

# ŚW. TOMASZA Z AKWINU KONCEPCJA WSPÓLNOTY POLITYCZNEJ – O POTRZEBIE WŁADZY PRAWORZĄDNEJ

DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.37873/LEGAL.2019.2.1.55](https://doi.org/10.37873/LEGAL.2019.2.1.55)

## UWAGI WPROWADZAJĄCE

1 Odnośnie do symboliki Lewiatana, biblijnego potwora (zob. Hb 3, 8 oraz 40, 25–41, 26, a także Ps 74, 14 i 104, 24–26; Iz 27, 1), który u Hobbesa stanowi uosobienie ładu państwowego, odesłać należy przede wszystkim do analizy dokonanej przez C. Schmitta, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, tłum. M. Falkowski, Warszawa 2008.

2 T. Pietrzykowski, *Ujarzmienie Lewiatana. Szkice o idei rządów prawa*, Katowice 2014, s. 114.

**W** swoich rozważaniach na temat koncepcji praworządności, które zawarte zostały w pracy *Ujarzmienie Lewiatana. Szkice o idei rządów prawa*<sup>1</sup>, Tomasz Pietrzykowski wskazywał na znaczenie „arystotelesowsko-tomistycznej tradycji postrzegania prawa jako «rozporządzenia rozumu na rzecz dobra wspólnego»” dla idei związania władzy państwowej normami prawnymi<sup>2</sup>. Wydaje się jednak, że w swojej pracy T. Pietrzykowski – podobnie zresztą jak wielu innych badaczy – niewystarczająco docenił wkład św. Tomasza z Akwinu w ukształtowanie się koncepcji związania władzy państwowej prawem, a zatem władzy

praworządnej. Ma ona tymczasem ogromne znaczenie, do dziś stanowiąc fundament poglądów dla oceny praworządnego charakteru działań podejmowanych przez władze świeckie i przez Kościół katolicki<sup>3</sup>. Dzieje się tak, mimo że św. Tomasz, posługując się terminem *civitas*, miał na myśli nie tyle państwo we współczesnym (czy nawet nowożytnym) tego słowa znaczeniu, a „polityczną wspólnotę obywateli”<sup>4</sup>. Celem tego artykułu jest zatem zaprezentowanie dorobku św. Tomasza z Akwinu dotyczącego tejże właśnie wspólnoty politycznej, zwłaszcza w zakresie odnoszącym się do koncepcji władzy praworządnej.

Rozważania natury ustrojowej nie stanowiły centralnego problemu w refleksji św. Tomasza z Akwinu. Niemniej jednak Akwinata podejmuje zagadnienia związane z kwestiami ustrojowymi zarówno w *Sumie teologicznej*, jak i w dedykowanym królowi Cypru, a niedokończonym przez samego Tomasza, traktacie *O królowaniu* (*De regno lub De regimine principum*)<sup>5</sup>. Wzmiankowana w tym ostatnim koncepcja ustrojów „sprawiedliwych” (*regimen rectum et iustum*) i „niesprawiedliwych” (*regimen iniustum atque perversum*), jak również przyjęcie założenia o społecznej naturze człowieka jako leżącej u podstaw wspólnoty społecznej jako takiej (*est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat* – stwierdził Tomasz) wyraźnie nawiązują do ustaleń Arystotelesa, dostosowanych jednak do XIII-wiecznych realiów<sup>6</sup>.

## GENEZA I CEL WSPÓLNOTY POLITYCZNEJ

Idąc zatem za przykładem Arystotelesa, św. Tomasz przyjął, że człowiek jest z natury istotą społeczną (*animal sociale et politicum*), a zatem powołaną do życia we wspólnocie (*in multitudinem vivens*)<sup>7</sup>. Bytowanie poza wspólnotą jest dla człowieka stanem nienaturalnym<sup>8</sup>. Sam jednak instynkt nie wystarcza do stworzenia wspólnoty politycznej. Niezbędna jest zdolność mowy, będąca atrybutem wyłącznie ludzkim, mimo że również inne stworzenia posiadają pewne sposoby komunikacji<sup>9</sup>. Ponadto, jak wskazywał św. Tomasz, człowiek jest istotą racjonalną (działa poprzez intelekt – *agens per intellectum*) i również ta racjonalność – jak podkreśla A. Machowski – „domaga się wspólnoty z innymi”<sup>10</sup>. Rozumna natura człowieka jest konieczna do wykształcenia wspólnoty państwowej, ponieważ przypada jej rola porządkująca – rozum ma wprowadzić we wspólnocie ład niezbędny do jej istnienia<sup>11</sup>.

Racjonalna natura człowieka determinuje konieczność powstania wspólnoty politycznej również ze względów epistemologicznych – pełnia intelektualnego poznania nie jest możliwa w przypadku jednostki, o czym św. Tomasz pisał w ten sposób:

*De regno* lib. 1, cap. 4, n. 2: *Homo autem horum, quae sunt suae vitae necessaria, naturalem cognitionem habet solum in communi, quasi eo per rationem valente ex universalibus principiis ad*

3 Zob. Jan XXIII, Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności *Pacem in terris*, 51; Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie społecznym *Gaudium et spes*, 74; Katechizm Kościoła Katolickiego, 1903; Jan Paweł II, Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego *Evangelium Vitae*, 71–72.

4 Tak – z odwołaniem do metafory Lewiatana – J. Bartyzel, *Św. Tomasz z Akwinu koncepcja władzy i wspólnoty politycznej (aspekt metapolityczny w świetle czterech pierwszych rozdziałów „De regno”)*, [w:] *Literatura – kultura religijna – polskość. Księga jubileuszowa dedykowana prof. dr. hab. Krzysztofowi Dybciakowi w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Koehler, W. Kudyba i J. Sikora, Warszawa 2015, s. 96–97.

5 Traktat *De regno* został przetłumaczony na jęz. polski i wydany nakładem Ośrodka Myśli Politycznej: *Św. Tomasz z Akwinu. O królowaniu*, tłum. M. Matyszkowicz, Kraków 2006. Zagadnienia z zakresu życia społecznego i polityki poruszał Doktor Anielski również w komentarzach do prac Arystotelesa: *Polityki i Etyki Nikomachejskiej (Sententia libri Politicorum i Sententia libri Ethicorum)*.

6 Zob. A. Machowski, *Teologia polityczna św. Tomasza z Akwinu. Antropologiczno-etyczna interpretacja traktatu „De regno”*, Toruń 2011, s. 83 i n.; A. Andrzejuk, *Naturalistyczna koncepcja powstania państwa w ujęciu Tomasza z Akwinu*, [http://katedra.uksw.edu.pl/publikacje/artur\\_andrzejuk/naturalistyczna\\_koncepcja\\_powstania\\_panstwa.pdf](http://katedra.uksw.edu.pl/publikacje/artur_andrzejuk/naturalistyczna_koncepcja_powstania_panstwa.pdf), s. 1, dostęp: 23 września 2020.

7 *De regno* lib. 1, cap. 1, n. 2. Por. Arystoteles, *Polityka* 1, 1, 9.

8 S. Th. II-II, q. 8, a. 5.

9 *De regno* lib. 1, cap. 1, n. 5. Por. również: Arystoteles, *Polityka* 1, 1, 10.

