

KS. IGNACY TOKARCZUK

## WARUNKI EKONOMICZNE A ROZWÓJ DUCHOWY CZŁOWIEKA WEDŁUG ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Problem zależności rozwoju duchowego człowieka od warunków ekonomicznych jest może w obecnych czasach jeszcze bardziej aktualny aniżeli kiedykolwiek dawniej. Przyczynił się do tego, z jednej strony, bardzo szybki ostatnio rozwój gospodarczy świata, pociągający za sobą w skutkach wzrost rangi wartości materialnych, z drugiej zaś, swoisty klimat duchowy, uwidoczniiony najmocniej w materializmie historycznym, który w wartościach gospodarczych i sposobach produkcji widzi bazę decydującą o istnieniu i charakterze całej nadbudowy. Jakie w tej sprawie jest stanowisko myśli chrześcijańskiej? Aby je określić, konieczną jest rzeczą poznać bliżej poglądy Akwinaty. Trzeba jednak przy tym wciąż pamiętać, że czasy Tomasza odległe są od nas o 700 lat, dlatego jego terminologia, metoda stawiania i rozwiązywania problemów, sposób argumentacji różnią się od naszych, choć sama istota rzeczy pozostaje ta sama. Dotrzeć do niej w powyższej sprawie — choćby tylko w sposób fragmentaryczny — jest celem dalszych rozważań.

### ZYCIE ETYCZNE

W III części *Summy contra Gentiles* Doktor Anielski przedstawia od razu zagadnienie bardzo jasno: „Zewnętrzne majątności konieczne są dla dobra cnoty, ponieważ przy ich pomocy utrzymujemy organizm i innym możemy pomagać”<sup>1</sup>. Dwa wnioski możemy wysnuć z tej wypowiedzi. Po pierwsze, że życie etyczne człowieka zależy nie tylko pośrednio, ale i bezpośrednio od wartości gospodarczych. Zależność pośrednia polega na tym, że te dobra umożliwiają życie organizmowi, a to jest *conditio sine qua non* praktykowania cnót, zależność zaś bezpośrednia uwidacznia się w potrzebie wartości ekonomicznych jako narzędzi do samego bezpośredniego praktykowania cnót<sup>2</sup>. Z tego tekstu wynika

<sup>1</sup> III C. G., c. 133. W innych miejscach nazywa dobra materialne pożytecznymi dla cnoty lub wprost podporą cnoty. Por. I—II, q. 114, a. 10; III C. G., c. 141.

<sup>2</sup> III C. G., c. 133.

także — po drugie — że Tomasz ma tutaj na myśli nie tylko życie czysto aktywne, ale także i kontemplatywne w tym znaczeniu, iż kontemplacja jest najwyższą czynnością ducha i odpowiada najistotniejszym wymaganiom całej natury ludzkiej<sup>3</sup>. Cnoty kontemplatywne mają zasadniczo zależność tylko pośrednią, czynne natomiast pośrednią i bezpośrednią. Ilustracją do tego, obok czynnej miłości bliźniego, o której mowa w cytowanym tekście, może być także cnota oszczędności.

W każdym stworzeniu jest naturalne dążenie do starania się o zaspokojenie wszystkich swoich potrzeb. Zwierzęta, zwłaszcza dzikie, które nie w każdej porze roku znajdują odpowiedni pokarm dla siebie, w tym czasie, kiedy go mają pod dostatkiem, gromadzą i przechowują na tę porę, gdy go będzie brak. Podobnie i w człowieku istnieje taka sama dążność, aby zabezpieczyć się na przyszłość, przede wszystkim zaś na okres starości<sup>4</sup>. Ludzie starsi skłonni są zawsze do oszczędzania, ponieważ stopniowo tracą siły do pracy<sup>5</sup>. Św. Tomasz, jak słusznie spostrzega Woroniecki, nie wspomina tutaj o oszczędności jako o cnotie explicitis verbis, ale ma ją niewątpliwie na myśli, gdy o tym wszystkim mówi<sup>6</sup>. Aby tę cnotę można było praktykować i w ten sposób ubezpieczyć się na przyszłość, na wypadek niezdolności do pracy, potrzeba odpowiedniej ilości dóbr materialnych. Kto ma tylko na doraźne potrzeby, ten nie może myśleć o oszczędzaniu. Na ten temat szeroko później rozprawia Antoni z Florencji, powołując się przy tym na Doktora Anielskiego<sup>7</sup>.

Z kwestią wpływu dóbr materialnych na rozwój człowieka łączy się zagadnienie pracy jako jednego z czynników produkcji<sup>8</sup>. Jest faktem doświadczanym na każdym kroku, że natura ze wszystkimi swymi bogactwami służy człowiekowi tylko dzięki pracy<sup>9</sup>. Dlatego biorąc pod uwagę normalne warunki człowieka dorosłego, każdy powinien własną pracą tyle wyprodukować nowych dóbr, ile ich każdy zużywa: stąd wniosek, że każdy jest zobowiązany do pracy<sup>10</sup>. Nawet w samym zaję-

<sup>3</sup> P. Pelletier, *Kontemplacja i życie czynne*, „Szkoła Chrystusowa”, 7 (1953) 13.

<sup>4</sup> III C. G., c. 81.

<sup>5</sup> IV *Ethic.*, 1, 4.

<sup>6</sup> J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Kraków 1948, (tom 3 w maszynopisie), rozdz. 6.

<sup>7</sup> C. Ilgner, *Die volkswirtschaftlichen Anschauungen Antonius v. Florenz*, Paderborn 1904, s. 225.

<sup>8</sup> E. Barone, *Zasady ekonomii politycznej*, przełożył z włoskiego L. Eichenbaum, Kraków 1946<sup>2</sup>.

<sup>9</sup> A. Horvath, *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin*, Graz 1929, s. 212.

<sup>10</sup> Fr. Eberle, *Katholische Wirtschaftsmoral*, Freiburg i/B. 1921, s. 14. Mamy tam także dobrą definicję pracy.

ciu pasterskim, które według Tomasza najmniej wymaga trudu, występuje praca, choćby tylko w postaci pilnowania trzód i ciągłego posuwania się za nimi<sup>11</sup>. Prawo pracy jako coś naturalnego istniało nawet w raju, choć nie miało tam w najmniejszym stopniu charakteru ciężkiego trudu, było bowiem stanem czystej przyjemności<sup>12</sup>. Praca — jak słusznie wyciąga wniosek na podstawie Tomasza Haesle — jest właściwie życiem, bez pracy życie jest czymś w rodzaju śmierci<sup>13</sup>. Starożytność cała przeważnie gardziła pracą, nawet sam Arystoteles pracę, zwłaszcza fizyczną, uważał za zajęcie godne niewolników<sup>14</sup>. W innym miejscu powiada on, że wzorowa konstytucja nie zaliczy nigdy rzemieślników do obywateli<sup>15</sup>. Tomasz nie tylko odrzuca kategorycznie taki pogląd na pracę, ale nadaje jej ogromną godność. Robotnik w szczególny sposób jest obrazem Boga. Bóg będąc Aktem czystym ciągle działa, tak samo człowiek pracując na coraz liczniejszych odcinkach, przechodzi z możliwości do aktu i w ten sposób upodabnia się do Boga. Tak jak Bóg jest pierwszym Motorem, tak samo pracujący człowiek jest przyczyną sprawczą wielu nowych rzeczy. Co więcej, Bóg jako najwyższe dobro udziela się wszystkim, tak samo robotnik pracując, daje ze siebie to, co ma najwartościowszego w sobie, jego dzieło staje się odbiciem jego wartości. Dzięki temu przekształca świat, humanizuje go i uduchawia. Będąc sam obrazem Boga, poprzez swoją pracę podobieństwo Boże przelewa na cały świat<sup>16</sup>. To głębokie ujęcie pracy widzi w robotniku jakby drugiego stwórcę, odbicie Bożej potęgi i dobroci. Takie stanowisko nadaje najgłębszy sens pracy ludzkiej i wszystkim osiągnięciom człowieka. Równocześnie człowiek, tak jak w swojej naturze tak i w działaniu, jednoczy ducha z materią w jedną harmonijną i wspaniałą całość.

Ten moment zasługuje na specjalne podkreślenie w chwili obecnej. Okres wojenny i powojenny stał się dla myśli katolickiej jakimś szczęśliwym wstrząsem, pod wpływem którego odczuto potrzebę opracowania teologii rzeczywistości ziemskich. Zrozumiano bardziej niż kiedykolwiek przedtem, że pomiędzy światem jako stworzeniem i człowiekiem z jego wyposażeniami i możliwościami z jednej strony, a Bogiem i życiem wiecznym z drugiej, nie ma jakiegoś przeciwstawienia, ale wzajemne powiązanie i uwarunkowanie. Bóg chce, aby człowiek naśladował Go we

<sup>11</sup> I *Pol.*, 1, 6.

<sup>12</sup> I, q. 102, a. 3, c.

<sup>13</sup> J. Haesle, *Das Arbeitethos der Kirche nach Thomas von Aquin und Leo XIII*, Freiburg i/B. 1923, s. 30.

<sup>14</sup> *Pol.*, 3, 5.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 4, 8.

<sup>16</sup> Ch. Perin, *De la richesse dans les sociétés chrétiennes*, Paris 1861, t. I., s. 33 nn.

wszechstronnej działalności i w ten sposób stwarzał najwyższe wartości w sensie doczesnym, tj. wszechstronną kulturę, przez którą należy rozumieć dźwiganie wszystkiego wzwyż, wprowadzanie na miejsce chaosu ładu, rozwijanie wszystkiego po linii doskonałości; począwszy od najprostszej uprawy roli aż po najwyższe wloty ducha ludzkiego w nauce, sztuce i religii. Tutaj możemy powiedzieć, że nowoczesna teologia rzeczywistości ziemskich niczego nowego zasadniczo nie dodaje, ale odkrywa tylko autentyczną myśl chrześcijańską, która znajduje się także — jak widzimy — u Tomasza bardzo wyraźnie.

