzysząca mu roztropność.

³⁴ *Sth* I-II, q. 58, a. 4, ad. 3: „Huiusmodi enim inclinatio, quanto est fortior, tanto potest esse periculosior, nisi recta ratio adiungatur, per quam fiat recta electio eorum quae conveniunt ad debitum finem”. *Traktat o cnotach*, s. 157.

³⁵ Tamże: „[S]icut equus currens, si sit caecus, tanto fortius impingit et laeditur, quanto fortius currit”.

³⁶ Tamże: „Et ideo, etsi virtus moralis non sit ratio recta, ut Socrates dicebat; non tamen solum est secundum rationem rectam, in quantum inclinatur ad id quod est secundum rationem rectam, ut Platonici posuerunt; sed etiam oportet quod sit cum ratione recta, ut Aristoteles dicit, in VI *Ethic*”.

³¹ *Sth* I-II, q. 58, a. 4, arg. 1; *Traktat o cnotach*, s. 156.

³² *Sth* I-II, q. 58, a. 4, arg. 3; *Traktat o cnotach*, s. 156.

³³ *Sth* I-II, q. 58, a. 4, ad. 1; *Traktat o cnotach*, s. 157.

3. STh, Ia-IIae, q. 58, a. 5:**Czy może istnieć cnota intelektualna bez cnoty moralnej?**

W kolejnym artykule Akwinata odwraca postawione wcześniej pytanie, badając tym razem ścisłą zależność cnót intelektualnych od moralnych. Akwinata ponownie na początku jasno formułuje swoją tezę: wszystkie cnoty intelektualne mogą funkcjonować bez cnót moralnych z jednym wyjątkiem – cnoty roztropności³⁷. Mądrość, wiedza, pojmowanie (*intellectus*) oraz sztuka-technika nie potrzebują cnót moralnych. Innymi słowy są możliwe u człowieka, który nie posiada cnoty sprawiedliwości, męstwa czy umiarkowania. Inaczej jest w przypadku roztropności: bez cnót moralnych nie można być roztropnym. Tomasz koncentruje się na uzasadnieniu tylko tej właśnie tezy.

Akwinata rozpoczyna swój wywód od wyliczenia zasad koniecznych do właściwego działania roztropności. Celem roztropności jest właściwa ocena sytuacji w jej konkretności, ponieważ ludzkie czyny zawsze dokonują się w ściśle określonych realiach. Dlatego potrzebuje ona nie tylko wiedzy etycznej i jej ogólnych zasad (*principia universalialia*), ale także właściwego zrozumienia elementów składających się na daną sytuację (*principia particularia*). W tym ostatnim wypadku niezbędne jest emocjonalne uporządkowanie (*ordo circa passionum*), dzięki niemu bowiem człowiek panuje nad sobą. W przeciwnym razie może on zrobić coś, co sam uzna później za niewłaściwe i sprzeczne ze swoim szeroko rozumianym interesem. Łatwo wyobrazić sobie takie działanie pod wpływem gniewu, strachu

czy pożądania. Tomasz podaje przykład pożądlivosti, pokazując, że może ona przeważać nad rozumem i ogólnie przyjmowanymi zasadami postępowania. Może się tutaj nasuwać biblijne skojarzenie z królem Dawidem i cudzołóstwem, którego dopuścił się z Batszebą (por. 2 Sm 11). Innym przykładem mogą być tutaj uzależnienia, które bardzo szybko wpływają na irracjonalne zachowania w określonych sytuacjach, a wraz z upływem czasu coraz bardziej zniekształcają także sam sposób myślenia człowieka, który pozostaje pod ich wpływem.

Jak zatem na poziomie ogólnym człowiek potrzebuje wiedzy moralnej, tak na poziomie zasad szczegółowych – cnót moralnych. Dzięki nim bowiem może zachować właściwy osąd tego, co się dzieje, i jak należy właściwie się zachować³⁸. Tym samym integralną częścią roztropności jest wewnętrzne uporządkowanie. Silne uczucia bowiem będą zniekształcać percepcję rzeczywistości, jak zauważa Syrach: „Nie naradzaj się z kobietą co do jej rywalki, z tchórzliwym co do wojny, z kupcem co do zamiany towarów, z handlarzem co do sprzedaży, z zawistnym co do wdzięczności, z niemilosiernym co do dobroczynności, z leniwym co do jakiegokolwiek pracy, z okresowym najemnikiem co do zakończenia zajęcia, z niewolnikiem opieszłym co do wielkiej pracy – gdy chodzi o jakąkolwiek radę, nie polegaj na nich!” (Syr 37,11) Zazdrość, chciwość czy lenistwo wykrzywają sposób widzenia świata. Tym

³⁷ STh I-II, q. 58, a. 5: „Respondeo dicendum quod aliae virtutes intellectuales sine virtute morali esse possunt, sed prudentia sine virtute morali esse non potest”. *Traktat o cnotach*, s. 158.

³⁸ STh I-II, q. 58, a. 5: „Et ideo, sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalialia, per intellectum naturalem vel per habitum scientiae; ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilibus, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte iudicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem, virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis, quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei, ut dicitur in III Ethic.”. *Traktat o cnotach*, s. 159.

samym nie można polegać w praktyce na ludziach, którzy podlegają tego rodzaju wadom, nawet jeśli teoretycznie wyznają całkowicie zdrowe i rozsądne zasady.