10 A. Machowski, dz. cyt., s. 53.

11 T. Stępień, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2013, s. 161.

*cognitionem singulorum, quae necessaria sunt humanae vitae, pervenire. Non est autem possibile quod unus homo ad omnia huiusmodi per suam rationem pertingat. Est igitur necessarium homini quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adiuvetur et diversi diversi inveniendis per rationem occupentur, puta, unus in medicina, alius in hoc, alius in alio.*

„Człowiek natomiast posiada jedynie ogólne naturalne poznanie tego, co jest mu konieczne do życia, tak iż z tego powodu przy pomocy rozumu przechodzi od ogólnych zasad poznania do poznania poszczególnych rzeczy, jakich ludzkie życie koniecznie potrzebuje. A nie jest możliwe, by jeden człowiek osiągnął je wszystkie swoim rozumem. Musi on zatem żyć z innymi ludźmi, tak by się nawzajem wspomagać, by różni ludzie zajmowali się różnymi odkryciami rozumu, na przykład jeden medycyną, inny tym, a jeszcze inny czymś innym”<sup>12</sup>.

Cytowany fragment traktatu O królowaniu akcentuje zatem racjonalny charakter człowieka, pozwalając jednocześnie uzmysłowić sobie jego ograniczenia<sup>13</sup>. Pełny rozwój istoty ludzkiej wymaga wspólnego bytowania z innymi osobami ze względu na niemożliwość osiągnięcia poznania intelektualnego wystarczającego do zabezpieczenia własnego życia, a tym bardziej do jego rozwoju. W tym znaczeniu – jak wskazywał M.A. Krąpiec – jedynie państwo jest „władne zorganizować taki rodzaj środków służących dobru człowieka i jego rozwojowi, że każdy może według swych zdolności, zainteresowań i pracy indywidualnej rozwinąć potencjalności osobowe, przynajmniej te, które są bezwzględnie konieczne, by człowiek stał się bytem świadomym, czyli kierującym się w swym codziennym postępowaniu wolnym wyborem i moralnością”<sup>14</sup>. Ujawnia to nam, że kluczowe dla powstania civitas było przyjęcie przez Tomasza założenia, że człowiek jest istotą moralną, władną odróżnić dobro od zła.

Myśl ta wyraźnie zarysowana była już u Arystotelesa, który bardzo mocno akcentował teleologiczny charakter wspólnoty idealnej, za jaką uważał grecką polis<sup>15</sup>. Trafnie dostrzegł to E. Voegelin, gdy stwierdził, że w arystotelesowskiej nauce o polis „człowiek nie jest zwierzęciem stadnym (*agelaion zōon*), lecz *politikón zōon*, co oznacza, że cel wspólnoty, *tēlos*, sytuuje się w królestwie świadomego, przemyślanego rozpoznania dobra i zła, właściwego i niewłaściwego”<sup>16</sup>. Państwo jest wspólnotą ukierunkowaną na pewne dobro<sup>17</sup>. Dobrem tym jest życie szczęśliwe, którego osiągnięcie jest możliwe wyłącznie we wspólnocie politycznej, a najprostsze – w polis, która zorganizowana jest wedle optymalnego modelu ustrojowego<sup>18</sup>. Szczęście to realizuje się poprzez cnotliwe życie, którego pełnia osiągnana jest poprzez kształtowanie męstwa, umiarkowania, sprawiedliwości oraz mądrości<sup>19</sup>.

12 Św. Tomasz z Akwinu, *O królowaniu*, dz. cyt., s. 39.

13 A. Andrzejuk, dz. cyt., s. 6.

14 M.A. Krąpiec, *Sens państwa w oczach klasyków – Arystotelesa i Tomasza*, [http://ptta.pl/krapiec/teksty\\_filpol\\_sens.pdf](http://ptta.pl/krapiec/teksty_filpol_sens.pdf), s. 7, dostęp: 23 września 2020 (tekst pierwotnie opublikowany w: „Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego”, nr 2085, *Człowiek, jego wolność i prawa a polityka. Tradycja i współczesność*, red. A. Hrebend, W. Kaute, Katowice 2002, s. 9–18).

15 Arystoteles wskazywał: „Okazuje się tedy, że państwo jest tworem natury i że jest pierwiej od jednostki, bo jeśli ta odosobniona nie jest samowystarczalna, to znajdzie się w tym samym stosunku do państwa, co i inne części do jakiejś całości. (...) Jak bowiem człowiek w wykonczeniu swego rozwoju jest najprzedniejszym ze stworzeń, tak jest i najgorszym ze wszystkich, jeśli się wyłamie z prawa i sprawiedliwości. (...) Dlatego człowiek bez poczucia moralnego jest najniegodziwszym i najdzikszym stworzeniem, najpodlejszym w pożądlivosti zmysłowej i żarłoczności. Sprawiedliwość zaś jest znamię państwa, wymiar jej jest bowiem podstawą porządku istniejącego we wspólnocie państwowej, polega zaś na ustaleniu tego, co sprawiedliwe” (Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Wrocław 2005, s. 8–9 (1, 1, 12)). Państwo nie jest oczywiście pierwotne względem jednostki chronologicznie. W ujęciu arystotelesowskim pierwotny charakter państwa dotyczy możliwości realizacji określonego celu, który nie jest osiągalny dla jednostek samodzielnie i bez udziału państwa.

16 E. Voegelin, *Arystoteles*, tłum. M.J. Czarnecki, Warszawa 2011, s. 89.

17 Arystoteles, *Polityka* 1, 1, 1.

18 Tamże, 7, 1, 1.

19 Zob. tamże, 7, 1, 2.

Arystotelesowską koncepcję celowości *polis* do potrzeb społeczeństwa chrześcijańskiego dostosował w połowie XII w. Jan z Salisburys. Autor ten posługiwał się terminem łacińskim *salus universalis et publica*, a zatem dobra powszechnego i publicznego. Wychodząc z dualistycznej wizji istoty ludzkiej, będącej zespoleniem ciała i duszy, Jan z Salisburys odróżniał dwa wymiary dobra publicznego: doczesny oraz eschatologiczny<sup>20</sup>. W wymiarze doczesnym dobro publiczne to takie, które „zapewnia spokojne życie zarówno ogólnie, powszechnie, jak i każdemu człowiekowi z osobna” (*Est igitur salus publica, quae universos fovet et singulos incolumitas vitae*)<sup>21</sup>. Dobro publiczne w wymiarze eschatologicznym ma natomiast charakter prymarny w stosunku do doczesnego. Stanowi ono bowiem „prawdziwy i wyjątkowy spokój życia” (*vera et unica incolumitas vitae*), osiągalny, gdy „umysł ożywiony przez Ducha jest oświecony wiedzą i rozogniony umiłowaniem honoru i kultywowaniem cnoty” (*mens vivificante Spiritu ad rerum notitiam illustratur et accenditur ad amorem honestatis et cultum virtutis*)<sup>22</sup>. Jak dusza jest życiem ciała, tak Bóg jest życiem duszy<sup>23</sup>.

Poglądy Arystotelesa oraz Jana z Salisburys zostały rozwinięte i ugruntowane w twórczości Doktora Anielskiego. Akwinata nadał im jednak własny, oryginalny rys, znacząco pogłębiając rozważania nad celem wspólnoty politycznej. W myśli Tomaszowej moralny wymiar człowieka realizuje się poprzez naturalną sprawność (*habitus*) intelektualną do takiego postępowania, by kierować się ku dobru, unikając zarazem zła, określaną terminem *syntheresis* (*συντήρησις* – syndereza, prasmusienie)<sup>24</sup>. Oznacza to, że w ujęciu Akwinaty działanie moralne jest ściśle związane z racjonalną naturą człowieka<sup>25</sup>. Jest ono pochodną aktu intelektu, jakim jest osąd moralny dokonywany w sumieniu (*conscientia*)<sup>26</sup>. Tak pojmowana *conscientia* stanowi zatem wiedzę o dobru i złu stosowaną w konkretnej sytuacji (*applicatio autem scientiae ad aliquid fit per aliquem actum*)<sup>27</sup>. Widoczna jest zatem ścisła zależność między *syntheresis* a *conscientia*.

