

## PRAWO NATURY W METODOLOGII AKWINATY

**Słowa kluczowe:** prawo natury, prawo natury zmiennej treści, władza panującego, władza papieska, zasada harmoniczności, filozofia pracy i płacy

**Key words:** Law of Nature, Law of changing essence, Government authority, Pops authority, Principle of harmony, Philosophy of works and payment

**Schlüsselwörter:** Naturgesetz, Naturgesetz des variablen Inhalts, Macht des Herrschers, päpstliche Macht, Prinzip der Harmonie, Arbeitsphilosophie und Lohnphilosophie.

Celem artykułu jest przedstawienie metodologicznych założeń filozofii Akwinaty w zakresie prawa natury skoncentrowanych na prawie do pracy wraz z warunkami jej wykonywania. To stanowisko przedstawione zostało w świetle encyklik dwóch papieży – Leona XIII w *Rerum novarum* (1891) i Jana Pawła II w *Laborem exercens* (1981). Tą drogą osiągnięto cel podstawowy, wykazanie ponadczasowości metodologii Św. Tomasza sformułowanej wprawdzie w XIII w., ale inspirującej myślenie XIX, XX i XXI stulecia.

*Akwinata na tle epoki.* Odnowienie w 962 roku cesarstwa zachodniego oraz koronacja niemieckiego króla Ottona I na cesarza rzymskiego, wzmocniły argumenty na rzecz interpretacji władzy cesarskiej w duchu imperialnym. Panująca do XI wieku praktyka obejmowania tronu papieskiego z desygnacji cesarza, spotkała się z opozycją Kościoła, reprezentującego dojrzałą już teorię zwierzchnictwa papieża nad władzą cesarską. Spektakularnym wypadkom sporu papieża Grzegorza VII z Henrykiem IV o inwestyturę towarzyszyło poszukiwanie argumentów odmawiających władzy cesarskiej przesłanek boskich. Ta desakralizacja władzy świeckiej łączyła się z przekonaniem, iż namiestnikiem bożym na ziemi jest papież, jedyny podmiot uprawniony do namaszczenia panujących. W nawiązaniu do tych procesów wzmacnia się argumentacja papalistów, dowodzących przewagi władzy duchownej nad świecką. Wybitniejszymi z nich byli w XI wieku Piotr Damiani, a w XII wieku Honoriusz z Augsburga

---

\* Prof. zw. dr hab. Andrzej Sylwestrzak – emerytowany profesor zwyczajny prawa; obecnie dziekan Wydziału Administracji i Nauk Społecznych EUHE (Elbląg). Do przejścia na emeryturę pracował na WPiA UG i WPiA UWM, wykładając prawo konstytucyjne, historię doktryn politycznych i prawnych oraz ustroj Unii Europejskiej.

i Jan z Salisburii. Związany z angielską hierarchią, w szczególności z arcybiskupem Canterbury, John z Salisburii (ok. 1115–1180) napisał w latach 1155–1159 traktat *Policraticus*, gruntownie systematyzując i rozwijając argumentację papalistyczną<sup>1</sup>.

Podstawowym założeniem było nawiązanie do praw natury jako odpowiadających poczuciu ludzkiej sprawiedliwości i rozsądkowi. Tak samo jak człowiek posiada duszę i ciało, w państwie istnieje władza monarchii i duchowieństwa. Władza panującego powinna być silna i sprawna, dzięki czemu skuteczniej wykona stojące przed nią zadania, aczkolwiek nie należy posuwać się za daleko. Monarcha musi mieć świadomość, iż sprawuje swe posłannictwo dla celów wyższych – ochrony poddanych. W tym sensie jest strażnikiem powierzonego mu ludu i powinien zasięgać rad stanu kapłańskiego, sprowadzających się do interpretacji praw bożych w codziennej praktyce.