Tomasz formułuje zarzuty w następujący sposób. Pierwszy z nich wynika z naturalnej hierarchii władz: skoro rozum ma pierwszeństwo, to właśnie on porusza wolę i emocje, nie zaś one jego. Tym samym rozum ma wpływ na cnoty moralne, nie zaś na odwrot³⁹. Drugi zarzut opiera się na analogii roztropności i sztuki wobec właściwej im materii: odpowiednio czynów moralnych i ludzkich wytworów. Skoro do pomyslenia jest sztuka-technika bez swojej materii, jak np. kowal bez żelaza, podobnie da się odebrać także roztropność od cnót moralnych. Wreszcie trzeci i ostatni zarzut opiera się na spostrzeżeniu, że niektórzy ludzie dobrze radzą, nawet jeśli sami nie są ludźmi cnotliwymi. A zatem roztropność nie potrzebuje cnót moralnych.

W odpowiedzi na pierwszy zarzut św. Tomasz przypomina nieco szerszy obraz właściwego porządku między intelektem i wolą w odniesieniu do celu oraz względem środków. Faktycznie postrzeżenie celu poprzedza jego pragnienie (od tego wychodził zarzut): aby czegoś pragnąć (akt woli), trzeba to dostrzec (akt poznawczy). Jednakże pragnienie celu wyprzedza refleksję nad wyborem środków, co jest właściwym zadaniem roztropności⁴⁰.

Po dostrzeżeniu jakiegoś dobra oraz po wybraniu go jako wartego do pozyskania następuje refleksja nad tym, w jaki sposób należy to zrobić. Pragnienie celu wprawia

w ruch proces refleksji nad odpowiednimi środkami. Dzięki cnotom moralnym tak cel jak i środki do niego wiodące będą dobre. Natomiast człowiek pozbawiony cnót moralnych łatwo będzie gonił za nieodpowiednimi dobrami (np. pieniądze lub przyjemność), które mogą nawet zdominować jego życie i stać się celem ostatecznym (np. chciwość czy hedonizm). Tym samym roztropność polegająca na poszukiwaniu właściwych środków do właściwego celu zostanie zredukowana do wady, która ją tylko imituje, ponieważ rozum został zatrudniony do wyszukiwania optymalnej drogi do niewłaściwego celu. Roztropność zostanie więc zastąpiona jakimś rodzajem sprytu czy pragmatyzmu w osiąganiu zamierzonych celów, które są w istocie szkodliwe.

Właściwe ukierunkowanie wobec konkretnych dóbr, co dokonuje się poprzez cnoty moralne, stanowi część zasad sterujących właściwym doбором środków ze strony rozumu. Dziś możemy opisać to także językiem psychologicznym: emocjonalny i moralny bałagan przekłada się na szereg racjonalizacji i mechanizmów obronnych, oddzielających człowieka od prawdy. Uczuciowy bałagan wykrzywia sposób postrzegania rzeczywistości, i to szczególnie w przypadku osób o wysokim stopniu inteligencji, zdolnych do tworzenia tym bardziej skomplikowanych form projekcji czy racjonalizacji. Nic więc dziwnego, że i tacy ludzie popełniają elementarne błędy, a na ich kanwie tworzą różne przedziwne konstrukcje teoretyczne i moralne. Roztropność zakłada więc, zdaniem Tomasza, cnoty moralne, ponieważ stanowią one integralną część adekwatnego kontaktu poznawczego z rzeczywistością.

W odpowiedzi na drugi zarzut Tomasz wykazuje nieadekwatność zestawienia zasad

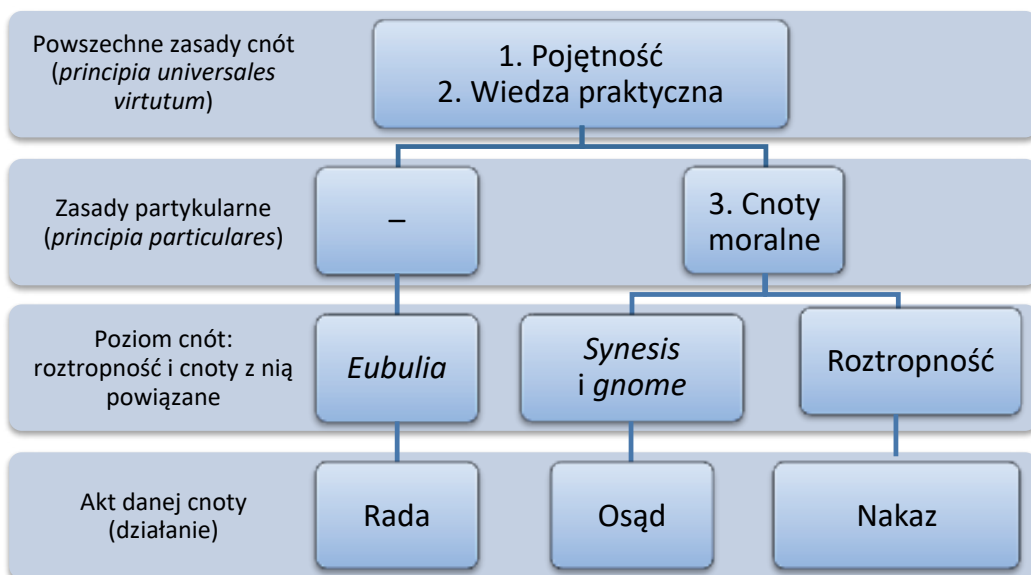
³⁹ *STh* I-II, q. 58, a. 5, arg. 1; *Traktat o cnotach*, s. 158.