Praca poza tym jest fundamentem prawa używania i posiadania dóbr materialnych. Po grzechu pierworodnym praca stała się także pod pewnym względem środkiem ekspiacji, stąd jest do pewnego stopnia trudna i uciążliwa dla człowieka<sup>17</sup>. A więc przykazanie pracy jest z jednej strony prawem naturalnym, a z drugiej ekspiacją za grzechy. Praca stała się opatrnościową koniecznością i niezastąpioną bronią w walce o istnienie. Tak samo, jak nie ma człowiek prawa zrzec się życia i pożywienia, tak samo nie ma prawa zrzec się pracy, która daje mu pożywienie. Pod tym kątem widzenia człowiek znajduje się w gorszych warunkach w porównaniu ze zwierzętami. One wprawdzie też muszą czynić pewien wysiłek w celu zdobycia pożywienia, lecz wysiłek ten jest zupełnie innego rodzaju. Od chwili, kiedy ich zmysły są w pełni rozwinięte, posiadają instynkt kierujący nimi w zdobywaniu środków do życia<sup>18</sup>. Z natury także posiadają narzędzia stosowne do ich potrzeb, jak: kły, rogi, pazury<sup>19</sup>. Człowiek natomiast nie ma ani jednego, ani drugiego. Zamiast tego posiada rozum, z pomocą którego jest w stanie poznać, udoskonalić i rozbudować metody swej pracy<sup>20</sup>. Kierowana rozumem ręka ludzka staje się doskonałym narzędziem produkującym wszystkie inne narzędzia. Człowiek przy pomocy rozumu może następnie znaleźć nieskończoną ilość sposobów swej pracy, stąd może słusznie uchodzić za twórcę swych dzieł. Zmuszony do pracy potrzebą środków do życia doskonali człowiek najwyższą swą władzę, rozum. Z tego punktu widzenia praca staje się dla człowieka nie tylko niezastąpioną bronią w walce o byt, lecz także skutecznym środkiem rozwoju i udoskonalenia. Opanowanie namiętności, pożądliwości i usunięcie próżnowania, to dalsze skutki dobrze pojętej pracy<sup>21</sup>. Wiemy doskonale, jak wielką przeszkodą dla rozwoju duchowego są nieopanowane pożądliwości. Pod słowem pożądliwość (*concupiscentia*) rozumiemy tutaj niezgodne z rozumem

<sup>17</sup> II *Sent.*, d. 17, q. 3, a. 2, ad 7.

<sup>18</sup> *De Reg. princip.*, l. 1, c. 1.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> II—II, q. 187, a. 3.

pragnienie przyjemności zmysłowych. Praca jest skutecznym środkiem do przywrócenia panowania nad zmysłami i do uczynienia z organizmu posłusznego narzędzia woli. Ta strona pracy jest niemniej doniosła, choć może dzisiaj trochę zapomniana.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na to, że każda praca ma także charakter społeczny. Wypływa to z zasady, że każda część służy całości. Każdy zatem człowiek pracując dla siebie i przez swoją pracę doskonaląc siebie, równocześnie pracuje dla społeczności i ją doskonali<sup>22</sup>. Zresztą słusznie zwraca uwagę Perin, że potrzeby są jednym ze środków, jakimi posługuje się Opatrzność, aby utrzymać ludzi we wspólnocie życia i myśli, w jedności duchowej, która jest najgłębszą racją i ostatecznym celem życia społecznego<sup>23</sup>. Z tych dwóch motywów, a mianowicie zdobywania środków do życia i pełnego rozwoju, praca dla człowieka jest czymś tak naturalnym, że św. Tomasz powtarza za Jobem — człowiek rodzi się do pracy, jak ptak do latania<sup>24</sup>.

Obok pracy branej w jak najszerszym zakresie trzeba odróżnić pracę ściśle zarobkową, którą Akwinata nazywa *labor manualis*<sup>25</sup>, choć nie rozumie pod tym wyrażeniem jedynie pracy fizycznej, lecz w ogóle jakiegokolwiek zajęcie tak fizyczne, jak i umysłowe, służące celom utrzymania życia<sup>26</sup>. Praca zarobkowa, w przeciwieństwie do pracy w ogóle, wszystkich nie obowiązuje. Wolni są od niej ci, którzy mają inne źródło utrzymania. Zobowiązani są natomiast jakąkolwiek inną pracą przyczyniać się do rozwoju zarówno osobistego, jak i społecznego<sup>27</sup>. Widzimy więc, że posiadanie i używanie dóbr materialnych ma swoją podstawę w pracy własnej lub cudzej. W każdym dobru materialnym jest skondensowana pewna ilość pracy, stąd możemy określić takie spożycie dóbr materialnych związanych ściśle z pracą jako dynamiczne w odróżnieniu od statycznego, jakie ma miejsce u zwierząt. W tym specyficznym charakterze spożycia ludzkiego tkwi uprzywilejowane stanowisko człowieka; w ten sposób rozwija swoje zdolności, przyczynia się do postępu w każdej dziedzinie życia i do specjalizacji ludzi w różnych kierunkach. Tak jak u pszczół — mówi św. Tomasz — jedne gromadzą miód, inne budują pomieszczenia, tak samo i w społeczności ludzkiej nie wszyscy robią to samo<sup>28</sup>. Bezpośrednią przyczyną podziału pracy jest róż-

<sup>22</sup> A. Janssen, *Doctrina S. Thomae de obligatione laborandi*, „Eph. Theol. Lov.”, 1 (1924) 358.

<sup>23</sup> Ch. Perin, op. cit., s. 34.

<sup>24</sup> In Job, 5, 7.

<sup>25</sup> II—II, q. 187, a. 3.

<sup>26</sup> A. Janssen, op. cit., s. 357.

<sup>27</sup> Ibid., s. 365.

<sup>28</sup> III C. G., c. 134.

norodność uzdolnień i upodobań poszczególnych ludzi, ostateczną zaś Opatrzność Bożą, która tak ułożyła życie ludzkie, aby niczego mu nie brakowało. Podział pracy najlepiej do tego się przyczynia<sup>29</sup>, a konsekwencją podziału jest konieczność wymiany<sup>30</sup>. Podziałowi pracy zawdzięcza ludzkość — pisze Woroniecki — nieustanny postęp wiedzy i opanowania świata, a organem służącym do tego jest mowa, pozwalająca wymieniać myśli, korzystać z cudzego dorobku i doświadczenia<sup>31</sup>.

Troeltsch w swoich rozważaniach na temat podziału pracy zwraca uwagę, że idea podziału wypływająca z natury ludzkiej, a nie z grzechu pierwotnego, nieznaną była wczesnemu chrześcijaństwu, że dopiero późniejsze czasy należycie to zrozumiały<sup>32</sup>. Schilling zbija to twierdzenie, udowadniając, że nie tylko średniowiecze znało już tę ideę, ale także starożytność chrześcijańska dobrze to rozumiała<sup>33</sup>.

Na podstawie tych uwag możemy powiedzieć za Janssenem — używając terminologii nowożytnej — że praca, która jest koniecznością dla zaspokojenia naszych potrzeb, ma doniosłe znaczenie ekonomiczne, społeczne, moralne, pedagogiczne i ascetyczne<sup>34</sup>.

Ale rola pracy na tym się jeszcze nie kończy. Życie etyczne człowieka jest w swoich konsekwencjach powiązane ściśle ze zbawieniem człowieka, z jego życiem wiecznym; realizowanie bowiem cnót prowadzi do szczęśliwego życia wiecznego<sup>35</sup>. Stąd słusznie pisze Szymański, że etyka tomistyczna łączy harmonijnie doczesność i wieczność, głosi prymat ducha nad materią, wartości moralnych nad materialnymi, ale zdaje sobie sprawę, że do wieczności idzie się przez doczesność. Przeto doczesność trzeba tak urządzić i uporządkować, aby nie tylko nie przeszkadzała moralnemu wyrobieniu człowieka, lecz przeciwnie — pomagała mu do udoskonalenia i do zbawienia<sup>36</sup>. Na to samo zagadnienie zwraca bardzo trafnie uwagę Maritain. Nie należy — według niego — zapominać, że życie społeczne, ekonomiczne i polityczne jest ściśle związane z życiem wiecznym, a konsekwentnie także z pasterskim posłan-

<sup>29</sup> Ibid., Por. *Quodl.* VII, 17. Nie należy rozumieć pracy zawodowej jako jakiegoś bezpośredniego powołania ze strony Boga. Takie stanowisko przypisuje Max Weber etyce protestanckiej.

<sup>30</sup> E. Schreiber, *Die volkswirtschaftlichen Anschauungen der Scholastik seit Thomas von Aquin*, Jena 1913, s. 20.

<sup>31</sup> J. Woroniecki, op. cit., t. I, s. 192.

<sup>32</sup> E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1919, s. 311.

<sup>33</sup> O. Schilling, *Die christlichen Soziallehren*, Köln 1926, s. 170.

<sup>34</sup> A. Janssen, op. cit., s. 359.

<sup>35</sup> „[...] quod si temporalia bona considerentur prout sunt utilia ad opera virtutum quibus perducimur ad vitam aeternam”. I—II, q. 114, a. 10, c.

<sup>36</sup> A. Szymański, *Zagadnienia społeczne*, Lublin 1939<sup>3</sup>, s. 55.

nictwem Kościoła. Zagadnienie ubóstwa, nędzy względnie dobrobytu jest nie tylko problemem doczesnym, ale także problemem głęboko związanym z życiem wiecznym. Św. Tomasz słusznie naucza, co zresztą jest faktem oczywistym, że pewne minimum dobrobytu jest konieczne do życia etycznego<sup>37</sup>. Stąd troska o rzeczy ziemskie jest nie tylko dbaniem — jak się Pesch dosadnie wyraża — o nieszczęśliwe więzienie duszy, ale staraniem o szczęśliwą podróż do wieczności<sup>38</sup>. Rolę dóbr materialnych w tej dziedzinie w ujęciu tomistycznym precyzuje Rutten twierdząc, że dobra materialne są nie tylko korzystne lub pożyteczne dla duchowej strony człowieka, ale konieczne<sup>39</sup>. Przyczyną tego jest fakt, na który słusznie zwraca uwagę Meyer, że czyny etyczne człowieka materialnie tkwią w świecie zewnętrznym i są z nim ściśle związane<sup>40</sup>. Z drugiej zaś strony świat materialny dzięki tak wzniosłej roli sam się uduchawia, jest bowiem wykorzystany w najbardziej pozytywnym znaczeniu, otwierając człowiekowi dostęp do najwyższych bogactw ducha ludzkiego<sup>41</sup>.

Ten sam problem naświetla nam także Doktor Anielski od strony negatywnej, rozważając skutki, jakie wywołuje ubóstwo i nędza. Pomijam w tej chwili społeczny aspekt tego zagadnienia; o nim będzie mowa gdzie indziej, zwrócić należy uwagę tylko na ujemne skutki nędzy dla samej jednostki. Otóż wedle Tomasza brak dóbr materialnych koniecznych dla rozwoju człowieka prowadzi do kradzieży, kłamstwa, krzywoprzysięstwa<sup>42</sup>.