W wypadku jeśli władca sprzeniewierzy się tym powinnościom, w szczególności jeśli zacznie naruszać prawa natury zakorzenione w rozsądku każdego obywatela, można uznać go za tyra. Ocenę rządów tyrańskich powinno się formować nader ostrożnie, zważając, czy nie jest to „bicz boży” za grzechy poddanych. W wypadkach skrajnych Jan z Salisburii dopuszcza tyranobójstwo, aczkolwiek nie przysługujące ono ludowi, ponieważ ten nie posiada władzy. Dojrzeźwa więc świadomość „prawa oporu” (*ius oppositionis*) społeczeństwa względem władcy, w szczególności naruszającego prawa natury. Doktryna papalizmu osiąga pełny rozwój w XIII stuleciu, pozostając w związku z umocnieniem się władzy papieża.

W uzasadnieniu przewagi władzy papieskiej doktryna papalizmu odwoływała się do argumentów uzasadniających zwierzchność papieża. Nawiązywano na przykład do teorii „kościół-duszy” i „władzy świeckiej-ciała” wskazującej na hierarchię bytów, gdzie doskonalszy jest byt duchowy, reprezentowany przez papieża. W związku z tym uformowano teorię wyższych celów papieża i niższych państwa, gdzie zadania państwa okazują się częścią zadań Kościoła, co przemawiało za podporządkowaniem państwa Kościołowi. Odwoływano się również do augustiańskiej teorii grzesznej genezy państwa i duchowości Kościoła, gdzie papież mógł nawet usunąć panującego, jeśli ten poddał się szatanowi. Teoria „wikariatu” głosiła powrót władzy do papieża jako „wikariusza Chrystusowego” na ziemi, dysponującego prawem namaszczenia władców. Teoria „dwóch mieczy św. Piotra” zakładała, iż Bóg dał pierwszemu apostołowi dwa miecze symbolizujące władzę kościelną i świecką, a papież jeden z tych mieczy oddaje w ręce panującego. Nawiązywano także do rzymskich teorii republikańskich, iż lud rzymski powierzył władzę papieżowi, a zatem tylko papież jest uprawniony do rozdawania namiestnictw władzy świeckiej<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Jan z Salisburii, *Policraticus*, tłum. M. Kruk, Lublin 2008; T. Manteuffel, *Kultura Europy średniowiecznej*, Warszawa 1974; T. Manteuffel, *Narodziny herezji*, Warszawa 2002; Jan z Salisburii, *Policraticus*, tłum. M. Kruk, Lublin 2008; A. Kenny, *Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1999; Z. Kuksewicz, *Awerroizm laciński trzynastego wieku*, Warszawa 1971; Z. Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej*, t. I, Warszawa 1986; T. Manteuffel, *Kultura Średniowiecza*, Warszawa 1963; G. Ostrogski, *Dzieje Bizancjum*, Warszawa 1968; J. Pipper, *Tomasz z Akwinu*, Kraków 1966; G. L. Seidler, *Mysł polityczna średniowiecza*, Kraków 1961; R. W. Souther, *Kształtowanie średniowiecza*, Warszawa 1970; Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985.

<sup>2</sup> B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1968; S. Świeżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983; *Św. Tomasz o królowaniu – królowi Cypru*, tłum. M. Matyszkowicz, Kraków 2006.

**Założenia papalizmu i Aristoteles Latinus.** Filozofia ta stworzyła podstawę dojrzałej doktryny papalizmu, aczkolwiek przez pewien czas, w łonie samego duchowieństwa, wywierały wpływ teorie dualistyczne, głoszące równorzędność, a nawet rozdzielność władzy świeckiej i duchownej. Poczyniono w nich jednak wiele wyłomów, związanych z okazjonalnym oddziaływaniem papieża na państwo. W XIII wieku uformował się nurt zwany hierokratyzmem, reprezentujący skrajną postawę w uzasadnianiu przewag papieża nad monarchami. Papież nie tylko powinien namaszczać panujących, lecz może ich pozbawiać władzy, ale może przejąć bezpośrednią władzę. Wprawdzie papież w praktyce tego nie czynił, ponieważ nie zajmował się sprawami doczesnymi, lecz zasadą była pełnia władzy papieża.