Jednocześnie św. Tomasz akcentował teleologiczny charakter osoby ludzkiej<sup>28</sup>. Z całą pewnością cel indywidualny człowieka był przez Doktora Anielskiego rozpatrywany w perspektywie eschatologicznej. Ostatecznym celem wszystkich ludzi jest zatem uzyskanie zbawienia. Celem, który osiągnąć mogą ludzie poprzez partycypację we wspólnocie państwowej, jest natomiast dobro wspólne (*bonum commune*)<sup>29</sup>. Jest ono poznawalne rozumowo i stanowi przedmiot pożądania woli ludzkiej, ale osiągnąć je można jedynie w Bogu<sup>30</sup>. Warunkiem prawidłowego rozpoznania dobra wspólnego jest zatem – obok intelektu oraz woli – łaska wiary. W *Sumie przeciwko poganom* św. Tomasz wyraźnie określa relację między dobrem partykularnym a dobrem wspólnym: „Dobro partykularne jest przyporządkowane dobru wspólnemu jako swojemu celowi; istnienie części jest bowiem dla istnienia całości; dobro wspólnoty ma bardziej boski charakter niż dobro jednego

20 Założenie o primacie duszy nad ciałem odnajdujemy już u Arystotelesa: *Polityka* 1, 2, 10. Pojawiało się ono oczywiście również w starszych nurtach filozoficznych, choćby u pitagorejczyków – zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 2009, s. 58-59. Jednocześnie Autor zauważa, że przekonanie o istnieniu duszy, pojmowanej jako swoista odmiana materii, było rozpowszechnione wśród ludów helleńskich już dużo wcześniej – tamże, s. 55.

21 *Policraticus* lib. 3, cap. 1. Tłum. za: Jan z Salisburys, *Policraticus albo o paplaninie dworaków i przekazach filozofów*, tłum. M. Kruk, Lublin 2008, s. 47.

22 *Policraticus* lib. 3, cap. 1 (Jan z Salisburys, dz. cyt., s. 48).

23 Tamże.

24 S. Th. I, q. 79, a. 12. Zob. także: T. Stępień, dz. cyt., s. 149; K. Stępień, *Synderesis and the Natural Law*, „Studia Gilsoniana” nr 3, 2014, s. 377-398.

25 Zob. M. Łuszczczyńska, *Epikėja, czyli rzecz o nadprawości w doktrynie św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Iuridica Lublinska” nr 15, 2011, s. 131.

26 T. Stępień, dz. cyt., s. 150.

27 S. Th. I, q. 79, a. 13. Zob. także: J. Ratzinger, *Sumienie a prawda*. [w:] tegoż, *Kościół. Wspólnota w drodze*, tłum. D. Chodyniecki, Kielce 2009, s. 175; Jan Paweł II, Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła *Veritatis Splendor*, 52.

28 *De regno* lib. 1, cap. 1, n. 1.

29 Tamże, lib. 1, cap. 1, n. 8. Zob. także: T. Stępień, dz. cyt., s. 161.

30 *De regno* lib. 9, cap. 3, n. 3.

31 *Summa contra gentiles* lib. 3, cap. 17, n. 6. Tłum. za: L. Dubel, M. Łuszczzyńska, *Średniowieczne źródła współczesnych koncepcji dobra wspólnego*, [w:] *Pro publico bono – idee i działalność*, red. M. Marszał i J. Przygodzki, Wrocław 2016, s. 67.

32 *Summa contra gentiles* lib. 3, cap. 17, n. 6. Tłum. własne.

33 *De regno* lib. 1, cap. 2, n. 5. Zob. także: S. Th. I-II, q. 90, a. 3.

34 Zob. A. Machowski, dz. cyt., s. 165; M.A. Krąpiec, dz. cyt., s. 7.

35 L. Dubel, M. Łuszczzyńska, dz. cyt., s. 67.

człowieka” (*Bonum particulare ordinatur in bonum commune sicut in finem: esse enim partis est propter esse totius; unde et bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis*)<sup>31</sup>. Następnie Akwinata konkluduje: „Dobro najwyższe, którym jest Bóg, stanowi dobro wspólne” (*Bonum autem summum, quod est Deus, est bonum commune*)<sup>32</sup>.

Dopiero zatem w perspektywie moralnej państwo rozumiane jako samowystarczalne, a zatem doskonała wspólnota (*communio perfecta*)<sup>33</sup> może być rozpoznane jako byt rzeczywiście konieczny. Jest ono bowiem niezbędne do osiągnięcia pełnej realizacji osoby ludzkiej na wszystkich płaszczyznach, umożliwiając jej komplementarny rozwój społeczny, kulturowy, ekonomiczny i wreszcie – co w ujęciu Tomaszowym najistotniejsze – duchowy<sup>34</sup>. W tym sensie dostrzegalne jest zarazem twórcze rozwinięcie Arystotelesowskiej koncepcji państwa – nie stanowi ono bowiem jedynie wspólnoty umożliwiającej samodoskonalenie człowieka dla osiągnięcia pełni cnoty<sup>35</sup>, a zyskuje wymiar transcendentny z uwagi na eschatologiczny charakter ostatecznego celu i najwyższego dobra, jakim jest Bóg.

## ELEMENTY KONSTYTUUJĄCE WSPÓLNOTĘ POLITYCZNĄ

W twórczości Tomaszowej pierwszym warunkiem zaistnienia wspólnoty politycznej jest wolność (*libertas*). Myśl tę wyraził już Arystoteles, wyraźnie odróżniając władzę sprawowaną nad polis od władzy nad niewolnikami<sup>36</sup>. Stagiryta jednoznacznie stwierdził, że władza nad niewolnikami ma charakter despotyczny, zaś władza nad wolnymi – polityczny<sup>37</sup>. Również u św. Tomasza wspólnota polityczna to jedynie wspólnota ludzi wolnych<sup>38</sup>. Akwinata ujął to w następujący sposób:

*De regno* lib. 1, cap. 2, n. 2: *Alius autem est finis conveniens multitudini liberorum, et servorum. Nam liber est, qui sui causa est; servus autem est, qui id quod est, alterius est. Si igitur liberorum multitudo a regente ad bonum commune multitudinis ordinetur, erit regimen rectum et iustum, quale convenit liberis.*

„Inny zaś istnieje cel odpowiedni dla wspólnoty wolnych, a inny – niewolnych. Wolnym jest ten, kto sam dla siebie stanowi przyczynę, a niewolnym, kto jest tym, czym jest, za sprawą [kogoś] drugiego. Jeśli więc wspólnotę ludzi wolnych królujący kieruje ku dobru wspólnemu społeczności, to powstaje ustrój właściwy i sprawiedliwy, który przystoi ludziom wolnym”<sup>39</sup>.

39 Św. Tomasz z Akwinu, *O królowaniu*, dz. cyt., s. 43.