⁴⁰ *STh* I-II, q. 58, a. 5, ad. 1: „Ratio, secundum quod est apprehensiva finis, praecedit appetitum finis, sed appetitus finis praecedit rationem ratiocinantem ad eligendum ea quae sunt ad finem, quod pertinet ad prudentiam”. *Traktat o cnotach*, s. 159.

działania sztuki i roztropności. W działaniu właściwym sztuce czy technice wystarczy odpowiednia wiedza oraz właściwe jej zastosowanie, natomiast moralne uporządkowanie nie odgrywa w nim właściwie żadnej roli. Jednakże w przypadku roztropności cnoty moralne stanowią część właściwego procesu działania, ponieważ dzięki nim człowiek jest właściwie „dostrojony” do dóbr-celów.

w adekwatnym i jasnym widzeniu konkretnej sytuacji. Dzięki nim człowiek nawet wśród trudności będzie potrafił zachować trafny osąd i właściwą hierarchię wartości w danej sytuacji⁴¹. Doradzanie (*eubulia*) może występować bez cnót moralnych, ale nie dotyczy to *synesis*, *gnome* czy roztropności.

Koncepcję Tomasza można przedstawić graficznie w następujący sposób:



Są one integralnym elementem w procesie rozeznania i realizacji, umożliwiającym właściwe „odnalezienie się” człowieka w konkretnych okolicznościach.

W odpowiedzi na zarzut trzeci Tomasz zgadza się częściowo z zawartą w nim przesłanką, że także ktoś pozbawiony cnót moralnych może być dobrym doradcą. Wiedza ogólna i doświadczenie nie wystarczą jednak w przypadku właściwego osądu oraz roztropnego działania w konkretności. Tomasz wyjaśnia, że roztropność i osąd mają szerszy „zakres obowiązków” niż doradzanie. Potrzebują one cnót moralnych, ponieważ dzięki nim zostają usunięte „zakłócenia”

Dwa pierwsze rzędy powyższego schematu wskazują na dwa rodzaje zasad potrzebnych do działania roztropności i powiązanych z nią cnót: powszechne i partykularne. Właściwe doradzanie (cnota *eubulii* i właściwy jej akt rady) potrzebuje wyłącznie znajomości zasad oraz ogólnego życiowego doświadczenia. Wówczas cnoty moralne nie są niezbędne, do dobrej rady wystarczy bowiem pewna wiedza ogólna i doświadczenie. Inaczej będzie natomiast w odniesieniu

⁴¹ *STh* I-II, q. 58, a. 5, ad. 3: „Prudentia non solum est bene consiliativa, sed etiam bene iudicativa et bene praeceptiva. Quod esse non potest, nisi removeatur impedimentum passionum corruptentium iudicium et praeceptum prudentiae; et hoc per virtutem moralem”. *Traktat o cnotach*, s. 159.

do roztropności, czy do cnót odpowiadających za właściwy osąd. W tym przypadku cnoty moralne stanowią bowiem integralny element procesu rozeznania. Każdej z tych cnót odpowiada właściwy jej akt: cnotcie *synesis* i *gnome* – osąd (*iudicium*), natomiast cnotcie roztropności – nakaz (*praeceptum*).

Można zadać pytanie o to, czy Arystoteles, a za nim również św. Tomasz, nie popadają w błędne koło, uzależniając cnotę roztropności od cnót moralnych, a te od roztropności? Jest to również pytanie praktyczne: od czego należy zacząć, gdy brakuje zarówno roztropności, jak i cnót moralnych? Wtedy bowiem właściwie człowiek pozostałby bez nadziei na wyjście z uwikłania w swoje wady.

Arystoteles wskazuje na to, że to człowiek roztropny i posiadający cnoty moralne stanowi ich miarę: „człowiek etycznie wysoko stojący najbardziej może wyróżnia się tym, iż we wszystkim dostrzega to, co jest istotnie piękne i przyjemne, będąc jak gdyby wzorem ich i miarą”⁴². Co prawda przerywa to zamknięte koło „roztropność – cnoty moralne”, tworzy jednak pewien paradoks: zewnętrzną zależność przy nabywaniu cnót, które są czymś zasadniczo wewnętrznym. Człowiek nie posiadający cnót, podobnie jak w przypadku niewiedzy, potrzebuje pomocy kogoś bardziej doświadczonego i świadomego, aby nauczyć się równowagi właściwej cnotom kardynalnym, którą będzie mógł następnie uwewnętrznic. Ta zewnętrzna zależność potrzebuje jednak mieć także pewien punkt podparcia w samym człowieku, który pragnie takiego etycznego rozwoju. Skoro więc roztropność pełni rolę kierowniczą wobec cnót moralnych, to od samego

⁴² EN, III, 4, s. 130; Bk 1113a 31-33.

początku właśnie w ocenie rozumu należy szukać załączka roztropności, pozwalającego na weryfikację tego, komu i w jaki sposób warto zaufać, nawet w przypadku kogoś początkującego na drodze cnót.

Cnota roztropności umożliwia człowiekowi także samodzielny rozwój, tyle że będzie to proces dłuższy i bardziej skomplikowany. Droga do integracji wewnętrznej będzie jednak zdecydowanie krótsza dzięki pomocy tych, którzy już osiągnęli wyższy duchowy poziom. Sam Arystoteles zwraca na to uwagę, gdy pisze, że w podobny sposób uczą się dobrzy i źli budowniczy, mistrzowie i partacze: „przez granie bowiem na cytrze stają się cytrzystami zarówno dobrzy, jak źli cytrzyści”⁴³. Ze swojej natury jesteśmy zdolni i do profesjonalizmu, i do bylejakości, stąd wielkie znaczenie ma to, w jaki sposób i od kogo się uczy my. Dotyczy to także (a może przede wszystkim!) cnót moralnych.