Wzrost zainteresowań filozofią starożytną następował w XIII w. drogą stopniowego tłumaczenia tekstów greckich na łacinę oraz przyswajania dorobku wolnej od dogmatów filozofii arabskiej. Kontakty z Hiszpanią i Sycylią, w pewnym sensie także rezultaty wypraw krzyżowych, popularyzowały myśl arabską, wyznaczając jej rolę pośrednią w poznaniu filozofii greckiej, w szczególności Arystotelesa. Tłumaczenie dzieł Stagiryty na łacinę wzmogło zainteresowania związane nie tylko z jego badaniami przyrodniczymi czy logiczno-filozoficznymi, lecz w równym stopniu politycznymi. Dzięki łacińskim tłumaczeniom Arystoteles zaczął bezpośrednio oddziaływać na kulturę europejską. Trzynastowieczny *Aristoteles Latinus* spotkał się z dwoma zasadniczymi nurtami recepcji. Była to, po pierwsze, ortodoksyjna szkoła albertyńsko-tomistyczna, po drugie, wspomniany już – niezależny od myślenia europejskiego – nurt awerroizmu. Szkołę ortodoksyjną reprezentują Albert Wielki i św. Tomasz z Akwinu, natomiast twórcą drugiego kierunku był arabski filozof końca XII w. działający w Hiszpanii – Ibn Ruszd zwany Awerroesem.

Filozof Awerroes (1126–1198) zakładał, iż wiara i rozum nie mogą być zgodne, ponieważ są to sprawy zupełnie odmienne, funkcjonujące w diametralnie różnym świecie i stąd ich identyfikowanie czy różnicowanie nie ma sensu. Są one po prostu niezależne i przekształcanie jednego w drugie nie rokuje właściwych rezultatów badawczych. Awerroisci przyjmowali tezę o wieczności istnienia świata, czasu i rodzaju ludzkiego. Wieczność rodzaju ludzkiego, co zresztą wzbudzało szczególne kontrowersje, upatrywali w zuniwersalizowanej koncepcji duszy. Otóż człowiek posiada zaledwie fragment „zbiorowej duszy ludzkości”. Po śmierci dusza ta łączy się z „duszą ludzkości” i w tym sensie atrybut nieśmiertelności przysługuje ludzkości, jako zbiorowości. Jednostka ludzka jest zatem ożywiona jedynie na pewien czas, będąc swoistym instrumentem duszy, by po śmierci zintegrować się ze wspólną duszą ludzkości. Z tego względu również w awerroizmie wypracowano podstawy koncepcji uniwersalistycznych, w których bierna jednostka odgrywa stosunkowo niewielką rolę na tle nieśmiertelności duszy zbiorowej, będącej wartością podstawową<sup>3</sup>.

Założenia te sprzyjały wypracowaniu teorii opartej, w ślad za rozdziałem filozofii i teologii, na przekonaniu o niezależności monarchy od Kościoła. Uniwersalizm duszy wskazywał na możliwość odwołania się do uniwersalistycznych koncepcji władzy monarchy jako podstawowego czynnika w systemie wartości politycznych.

<sup>3</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1970; Św. Tomasz z Akwinu, *Rozmyślenia o szczęśliwości*, Białystok 1994, por. Louis de Wohl, *Światło nad Akwinem*, tłum. M. Stebart, Poznań 1996.

Odrzucenie indywidualizmu prowadziło także do uznania wartości zbiorowości, jaką był lud, co w przyszłości torowało drogę teoriom suwerenności narodu. Wreszcie koncepcja wieczności duszy zbiorowej skłaniała do przyjęcia tezy, iż państwo jest czynnikiem jeśli nie wiecznym, to przynajmniej długotrwałym, władza monarsza zaś jest zmienna. Bliższe nawiązanie do Arystotelesa pogłębiało pełniejsze uświadamianie sobie roli monarchy w przeciwieństwie do tyrana. Broniąc się przed licznymi atakami, awerroiści zmiękali do złagodzenia tezy o rozdzielności prawd rozumowych i wiary, odwołując się do teorii „dwóch prawd”. Otóż jeśliby nawet dwa zdania były sprzeczne, a więc gdyby rozum formalnie popadł w konflikt z prawdami wiary, przyjęcie należy słuszność celu tych prawd – na zasadzie rozłączności aktu wiary i wiedzy. Awerrości byli ponadto zwolennikami prawa natury w tym znaczeniu, iż człowiek powinien wsłuchiwać się w głos swej natury i działać zgodnie z jej prawami. Postępowanie takie oceniali jako pełne zalet i rozsądku.