Jak wskazuje J. Bartyzel, kolejnym warunkiem, by można było mówić o wspólnocie politycznej, jest konieczność istnienia określonego ładu (*ordo*) o charakterze hierarchicznym<sup>40</sup>. Nie jest to oczywiście myśl nowa – Jan z Salisburys poświadczył tej kwestii wiele uwagi, zarysowując

40 J. Bartyzel, *Św. Tomasz z Akwinu koncepcja władzy...*, s. 98.

przy tym antropomorficzną wizję wspólnoty politycznej jako organizmu<sup>41</sup>. W samym traktacie O królowaniu Tomasz ujmuje tę kwestię w kontekście uzasadnienia konieczności istnienia władzy zwierzchniej:

*De regno* lib. 1, cap. 1 n. 5: *Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id, quod est sibi congruum, providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens; sicut et corpus hominis et cuiuslibet animalis deflueret, nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore, quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet. Quod considerans Salomon dicit: ubi non est gubernator, dissipabitur populus. Hoc autem rationabiliter accidit: non enim idem est quod proprium et quod commune. Secundum propria quidem differunt, secundum autem commune uniuntur.*

„Jeśli jest więc naturalne dla człowieka, że żyje we wspólnocie, to konieczne jest, by wśród ludzi był ktoś, kto króluje nad wspólnotą. Skoro jest bowiem wielu ludzi, a każdy troszczy się o to, co mu odpowiada, wspólnota rozproszyłaby się w różne strony, gdyby nie było kogoś, kto troszczy się także o to, co należy do dobra całej wspólnoty. Podobnie i ciało człowieka, bądź jakiegoś zwierzęcia, rozpadłoby się, gdyby nie było w nim ogólnej siły rządzącej, która zmierzałaby do wspólnego dobra wszystkich członków. Mając to na uwadze, Salomon powiada: *gdzie nie masz rządcy, lud upadnie*. Jest przeto rozumne, że różni się to, co jednostkowe, i to, co wspólne. Jednostkowość bowiem ludzi rozprasza, zaś wspólność jednoczy”<sup>42</sup>.

Zagadnienie hierarchicznego ładu istniejącego we wspólnocie politycznej ma bardzo konkretny wymiar. Zapewnia bowiem wspólnocie harmonię niezbędną do osiągnięcia dobra wspólnego. Z tego punktu widzenia wyraźnie dostrzegalny jest fakt, że zwierzchnictwo polityczne stanowi w rzeczywistości obowiązek, nie zaś przywilej. Jest ono ściśle związane z wolnością członków wspólnoty politycznej, ponieważ władza despotyczna równałaby się w istocie końcowi civitas. Kwestia konieczności zachowania ładu hierarchicznego jest poruszana przez Akwinatę nie tylko w *De regno*. W *Sumie teologicznej* św. Tomasz wskazuje, że hierarchiczne podporządkowanie stanowi element porządku naturalnego, w którym byty mniej doskonałe poddają się oddziaływaniu bytów doskonalszym<sup>43</sup>. Posłuszeństwo przełożonym jest zatem zakorzenione w prawie Bożym i prawie naturalnym. Hierarchiczny porządek jest jednak ściśle powiązany z poszanowaniem praw, które przysługują poszczególnym członkom wspólnoty politycznej, bowiem tylko w ten sposób stosunki między nimi mają charakter sprawiedliwy<sup>44</sup>. Władza jest zatem służbą<sup>45</sup>.

41 *Policraticus* lib. 5, cap. 2.

42 Św. Tomasz z Akwinu, *O królowaniu*, dz. cyt., s. 39.

43 S. Th. II-II, q. 104, a. 1.

44 S. Th. II-II, q. 57, a. 4.

45 Szeroko na ten temat: A. Machowski, dz. cyt., s. 225 i n.

46 Tamże, s. 273.

47 Zob. *De regno* lib. 1, cap. 1, n. 2; lib. 1, cap. 3, n. 2. Por. M. Matyszkowicz, *Komentarz*, [w:] Św. Tomasz z Akwinu, *O królowaniu...*, s. 139; J. Bartyzel, dz. cyt., s. 110–113.

48 *De regno* lib. 1, cap. 1, n. 2. Zob. P. Tarasiewicz, *Władza polityczna jako służba. Uwagi na kanwie myśli św. Tomasza z Akwinu*, [w:] *In rebus divinis atque humanis servire*, red. W. Guzewicz, Ełk 2014, s. 495.

## CEL WSPÓLNOTY POLITYCZNEJ A OPTIMALNY MODEL USTROJOWY

49 *De regno* lib. 1, cap. 1, n. 5. Tłum. M. Matyszkowicz, dz. cyt., s. 37.

50 Zob. M. Łuszczynska, *Umowa społeczna jako przejaw racjonalizmu w refleksji nad państwem i prawem*, „*Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*” Sectio G, 65, nr 2, 2018, s. 152.

51 Cic., *De re publica* 2, 23, 41.

52 *De regno* lib. 1, cap. 4, n. 2 oraz S. Th. I-II, q. 95, a. 4. Por. J. Bartyzel, *Św. Tomasz z Akwinu koncepcja władzy...*, s. 103–105.

53 M. Łuszczynska, *Pojęcie tyranii w myśli średniowiecza*, „*Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem*” nr 1, 2014, s. 9.

54 *De regno* lib. 1, cap. 3. Warto zwrócić uwagę, że podobny pogląd wygłaszał Cyceon, mimo że generalnie za optymalny uważał ustrój mieszany (odpowiednik arystotelesowskiej politei): Cic., *De re publica* 2, 23, 43: *nam ipsum regale genus civitatis non modo non est reprehendendum, sed haud scio an reliquis simplicibus longe anteponeendum, si ullum probarem simplex rei publicae genus, sed ita quoad statum suum retineat. is est autem status, ut unius perpetua potestate et iustitia uniusque sapientia regatur salus et aequabilitas et otium civium*; „Wcale nie sądzę, by należało zwalczać monarchię; przeciwnie, gdyby mi przyszło wybierać, rzekłbym, że góruje nad resztą prostych formacji ustrojowych, póki zachowuje ściśle określony wzorzec. Można go opisać w ten sposób: nieograniczona władza oraz sprawiedliwość i mądrość jedynowładcy zapewnia obywatelom dobrobyt, poczucie bezpieczeństwa, spokój i ład” (Cyceon, *O państwie. O prawach*, tłum. I. Żółtowska, Kęty 2018, s. 53–54).

55 *De regno* lib. 1, cap. 3, n. 3. Zob. także: *De regno* lib. 1, cap. 4, n. 3–4.

56 M. Matyszkowicz, *Komentarz...*, s. 159; J. Bartyzel, *Św. Tomasz z Akwinu koncepcja władzy...*, s. 113.

57 *De regno* lib. 1, cap. 3, n. 4. Argument ten rodzi różne trudności interpretacyjne, szczególnie u: M. Matyszkowicz, *Komentarz...*, s. 160.

58 *De regno* lib. 1, cap. 3, n. 5.

W twórczości Doktora Anielskiego cel wspólnoty politycznej, jakim jest osiągnięcie dobra wspólnego, determinuje wybór optymalnego ustroju. Wyraźnie akcentuje to A. Machowski, pisząc, że „(...) dobro wspólne, współgrające z dobrem pojedynczych obywateli, staje się dla św. Tomasza kryterium wyboru konkretnego systemu politycznego”<sup>46</sup>. W traktacie *O królowaniu* Akwinata wielokrotnie posługuje się przy tym metaforą okrętu, który potrzebuje sternika, by bezpiecznie osiągnąć port ocalenia (*portus salis*)<sup>47</sup>. Tomasz wskazuje, że choć cel ludzki jest jeden, to ludzie starają się dotrzeć doń różnymi drogami. Wynika z tego konieczność powołania władzy politycznej<sup>48</sup>. Jak naturalne jest powstanie wspólnot ludzkich, tak niezbędne jest również, „by wśród ludzi był ktoś, kto króluje nad wspólnotą” (*Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur*)<sup>49</sup>. O ile jednak sama idea zwierzchnictwa politycznego – jako naturalna – znajduje bezpośrednie umocowanie w woli Bożej, o tyle sama kwestia wyboru formy ustrojowej nie jest zdeterminowana Objawieniem<sup>50</sup>.