4. Wnioski i praktyczne zastosowania

Tomaszowe rozważania pomagają uporządkować i opisać w uniwersalny sposób wiele ważnych zjawisk związanych z rozwojem intelektualnym i moralnym człowieka. One pozwalają nam opisać dokładniej wzajemny wpływ części poznawczej oraz woli i emocjonalności. Tomaszowe analizy cnót intelektualnych i moralnych pomagają uchwycić, które z nich funkcjonują niezależnie od siebie, a które w sposób konieczny potrzebują siebie wzajemnie.

Najpierw można zauważyć niemałą asymetrię tej zależności. Cnoty intelektualne lepiej sobie radzą bez cnót moralnych, niż te bez wsparcia cnoty pojętności i roztropności. Na pięć cnót intelektualnych tylko jedna z nich, roztropność, zależy od cnót

⁴³ EN II, 1, s. 104; Bk 1103b 8-9.

moralnych, przy czym jest to zależność obustronna. Pozostałe cnoty intelektualne funkcjonują niezależnie od moralnych. Wszystkie zaś cnoty moralne zależą od dwóch cnót intelektualnych: roztropności oraz pojmowania (*intellectus*).

Nieco żartobliwie można pozwolić sobie na wyliczenia statystyczne: w 80 % cnoty intelektualne są niezależne od cnót moralnych. Cnoty intelektu teoretycznego są całkowicie niezależne od cnót moralnych. Cnoty intelektu praktycznego zależą tylko połowicznie od cnót moralnych: roztropność tak, sztuka zaś nie. Natomiast żadna z cnót moralnych nie może funkcjonować niezależnie od cnót intelektualnych, to znaczy niezależnie od roztropności i pojmowania. Jest to więc jedynie częściowa niezależność cnót moralnych od mądrości, wiedzy i sztuki-techniki. Ta niezależność jest zarazem obustronna: także te trzy cnoty funkcjonują niezależnie od cnót moralnych.

Natomiast dwustronna zależność dotyczy relacji roztropności i cnót moralnych, choć ze wskazaniem na priorytet cnoty roztropności jako kierowniczej, przynajmniej w charakterze poszukiwania kogoś, kto będzie mógł pomóc jako bardziej doświadczony. Człowiek potrzebuje nauczycieli i mistrzów, szczególnie w kwestiach praktycznych. Dotyczy to tym bardziej roztropnego i moralnego życia. Człowiek zdany na samego siebie w oparciu o ogólne zasady i osobiste poszukiwania także może dojrzewać, jednakże jest to metoda ryzykowna, gdy weźmiemy pod uwagę krótkość ludzkiego życia oraz potencjalne i na ogół wysokie koszty popełnionych życiowych błędów. Znajduje tu potwierdzenie przysłowie, że „nikt nie jest sędzią we własnej sprawie” (*nemo est iudex in causa sua*). O wiele

praktyczniej będzie zdać się na pomoc osób bardziej doświadczonych, które mogą znacząco przyspieszyć drogę rozwoju dzięki praktycznej znajomości równowagi, właściwej wewnętrznej integracji cnót.

W procesie nabywania cnót, czy to roztropności, czy cnót moralnych, trzeba zgodzić się na to, że na początku człowiek „nie czuje” nowego sposobu działania, które ma zastąpić stare schematy, przyzwyczajenia czy racjonalizacje. Człowiek, uczący się gry na instrumencie, nie widzi na początku różnicy między tym, co stanowi właściwą technikę, a tym, co jest błędne.

Cnota mądrości zajmuje kierowniczą rolę tak wobec cnoty pojmowania, jak i roztropności. Co wydaje się być zaskakujące, nie pojawia się jednak na liście cnót koniecznych do moralnego życia. Tomasz pyta bowiem o nieodzowne minimum dla istnienia moralnych cnót. Definiując cnotę mądrości, jako nadrzędną i stanowiącą zwieńczenie wiedzy, Akwinata pokazuje jej niezależność względem cnót moralnych, szczególnie że dotyczy ona spraw najwyższych i niezmiennych. Cnoty moralne dotyczą natomiast spraw praktycznych i zmiennych. Można by się pokusić o wniosek, że skoro mądrość stoi na straży cnoty pojmowania i roztropności, dopiero pośrednio będzie mieć głęboki wpływ także na cnoty moralne. Można więc podkreślić relatywną niezależność tak rozumianych cnót moralnych: na dłuższą metę, wraz ze stopniową erozją mądrości, rozumianej jako pogłębione i całościowe spojrzenie, rozkładowi ulegną z czasem także cnoty moralne. Jednakże nie jest to warunek bezwzględny: można być człowiekiem głęboko moralnym, nie będąc mędrce.

Teza o niezależności wiedzy oraz sztuki-techniki względem cnót moralnych wydaje

się czymś czytelnym także współcześnie. Mniej oczywiste są jednak wnioski, które stąd wynikają. Chodzi o to, że w epoce globalizacji kultura Zachodnia często pretenduje do roli niesienia kaganka oświaty co do sposobu życia wobec społeczności żyjących w bardziej prymitywnych warunkach bytowych. Rozdzielenie porządku moralnego i intelektualnego wykazuje, że różne grupy kulturowe mogą posiadać wysokie morale, nawet jeśli technicznie pozostają daleko w tyle za krajami wysoko uprzemysłowionymi. Ściśle wiąże się to z kulturowym i religijnym zapisem wysokiego poziomu integralnie przeżywanego życia. Duchowe i lokalne tradycje mogą być nośnikami niezwykle bogatej kultury moralnej, która daje człowiekowi siłę i pewność dotyczącą duchowego rozeznania dobra i zła, brzydoty i piękna.