W innym miejscu wyprowadza z nędzy takie wypaczenie charakteru, jak skłonność do unizania się i do pochlebstwa wobec bogatych<sup>43</sup>. Otóż wszystkie powyższe właściwości są czymś przeciwnym cnocie i w ogóle są zaprzeczeniem życia etycznego w pozytywnym słowa znaczeniu.

Konsekwentnie zatem, tak jak cnota prowadzi człowieka do życia wiecznego, tak te wypaczenia charakteru człowieka utrudniają jego osiągnięcie. Celem dóbr materialnych w znaczeniu najszlachetniejszym jest *bonum virtutis*, tj. możliwie największe, wszechstronne udoskonalenie człowieka, zwłaszcza najwyższych jego władz — rozumu i woli. Bez wystarczającego poziomu ekonomicznego człowiek tego osiągnąć nie

<sup>37</sup> J. Maritain, *Scholasticism and politics*, London 1945<sup>2</sup>, s. 161.

<sup>38</sup> T. Pesch, *Seele und Leib als zwei Bestandteile der einen Menschensubstanz gemäss der hl. Thomas von Aquin*, „Phil. Jahrbuch”, 17 (1894) 27.

<sup>39</sup> G. C. Rutten, *La doctrine sociale de l'église*, Liège 1932, s. 94.

<sup>40</sup> H. Meyer, *Thomas von Aquin, sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*, Bonn 1938, s. 431.

<sup>41</sup> F. Keller, *Der moderne Kapitalismus*, Freiburg i/B. 1918, s. 399.

<sup>42</sup> „[...] mendicitas autem est occasio furandi et mentiendi aut etiam periurandi. III, c. 40, a. 2, c.

<sup>43</sup> III C. G., c. 131.

może, dlatego drogocenne skarby ducha stoją przed nim zamknięte. Stąd rozumiemy, dlaczego św. Tomasz nędzę materialną nazywa wielkim złem<sup>44</sup>. Ubóstwo jest tylko wtedy godne szacunku, gdy jest ubóstwem ducha i ma charakter dobrowolny, podjęte bowiem zostało w celu łatwiejszego dojścia do doskonałości. Natomiast ubóstwo przymusowe jest zawsze złem, największą przeszkodą ludzkiego udoskonalenia się i bogatym źródłem niezliczonych wprost występków<sup>45</sup>. Słusznie podkreśla Maritain, że aby uczciwie żyć w nędzy, potrzeba do tego heroizmu, a na heroizm mogą się zdobyć tylko jednostki wyjątkowe. Szerokie natomiast warstwy ludzkie nędza zwyczajnie deprawuje. Nędza popycha ludzi do rozpacz i dzięki temu jakby ich wyłącza spośród społeczności żyjących normalnie. Problem nędzy dla tego, który cierpi, jest problemem życia wiecznego, ponieważ widząc niesprawiedliwość w posiadaniu i używaniu dóbr, może popaść w największe niebezpieczeństwo odwrócenia się od Boga<sup>46</sup>.

Warto pamiętać, jak bardzo takie stanowisko jest zaprzeczeniem zarzutom, jakoby chrześcijaństwo, a specjalnie średniowiecze, nie doceniało spraw doczesnych. Wprost przeciwnie — wydaje się, że wiek dwudziesty nie ma jeszcze w pełni tego wycucia, jak wielkim złem jest nędza materialna, skoro ze spokojem i obojętnością patrzy na cierpienia wielkiej części ludzkości.

Choćby nawet nędza nie była posunięta do skrajności i nie wywoływała wszystkich ujemnych skutków, to jednak moralnie biorąc byłaby złem, bo walka o utrzymanie życia absorbowałaby wszystkie siły człowieka i nie pozwoliłaby mu zająć się czymś wyższym. Natomiast św. Tomasz powiada, że człowiek tym jest doskonalszy, im bardziej jest oddany sprawom ducha, choć nie wyklucza umiarkowanego zajmowania się sprawami materialnymi; co jeszcze nie koliduje z jego doskonałością<sup>47</sup>. Można rozróżnić kilka stopni troski o dobra materialne: pierwszy z nich polega na tym, że człowiek w rozumny i naturalny sposób dba o swój dobrobyt<sup>48</sup>. Chodzi tu konkretnie o pracę zarobkową w celu utrzymania siebie i swej rodziny na odpowiednim poziomie<sup>49</sup>. Stopień ten nie tylko jest dozwolony, ale nawet moralnie obowiązujący<sup>50</sup>. Następny stopień troski o dobra materialne przekracza już zwy-

<sup>44</sup> III C. G., c. 134.

<sup>45</sup> A. Horvath, op. cit., s. 211.

<sup>46</sup> J. Maritain, op. cit., s. 161.

<sup>47</sup> „Et tanto perfectior est quanto plus spiritualibus intenditur. Non est igitur modus perfectionis humanae, quod nihil corporale agatur”. III C. G., c. 135.

<sup>48</sup> II—II, q. 55, a. 6; II—II, q. 126, a. 1.

<sup>49</sup> III C. G., c. 122—125.

<sup>50</sup> „Sollicitudo terrenorum non est vitanda, nisi quia impedit contemplationem aeternam”. III C. G., c. 132.



czajną, normalną miarę, choć — trzeba zaznaczyć — że człowiek taki jeszcze nie zaniedbuje podstawowych obowiązków wobec swej duszy i Boga. Mieści się wprawdzie już w tym jakiś nieporządek, ale nie jest to jeszcze jakieś wykroczenie. Trzeci stopień, to całkowite zagubienie się w sprawach materialnych<sup>51</sup>. Człowiek w takim stanie nie myśli ani o sprawach ducha, ani o Bogu, materializując się zupełnie. Taka postawa może mieć miejsce u ludzi bogatych, pogrążonych w luksusie i chciwości, ale bardzo często bywa także u tych, którzy w walce o byt, w trosce o najpotrzebniejsze rzeczy wyczerpują wszystkie swoje siły zarówno fizyczne, jak i duchowe. Z tego wypływa jeden logiczny wniosek, że konieczną jest rzeczą taki poziom dobrobytu, aby człowiekowi łatwiej było zdobywać środki do życia, jeśli ma mu zostać część sił na inne zainteresowania i wysiłek duchowy. W przeciwnym razie pogrążony całkowicie i nieustannie w materii, sam się niejako materializuje, zatracając poczucie wyższych swoich celów. Taki stan rzeczy jest pod względem moralnym bardzo szkodliwy.

Na marginesie tych rozważań warto wspomnieć o tym, na co zwraca uwagę Eucken, iż celem Doktora Anielskiego było ścisłe zespolenie chrześcijaństwa, a więc świata ducha ze światem materii. Tymczasem te zamiary — według niego — rzekomo się nie spełniły<sup>52</sup>. To wszystko jednak, co powiedzieliśmy o wzajemnej zależności świata duchowego i materialnego w sensie warunków ekonomicznych według poglądów św. Tomasza, świadczy, że pomiędzy nimi istnieje ścisła łączność i wzajemna zależność i to nie tylko w systemie filozoficznym jako takim, ale i w rzeczywistości, jak na to wskazuje codzienne doświadczenie. Sugestie Euckena są zatem niesłuszne, wynikły one tylko ze zbyt powierzchownego odczytania się w dziełach Akwinaty.

Z etyczną stroną życia ludzkiego łączy się problem ludzkiego szczęścia. Zgodnie z założeniami swojego systemu, który pozytywnie ocenia całą doczesność, rozróżnia Tomasz dwa rodzaje szczęścia: jedno naturalne, niedoskonałe, doczesne; drugie nadprzyrodzone, doskonałe, wieczne<sup>53</sup>. Stosunek tych dwóch rodzajów do siebie — jak słusznie podkreśla Classen — nie jest stosunkiem dwóch całkowicie różnych rzeczy, ale raczej stosunkiem części do całości, czegoś mniej doskonałego do bardziej doskonałego, środka do celu; jedno z drugim jest ściśle związane. Szczęście mniej doskonałe dąży do doskonałego, doskonałe zaś w swoim realizowaniu się ze strony człowieka musiało przejść przez etap szczęścia

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> R. Eucken, *Die Philosophie des Thomas von Aquin und die Kultur der Neuzeit*, Bad Sachsa 1910, s. 9.

<sup>53</sup> W. Classen, *Thomistische Anthropologie in völkisch-politischer Sicht*, Karlsruhe 1937, s. 15.

mniej doskonałego. Oba te rodzaje, jak szczegółowo wykazał Wittmann<sup>54</sup>, mają charakter wybitnie intelektualistyczny. Szczęście wieczne polega przede wszystkim na kontemplacji Boga<sup>55</sup>. Jeśli chodzi o szczęście doczesne, to — jak powiada Fischer-Colbrie — człowiek z natury ma w sobie dążenie do osiągnięcia wszystkiego, co mu odpowiada pod kątem życia doczesnego. To dążenie popycha człowieka do działania, czyli realizowania wszystkich jego możliwości, które na płaszczyźnie życia doczesnego są bardzo różnorodne. Zdobywanie wiedzy, prowadzenie życia zgodnie z rozumem, badanie sił przyrody i panowanie nad nimi, założenie rodziny itp. Zrealizowanie tych możliwości tworzy doczesną doskonałość człowieka i jest równocześnie jego doczesnym szczęściem. W porównaniu z wiecznym jest ono niedoskonałe i cząstkowe, ale i w nim także czynnik intelektualny gra główną rolę, natomiast działanie woli w postaci zadowolenia i radości jest czymś raczej pochodnym i wtórnym<sup>56</sup>. Tak z grubsza dokonana analiza szczęścia w ujęciu Doktora Anielskiego pozwoli na rozwiązanie zagadnienia, jaki jest stosunek dóbr materialnych do szczęścia ludzkiego w ogóle. Co się tyczy szczęścia doczesnego, to św. Tomasz wielokrotnie podkreśla, że dobrobyt zewnętrzny jest jego niezastąpionym warunkiem<sup>57</sup>. Kowalski wyjaśniając stanowisko tomistyczne w tym względzie, dodaje: „Do pojęcia szczęścia należy, aby jestestwo rozumne osiągnęło to, czego chce, czyli pożąda. Nieszczęście, czyli nędza, polega na tym, że stworzenie rozumne doznaje takich rzeczy, których nie pożąda. Nędza więc sprzeciwia się szczęściu”<sup>58</sup>. Z kontekstu pracy wynika, że chodzi tutaj przede wszystkim o nędzę materialną. Nie ma zatem żadnych wątpliwości, że według poglądów św. Tomasza szczęście doczesne jest w dużym stopniu uzależnione od warunków ekonomicznych.