Jak już zostało wspomniane, systematyka modeli ustrojowych, do których odwoływał się Akwinata, opiera się na wcześniejszej koncepcji Arystotelesa, przyjętej również przez Cyceona<sup>51</sup>. Ustroje sprawiedliwe w traktacie *O królowaniu* to królestwo (monarchia), arystokracja i politeja, niesprawiedliwe natomiast są ich przeciwieństwami – tyraniją, oligarchią i demokracją<sup>52</sup>. Optymalnym modelem rządów według *O królowaniu* jest monarchia. Przemawiają za tym określone względy – osiągnięcie dobra wspólnego jest, wedle Akwinaty, najłatwiejsze właśnie w monarchii<sup>53</sup>. Król zapewnia jedność polityczną oraz pokój wewnętrzny i zewnętrzny<sup>54</sup>.

Akwinata przytacza tu cztery argumenty. Pierwszy z nich ma charakter metafizyczny – jedność (*unitas*) lepiej niż mnogość (*pluritas*) gwarantuje uzyskanie wspólnego celu, a tym samym jedynowładztwo gwarantuje lepsze funkcjonowanie wspólnoty w wymiarze teleologicznym<sup>55</sup>. Król jako jednostka jest zaś ontologiczną jednością<sup>56</sup>. Drugi argument ma charakter socjologiczny – Tomasz wskazuje, że rządy królewskie zapobiegają sporom politycznym, a tym samym integrują całą wspólnotę<sup>57</sup>. Trzeci argument pochodzi z natury świata (ma charakter przyrodniczy) – rządy królewskie jako rządy jednostki stanowią odzwierciedlenie naturalnego stanu rzeczy. W tym wypadku Akwinata łączy argumentację teologiczną (Bóg jako jeden władca wszechrzeczy) z obserwacją świata natury (odwołuje się do przykładu pszczół)<sup>58</sup>. Jako ostatni wskazać należy argument z doświadczenia (określany niekiedy jako argument historyczny) – państwa będące królestwami zachowują jedność polityczną i terytorialną, co przekłada

się na ich rozwój społeczny i gospodarczy<sup>59</sup>. Zaskakujący jest zarazem brak jakichkolwiek odniesień do przykładów historycznych, analogicznych choćby do tych, jakie znajdujemy w dalszych wywodach zawartych w *O królowaniu*<sup>60</sup>. Jednocześnie Akwinata zawarł w tym fragmencie pewne odniesienia biblijne, nadające mu wydźwięk eschatologiczny – stanowi on zapowiedź jednoczenia się ludzkości pod jedną władzą raczej w wymiarze duchowym niż czysto politycznym<sup>61</sup>.

Uznanie przez św. Tomasza z Akwinu monarchii za ustrój optymalny nie oznaczało jednak, że arystokracja i politeja uważane były za złe systemy. Św. Tomasz wyraźnie je dopuszczał, uważając za sprawiedliwe<sup>62</sup>. Natomiast w *Sumie teologicznej* Akwinata wskazuje, że optymalnym ustrojem jest politeja, a zatem ustrój mieszany (*Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum (...)*)<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> *De regno* lib. 1, cap. 3, n. 6.

<sup>60</sup> Zob. tamże, lib. 1, cap. 11.

<sup>61</sup> Por. J. Bartyzel, *Św. Tomasz z Akwinu koncepcja władzy...*, s. 114.

<sup>62</sup> A nawet wskazuje św. Tomasz: „Zatem – pośród niesprawiedliwych rządów – z bólem można jeszcze znieść demokrację, bardziej niż tyranie” (*De regno* lib. 1, cap. 4, n. 7: *Inter iniusta igitur regimina tolerabilius est democratia, pessimum vero tyrannis*; tłum. za: M. Matyszkowicz, dz. cyt., s. 53). Zob. także: S. Th. I-II, q. 90, a. 3 (gdzie mowa m.in. o tym, że wspólnotę polityczną może reprezentować zarówno jednostka, jak i grupa osób).

Ustroje polityczne według Sumy teologicznej oraz traktatu <i>O królowaniu</i>	Charakterystyka ustrojów według <i>Sumy teologicznej</i>	Kwalifikacja ustroju według <i>Sumy teologicznej</i>	Kwalifikacja ustroju według traktatu <i>O królowaniu</i>
Monarchia	Rządy jednostki	Ustrój sprawiedliwy	<u>Ustrój najlepszy</u>
Arystokracja	Rządy najlepszych	Ustrój sprawiedliwy	Ustrój sprawiedliwy
Politeja	Ustrój mieszany – łączący cechy pozostałych ustrojów sprawiedliwych	<u>Ustrój najlepszy</u>	Ustrój sprawiedliwy
Demokracja	Rządy ludu	Ustrój sprawiedliwy	Ustrój niesprawiedliwy
Oligarchia	Rządy małej grupy ludzi bogatych	Ustrój niesprawiedliwy	Ustrój niesprawiedliwy
Tyrania	Bezprawne i zdegenerowane rządy jednostki	<u>Ustrój najgorszy</u>	<u>Ustrój najgorszy</u>

W tej sytuacji można zadać pytanie: czy Akwinata był niekonsekwentny w swoich poglądach, czy też może tendencyjny – podkreślając walory monarchii w traktacie dedykowanym królowi cypryjskiemu? Uważna lektura *Sumy teologicznej* prowadzi jednak do odpowiedzi negatywnej na obydwie postawione pytania. Jak bowiem tłumaczył św. Tomasz:

S. Th. I-II, q. 105, a. 1: (...) *regnum est optimum regimen populi, si non corrumpatur. Sed propter magnam potestatem quae regi conceditur, de facili regnum degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus eius cui talis potestas conceditur, quia non est nisi virtuosus bene ferre bonas fortunas, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Perfecta autem virtus in paucis invenitur (...)*.

„Królestwo jest najlepszą postacią rządów nad ludem, o ile nie ulegnie zepsuciu. Z powodu jednak wielkiej władzy udzielonej królowi łatwo królestwo ulega zwyrodnieniu i przeradza się w tyranie. Chyba

<sup>63</sup> S. Th. I-II, q. 95, a. 4; S. Th. I-II, q. 105, a. 1.

64 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. XIII, *Prawo*, tłum. P. Belch OP, Londyn 1985, s. 269.

że ten, komu powierzono taką władzę, posiada doskonałą cnotę. Jak bowiem uczy Filozof: tylko człowiek cnotliwy zdolny jest zachować należyłą postawę w czasie powodzenia. Niestety, doskonała cnota jest rzadkością (...)<sup>64</sup>.