Na tle coraz poważniejszego przyswajania sobie przez renesansową Europę filozofii Arystotelesa oraz w toku rozszerzających się wpływów awerroizmu, z punktu widzenia Kościoła wyraźnie zarysowała się konieczność opracowania nowej interpretacji myśli Arystotelesa, dostosowanej do potrzeb ówczesnego chrześcijaństwa. Trudno jednak przypisywać dalszą ewolucję jedynie rosnącej popularności Stagiryty czy awerroizmowi. Papież pragnął oprzeć się na doktrynie w znacznie większym stopniu – niż neoplatonizm czy augustianizm – skierowanej w stronę praktyki. Filozofia Arystotelesa, z jej poszanowaniem faktów, stawała się doskonałą podstawą konstrukcji, zmierzających drogą percepcji poprzez przystosowanie się do wymogów ówczesnego świata. Próby takie były już podejmowane przed Akwinatą przez dominikanów w początkach XIII wieku, w latach dwudziestych przez dominikanina Romana z Cremony, czy wykładającego w Kolonii Alberta Wielkiego, którego słuchaczem był właśnie Tomasz z Akwinu. Mimo znakomitej erudycji Albert Wielki nie stworzył syntezy, aczkolwiek znacznie zainteresował środowisko możliwościami metodologii arystotelesowskiej.

**Metodologia Św. Tomasza z Akwinu.** Dzieła tego dokonał św. Tomasz z Akwinu (1225–1274), łączący erudycję i pasję polemiczną z umiejętnością dokonywania syntezy. Pochodził z rodziny arystokratycznej z Akwinu w księstwie neapolitańskim, przez matkę był spokrewniony z książętami normandzkimi, a przez wuja z rodziną cesarza Fryderyka II. Był najbliższym doradcą papieża oraz przyjacielem francuskiego monarchy. Po studiach w klasztorze Monte Cassino wstąpił do zakonu dominikanów, gdzie pracując pod kierunkiem Alberta Wielkiego, studiował filozofię Arystotelesa. W 1252 r. wykładał w Paryżu, a następnie na uniwersytetach w Bolonii i Neapolu, by po powrocie do Paryża kontynuować polemikę z awerroistami. Pogłębiając rozważania nad myślą perypatetycką, był przekonany o konieczności jej przystosowania do wymogów ówczesnego Kościoła i Europy. Wymagało to jednak pogodzenia realistycznej filozofii Stagiryty z dogmatyką chrześcijańską. Ambicje Tomasza spotkały się z przychylnością papieża Urbana IV, utrzymującego wprawdzie zakaz studiowania Arystotelesa, lecz podejmującego kroki nad badaniami założeń tej filozofii. Syntezą dorobku św. Tomasza była *Suma teologiczna* (*Summa theologiae*), aczkolwiek obok niej duże znaczenie mają: *Komentarze do sentencji Piotra Lombarda*, *Suma przeciw poganom* (*Summa contra gentiles*), komentarz do

pierwszych ksiąg *Polityki* Arystotelesa, traktat *O władzy monarchów*, rozprawa adresowana do króla Cypru (*De regimine principum ad regem Cypri*)<sup>4</sup> oraz traktat napisany dla księżniczki brabanckiej *O władzy nad Żydami*.