Sprawa jest bardziej złożona, gdy chodzi o stosunek dóbr materialnych do szczęścia wiecznego, doskonałego. Na postawione pytanie, czy to szczęście polega na bogactwach, odpowiada negatywnie<sup>59</sup>. Taka odpowiedź wypływa konsekwentnie z tezy, że istotę szczęścia wiecznego tworzy kontemplacja Boga. Natomiast dobra materialne przy kontemplacji Boga nie mogą być brane w rachubę — to jest jasne. Ale

<sup>54</sup> M. Wittmann, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, München 1933, s. 42. „Ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae”. I—II, q. 4, a. 8.

<sup>56</sup> I—II, q. 3, a. 4.

<sup>57</sup> *In X Ethic.*, l. 13. Podobnie w innych miejscach: „Bona autem exteriora quae subiacent fortunae, pertinent quasi instrumentaliter ad felicitatem”. *In I Ethic.*, l. 16. „Felicitas indiget exterioribus bonis”.

<sup>58</sup> K. Kowalski, *Nauka św. Tomasza o miłosierdziu*, „Szkoła Chrystusowa”, 3 (1931) 21.

<sup>59</sup> I—II, q. 2, a. 1.

tutaj trzeba rozróżnić dwie sprawy. Co innego jest tworzyć istotę szczęścia, a co innego być środkiem do osiągnięcia tego szczęścia. W pierwszym wypadku dobra materialne nie pozostają w żadnym stosunku do szczęścia wiecznego, w drugim natomiast dobra materialne mogą pomóc lub utrudnić, albo wręcz uniemożliwić osiągnięcie tego szczęścia. Analizowaliśmy to szczegółowo przy omawianiu stosunku dóbr materialnych do życia etycznego. Choć może Doktor Anielski nie precyzuje drobiazgowo wszystkich szczegółów odnośnie do szczęścia, to jednak one same konsekwentnie wynikają z całości jego systemu. Dlatego uważam, że Wittmann w swojej pracy, tak bardzo skądinąd wartościowej, dotykając tego tematu, zbyt pośpiesznie konkluduje, że dobra materialne nie mają żadnego wpływu na szczęście wieczne człowieka <sup>60</sup>.

### ZYCIE RODZINNE

Praca rodziców nad młodym pokoleniem dotyczy głównie dwóch dziedzin: nauki i wychowania, które mieszczą się w ramach Tomaszowego pojęcia „disciplina” <sup>61</sup>. Wyrażenie powyższe oznacza wychowanie rozumiane w szerokim słowa znaczeniu, biorące pod uwagę zarówno wykształcenie intelektu, jak i wyrobienie woli. Pokrywa się mniej więcej z tym pojęciem słowo „educatio”, które również jest w częstym użyciu u św. Tomasza. Mitterer komentując odnośne teksty zwraca uwagę na to, że według Tomasza natura przy rodzeniu nowego człowieka dąży nie tylko do sprowadzenia istnienia, ale także do jego pełnego rozwoju, czyli udoskonalenia <sup>62</sup>. Człowiek w porównaniu ze zwierzętami jest w chwili urodzenia jakby upośledzony w swoim niedołęstwie, ale za to ma nieograniczone wprost możliwości rozwoju.

Aby rodzice mogli dać swemu dziecku trochę wykształcenia, a choćby tylko przygotowanie do zawodu, muszą mieć do tego odpowiednie środki. Zdobywanie wiedzy możliwe jest tylko wtedy, gdy istnieją następujące warunki: zdrowie, pożywienie i zaspokojone wszystkie inne potrzeby materialne <sup>63</sup>. Ale nie tylko umysłowo ma się człowiek rozwijać; ma także dbać o wyrobienie w sobie siły woli i szlachetnego charakteru. Człowiek składa się z pierwiastka duchowego i materialnego, dlatego ma dbać o sprawy ducha nawet przy wykonywaniu

<sup>60</sup> M. Wittmann, op. cit., s. 68.

<sup>61</sup> III C. G., c. 122.

<sup>62</sup> A. Mitterer, *Elternschaft und Gattenschaft nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart*, Wien 1949, s. 134.

<sup>63</sup> X *Ethic.*, l. 13.

czynności fizycznych. Im człowiek jest bardziej uduchowiony, tym jest doskonalszy<sup>64</sup>. Pracę nad sobą wykonuje zasadniczo każdy człowiek sam, rodzice jednak powinni dzieci do tej pracy przyuczać, nawet gdy zajdzie potrzeba użyć pewnego nacisku<sup>65</sup>. Obowiązki rodziców wobec dzieci w formie utrzymania, kształcenia i wychowania są tak wielkie, że jedna osoba — przeciętnie rzecz biorąc — nie wystarczyłaby tutaj sama, tym bardziej, że obowiązki te trwają aż do pełnoletności dzieci<sup>66</sup>. Stajemy więc tutaj wobec ważnego problemu, który Tomasz w związku z tym szczegółowo rozpracowuje, mianowicie nierozzerwalności małżeństwa. Dobra materialne w najrozmaitszej postaci, potrzebne zarówno do wyżywienia, wykształcenia, jak i wychowania wpływają nie tylko na dzieci, ale pośrednio także między innymi na samych rodziców, pomagając się od nich trwałości związku małżeńskiego. Punktem wyjścia do tego stwierdzenia była dla Doktora Anielskiego obserwacja zwierząt, z której korzystał w tym celu, aby — jak trafnie spostrzega de Bruyne<sup>67</sup> — odkryć instynkt natury, będący wyrazem jej dążności. Przez tę obserwację dochodzi do stwierdzenia, że u takich zwierząt, gdzie sama matka wystarczy do wyżywienia potomstwa, nie ma stałego związku rodziców, tam natomiast — np. u ptaków — gdzie sama matka nie wystarczy, istnieje związek stały<sup>68</sup>. A przecież u zwierząt zasadniczy obowiązek wobec potomstwa polega tylko na wyżywieniu i obronie przed wrogami. Jeśli więc niektóre kategorie zwierząt mają stały związek spowodowany koniecznościami materialnymi, to tym bardziej człowiek musi mieć taki związek, boć przecież jego obowiązki wobec dziecka nie kończą się na wyżywieniu, ale obejmują trudną i wymagającą długiego czasu dziedzinę kształcenia i wychowania. Do spełnienia tych wszystkich zadań potrzebne są w dosyć wysokim stopniu dobra materialne<sup>69</sup>, które musi zdobywać się pracą. Sama zatem matka tak wielkim ciężarom nie podoła. Oczywiście, że potrzeby materialne nie są ani jedynym, ani najważniejszym motywem nierozzerwalności małżeństwa, niemniej odgrywają tutaj bardzo poważną rolę.

Aby rodzice mogli spełnić należycie swoje obowiązki wobec dzieci, konieczną jest rzeczą, by oprócz odpowiedniej ilości zasobów materialnych dysponowali pewną ilością czasu wolnego od pracy zawodowej. A możliwe jest to tylko wtedy, gdy są odpowiednie płace. Zagadnieniem tym — biorąc dzisiejsze proporcje pod uwagę — zajmuje się

<sup>64</sup> III C. G., c. 85.

<sup>65</sup> I—II, q. 95, a. 1, c.

<sup>66</sup> III C. G., c. 122.

<sup>67</sup> E. de Bruyne, *S. Thomas d'Aquin. Le milieu, l'homme, la vision du monde*, Paris 1928, s. 315.

<sup>68</sup> II—II, q. 154, a. 2, c.

<sup>69</sup> III C. G., c. 127.

św. Tomasz niewiele. Tłumaczyć to należy ówczesnymi stosunkami gospodarczymi. W XIII w. między kapitałem i pracą nie było tego bolesnego konfliktu, którego świadkami jesteśmy w czasach nowożytnych. Aby jakiś rzemieślnik mógł sobie założyć warsztat pracy, wystarczyło mu mieć odpowiedni lokal, trochę narzędzi i ewentualnie trochę pieniędzy na zakup materiałów, o ile klienci sami go nie dostarczyli. Najważniejszą dla niego sprawą były kwalifikacje.

Jeśli — biorąc z punktu ekonomicznego — nie było konfliktu między kapitałem a pracą — tak z punktu socjologicznego — nie było antagonizmu pomiędzy pracodawcą a robotnikiem. Być robotnikiem oznaczało tylko okres przejściowy; zasadą ogólną było, że każdy robotnik z czasem, po zdobyciu dyplomu, stawał się mistrzem w swoim zawodzie, a konsekwentnie także pracodawcą. Zresztą stopa życiowa pracodawcy nie odbiegała tak daleko od stopy życiowej robotnika, jak to dzisiaj często się dzieje<sup>70</sup>. To jest zasadniczy powód, dlaczego św. Tomasz temu zagadnieniu nie poświęca dużo miejsca<sup>71</sup>, niemniej jednak stawia tutaj zasady jasne i zdecydowane. Tak, jak należy do sprawiedliwości wymiennej, aby za jakąś rzecz zapłacić tyle, ile ona warta, tak samo przedstawia się sprawa z zapłatą za pracę. Większy nawet nacisk trzeba położyć na pracę, ponieważ jest ona jedynym źródłem utrzymania. Płaca zatem ma być sprawiedliwa<sup>72</sup>. Św. Tomasz robotnika, który ma do swojej dyspozycji tylko możliwość pracy, nazywa biednym, dlatego prawo polecało szybko wypłacać robotnikom ich zarobki, aby czasem nie brakło im środków do utrzymania<sup>73</sup>. Dla robotnika więc, jeśli nie ma innych środków do życia, praca jest koniecznością i zarazem jedyną drogą do pokrycia swoich potrzeb życiowych<sup>74</sup>. Stąd konsekwentnie wypływa wniosek, że płaca — aby była sprawiedliwa — musi odpowiadać potrzebom pracującego. Gdyby tak nie było, nie miałby robotnik żadnych sposobów więcej, aby swoim koniecznym potrzebom zadośćuczynić. Co Tomasz rozumie przez konieczne potrzeby? Zdawałoby się w pierwszej chwili, że praca ma tylko służyć do zdobycia nieodzownej codziennie strawy dla pracującego, ale w *Summie teologicznej* mamy tekst, z którego wynika, że utrzymanie rodziny należy do koniecznych potrzeb człowieka<sup>75</sup>; rozważa w nim zagadnienie doty-

<sup>70</sup> M. Roch, *Les origines de „Quadragesimo anno”*. *Travail et salaire travers la scolastique*, Paris 1933, s. 3—15.