Sukces wiedzy i technologii oraz dominacja stąd wynikająca wcale nie musi przekładać się na moralną przewagę. Socjologiczne czy techniczne sposoby rządzenia światem są tylko narzędziami w ręku człowieka. Mogą służyć zarówno budowaniu lepszego i piękniejszego świata, jak również mogą być zaprzęgnięte do nowoczesnej tyranii. Człowiek, emancypując się w imię postępu z zasad moralnych, może doprowadzić do głęboko chorych struktur i rozwiązań, niemal na wzór wymyślonego przez Georga Orwella mrocznego świata przyszłości w powieści *Rok 1984*. Konkretnym przejawem takiej możliwości mogą być kryzysy ekonomiczne. Niezwykle rozbudowane i skomplikowane systemy finansowe, które odrywają się od rzeczywistych potrzeb i zasad moralnych, mogą przyczynić się do rozregulowania, a nawet załamania się całego systemu światowej gospodarki, gdy zostaje ona podporządkowana wyłącznie pragnieniu

szybkiego zysku⁴⁴. Nauka i polityka zawsze są osadzone w konkretnym kontekście instytucjonalnym oraz finansowym. Niezwykle intratne korzyści nazbyt często osiąga się w niemoralny sposób. Jeśli przy pomocy inżynierii społecznej można tego rodzaju zyski pomnożyć, trudno się dziwić temu, iż wiele osób i środowisk może ulec tego rodzaju pokusie, tolerując polityczną i światopoglądową manipulację ze względu na osobiste zyski. Szczególnie dobitnie to widać na podstawie „sukcesu” finansowego związanego z pornografią czy aborcją⁴⁵.

Analizy św. Tomasza pokazują, że do zrównoważonego rozwoju osobistego poszczególnych ludzi, jak i społeczności, potrzebna jest właściwa „konfiguracja” cnoty roztropności oraz cnót moralnych, ponieważ są one od siebie wzajemnie zależne. Cnoty moralne potrzebują świadomego działania i podejmowania właściwych wyborów i decyzji. Jednocześnie nie da się być roztropnym bez cnót moralnych, ponieważ stoją one na straży bezstronności osądu oraz skutecznego wykonania tego, co słuszne. Akwinata podaje, jak widzieliśmy, przykład nieuporządkowanego pożądania zaciemniającego umysł. Warto zwrócić uwagę na destrukcyjne mechanizmy związane z silnymi uczuciami, na przykład związane z chciwością (nieuporządkowane pragnienie zysku) czy pychą (nieuporządkowana miłość własna). To właśnie cnoty moralne stoją na straży zrównoważonej oceny sytuacji w momentach kryzysowych.

Narastającym dziś problemem jest emocjonalne rozchwianie ludzi⁴⁶. Osoby niedojrzałe

⁴⁴ Por. P. Dembiński, S. Beretta, *Kryzys ekonomiczny i kryzys wartości*, tłum. Ł. Komuda, Kraków 2014.

⁴⁵ Por. G. Dines, *Pornoland. Jak skradziono naszą seksualność*, tłum. K. Dajksler, Poznań 2012.

⁴⁶ Ph. G. Zimbardo, N. S. Coulombe, *Gdzie ci mężczyźni*, tłum. M. Guzowska, Warszawa, 2015, s. 25–74; D. Goleman, *Inteligencja emocjonalna*, tłum. A. Jankowski, Poznań, 1997, s. 11–14.

są w większym stopniu skłonne do utraty kontroli nad sobą i poważnych błędów życiowych czy zawodowych. Ci sami ludzie po przemyśleniu sytuacji mogą mieć jasny i trafny osąd tego, co się stało i co należało zrobić. Problem nie polega na braku wiedzy czy procedur. Po prostu ogólne reguły, nawet znane i rozumiane, mogą okazać się niewystarczające przy braku dojrzałych ludzi. Nie wystarczą choćby najlepsze teorie etyczne, jeśli zabraknie osób zdolnych do przełożenia ich na praktykę życia. Bezcenne wydaje się w tym kontekście właściwe zdiagnozowanie tego, co stanowi najłabsze ogniwo zarówno na poziomie osobistym, jak i społecznym w zakresie cnót moralnych. Ukierunkowany wysiłek przynosi najbardziej wymierne owoce.

Ludzie nie potrzebują cnót moralnych do tego, aby tworzyć głębokie koncepcje etyczne, czy też uprawiać i rozwijać różne gałęzi wiedzy czy techniki. Jednak bez cnót moralnych oraz chroniącej je kultury nie będzie możliwe to, aby społeczność zachowała roztropność. Elementarna zdolność rozeznania dobra wspólnego wiąże się z praktykowaniem cnót moralnych. Bez nich społeczność traci wycucie dobra i zła, a tym samym będzie podatna na różnego rodzaju ideologie czy manipulacje. Roztropność potrzebuje dojrzałości i równowagi. Społeczność osób niedojrzałych staje się skłonna do uproszczonych i stronniczych rozwiązań. Widać tutaj pewne nowe zagrożenie: same struktury i procedury, choćby najdoskonalsze, nie wystarczą, jeśli zabraknie dojrzałych ludzi, którzy będą potrafili właściwie i w wyważony sposób je wykorzystać. Historia uczy, że niejednokrotnie lekarstwo na jakąś bolączkę okazywało się być gorsze od choroby, którą miało leczyć. Idee komunistyczne zyskiwały poparcie ze względu na autentyczny problem nierówności społecznych,

jednak ich zastosowanie, zrywające związek z cnotą sprawiedliwości i zachowania ładu, osunęło się w otchłań nieznaną wcześniej skali zbrodni i krzywd.