Założenia metodologiczne Akwinaty opierały się na wizji hierarchii i harmonii świata, pozostającego w jedności ze sferami duchowymi i Bogiem. Wszechświat przypomina wielką piramidę, u której podstaw leży materia złożona z czterech żywiołów: wody, ziemi, powietrza i ognia. Ponad tą sferą wznosi się świat roślin i zwierząt, a dalej jako istota doskonalsza znajduje się człowiek, stanowiący ogniwo pośrednie między światem materialnym a duchowym. Pewne stopnie doskonałości istnieją także w świecie duchowym, a wszystko spleta Bóg. Człowiek jest zatem szczególnym ogniwem struktury, łącząc się poprzez duszę ze światem niebieskim i tkwiąc ciałem w powiązaniach materialnych (*hilemorfizm*). Hierarchiczna i harmoniczna wizja świata składają się na wewnętrzną harmonię osobowości człowieka. Dusza z ciałem powinny w prawidłowym rozwoju pozostawać w jedności. Sprawy materialne nie są dla Akwinaty drugorzędne, materia pozostaje jednak bierna i jest kształtowana przez formę, czyli ideę. Byt składa się z „istoty” (*essentia*) jako idealnej zasady, określającej jedność zjawisk, oraz z „istnienia” (*existentia*), to jest materialnego i dostrzegalnego przez nas czynnika bytu. Poprzez nawiązanie do arystotelesowskiej teorii formy i substancji, dochodzi św. Tomasz do wniosku o konieczności istnienia istoty każdego zjawiska, a więc konieczności istnienia istoty świata – to jest Boga. W tym sensie istnienie Boga okazuje się nawet konieczne, podczas gdy pozostałe byty są przypadkowe i zależne<sup>5</sup>.

Poglądy społeczne Akwinaty opierają się na założeniu naturalnego uczestnictwa człowieka w społeczności organizującej się na zasadzie ogólnego porządku świata, w racjonalnie pomyślanej strukturze wzorców hierarchicznych. Społeczność to zjednoczenie ludzi dla wspólnego, rozumnego i celowego działania. Jej istotą jest zatem nie tylko oddanie wybranym celom, lecz czynne działanie w ich praktycznym urzeczywistnieniu. Życie społeczne jest więc tworzone przez aktywną postawę jednostek (*activitas socialis*) i w tym tkwią źródła dynamicznej teorii św. Tomasza. Proces uspołecznienia zawiera więc dwie cechy: celowość (*rozumną wolność*) oraz porządek (*organizację*). Celem „wewnętrznym” społeczności jest dobro każdego, celem „zewnątrznym” – dobro całej ludzkości. Najszerszą społecznością jest ludzkość, a jej częściami wszystkie mniejsze społeczności<sup>6</sup>.

Historycznie społeczność wywodzi się od jednostki i jej podstawowych związków, zatem genetyczny porządek jest następujący: *jednostka–rodzina–wieś–miasto–społeczność państwowa*. Zasada hierarchii znajduje wyraz w świadomym podporządkowaniu się jednostki obowiązkom społecznym, to jest obowiązkom wobec rodziny, wsi (*miasta*) oraz państwa. Nie ma jednak przeciwstawienia mię-

<sup>4</sup> Zob.: Św. Tomasz z Akwinu, *O królowaniu-królowi Cypru*, op. cit.

<sup>5</sup> Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 17: *Roztropność*, Londyn 1969; Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 18: *Sprawiedliwość*, Londyn 1968; Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku* [fragmenty z *Sumy teologicznej* opracowane przez S. Świeżawskiego], Poznań 1965; Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, Poznań 1987; J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, Poznań 1985.

<sup>6</sup> Por. G.K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, Tłum. A. Chojecki, Warszawa 1995.