<sup>71</sup> O. Schilling, *Staats und Soziallehre des hl. Thomas*, Paderborn 1923, s. 244—245.

<sup>72</sup> I—II, q. 114, a. 1, c; por. II—II, q. 61, a. 4.

<sup>73</sup> I—II, q. 105, a. 2, ad 6.

<sup>74</sup> I—II, q. 187, a. 3, c.

<sup>75</sup> II—II, q. 32, a. 6, c.

czące jałmużny. Według Akwinaty jakaś rzecz może być dla człowieka konieczna w podwójny sposób: po pierwsze — gdy bez niej niemożliwe byłoby samo istnienie, tak konieczne jest to wszystko, co potrzebne jest dla utrzymania siebie i rodziny, tym nawet nie ma obowiązku dzielić się z bardziej biednymi; w drugim znaczeniu rzecz jest konieczna wtedy, gdy bez niej niemożliwe byłoby życie na pewnym poziomie i tu już jest obowiązek dawania jałmużny. Kiedy św. Tomasz mówi, że pracą zdobywa się środki konieczne do życia, to ma na myśli przede wszystkim pierwszą konieczność, która obejmuje nie tylko potrzeby osobiste, ale i rodzinne. Dobrze to naświetla Renz, kiedy sugeruje, że wedle św. Tomasza robotnik ma prawo — wynikające z jego osobowości — do życia, założenia rodziny i utrzymania jej. Tych wszystkich praw nie mógłby wykorzystać, gdyby nie miał do dyspozycji koniecznych dóbr materialnych. Te dobra musi zdobywać własną pracą, stąd słuszną jest rzeczą, aby zarobek jego wystarczał mu na utrzymanie rodziny, prawa bowiem wynikające z osobowości ludzkiej nie są czymś abstrakcyjnym, ale konkretnym<sup>76</sup>. Jeśli tego brak, matka a czasem i nieletnie dzieci oddają się pracy zarobkowej, rodzina nie spełnia wskutek tego zasadniczego swego zadania — wszechstronnego wychowania i w ogóle przygotowania do życia młodego pokolenia. Widzimy więc, jak poglądy Tomasza są ciągle i dziś aktualne, choć wyrażone są w innym języku i terminologii.

Staranie rodziców o dzieci nie kończy się jednak na tym. Według dalszej intencji natury rodzice powinni dzieciom swoim zostawić w dzieciństwie jakiś majątek. Motywuje to Doktor Anielski faktem, że rodzice dali początek istnienia dzieciom, są ich — pod pewnym względem przyczyną, dlatego wypada, aby oni pomogli dzieciom i to nie tylko chwilowo, ale także na całe ich życie. A ponieważ życie rodziców kończy się prędzej, więc pomoc rodziców trwa w formie dziedziczenia przez dzieci ich majątku. Ten obowiązek określa jednym słowem: „thesaurizare”<sup>77</sup>. Ten sam zasadniczo motyw podaje Tomasz jeszcze w innej formie. Dobra materialne są przeznaczone do zachowania naturalnego życia ludzkiego. Dopóki rodzice żyją, dobra te spełniają swoje zadanie wobec nich, kiedy umierają, wypada, aby odtąd te dobra zachowały

<sup>76</sup> O. Renz, *Das Dienstverhältniss. Ein Beitrag zum Familienrecht und zur Arbeiterfrage*, „Xenia Thomistica”, I, Roma 1925, s. 500. Płacy rodzinnej żąda bardzo wyraźnie i stanowczo Antoni z Florencji. Por. Ilgner, op. cit., s. 205.

<sup>77</sup> „Pater habet rationem principii, filius autem rationem a principio existentis, ideo per se patri convenit, ut subveniat filio; et propter hoc non solum ad horam debet ei subvenire, sed etiam ad totam suam vitam, quod est thesaurizare”, II—II, q. 101, a. 2, ad 2.

<sup>78</sup> III C. G., c. 123.

życie ich dzieci, które są niejako przedłużeniem życia rodziców<sup>78</sup>. Stąd zasada Tomaszowa, że gdy umrze ten, wobec kogo miała być dokonana restytucja, to należy wtedy restytuować na korzyść jego potomków<sup>79</sup>.

Dzięki instytucji dziedziczenia istniała — jak podkreśla Schaub — w społeczności ludzkiej ciągłość i stabilizacja. Praca staje się czynnikiem kształtującym historię, własność dzięki prawu dziedziczenia nabiera także charakteru historycznego i stabilizacyjnego zarazem w życiu społecznym ludzkości<sup>80</sup>.

### POKÓJ

Pokój jest podstawowym dobrem społeczeństwa, dlatego najwyższą troską władzy państwowej powinno być jego zabezpieczenie<sup>81</sup>. Czym jest pokój w ujęciu Tomasza? W pismach jego mamy dwa określenia pokoju: *unitas multitudinis* i *tranquillitas ordinis*<sup>82</sup>. Aby pojęcie pokoju lepiej sprecyzować, porównuje św. Tomasz pokój ze zgodą, choć oba te pojęcia nie pokrywają się ze sobą całkowicie. Pokój ogólnie biorąc jest pojęciem szerszym, a zgoda węższym; zgoda zasadniczo wyraża stosunki pomiędzy ludźmi, a o pokoju można także mówić nawet przy pojedynczym człowieku. Zgoda polega na jedności pożądań poszczególnych pożądających, pokój natomiast wnosi do tego jeszcze jedność pożądań w pojedynczym człowieku. Jedność pożądań pojedynczego człowieka może być zakłócona w podwójny sposób — albo różne władze požądawcze kolidują ze sobą, albo ta sama władza dąży do różnych przedmiotów, których jednocześnie osiągnąć nie może.

Kiedy uchwyciliśmy różnicę między pokojem a zgodą, możemy teraz porównać obydwa określenia pokoju, podane przez św. Tomasza. *Tranquillitas ordinis* ma zakres szerszy niż *unitas multitudinis*. Obejmuje bowiem zarówno pokój wewnętrzny pojedynczego człowieka, jak i pokój w stosunkach międzyludzkich. Pokój natomiast określony jako *unitas multitudinis* jest pokojem tylko międzyludzkim i dlatego jego treść pokrywa się ze zgodą. I o ten właśnie pokój w węższym znaczeniu państwo ma obowiązek się troszczyć i o nim tylko zasadniczo będzie w dalszym ciągu mowa. Gdy chodzi natomiast o pokój wewnętrzny człowieka pojedynczego, to troska o niego bezpośrednio przekracza często zarówno kompetencje, jak i możliwości państwa. O to musi dbać

<sup>79</sup> II—II, q. 62, a. 5, ad 3.

<sup>80</sup> F. Schaub, *Die Eigentumslehre nach Thomas von Aquin und dem modernen Sozialismus*, Freiburg i/B. 1898, s. 303.

<sup>81</sup> „[...] *multitudinis autem unitas, quae pax dicitur, per regentis industriam est procuranda. De Reg. princip.*, l. 1, c. 15.

<sup>82</sup> *Ibid.*

każdy człowiek sam, choć trzeba pamiętać, że działalność państwa w różnych dziedzinach nie jest i tutaj bez pośredniego wpływu na te sprawy.

Pokój pomiędzy ludźmi w państwie porównuje Tomasz do zdrowia w pojedynczym organizmie ludzkim. Gdy organizm traci zdrowie, zbliża się nieuchronnie do śmierci, która w istocie swej nie jest niczym innym jak zniszczeniem dotychczasowej jedności organizmu. Źródłem i podstawą pokoju pomiędzy ludźmi jest sprawiedliwość, oddająca każdemu to, co się komu należy. Kiedy zostaje naruszona sprawiedliwość, tym samym zagrożony jest także pokój. Naruszenie sprawiedliwości ma miejsce między innymi wtedy, gdy ktoś tylko żąda dla siebie tego, co mu się skądinąd należy, ale nie oddaje drugim tego, do czego oni znów mają prawo<sup>83</sup>. Z tego powodu powstają różnego rodzaju kłótnie i spory. Aby więc sprawiedliwość w państwie była na wysokim poziomie, władze powinny dbać o odpowiednie prawodawstwo<sup>84</sup>. Bez prawa pozytywnego niemożliwe są uregulowane stosunki między obywatelami, prawo jedynie może być podstawą do właściwego wymiaru sprawiedliwości. W związku z tym św. Tomasz rozpatruje ciekawe zagadnienie: Czy nie lepiej byłoby oddać wymiar sprawiedliwości całkowicie w ręce sędziów, którzy opieraliby się wyłącznie na swoim sumieniu, zamiast stwarzać pozytywne prawa. Po zastanowieniu się dochodzi jednak do przeciwnego wniosku, podając za tym kilka ważkich racji. Pierwszą racją jest to, że łatwiej jest znaleźć kilku mądrych prawników, którzy ułożyliby dobre prawa, niż wielu dobrych sędziów, którzy nie mając prawa pozytywnego, mogliby dobrze sądzić. Dalszą racją jest to, że sędzia ma do czynienia z poszczególnymi wypadkami, a prawodawca ujmuje rzecz ogólnie i dlatego ma szerszą płaszczyznę do obiektywnej oceny. Wreszcie prawodawca bierze pod uwagę wypadki przyszłe, sędzia natomiast obecne, dlatego jest w tym wszystkim zaangażowany uczuciowo i stąd, nie mając określonego prawa, trudno by było mu sprawiedliwie osądzać. Obok tego związania uczuciowego gra także rolę chciwość<sup>85</sup>. Tomasz zdawał sobie doskonale sprawę z tego, do czego może doprowadzić u sędziów chęć zysków; doświadczenie pouczało go o tym. Trzeba bowiem pamiętać, że św. Tomasz — jak słusznie przypomina Grabmann — był nie tyle teoretykiem oderwanym od życia, ale i praktykiem<sup>86</sup>. Za takiego uważano go już za życia. Zwracano się do niego po rady nawet w sprawach państwowych. *De regimine principum* pisze

<sup>83</sup> IX *Ethic.*, c. 2.