Za Arystotelesem, Tomasz podkreślił, że cnota dobrej rady (*eubulia*) może funkcjonować bez praktyki cnót moralnych. Ktoś posiadający wiedzę i zmysł praktyczny może dobrze doradzać innym także w tej dziedzinie, w której sam błądzi. Jeśli to uogólnić, to jesteśmy w stanie poprawnie ocenić inne systemy myślenia i działania, a nawet doradzić to, co faktycznie służyłoby ich interesom, nawet jeśli nie żyjemy ich zasadami.

Nie dotyczy to jednak, zdaniem Tomasza, wymiaru praktycznego działania oraz jego ewaluacji (*synesis* i *gnome*). Osąd praktyczny tak bardzo wiąże się z osobistym sposobem działania, że wpływa na jego treść. Jeśli osąd ten przenieść na wymiar społeczny w postaci prawodawstwa, to widać tutaj wzajemny ścisły związek między moralnością i prawem. Bywa, że wiele osób w imię liberalizmu domaga się radykalnego rozdzielenia państwa i moralności, prawa i cnót moralnych. Koncepcja św. Tomasza wykazuje, że wymiar teoretyczny i praktyczny zawsze pozostają ze sobą w ścisłym związku. Nie da się rozdzielić prawa, które ze swojej definicji ma kształtować życie i postawy obywateli, od jakiejś wizji człowieka i etyki. Kulturowe przemiany w konsekwencji wywierają presję na zmianę prawa. Samo prawo pełni również funkcję pedagogiczną. Zdaniem Akwinaty celem prawa jest czynienie ludzi dobrymi⁴⁷. Środkiem do tego są nakazy, zakazy, zezwolenia i kary⁴⁸.

⁴⁷ Por. *STh* I-II, q. 92, a. 1: „Czy skutkiem prawa jest czynienie ludzi dobrymi?“, Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o prawie*. Summa teologii I-II, q. 90-97, tłum. W. Galewicz, Kęty, 2014, s. 69-71.

⁴⁸ Por. tamże, q. 92, a. 2, *Traktat o prawie*, s. 72-73.

Widać to w wewnętrznych sprzecznościach radykalnych propozycji liberalnych typu permissywnego: postulując oddzielenie państwa od moralności jednocześnie nadają dogmatyczną rangę wątpliwym tezom o charakterze *stricte* etycznym, na przykład co do rozumienia tolerancji czy wolności słowa. Określenia te stają się czymś arbitralnym i pozbawionym wymiernych kryteriów oceny: podobny poziom krytycyzmu wobec jednej grupy jest oceniany jako chwalebny, a wobec innej niedopuszczalny. Taka wizja wolności stanowi zaprzeczenie podstawowej zasady, która zrodziła zdrową zdolność do samooczyszczenia się demokracji. *Plus ratio quam vis*: jeśli chcemy uniknąć arbitralności władzy, potrzebujemy racjonalnych kryteriów w miejsce inżynierii społecznej. Skuteczność takich metod ma swój wysoki koszt: długofalowe skutki ich stosowania prowadzą do erozji społeczności, ponieważ pod wpływem dezinformacji i manipulacji zatracą ona swoją zdolność rozeznania.

Zdaniem Tomasza integralnym celem prawa jest wychowanie obywateli do cnót. Jest to zgodne ze starożytną koncepcją prawa, której celem było szczęście i poczucie bezpieczeństwa obywateli. Dla Arystotelesa i Platona było czymś oczywistym, że tych celów nie można osiągnąć inaczej, niż za pośrednictwem wychowania obywateli do cnót, ponieważ to one stoją na straży integralnego rozwoju poszczególnych ludzi, a zatem także osobistego szczęścia. Akwinata daje nam ciekawy wgląd w mechanikę działania tego procesu: rozprzestrzenianie się moralnych wad to początek społecznej erozji, która prowadzi ku schyłkowi i upadkowi. Powszechnie mówi się o starzeniu się Europy i zachodniej kultury. Być może powrót do klasycznych rozwiązań stanowi

ważny przyczynek do podjęcia refleksji nad tym, w jaki sposób możliwe jest odwrócenie tego procesu.

Tomaszowe rozważania prowadzą do wniosku, że głębszym celem życia osobistego i społecznego jest pogłębiona dojrzałość rozumiana jako integracja roztropności i cnót moralnych. Jest ona o tyle ważniejsza od innych celów, że stanowi najlepsze zabezpieczenie społeczności przed ideologią czy rozmaitymi destrukcyjnymi procesami. Pod tym względem zachowanie pewnego minimum moralnego życia, w postaci choćby przykazań Dekalogu, nie stanowi jakiegokolwiek prywatnego i pobocznego wymiaru społecznego życia, co raczej podstawę ochrony zdrowej tkanki społecznego ładu oraz zdolności do konstruktywnego działania.