dzy dobrem jednostki i zbiorowości. Jeśli zbiorowość narusza dobro jednostki, oznacza to tylko przyjęcie złych wzorców. Oba te dobra uzupełniają się, tworząc podstawy ogólniejszej harmonii. Zasada hierarchiczności znajduje odbicie w wielostopniowej strukturze społeczności ludzkiej, poczynając od jednostki, rodziny, społeczności terytorialnej (*wieś i miasto*) czy zawodowej, na państwowej i wreszcie ogólnoludzkiej kończąc. Społeczności te są sobie podporządkowane, jednak przy zachowaniu własnej autonomii. Idea ładu społecznego wymaga istnienia władzy, przede wszystkim jako gwaranta porządku. Konieczność władzy wynika z ogólnych zasad prawa natury, takich jak porządek i hierarchiczność. Tomaszowy wykład filozofii społecznej odszedł od tradycyjnego wówczas podziału na stan duchowieństwa, szlachty i chłopstwa. Akwinata zaproponował poszukiwanie nowych kryteriów rozwarstwienia na grupy formujące się w oparciu o prawa nabyte m.in. poprzez urodzenie i dziedziczenie. Zaproponował wyróżnienie trzech grup społecznych: 1) optymatów (*optimes*), to jest świeckich i duchownych feudałów nie pracujących w swych majątkach, lecz czerpiących największe korzyści; 2) ludzi honoru (*populus honorabilis*), posiadaczy znacznie mniejszych fortun, pracujących już bezpośrednio w swoich warsztatach produkcyjnych; 3) biednych ludzi (*populus villis*), nieposiadających majątku, a świadczących jedynie swą pracę na rzecz dwóch poprzednich grup. Była to propozycja nowoczesna, ponieważ uwzględniała przede wszystkim powiązania danej grupy ze środkami produkcji oraz traktująca na zasadzie zysku pracę własną i cudzą. Perspektywicznie chodziło o wielkich kapitalistów, warstwy średnie i robotników czyli tzw. świat pracy. W rezultacie idea pracy ulega w myśli św. Tomasza rozwinięciu i pogłębieniu. Praca jest naturalną potrzebą jednostki, a ponieważ stworzono człowieka do życia godnego, praca jest drogą prowadzącą do tych celów. Mimo iż praca bywa znojna i trudna, stanowi jednak spełnienie posłannictwa bożego, będąc tym samym procesem zbliżania się i kroczenia do osiągnięcia wartości ustalonych przez Opatrzność<sup>7</sup>. Skoro praca jest wartością boską i odpowiada naturalnej potrzebie człowieka, zatem mówić możemy – zdaniem Akwinaty – o obowiązku pracy. Niezależnie od spełnianego zawodu oraz miejsca w hierarchii społecznej każda praca powinna kierować człowieka do Boga<sup>8</sup>.

**Teorie socjalne Akwinaty.** Koniecznym warunkiem organizacji pracy jest jej społeczny podział, kształtujący się na zasadzie hierarchii, prowadzącej do osiągnięcia harmonii wysiłku poszczególnych jednostek w ramach pracy zbiorowości. Z tych względów rozsądnie pomyślana praca opiera się na kierownictwie ludzi mądrych i wytrwałości w spełnianiu obowiązków przez pozostałych. Organizatorem pracy w najwyższej instancji jest państwo, posiadające obowiązek rozumnego i rzeczowego jej zorganizowania. Państwo powinno zagwarantować powszechność i obowiązek pracy na zasadzie sprawiedliwości wynagrodzenia. Z tej filozofii pracy wyprowadza św. Tomasz teorię słusznej płacy. „Sprawiedliwa zapłata” jest moż-

<sup>7</sup> Por. Encyklika papieża Franciszka, *Lumen Fidei – światło wiary*, rozdz. IV, tytuł: *Światło dla życia w społeczeństwie*, s. 97–100, Edycja Św. Pawła, Częstochowa 2013, Franciszek, encyklika *Laudato Si. W trosce o wspólny dom*, rozdz. VI, *Edukacja i duchowość ekologiczna*, s. 128–159, Kraków 2017.

<sup>8</sup> Por. A. Kenny, *Tomasz z Akwinu*, tłum. R. Piotrowski, Warszawa 1999., Marie-Dominique Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki. Kraków 1997.

liwa na zasadzie zawarcia umowy o pracę. Jeśli jednak ma to być umowa, muszą zawierać ją ludzie wolni i równi, przynajmniej pod względem prawnym. Tutaj tkwią załóżki myśli burżuazyjnej, przy czym Akwinata, rozważając różne warianty sprawiedliwości, wyprowadzone z nauki Arystotelesa, dochodzi do przekonania, iż sprawiedliwa płaca gwarantować powinna pracownikowi możliwość: 1) utrzymania siebie, 2) utrzymania rodziny, 3) poczynienia, bez dodatkowego wysiłku, rozsądnych oszczędności.