<sup>84</sup> W. Müller, *Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Thomas von Aquin*, Münster 1916, s. 31—32.

<sup>85</sup> I—II, q. 95, a. 1, ad 2.

<sup>86</sup> M. Grabmann, *Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin*, Augsburg 1925, s. 19.



dla króla Cypru, a arcyksiężnej Adelajdzie z Brabantu daje wskazówki w *De regimine Iudeorum*. Zasięg jego znajomości sięga daleko poza ramy zakonu czy uczelni. Na podstawie tego szerokiego doświadczenia wypowiada znamienne słowa, że ubóstwo jest okazją zła, z niego rodzą się kradzieże, pochlebstwa i tym podobne nadużycia<sup>87</sup>. Kontynuator myśli Tomaszowej zgodnie z tym całkiem otwarcie upomina, aby ani biednych, ani chciwych nie dopuszczać do urzędów sędziowskich<sup>88</sup>. Nasuwa się więc z konieczności logiczny wniosek, że aby sprawiedliwe prawa były sprawiedliwie w państwie egzekwowane, potrzeba między innymi, żeby sędziowie i urzędnicy — mówiąc językiem współczesnym — materialnie byli niezależni od stron. Ta niezależność materialna sędziów i urzędników jest podstawą praworządności państwa. Tu jest pierwszy moment powiązania zagadnień ekonomicznych ze sprawą pokoju w poglądach św. Tomasza.

Obok praworządności państwo powinno dbać o ogólny ład i poczucie bezpieczeństwa. Zawsze bowiem mogą znaleźć się ludzie czy to wewnątrz państwa, czy na zewnątrz, skłonni do siania zamieszek i niepokoju<sup>89</sup>. Władze państwowe muszą mieć do dyspozycji odpowiednie siły i środki, aby złą wolę ukrócić<sup>90</sup>. Bez odpowiednich środków materialnych nie da się tego wszystkiego zrealizować.

Na tym jednak rozważania św. Tomasza o pokoju nie kończą się jeszcze. Aby pokój i zgodę utrzymać, sama sprawiedliwość nie wystarczy, jeśli się z nią nie połączy głęboko ufundowana w sercach ludzkich miłość bliźniego. Sprawiedliwość bowiem, jeśli bierzemy pod uwagę jej stosunek do pokoju, ma raczej charakter negatywny, przygotowawczy, zapobiega, aby jeden drugiemu nie szkodził<sup>91</sup>. Nie jest natomiast w stanie dokonać tego, aby jeden drugiemu przyszedł z pomocą wtedy, gdy prawnie do tego nie jest zobowiązany. Miłość daje coś pozytywnego, na czym można budować pokój. Uzasadnia to następująco: dwójakiego rodzaju jedność należy do pokoju, pierwsza z nich polega na uporządkowaniu swoich pożądań przez wprowadzenie do nich jedności, druga zaś na uzgodnieniu swoich dążeń z dążeniami innych. Źródłem obu tych rodzajów jedności jest miłość zarówno Boga, jak i bliźniego. Kochając bowiem Boga z całego serca, wszystko odnosimy do Niego, stąd wszystkie nasze pragnienia i pożądania w Nim się koncentrują. Kochając zaś bliźniego człowiek dąży do wypełnienia jego woli jak

<sup>87</sup> „Est autem paupertas occasio mali, quia propter eam ad furta, adulationes et his similia aliqui inducuntur”. III C. G., c. 131.

<sup>88</sup> *De Reg. princip.*, 1. 3, c.15; Por. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, Münster 1931, s. 216—219.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 1. c., 15.

<sup>90</sup> E. de Bruyne, *op. cit.*, s. 324.

<sup>91</sup> M. Grabmann, *Die Kulturphilosophie...*, s. 91.

swojej własnej. Miłość zatem stwarza jedność dążeń<sup>92</sup>. Stąd św. Tomasz w konkluzji powiada, że miłość stwarza pokój wprost, ponieważ jest siłą jednoczącą<sup>93</sup>. Pomiedzy miłością Boga a bliźniego jest wzajemne powiązanie i wzajemna zależność, miłość bliźniego nie może mieć najgłębszego oparcia ani na jednostce, ani na społeczności, tylko na miłości Boga<sup>94</sup>. Wskazuje także na to, jak słusznie podkreśla Grabmann, przykazanie Boże<sup>95</sup>. Tutaj wyraża się w całej pełni wewnętrzne i głębokie powiązanie sprawiedliwości i miłości bliźniego — a konsekwentnie i pokoju — z ideałami religijnymi. Najwyższe wartości religijne poprzez sprawiedliwość i miłość stwarzają podstawy i możliwości organizacyjne dla różnych społeczności, a przez to samo dają warunki oparte na atmosferze pokoju dla powstawania najwyższych wartości kulturalnych.

Jaki to wszystko ma związek z dobrami materialnymi? Związek jest i to bardzo bliski, choć może nie tyle bezpośredni, co pośredni. Pokój ma swe najgłębsze źródło w postawach religijnych, a religia zaś dla swojego normalnego rozwoju potrzebuje między innymi także minimalnych warunków ekonomicznych. Użycie dóbr materialnych ma tutaj dwa aspekty: a) dobra materialne są bezpośrednio potrzebne dla kultu, b) potrzebne dla utrzymania całej organizacji religijnej i wszystkich jej instytucji<sup>96</sup>. Jeśli chodzi o pierwszy wzgląd, to św. Tomasz daje mu głębokie psychologiczne uzasadnienie — cały zewnętrzny kult zmierza do tego, aby ludzie czcili Boga. Na to są przeznaczone specjalne okresy czasu, specjalne budowle, naczynia itp. Gdyby tego nie było — pomijając w tej chwili głębsze motywy — ludzie zapominaliby o czci należnej Bogu. Taka bowiem jest natura człowieka, że to, co nawet na zewnątrz nie wyróżnia się specjalnymi cechami, nie robi na człowieku żadnego wrażenia. Ma to swoją analogię w stosunkach czysto ludzkich. Aby ogół otaczał czią i poważaniem panujących, używają oni bogatych strojów i wspanialszych mieszkań niż inni ludzie<sup>97</sup>. Jest w tym także i motyw głębszy. Człowiek ofiaruje dobra materialne Bogu na znak podania, posłuszeństwa i czci<sup>98</sup>.

<sup>92</sup> II—II, q. 29, a. 3, c.

<sup>93</sup> „[...] pax est opus iustitiae indirecte [...] sed est opus charitatis directe, quia secundum propriam actionem charitas pacem causat, est enim amor vis unitiva”. Ibid.

<sup>94</sup> Szczegółowo rozpracowuje te zagadnienia C. H. Miron, *The problem of altruizm in the philosophy of s. Thomas*, Washington 1939, s. 70—86.

<sup>95</sup> M. Grabmann, *Kulturphilosophie...*, s. 94.

<sup>96</sup> M. Orlich, *L'uso dei boni nella morale di San Tomasso*, Menza 1913, s. 100.

<sup>97</sup> I—II, p. 102, a. 4.

<sup>98</sup> „[...] homo quibusdam sensibilibus rebus utatur offerens eas Deo in signum debitae subiectionis et honoris, secundum similitudinem eorum, qui dominis suis aliqua offerunt in recognitionem domini”. II—II, q. 85, a. 1.

Dobra świadczone Kościołowi przyczyniały się także do usuwania nędzy, Kościół bowiem miał w swoich rękach szeroki zakres opieki społecznej<sup>99</sup>, co też w pewnym stopniu ugruntowywało pokój społeczny. Na tym jednak rola dóbr materialnych w stosunku do pokoju nie kończy się, św. Tomasz wspomina jeszcze o bardziej bezpośrednim wzajemnym powiązaniu pokoju i dóbr materialnych, mianowicie gdy mówi o motywach własności prywatnej. Wedle niego własność tego rodzaju przyczynia się do ugruntowywania pokoju w społeczeństwie<sup>100</sup>. Ale nie tylko sama instytucja własności prywatnej przyczynia się wedle niego do zachowania pokoju, lecz także dobry i sprawiedliwy podział tej własności. Z powodu braku porządku na odcinku własności nawet wiele państw upada<sup>101</sup>. niesprawiedliwy podział dóbr jest wtedy, gdy jedni opływają we wszystko, a inni nie mają środków do życia; taki stan rzeczywiście podważa pokój w społeczeństwie.

#### KULTURA

Dalszym zadaniem państwa jest kierowanie ludźmi połączonymi między sobą węzłami pokojowego współżycia w kierunku realizowania dobra w czynach swoich. To realizowanie nie oznacza niczego innego, jak wcielanie obiektywnej hierarchii wartości w świecie otaczającym człowieka przy pomocy jego czynów; w ten sposób świat i człowiek staje się coraz doskonalszy, a to w istocie swej oznacza najgłębiej pojętą pracę kulturalną. Nieistotne jest dla nas w tej chwili zagadnienie stosunku kultury do cywilizacji; wielu bowiem teoretyków utożsamia te dwa pojęcia. Na tym samym stanowisku my także staniemy, określając pojęciem kultury to wszystko, co inni dzielili na kulturę i cywilizację<sup>102</sup>.

Jeśli zapytamy, co św. Tomasz sądził o tak pojętej kulturze, to w odpowiedzi należałoby odróżnić nazwę od treści. Nazwy w dzisiejszym znaczeniu św. Tomasz nie używa. Treść natomiast znana mu była doskonale, o czym świadczy jego analiza poszczególnych elementów kultury. Etymologicznie słowo kultura pochodzi od łacińskiego słowa *colere* — uprawiać. Odnosiło się ono pierwotnie wyłącznie do uprawy roli, z czasem zaczęło nabierać innych znaczeń, aż w końcu doszło do dzisiejszej

<sup>99</sup> A. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten Jahrhunderten*, Leipzig 1906, s. 132.

<sup>100</sup> „[...]per hoc magis pacificus status hominum conservatur[...]”. II—II, q. 66, a. 2.

<sup>101</sup> I—II, q. 105, a. 2.

<sup>102</sup> O. Spengler, A. Weber, M. Bierdiajew. Por. R. P. Mohan, *Thomistic philosophy of civilisation and culture*, Washington 1948, s. 6—8.

treści. Średniowiecze używało jeszcze na ogół tego wyrażenia w znaczeniu pierwotnym. Jeśli zaś chodzi o określenie istoty kultury w ujęciu św. Tomasza, to najlepsze, moim zdaniem, jest to, które dał Fischer-Colbrie. Kultura to: *perfectio quaedam universalis naturae humanae connotando in hac perfectione elementum terrenum et sociale*<sup>103</sup>.