W oczywisty sposób taka diagnoza rodzi wiele pytań o sposób realizacji tak rozumianego celu: z pewnością jest on niemożliwy do osiągnięcia za pomocą wyłącznie zewnętrznego dyscyplinowania. Dojrzewanie człowieka i obywateli to niezwykle subtelny i złożony proces, w którym kluczową rolę odgrywają przede wszystkim już obecni w społeczności dojrzały ludzie. Struktury instytucjonalne, rozwiązania prawne czy szeroko rozumiana kultura mogą temu procesowi niezwykle pomagać lub też szkodzić, jednakże nigdy nie będą w stanie zastąpić ludzkiej roli w tym procesie. W świetle Tomaszowych analiz widać, że najlepszy sąd o sposobie reformowania będzie leżeć po stronie tych osób, które osiągnęły wysoką osobistą i moralną dojrzałość. Natomiast krytycznie należy spojrzeć na reformy wywodzące się z metod *stricte* naukowych i wąsko specjalistycznych, na podstawie technicznych wyliczeń czy złożonych socjologicznych przewidywań i algorytmów. One

nie będą w stanie zastąpić żywej syntezy w postaci roztropności i wycucia, jakimi dysponują prawdziwie wielcy ludzie.

Potrzebujemy integralnego i roztropnego zatroszczenia się o ludzkie życie rozumiane całościowo. Pod tym względem cnoty moralne pełnią wyjątkowo istotną rolę, bez której społeczność, nawet najbogatsza i najbardziej uprzemysłowiona, może tracić wycucie tego, co służy dobru społeczności i coraz bardziej się odczłowieczać. Właściwa ocena dobra wspólnego rozpoczyna się na elementarnym poziomie rozpoznania tego, co służy konkretnemu człowiekowi i wspólnotom podstawowym, szczególnie takim jak rodzina czy środowisko pracy. To potrzebuje przywództwa nowego rodzaju, w oparciu o dojrzałych ludzi, którzy potrafią pomóc w integralnej formacji innych osób. Rozwiązania wypracowane przez specjalistów-ekspertów w domenie poszczególnych dziedzin wiedzy, czy w ramach naukowych procedur, mogą okazać się w dłuższej perspektywie niewłaściwe. Istnieje bowiem pewien rodzaj rozropnej wrażliwości, która wynika z integralnego spojrzenia na człowieka i ludzkie

sprawy dzięki pogłębionemu i uporządkowanemu życiu osobistemu. Bez niej łatwo o zagubienie któregoś z istotnych elementów stojących na straży integralnego i harmonijnego rozwoju.

Z teologicznego punktu widzenia najwłaściwiej będzie zacząć od znalezienia prawdziwego mistrza, który łączy w sobie wiedzę i praktykę w zintegrowany i głęboki sposób. W teologii św. Tomasza jest to propozycja idąca niezwykle daleko, ponieważ *Summę Teologii* wieńczy nauka o Chrystusie i sakramentach. Życie chrześcijańskie jest naśladowaniem Chrystusa. To On jest najdoskonalszą „miarą” człowieczeństwa, wzorem wszystkich cnót, źródłem łaski i prawdy, które umożliwia duchową i moralną przemianę. Rzuca to głębokie światło na wezwanie św. Jana Pawła II do otwarcia się na Chrystusa nie tylko w wymiarze osobistym, lecz również społecznym i wspólnotowym, obejmującym wszystkie aspekty życia. Właśnie dlatego, że nikt z nas nie posiada pełnej integralności, potrzebujemy Kogoś, kto może nas do niej prowadzić, ponieważ zna całą prawdę o człowieku oraz o jego naturze.

BIBLIOGRAFIA**Teksty źródłowe**

- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: *Arystoteles, Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 2002, s. 77–300.
- Platon, *Gorgiasz*, w: *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, t. 1, s. 339–452.
- Tomasz z Akwinu, św., *Sententia libri ethicorum, Vol. 1, Praefatio - Libri I-III, cura et studio Fratrum Praedicatorum (Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita, t. 47/1)*, Editio Leonina, Rzym 1969.
- Tomasz z Akwinu, św., *Sententia libri ethicorum, Sententia libri ethicorum. Vol. 2, Libri IV-X - Indices cura et studio Fratrum Praedicatorum (Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita, t. 47/2)*, Editio Leonina, Rzym 1969.
- Tomasz z Akwinu, św., *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Marietti, Turyn 1964.
- Tomasz z Akwinu, św., *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Marietti, Turyn 1950.
- Tomasz z Akwinu, św., *Summa Theologiae, Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita, t. 4-11*, Editio Leonina, Rzym 1888–1906.
- Tomasz z Akwinu, św., *Traktat o cnotach. Summa teologii I-II, 49-67*, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2006.
- Tomasz z Akwinu, św., *Traktat o człowieku. Summa Teologii 1, 75-89*, tłum. S. Swieżawski, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1998.
- Tomasz z Akwinu, św., *Traktat o prawie. Summa teologii I-II, q. 90-97*, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2014.