W specyficznym kontekście pojawia się u Doktora Anielskiego nie tylko monarchia, ale i demokracja, która na gruncie *Sumy teologicznej* winna być rozpatrywana w kontekście uprawnienia ludu do wyboru władcy (zapewne – stosownie do ówczesnych realiów – w jakiejś formie aklamacji):

S. Th. I-II, q. 105, a. 1: *Instituit tamen a principio circa regem instituendum, primo quidem, modum eligendi. In quo duo determinavit, ut scilicet in eius electione expectarent iudicium domini; et ut non facerent regem alterius gentis, quia tales reges solent parum affici ad gentem cui praeficiuntur, et per consequens non curare de eis. Secundo, ordinavit circa reges institutos qualiter deberent se habere quantum ad seipsos, ut scilicet non multiplicarent currus et equos, neque uxores, neque etiam immensas divitias; quia ex cupiditate horum principes ad tyrannidem declinant, et iustitiam derelinquunt. Instituit etiam qualiter se deberent habere ad Deum, ut scilicet semper legerent et cogitarent de lege Dei, et semper essent in Dei timore et obedientia. Instituit etiam qualiter se haberent ad subditos suos, ut scilicet non superbe eos contemnerent, aut opprimerent, neque etiam a iustitia declinarent.*

„Na samym jednak początku Bóg dał ludowi polecenia dotyczące ustanowienia króla. Najpierw sposobu jego wybierania. Postawił dwa wymagania: pierwsze, żeby przy jego wyborze czekano na sąd Boga i żeby nie wybierano królem człowieka z obcego narodu, ponieważ tacy królowie zwykle nie bardzo są przywiązani do narodu, który go wybrał, i w następstwie mało troszczą się o niego. Drugie, polecił wybranym na króla, jak powinni prowadzić osobiste życie; mianowicie żeby nie gromadzili wozów i koni ani żon, ani wielkich bogactw, ponieważ na skutek żądzy tych rzeczy stoczą się w tyranję i porzucą sprawiedliwość. Dał także polecenia, jak powinni zachować się wobec Boga, mianowicie żeby zawsze wczytywali się i rozpamiętywali prawo Boże oraz żeby zawsze trwali w bojaźni Bożej i w posłuszeństwie. Dał wreszcie polecenia, jak powinni ustosunkowywać się do podwładnych, mianowicie żeby nie odnosili się do nich z pogardą i z pychą, nie uciskali ich i także nie odchodzili od sprawiedliwości<sup>65</sup>.

65 Tłum. P. Belch, dz. cyt., s. 270.

Wydaje się zatem, że pomimo nieco odmiennej terminologii zarówno w traktacie *O królowaniu*, jak i w *Sumie teologicznej* mamy istotnie do czynienia z tym samym substancjalnie ustrojem optymalnym, w którym cnotliwy władca dopuszcza do partycypacji

poddanych w rządach, mających na celu dobro wspólne. J. Bartyzel wyjaśnił natomiast to zagadnienie w następujący sposób: „W istocie nie ma tu jednak żadnej sprzeczności. Czyste formy ustroju – o czym wiedzieli już starożytni – dadzą się wyabstrahować jedynie teoretycznie: w praktyce nie ma monarchii, w której nie istniałaby i nie miała coś do powiedzenia jakaś arystokracja, a i *acclamatio* ludu też należy przynajmniej (jak w Cesarstwie Bizantyjskim) do rytuału instauracji władzy; z drugiej strony, nawet w demokracjach istnieje osoba wyróżniona przynajmniej symboliczną godnością reprezentanta państwa”<sup>66</sup>.

Podstawowym kryterium rozróżnienia między ustrojami dobrymi (sprawiedliwymi) i złymi (niesprawiedliwymi) u Akwinaty nie jest jednak kwestia podmiotów partycypujących w sprawowaniu władzy (jednostka, najlepsi członkowie społeczności, wszyscy składający się na wspólnotę), choć i ona – jak widzimy w cytowanych powyżej fragmentach *Sumy teologicznej* i traktatu *O królowaniu* – ma znaczenie. Jak słusznie wskazywała M. Łuszczynska: „(...) kryterium pozwalającym na dokonanie powyższego podziału jest niesprzeczność prawa stanowionego z prawem naturalnym”<sup>67</sup>. Tylko wtedy bowiem, gdy prawo stanowione przez zwierzchników wspólnoty politycznej nie będzie pozostawało w sprzeczności z prawem naturalnym, możliwe będzie osiągnięcie dobra wspólnego. Zagadnienie to, do pewnego stopnia odpowiadające późniejszym koncepcjom „praworządności materialnej”<sup>68</sup>, najwyraźniej widoczne jest przy zestawieniu ustroju najlepszego z najgorszym, a tymi według traktatu *O królowaniu* były odpowiednio królestwo i tyrania.

## ANTYTEZA: KRÓL-TYRAN

Wyraźne odróżnienie między władzą królewską i tyrańską odnajdujemy już w klasyfikacji ustrojów zaproponowanej przez Arystotelesa. Jak wskazywał Stagiryta, tyrania jako zwyrodnienie królestwa jest jedynowładztwem dla korzyści panującego<sup>69</sup>. Tym samym rządy tyrańskie mają despotyczny charakter<sup>70</sup>. Tyrania nie jest jednak dla Arystotelesa pojęciem jednolitym, a poszczególne jej odmiany podlegają pewnego rodzaju gradacji. Pierwsza jej odmiana to tyrania oparta na prawie i tradycji – typowa dla ludów barbarzyńskich i najbliższa pojęciu królestwa – władza jednostki miała w niej wprawdzie profil despotyczny, ale ze względu na jej legalny charakter, potwierdzony również lokalną tradycją, była akceptowana przez poddanych i tym samym cechowała się trwałością<sup>71</sup>. Drugi rodzaj tyranii opiera się na prawie, ale nie ma oparcia w tradycji. W tyranii tego rodzaju rządzący dochodzi do władzy poprzez wybór, co jest elementem zbliżającym ją do królestwa. Cechą odróżniającą tę odmianę tyranii od królestwa jest natomiast despotyczny charakter jedynowładztwa<sup>72</sup>. Najpełniejszy rodzaj tyranii to ta, która nie

66 J. Bartyzel, *Św. Tomasz z Akwinu koncepcja władzy...*, s. 108.

67 M. Łuszczynska, *Pojęcie tyranii...*, s. 9.

68 Na temat praworządności materialnej, zob. przykładowo: T. Pietrzykowski, dz. cyt., s. 133 i n.; G.L. Seidler, H. Groszyk, A. Pieniążek, *Wprowadzenie do nauki o państwie i prawie*, Lublin 2003, s. 203-207; J. Podczaszy, *Koncepcja rządów prawa a jej stosowanie w Polsce*, [w:] *Rządy prawa i europejska kultura prawa*, red. A. Bator, J. Helios, W. Jedlecka, Wrocław 2014, s. 33-34. Por. również: A. Krzynówek-Arendt, *Państwo prawa w klasycznej tradycji zachodniej i późnej nowoczesności w kontekście sporów wokół klauzuli demokratycznego państwa prawnego*, „Przegląd Sejmowy” nr 3 (146), 2018, s. 79 i n. Warto także odesłać do niepublikowanej jeszcze dysertacji P. Lesińskiego: *Państwo w myśli Roberta von Mohla*, Lublin 2020 (niepubl. rozprawa doktorska), który obok von Mohla opisuje również poglądy innych przedstawicieli XIX-wiecznej nauki niemieckiej dotyczące klarującej się wówczas koncepcji praworządności i państwa prawnego.

69 Arystoteles, *Polityka* 3, 5, 4. Rządy królewskie sprawowane są natomiast ku ogólnemu pożytkowi (tamże 3, 5, 1).

70 Tamże, 3, 5, 5.

71 Tamże, 3, 9, 3-4.

72 Tamże, 3, 9, 5-6.

73 Tamże, 4, 8, 3.

74 *Policraticus* lib. 4, cap. 1.