Na istotę kultury składa się element formalny i materialny, autor powyższej definicji położył nacisk na przedmiot formalny, który w tym wypadku polega na doskonałości natury ludzkiej. Niemniej posiada także kultura swój przedmiot materialny. Wprawdzie w powyższej definicji nie jest on wyraźnie wspomniany, to jednak mimo to jest w niej ukryty. Przedmiot materialny oznacza bowiem wszystkie rzeczy służące do udoskonalenia człowieka; pozostaje on w stosunku do przedmiotu formalnego w takiej relacji, jak środki do celu. Jeśli się ma na myśli cel, to tym samym, choćby się o tym nic nie mówiło, bierze się pod uwagę środki do tego celu prowadzące.

Podkreślając zaś element społeczny, ziemski — chciał autor przez to zaznaczyć, że tak pojęta kultura odnosi się tylko bezpośrednio do życia doczesnego. Wprawdzie życie pozagrobowe nie wyklucza życia społecznego, ale w tej formie społeczność istnieje tylko na ziemi. Podobnie określa kulturę Donat i Maritain<sup>104</sup>. Tak pojęta kultura należy do zakresu dóbr doczesnych, tworzy wartości ziemskie, przemijające. Wartości te, będące pośrednim celem dążeń ludzkich, powinny być podporządkowane celowi ostatecznemu; nie tylko więc nie powinny przeszkadzać, ale pomagać w osiągnięciu tego celu. Kulturę — wedle Doktora Anielskiego — można podzielić na obiektywną, subiektywną i czynną<sup>105</sup>. Kultura obiektywna oznacza zbiór tych wszystkich dóbr, które udoskonalają naturę ludzką. Mówi o niej św. Tomasz wszędzie tam, gdzie wspomina o wiedzy, sztuce, obyczajach, dobrach materialnych, urządzeniach społecznych itd.<sup>106</sup> Kultura subiektywna oznacza posiadanie dóbr kultury obiektywnej; w tym znaczeniu można mówić o poszczególnych jednostkach czy całych narodach, że są mniej lub więcej kulturalne. Kulturę subiektywną ma na myśli Doktor Anielski wszędzie tam, gdzie wspomina o doskonałościach człowieka<sup>107</sup>. Kultura — obojętne w tej chwili czy obiektywna, czy subiektywna — jak każda rzecz

<sup>103</sup> Kultura to doskonałość całej natury ludzkiej, biorąc pod uwagę element ziemski i społeczny. Fischer-Colbrie, *Quid Thomas de cultura doceat*, „Xenia Thomistica”. vol. I, Roma 1925, s. 534.

<sup>104</sup> „Cultura est perfectio naturae humanae socialiter possessa”. J. Donat, *Ethica generalis*, s. 52. Por. J. Maritain, *Religia i kultura*, s. 13—14.

<sup>105</sup> Fischer-Colbrie, op. cit., s. 534.

<sup>106</sup> II—II, q. 78, a. 1—4; II—II, q. 117; II—II, q. 183, a. 3 i 4.

<sup>107</sup> „Perfectum dicitur, cui nihil deest eorum, quae debet habere”. I, q. 73, a. 1.

domaga się swojej przyczyny sprawczej, czyli tzw. kultury czynnej. Oznacza ona wszelki trud, zarówno intelektualny, moralny, jak i materialny, przy pomocy którego zdobywa się doskonałość natury ludzkiej. Wspomina o niej Doktor Anielski w tych momentach, kiedy podkreśla własne działanie jakiegokolwiek rzeczy, upatrując w tym działaniu cel tej rzeczy i jej drugą doskonałość w porównaniu z pierwszą, jaką jest istnienie. Oprócz przedmiotu formalnego kultury, który polega na doskonałości natury ludzkiej, występuje — jak już wspomnieliśmy — przedmiot materialny, oznaczający to wszystko, co służy udoskonaleniu człowieka. Ten przedmiot materialny można podzielić na trzy kategorie: dobra idealne, dobra materialne i dobra socjalne<sup>108</sup>. Do idealnych należą: wiedza, sztuka, obyczaje. Materialne to: pożywienie, ubranie, mieszkanie i w ogóle wszystkie środki, które prowadzą do dobrobytu, jak: uprawa roślin, rzemiosło, rolnictwo, handel, komunikacja itd. Socjalne, to cały porządek społeczny, który reguluje stosunki pomiędzy poszczególnymi jednostkami, jak i grupami społecznymi<sup>109</sup>. O tych wszystkich trzech rodzajach dóbr kulturalnych wspomina św. Tomasz bardzo często.

Po tej dosyć szczegółowej analizie kultury można postawić pytanie: jaki jest stosunek między dobrami materialnymi a kulturą wedle św. Tomasza? Czy dobra materialne przyczyniają się do dobra kultury, czy ją raczej hamują? Odpowiedź wydaje się na pozór łatwa; zawiera jednak w sobie głębszą problematykę. Znane jest wszystkim stanowisko, jakie zajmował w tej sprawie Rousseau. W nowszych zaś czasach wielu myślicieli niemieckich i rosyjskich przeciwstawia cywilizację kulturze, dopatrując się pogardliwie w pierwszej rozwoju przede wszystkim materialnego, mechanicznego i zewnętrznego życia<sup>110</sup>. Stanowisko takie wpływa z dualistycznego poglądu na świat; w myśl tej tezy dobra materialne nie pomagają, ale przyczyniają się do zniedołężnienia i upadku prawdziwej kultury. Stanowisko św. Tomasza jest inne, zgodne z podstawowymi założeniami jego systemu. Nie ma u niego przepaści nie do przebycia pomiędzy światem materialnym i duchowym, naturą i nadnaturą. Wszystko dla niego jest dobrem, dlatego dobra materialne przyczyniają się do rozwoju kultury, oczywiście *servatis servandis*. Pierwszym zasadniczym postulatem rozwoju wszelkiej kultury jest to, aby człowiek miał zaspokojone swoje zasadnicze potrzeby biologiczne w formie pożywienia, ubrania i mieszkania. Innymi słowy, konieczny jest pewien poziom dobrobytu. Gdy tego brak, człowiek jest tak pochłonięty

<sup>108</sup> Fischer-Colbrie, op. cit., s. 536.

<sup>109</sup> IV *Ethic*; II C. G., c. 112. *De Reg. princip.*, L. 2, c. 3.

<sup>110</sup> J. Maritain, *Religion et culture*, Paris 1946, s. 9.

walką o byt, że nie jest po prostu zdolny zająć się czymś innym<sup>111</sup>. Dalszym wskaźnikiem zależności rozwoju kultury od dóbr materialnych jest fakt, że dobra materialne, jak widzieliśmy, tworzą jeden z działów przedmiotu materialnego kultury, czyli narzędzi służących udoskonaleniu człowieka. Przedmiot materialny wraz z przedmiotem formalnym tworzą istotę kultury, konsekwentnie więc wpływ dóbr materialnych sięga aż do samej istoty kultury. O wpływie dóbr materialnych na kulturę świadczą także, wedle Doktora Anielskiego, motywy rozwoju kultury. Mamy w tym względzie klasyczny tekst, w którym Doktor Anielski stwierdza, że dobro przedstawia się dla każdego bytu jako cel, do którego należy dążyć, zło zaś jako to, czego należy unikać. Stąd to wszystko, do czego człowiek ma z natury skłonność, rozum ujmuje jako dobro, przeciwne temu — jako zło. Po linii naturalnych skłonności człowieka idzie prawo natury. I tak człowiek ma razem ze wszystkimi stworzeniami dążność do zachowania swego istnienia; prawo naturalne zaś konsekwentnie nakazuje mu to wszystko, co mu w tym pomaga, a zakazuje tego, co przeszkadza. Następnie ma człowiek skłonność do życia małżeńskiego, rodzinnego, w końcu dąży do poznania Boga, do życia społecznego. Prawo naturalne nakazuje więc, aby człowiek unikał niewiedzy, innym źle nie czynił itd. Te trzy skłonności realizowane prowadzą do rozwoju kultury, są bowiem jej motywami, które można ująć w następujące grupy: a) utrzymanie życia jednostkowego, b) utrzymanie istnienia gatunku, c) rozwój życia duchowego, moralnego i społecznego<sup>112</sup>. Wiemy dobrze z poprzednich rozważań, jak dobra materialne przyczyniają się do utrzymania życia jednostkowego, jak następnie zrodzenie i wychowanie nowego pokolenia jest uzależnione od warunków ekonomicznych, w końcu jak dobrobyt wpływa na poziom życia duchowego, etycznego. Tego wszystkiego nie potrzeba powtarzać. Należy tylko stwierdzić, że odpowiednia ilość dóbr materialnych pozwala człowiekowi na realizowanie w swoim życiu zasadniczych dążeń, a tym samym także na rozwijanie wszechstronnej kultury. W związku z powyższym, ale już nawiasowo, należałoby wspomnieć o tym, co Troeltsch pisze o chrześcijańskiej kulturze średniowiecznej. Według niego była ona wynikiem tylko ówczesnych warunków i okoliczności<sup>113</sup>. Przeocza on fakt, że w dziełach średniowiecznych filozofów i teologów, jak widzieliśmy u św. Tomasza, był potężny bodziec do rozwoju wszechstronnej kultury, uwzględniającej wszystkie dziedziny życia ludzkiego. Dla zapewnienia kulturalnego życia obywateli nie wystarczy, zdaniem św.

<sup>111</sup> „[...] in quantum immergit homo sensum suum rebus terrenis, ex quo reditur eius sensus ineptus ad percipiendum divina”. II—II, q. 46, a. 2, c.

<sup>112</sup> I—II, q. 94, a. 2.

<sup>113</sup> Troeltsch, op. cit., s. 240.