Opracowania

- A History of Habit: From Aristotle to Bourdieu*, red. T. Sparrow, A. Hutchinson, Lexington Books, New York 2013.
- Darge R., „As One Is Disposed, So the Goal Appears to Him”: On the Function of Moral Habits (*habitus*) According to Thomas Aquinas”, w: *The Ontology, Psychology and Axiology of Habits (Habitus) in Medieval Philosophy*, red. N. Faucher, M. Roques, Springer, [s. l.] 2019, s. 143–165.
- Dembiński P., Beretta S., *Kryzys ekonomiczny i kryzys wartości*, tłum. Ł. Komuda, Wydawnictwo M, Kraków 2014.
- Dines G., *Pornoland. Jak skradziono naszą seksualność*, tłum. K. Dajksler, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2012.
- Goleman D., *Inteligencja emocjonalna*, tłum. A. Jankowski, Media Rodzina of Poznań, Poznań 1997.
- Korołek J. B., *Wolność, cnota, praxis*, wybór i oprac. M. Olszewski, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2006.
- Mrozek M., OP, *Główne znaczenia słowa sapientia w moralnej części Summy Teologii św. Tomasza z Akwinu*, „Przegląd Tomistyczny” 2019, nr 25, s. 107–139.
- Nederman C. J., *Nature, Ethics, and the Doctrine of Habitus: Aristotelian Moral Psychology in the Twelfth Century*, „Traditio” 45 (1989–1990), s. 87–110.
- Pinckaers S., *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kuryś, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1994.
- Swieżawski S., „Wstęp do kwestii 79”, w: św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa Teologii 1, 75-89*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1998, s. 259–279.

The Ontology, Psychology and Axiology of Habits (Habitus) in Medieval Philosophy, red. N. Faucher, M. Roques, Springer, [s.l.] 2019.

Zimbardo Ph. G., Coulombe N. S., *Gdzie ci mężczyźni*, tłum. M. Guzowska, PWN, Warszawa 2015.

Mutual Conditioning of Intellectual and Moral Virtues in the *Summa of Theology* of St. Thomas Aquinas (Ia-IIae, q. 58, a. 4-5)
(Summary)

Wzajemne warunkowanie cnót intelektualnych i moralnych w *Summie Teologii* św. Tomasza z Akwinu (Ia-IIae, q. 58, a. 4-5)
(Streszczenie)

The aim of the article is to present the mutual relations between intellectual and moral virtues. Following Aristotle, Aquinas enumerates among the intellectual virtues wisdom, understanding (Latin *intellectus*), and knowledge as well as, at the level of *praxis*, prudence and art (Greek *techne*). Justice, fortitude and temperance belong to moral virtues. In the *Summa of Theology*, Aquinas asks about reciprocal dependence of these two types of virtues (Ia-IIae, q. 58, a. 4-5).

First, St. Thomas describes the close dependence of moral virtues on prudence and the virtue of understanding (q. 58, a. 4). Moral virtues, on the other hand, can function independently of the other intellectual virtues. In the following article (q. 58, a. 5), Aquinas shows why the virtue of prudence depends on moral virtues. In order to act properly, prudence requires not only knowledge, but also moral virtues, since they secure the principles of a specific action. Lack of control over emotions can disrupt cognitive processes in a specific situation. The other intellectual virtues are independent of the moral virtues.

One may conclude that there is independence of knowledge or technology and

Celem artykułu jest przedstawienie wzajemnych relacji między cnotami intelektualnymi i moralnymi w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. Do cnót intelektualnych Akwinata zalicza za Arystotelesem mądrość, pojmowanie (łac. *intellectus*), wiedzę, a ponadto w wymiarze praktycznym roztropność i sztukę (gr. *techne*), natomiast do cnót moralnych sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie.

W *Summie Teologii* Akwinata zastanawia się nad ścisłym rodzajem zależności jednych cnót względem drugich (Ia-IIae, q. 58, a. 4-5). Najpierw św. Tomasz opisuje ścisłą zależność cnót moralnych od roztropności i cnoty pojmowania (q. 58, a. 4). Cnoty moralne mogą natomiast funkcjonować niezależnie od pozostałych cnót intelektualnych. W kolejnym artykule (q. 58, a. 5) Akwinata wykazuje dlaczego cnota roztropności zależy od cnót moralnych. Roztropność potrzebuje do właściwego działania nie tylko wiedzy, ale także cnót moralnych, ponieważ stoją one na straży zasad szczegółowych dotyczących konkretnego działania. Brak panowania nad emocjami może zaburzać procesy poznawcze w konkretnej sytuacji. Pozostałe cnoty intelektualne są niezależne od cnót moralnych.

morality, and at the same time the two-sided dependence of prudence and moral virtues. A key element in being prudent on an individual as well as a social level is moral maturity. Solutions developed by experts in the domain of particular fields of knowledge or scientific procedures are not sufficient for a comprehensive assessment of what is prudent.

Key words: Aquinas, St. Thomas, *Summa of Theology*, Aristotle, *Nicomachean Ethics*, virtue, moral virtue, intellectual virtue, habitus

MICHAŁ MROZEK OP:

dr, dominikanin, ur. 1975 w Ostrołęce, obecnie pracuje w Instytucie Tomistycznym w Warszawie (jednostka naukowa Polskiej Prowincji Dominikanów). Dyrektor *Studium Dominicanum*, zastępca Redaktora Naczelnego *Przeglądu Tomistycznego*.

Analizy Tomasza pokazują niezależność wiedzy czy technologii i moralności, a jednocześnie dwustronną zależność roztropności i cnót moralnych. Kluczowym elementem zachowania roztropności tak na poziomie indywidualnym jak społecznym jest moralna dojrzałość. Rozwiązania wypracowane przez ekspertów w domenie poszczególnych dziedzin wiedzy czy naukowych procedur nie są wystarczające do całościowej oceny tego, co rozropne.

Słowa kluczowe: św. Tomasz, Akwinata, *Summa Teologii*, Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, cnota, cnota moralna, cnota intelektualna, *habitus*

Popularyzator myśli św. Tomasza z Akwinu, szczególnie w zakresie teologii moralnej i angelologii.

Adres e-mail: mrozekop@dominikanie.pl