75 *Policraticus* lib. 4, cap. 2 (Jan z Salisbury, dz. cyt., s. 63).

76 Tamże, lib. 4, cap. 2 oraz 4.

77 Tamże, lib. 4, cap. 3.

78 M. Łuszczynska, *Pojęcie tyranii...*, s. 10.

79 *De regno* lib. 1, cap. 4, n. 1.

80 Tamże, lib. 1, cap. 4, n. 8. Tym samym Akwinata dostrzegł główny problem demokracji, którym jest trudność z jednoznaczną identyfikacją dobra wspólnego przez wszystkich, którzy partycypują – choćby pośrednio – w sprawowaniu władzy. To, że większość upatruje w określonych postulatach realizacji dobra wspólnego, nie musi wcale oznaczać, że w istocie stanowią one rozwiązania korzystne dla wszystkich członków wspólnoty politycznej. Problem ten, pomimo licznych zinstytucjonalizowanych form przeciwdziałania, jest wciąż aktualny.

81 Tamże.

82 Tamże, lib. 1, cap. 4, n. 9.

83 Tamże, lib. 1, cap. 4, n. 11.

84 Tamże, lib. 1, cap. 4, n. 9. Zob. również: tamże, lib. 1, cap. 11, n. 2.

85 Tamże, lib. 1, cap. 4, n. 10.

86 Tamże, lib. 1, cap. 4, n. 12.

87 S. Th. I-II, q. 90, a. 1-4. Szczegółowe rozważania oraz dalsza literatura na ten temat w artykule P. Roszaka oraz J. Wólkowskiego *Istota prawa według św. Tomasza z Akwinu*.

bazuje ani na prawie, ani na tradycji. W tym wypadku despota nie ponosi żadnej odpowiedzialności i nie posiada żadnej legitymacji do sprawowania władzy – poza przemocą<sup>73</sup>.

Istotne dla poglądów Akwinaty dotyczących władzy tyrańskiej były również koncepcje Jana z Salisbury. W *Policraticusie* wskazuje się, że księciem jest tylko ten, kto włada wedle prawa i rządy swoje sprawuje dla dobra publicznego<sup>74</sup>. Piastując władzę, księżę związany jest zatem prawem, stanowiąc „wiążące prawo dla siebie samego”<sup>75</sup>. Przede wszystkim podlega on jednak prawu Bożemu, które ma prymat w stosunku do praw ustanowionych przez samego księcia<sup>76</sup>. Z tego też względu księżę jest sługą Kościoła i nie powinien rozstrzygać kwestii teologicznych<sup>77</sup>.

Akwinata zaczerpnął od Jana z Salisbury koncepcję władzy praworządnej, a rozróżnienie między królem i tyranem ma kluczowe znaczenie w jego refleksji dotyczącej polityki i władzy w świecie doczesnym<sup>78</sup>. Wynika to z kilku względów. Przede wszystkim władza tyrańska wstrząsa samymi fundamentami wspólnoty politycznej. Godzi ona bowiem w wolność poddanych, a zarazem w hierarchiczny ład (*ordo*), oparty na poszanowaniu praw politycznego zwierzchnika przez poddanych i praw poddanych przez politycznego zwierzchnika. Stąd też władza tyrańska traci swój polityczny charakter, stając się despotcją, która z całą pewnością nie ma nic wspólnego z *civitas*.

Po drugie, św. Tomasz wskazywał, że tak jak najlepszym ustrojem są rządy króla, tak najgorszym jest tyrania<sup>79</sup>. Tyran, negując dobro wspólne, ma na celu jedynie dobro własne, dobro jednostki, w przeciwieństwie do oligarchii ustanowionej dla dobra nielicznych oraz demokracji, mającej na celu dobro większości (lecz w ujęciu Akwinaty – dalej nie dobro wspólne, a zatem dobro wszystkich)<sup>80</sup>. Tyran wymierza kary nie dla sprawiedliwości, lecz dla własnej swawoli, a stanowione przezeń nakazy i zakazy nie są w istocie prawem<sup>81</sup>.

Jak dalej wywodzi Doktor Anielski, tyran utrudnia rozwój poddanych na płaszczyźnie duchowej, uznając, że ludzie „szlachetni duchem” są dla niego zagrożeniem<sup>82</sup>. Ludziom niesprawiedliwym łatwiej bowiem znieść despotyczność tyraństwa. Tyrania nieodmiennie wiąże się zatem ze stopniową degeneracją moralną poddanych<sup>83</sup>. Tyran jest także burzycielem jedności wspólnoty, niszcząc wzajemną przyjaźń i zaufanie<sup>84</sup>. Obawia się również osób zamożnych, którym przypisuje niskie instynkty, podobne jego własnym, a zatem dba o to, by poddani nie bogacili się i tym samym ich ranga nie wzrastała<sup>85</sup>. Tyran jest niczym bestia, która nie kieruje się rozumem, a jedynie folguje własnym żądom<sup>86</sup>.

Jak wiadomo, według św. Tomasza z Akwinu prawo jest rozporządzeniem rozumu nakierowanym na dobro wspólne, wydanym przez legalnie ustanowioną władzę i promulgowanym<sup>87</sup>. Tyrania niekoniecznie musi być ustanowiona w sposób spreczny z prawem,

może ona bowiem ewoluować z monarchii, przykładowo ze względu na cechy charakterologiczne króla, który staje się tyranem<sup>88</sup>. Istota tyranii sprowadza się zatem do tego, że w swoich działaniach jedynowładca nie ma na celu osiągnięcia dobra wspólnego, a jedynie osiągnięcie dobra własnego (jednostkowego). Temu też służą stanowione przezeń nakazy (*praecepta*), które nie są tym samym prawem w znaczeniu, jakie przypisywał mu Akwinata. Doktor Anielski uważał bowiem, że o tym, czy dana norma stanowi prawo, przesądza nie tylko forma, w jaką została ujęta, ale przede wszystkim treść tej normy, dzięki której określić można jej cel. Dopiero gdy celem tym jest dobro wspólne, można mówić o prawie<sup>89</sup>. W istocie więc władza tyrana jest bezprawna, choć niekiedy w praktyce lepiej cierpliwie ją znosić, niż wszczynać bunt lub dopuszczać się tyranobójstwa<sup>90</sup>.

Normy ustanowione przez tyrana stanowią zatem jedynie pozór prawa. W związku z tym nie zawsze obowiązują poddanych w ich sumieniach i niekoniecznie trzeba je respektować, o ile nie prowadziłyby to do powstania jeszcze większej szkody lub wywołania zgorzenia (*sine scandalo vel maiori detrimento resistere possit*)<sup>91</sup>.

## PODSUMOWANIE

Wkład św. Tomasza w europejską refleksję nad istotą wspólnoty politycznej nie ogranicza się do prostego powtórzenia tez Arystotelesa oraz Jana z Salisbury. Bazując w pewnym zakresie na myśli Arystotelesa oraz na *Policarticusie*, Akwinata rozwija własną, oryginalną koncepcję wspólnoty politycznej, zakorzenioną w chrześcijańskiej antropologii. Wspólnota polityczna jest więc nie tylko naturalna, ale również zajmuje ważne miejsce w Bożym planie zbawienia, nabierając – poprzez swój cel, jakim jest dobro wspólne – wymiaru eschatologicznego.