Tomasza, cnotliwość życia <sup>114</sup>, ale niezbędna staje się wystarczająca ilość dóbr materialnych. Zresztą bez koniecznych dóbr materialnych — jak to słusznie podkreśla Horvath <sup>115</sup> — człowiek nie może osiągnąć skar-bów ducha, na tej podstawie ma on prawo do odpowiedniego dobro-bytu. Św. Tomasz, ten skądinąd wielki czciciel ubóstwa dobrowolne-go, nazywa ubóstwo przymusowe „simpliciter malum” <sup>116</sup>. Jest ono największym złem społecznym, ponieważ przeszkadza człowiekowi w osiągnięciu jego celu życiowego. Doktor Anielski okazał się tu wiel-kim realistą. Woroniecki daje doskonały komentarz do stanowiska Akwi-naty: sprowadzenie całego naszego życia duchowego i moralnego do gry czynników witalnych i ekonomicznych jest grubym błędem. Niemniej grubym błędem byłoby wszakże nie uznawać potężnego wpływu, jaki one wywierają na całokształt życia ludzkiego, nie wykluczając jego szczy-tów, i nie dostrzegać hamującego wpływu, jaki mogą wywierać na dzia-łalność czynników duchowych dążących do podniesienia jego życia wzwyż. Błąd ten często się popełnia, zestawiając niektóre kraje protestanckie, np. skandynawskie, w których poszanowanie cudzej własności jest głę-boko zakorzenione, z krajami katolickimi, gdzie tego brak, przy czym nie bierze się pod uwagę różnic ekonomicznych ludności <sup>117</sup>. Gdy czyta się te wszystkie wywody Tomasza na temat dóbr materialnych, przy-chodzą na myśl poglądy socjologów ze szkoły geograficznej, którzy pod-kreślają wielką rolę w kształtowaniu człowieka takich czynników, jak: położenie geograficzne, klimat, krajobraz, woda, bogactwa organiczne i nieorganiczne, możliwości komunikacyjne <sup>118</sup>. Zwolennicy tych poglą-dów nie posuwają się jednak do skrajności, jak wyznawcy teorii śro-dowiskowej. W starożytności do zwolenników tej teorii należał Arysto-teles, później pod pewnym względem poszedł za nim św. Tomasz <sup>119</sup>. Można wyróżnić trzy odłamy zwolenników tej teorii zależnie od tego, jakie środowisko mają na myśli. Mamy więc zwolenników środowiska fizyczno-chemiczno-fizjologicznego, środowiska biologicznego i wreszcie socjologicznego. Jeśli chodzi o Tomasza, to jest on tylko pod pewnym względem zwolennikiem teorii środowiska fizyczno-chemiczno-fizjologicz-nego. Zwolennicy tej teorii uważają środowisko pojęte bardzo szeroko za czynnik decydujący, Doktor Anielski zaś za jeden spośród czynni-

<sup>114</sup> *De Reg. princip.*, 1. 1, c. 15.

<sup>115</sup> Horvath, *op. cit.*, s. 211.

<sup>116</sup> „In quantum vero paupertas bonum quod ex divitiis provenit, scilicet sub-ventionem aliorum et sustentationem propriam impedit, simpliciter malum est”. III C. G., c. 133.

<sup>117</sup> J. Woroniecki, *op. cit.*, t. 3, rozdz. 6.

<sup>118</sup> A. Usowicz, *Czynniki składowe życia zbiorowego*, „Polonia Sacra”, 2 (1949) 332—333.

<sup>119</sup> W. Sombart, *Vom Menschen*, Berlin 1938, s. 386.

ków. Drugą zasadniczą różnicą jest to, że wprawdzie Tomasz podkreśla wielką rolę dóbr materialnych w życiu ludzkim, nie chce jednak przez to twierdzić, że wpływ ich jest całkowicie determinujący, jak to przyjmują zwolennicy teorii środowiskowej.

Na zakończenie wypada podać w kilku syntetycznych punktach charakterystykę poglądów Tomaszowych na rolę warunków ekonomicznych w życiu człowieka.

1. Podejście św. Tomasza do dóbr materialnych charakteryzuje głęboki realizm. Nie rozważa tych zagadnień abstrakcyjnie w oderwaniu od życia, ale przeciwnie — wszystkie jego twierdzenia w tej materii mają swoją podstawę w bogatym doświadczeniu życiowym<sup>120</sup>.

2. Nie ma u św. Tomasza dualizmu ani w sensie neoplatońskim, ani kartezjańskim między światem ducha a światem materii. Wszystko znajduje się u niego wprawdzie na różnych szczeblach, ale jednej i tej samej hierarchii dobra.

Kto wie, czy jednej z głównych przyczyn tak charakterystycznego dla nowożytnych czasów rozdzielenia pomiędzy sprawami Boga a sprawami świata, ducha i materii, nie należy szukać w tym, że przy kształtowaniu nowożytnej myśli zapomniano o Tomaszu<sup>121</sup>. Wydaje się natomiast rzeczą pewną, że cechą przyszłości będzie dążenie do integracji życia<sup>122</sup>, wtedy Tomasz odegra swoją rolę wbrew twierdzeniu Euckena, że on miał już swój czas i że przypominanie jego zasad w XX w. jest nakładaniem jarzma na nowożytnego człowieka<sup>123</sup>. Trafnie pisze Dawson, że pragnieniem Doktora Anielskiego było wykazać zgodność, harmonijność i wzajemne powiązania świata ducha i materii<sup>124</sup>.

3. Poglądy Tomasza na rolę dóbr materialnych w życiu człowieka są zawsze w zasadniczych swoich liniach aktualne, mogą się najwyżej zmieniać w szczegółach realizacji. Podkreślić to należy tym bardziej, że nie pisał on dzieł z zakresu filozofii socjalnej czy ekonomii. Z drugiej jednak strony nie ma takiego zagadnienia, którego rozwiązania nie można by znaleźć w świetle jego zasad<sup>125</sup>, stąd trafne określenie go jako *omnium horarum homo*<sup>126</sup>. Okazuje się to doskonale w naszej dziedzinie. W XIII w. zagadnienia gospodarcze nie odgrywały tej roli, co obecnie,

<sup>120</sup> M. Grabmann, *Kulturphilosophie...*, s. 101.

<sup>121</sup> J. Maritain, *Scholasticism and politics*, London 1945, s. 17.

<sup>122</sup> Ibid. Por. Maritain, *Humanisme intégral*, Paris 1936, s. 125.

<sup>123</sup> R. Eucken, op. cit., s. 46.

<sup>124</sup> Ch. Dawson, *Progress and religion*, London 1945, s. 175.

<sup>125</sup> M. Gillet, *Le moral et le social d'après S. Thomas*, „Mélanges Thomistes”, Le Saulchoir 1923, s. 311.

<sup>126</sup> Ferrariensis, *Commentaria in Summam contra Gentiles*.



mimo to umiał je św. Tomasz należycie ocenić. I wiek XX może szukać u niego natchnienia, aby uniknąć jakichkolwiek niezdrowych skrajności.

4. Stanowisko św. Tomasza w sprawie dóbr materialnych możemy określić jako dogłębnie humanistyczne, jeśli przez humanizm rozumie my zarówno uwzględnienie wszystkiego, co ludzkie, jak i harmonijny rozwój całej natury człowieka<sup>127</sup>. Stąd dobra materialne ocenia pod kątem człowieka — czy dopomagają mu w osiągnięciu jego celów, czy nie. Dlatego pauperyzację nazywa największym złem społecznym, ponieważ nie pozwala człowiekowi osiągnąć pełnego rozwoju osobowości. Z drugiej jednak strony nie zamyka oczu na to, że i nadmierne bogactwa w pewnych wypadkach mogą przedstawiać nie mniejsze niebezpieczeństwo w postaci pomieszania środków z celem<sup>128</sup>. Nie stawia żadnych sztywnych granic zamożności, wszystko bowiem zależy od celu i sposobu używania<sup>129</sup>.

5. W końcu jak wszędzie, tak i w tej dziedzinie charakteryzuje Doktora Anielskiego duch aktywności i inicjatywy. Niczym się tak bardzo nie brzydzi, jak beczynnością i lenistwem. Oczekiwanie od Boga pomocy w tych sprawach, gdzie człowiek sam powinien sobie radzić, nazywa dosadnie głupotą i kuszeniem Boga<sup>130</sup>. Ma to zastosowanie w całej pełni w dziedzinie gospodarczej. Takim postawieniem sprawy wykazuje Tomasz światu, że wysoki stopień rozwoju życia gospodarczego i ładu społecznego nie tylko może, ale i powinien iść w parze z wysokim stopniem kultury duchowej. Jeśli czasem tak nie jest, to wina leży nie w dziedzinie wartości ekonomicznych, ale w niewłaściwym podejściu do tych spraw samego człowieka.

LES CONDITIONS ÉCONOMIQUES ET LE DÉVELOPPEMENT SPIRITUEL DE L'HOMME  
D'APRÈS ST. THOMAS D'AQUIN

L'influence de l'économie sur le développement de l'homme a été mis en relief par St. Thomas dans les secteurs suivants de la vie humaine surtout: éthique avec le problème du salut, vie familiale, paix et culture. Malgré le fait que le XIII<sup>e</sup> siècle ne disposait pas encore d'une terminologie économique

<sup>127</sup> S. S wie ż a w s k i, *Albertyńsko-tomistyczna a kartezyńska koncepcja człowieka*, „Przeł. Fil.”, 44 (1948) 97.

<sup>128</sup> „Respondeo dicendum quod in ipsis rebus exterioribus, quibus homo utitur, non est aliquid vitium, sed ex parte hominis, qui immoderate utitur eis”. II—II, q. 117, a. 1.

<sup>129</sup> III C. G., c. 122; Por. Th. Steinbüchel, *Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino*, Münster 1912, s. 55—71.

<sup>130</sup> „Expectare autem a Deo subsidium in his, in quibus se aliquis potest per propriam actionem iuvare, praetermissa propria actione, est insipientis et Deum tentantis, hoc enim ad divinam bonitatem pertinet, ut rebus provideat non immediate omnia faciendo, sed alia movendo ad proprias actiones”. III C. G. c. 135.

élaborée, l'on peut dire que St. Thomas traite la question d'une manière très moderne. Il se montre pleinement réaliste et tire toutes les conséquences logiques de son ontologie, inspirée par la pensée chrétienne. Il ne connaît ce dualisme, si caractéristique de l'époque moderne, opposant le spirituel au corporel, le temporel à l'éternité. C'est pourquoi la pensée thomiste peut encore nous guider aujourd'hui vers l'intégration de la civilisation moderne et de la vie humaine en un tout harmonieux.

Thomas considère la misère matérielle comme un grand mal, obstacle sur la voie du plein développement de l'homme; de ce dernier il exige activité et initiative. Rien ne lui fait davantage horreur que l'inaction et la paresse. En un mot, pour l'Aquinate, un degré élevé de développement de la vie économique non seulement peut mais encore doit aller de pair avec un haut degré de culture de l'esprit.