Nieprzemijającą wartość ma również twórczość Akwinaty dotycząca władzy praworządnej, która jest antycypacją późniejszej koncepcji praworządności materialnej, a zatem determinowanej nie tylko formą stanowienia prawa (jego legalnością), ale również treścią norm prawnych. Jednocześnie element formalny nie jest deprecjonowany. Władza praworządna musi być jednocześnie prawowita. Doktor Anielski kładzie nacisk na obiektywny charakter dobra wspólnego – co w pełni koreluje z koncepcją prawa jako nakazu rozumu, wydanego przez legalnie panującą władzę, promulgowanego i mającego na celu właśnie dobro wspólne. W tym przypadku dostrzegalny jest ścisły związek między Tomaszową koncepcją władzy praworządnej zarysowaną przede wszystkim w traktacie *De regno*, a wyłożoną w *Sumie teologicznej* wizją prawa pozytywnego („ludzkiego”), które musi spełniać określone wymogi materialne i formalne, by w ogóle mogło być traktowane jako obowiązujące, a zatem „wiązące

88 Zob. *De regno* lib. 1, cap. 6, n. 2.

89 S. Th. I-II, q. 90, a. 2.

90 *De regno* lib. 1, cap. 7, n. 3–4. Por. również: J. Bartyzel, *Magisterium Kościoła a problem tyranobójstwa*, „Societas et Ius” nr 6, 2017, s. 12–17.

91 S. Th. I-II, q. 96, a. 4.

w sumieniu”. Akwinata dostrzega wagę i znaczenie władzy praworządnej, a zagadnienie to rozpatruje w różnych kontekstach (filozoficznym, teologicznym, prawnym, a nawet do pewnego stopnia ekonomicznym). Koncepcja władzy praworządnej św. Tomasza z Akwinu osadzona jest zatem na solidnych fundamentach i pomimo upływu wieków wciąż może stanowić źródło inspiracji oraz istotną wskazówkę postępowania dla wszystkich podejmujących służbę publiczną.

## BIBLIOGRAFIA

- » Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Wrocław 2005.
- » Bartyzel J., *Magisterium Kościoła a problem tyranobójstwa*, „Societas et Ius” nr 6, 2017, s. 7–23.
- » Bartyzel J., *Św. Tomasz z Akwinu koncepcja władzy i wspólnoty politycznej (aspekt metapolityczny w świetle czterech pierwszych rozdziałów „De regno”)*, [w:] *Literatura – kultura religijna – polskość. Księga jubileuszowa dedykowana prof. dr. hab. Krzysztofowi Dybciakowi w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Koehler, W. Kudyba i J. Sikora, Warszawa 2015, s. 95–114.
- » Cynceron, *O państwie. O prawach*, tłum. I. Żółtowska, Kęty 2018.
- » Dubel L., Łuszczzyńska M., *Średniowieczne źródła współczesnych koncepcji dobra wspólnego*, [w:] *Pro publico bono – idee i działalność*, red. M. Marszał i J. Przygodzki, Wrocław 2016.
- » Jan z Salisbury, *Policraticus albo o paplaninie dworaków i przekazach filozofów*, oprac. i wpraw. L. Dubel, tłum. M. Kruk, Lublin 2008.
- » Krąpiec M.A., *Sens państwa w oczach klasyków – Arystotelesa i Tomasza*, [w:] *Człowiek, jego wolność i prawa a polityka. Tradycja i współczesność*, red. A. Hrebend i W. Kaute, Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego nr 2085, Katowice 2002, s. 9–18.
- » Łuszczzyńska M., „Epikę”, czyli rzecz o nadprawości w doktrynie św. Tomasza z Akwinu, „Studia Iuridica Lublinensia” nr 15, 2011, s. 129–141.
- » Łuszczzyńska M., *Pojęcie tyranii w myśli średniowiecza*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” nr 1, 2014, s. 7–22.
- » Łuszczzyńska M., *Umowa społeczna jako przejaw racjonalizmu w refleksji nad państwem i prawem*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” Sectio G, 65, nr 2, 2018, s. 147–159.
- » Machowski A., *Teologia polityczna św. Tomasza z Akwinu. Antropologiczno-etyczna interpretacja traktatu „De regno”*, Toruń 2011.
- » Pietrzykowski T., *Ujarmienie Lewiatana. Szkice o idei rządów prawa*, Katowice 2014.
- » J. Podczaszy, *Koncepcja rządów prawa a jej stosowanie w Polsce*, [w:] *Rządy prawa i europejska kultura prawna*, red. A. Bator, J. Helios, W. Jedlecka, Wrocław 2014, s. 29–40.

- » Ratzinger J., *Kościół. Wspólnota w drodze*, tłum. D. Chodyniecki, Kielce 2009.
- » Shmitt C., *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, tłum. M. Falkowski, Warszawa 2008.
- » G.L. Seidler, H. Groszyk, A. Pieniążek, *Wprowadzenie do nauki o państwie i prawie*, Lublin 2003.
- » Stępień K., *Synderesis and the Natural Law*, „Studia Gilsoniana” nr 3, 2014, s. 377–398.
- » Stępień T., *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2013.
- » Tarasiewicz P., *Władza polityczna jako służba. Uwagi na kanwie myśli św. Tomasza z Akwinu*, [w:] *In rebus divinis atque humanis servire*, red. W. Guzewicz, Ełk 2014.
- » Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 2009.
- » Tomasz z Akwinu, św., *O królowaniu*, tłum. oraz koment. M. Matyszkowicz, Kraków 2006.
- » Tomasz z Akwinu, św., *Suma teologiczna*, t. XIII, Prawo, tłum. P. Belch OP, Londyn 1985.
- » Voegelin E., *Arystoteles*, tłum. M.J. Czarnecki, wstęp i red. nauk. M. Matyszkowicz, Warszawa 2011.

## ABSTRAKT

Celem artykułu jest zaprezentowanie dorobku św. Tomasza z Akwinu dotyczącego koncepcji wspólnoty politycznej, zwłaszcza w zakresie odnoszącym się do zagadnienia władzy praworządnej. Bazując w pewnym zakresie na myśli Arystotelesa oraz na *Policraticusie* Jana z Salisbury, Akwinata rozwija własną, oryginalną koncepcję wspólnoty politycznej, zakorzenioną w chrześcijańskiej antropologii. Wspólnota polityczna jest więc nie tylko naturalna, ale również zajmuje ważne miejsce w Bożym planie zbawienia, nabierając – poprzez swój cel, jakim jest dobro wspólne – wymiaru eschatologicznego. Nieprzemijającą wartość ma również twórczość Akwinaty dotycząca władzy praworządnej, która jest antycypacją późniejszej koncepcji praworządności materialnej, a zatem determinowanej nie tylko formą stanowienia prawa (jego legalnością), ale również treścią norm prawnych.

## ABSTRACT

### **The Concept of Political Community according to St. Thomas Aquinas. On the Need for the Rule of Law**

The aim of this paper is to present the achievements of St. Thomas Aquinas on the concept of political community, especially in the field related to the issue of the rule of law. Relying to some extent on

Aristotle and on *Policraticus* by John of Salisbury, Aquinas develops his own, original concept of political community, rooted in Christian anthropology. The political community is therefore not only natural, but also occupies an important place in God's plan of salvation, taking on - through its goal of the common good - an eschatological dimension. The work of Aquinas concerning the rule of law, which is an anticipation of the later concept of substantive rule of law, and therefore determined not only by the form of lawmaking (its legality), but also by the content of legal norms, also has a lasting value.

**SŁOWA KLUCZOWE:**

Św. Tomasz z Akwinu, wspólnota polityczna, praworządność materialna

**KEYWORDS:**

St. Thomas Aquinas, political community, rule of law