Teoria państwa opiera się na założeniu, iż jedynie sama zasada i idea władzy pochodzi od Boga. Poczucie hierarchii i konieczność zagwarantowania takiej zgodności, a więc harmonijnego rozwoju stosunków społecznych i produkcyjnych, wymaga odwołania się do faktu władzy. Władza to rozumne podporządkowanie się ludzi. Chodzi jednak o to, aby rządzący posiadali tyle rozsądku i poczucia sprawiedliwości, by zarządzili mądrze i umiarkowanie, co przemawia do każdego obywatela, zazwyczaj trafnie oceniającego przydatność rządzących. Ustrój ustanawiają natomiast ludzie i ich sprawą jest odwołanie się do instytucji gwarantujących ład, sprawiedliwość i mądrość. U podstaw organizacji państwa leżą zasady fundamentalne, wyznaczające podstawowe cele i dążenia, jak również stanowiące kryterium jego organizacji wewnętrznej. Są to idee: 1) porządku (*ordo*), 2) pokoju (*pax*), 3) sprawiedliwości (*iustitia*). Życie społeczne i państwowe powinno być zorganizowane przy poszanowaniu tych trzech zasad znajdujących wyraz w działaniu instytucji politycznych.

Nawiązując do arystotelesowskiej klasyfikacji ustrojów św. Tomasz wyraźnie sympatyzuje z monarchią, przeciwstawiając ją tyranii. Osoba monarchy staje się instytucją symbolizującą porządek, ład i sprawiedliwość państwową. Gwarantuje poczucie hierarchii i tożsamości narodowej, lecz podstawowym jego obowiązkiem jest mądre kierowanie społeczeństwem. W tym celu monarcha powinien być wyposażony w odpowiednie uprawnienia, pamiętając, iż jego władza służy dobru ogółu. W wypadku natomiast, gdy panujący sprzeniewierzy się tym zasadom, uzyskując władzę drogą przemocy czy podstępów bądź używając władzy legalnie zdobytej w sposób sprzeczny celami, do których została ustanowiona, poddani mogą wypowiedzieć mu posłuszeństwo. W zasadzie można takiego władcę pozbawić pełnomocnictw, aczkolwiek św. Tomasz zaleca powściągliwość, ponieważ okazać się może, iż rewolucja wywoła zamęt większy niż rządy tyrańskie.

Rozdział Kościoła od państwa nie oznacza ograniczenia władz duchownych jedynie do spraw wyznaniowych. Kościół powinien oceniać politykę władcy z punktu widzenia wyższych kryteriów, niż tylko doczesne. W tym znaczeniu uwidacznia się przewaga moralna papieża jako autorytetu zarówno w sprawach kościelnych, jak i ocen polityki państwowej. Rozdział zatem Kościoła od państwa posiada w gruncie rzeczy charakter pozorny, formalnie zakłada niezależność i równość tych dwóch instytucji. Jednak perspektywicznie, rozdział ten oznacza – w przekonaniu Akwinaty – moralną i doktrynalną przewagę Kościoła.

**Prawo natury w hierarchii źródeł prawa.** Teoria prawa św. Tomasza opiera się na hierarchicznym usystematyzowaniu norm rangi moralnej i filozoficznej. Są to prawa wyżej postawione i bardziej podstawowe, niż prawa z nich wyprowadzone i im podporządkowane. Porządkiem najwyższym jest prawo boskie (*lex aeterna*), opiera się na nim prawo natury (*lex naturalis*), dalej idzie prawo ustanowione przez ludzi

w stosunkach społecznych i państwowych (*lex humana*) oraz prawo kanoniczne, w jakimś zakresie obowiązujące także wobec państwa (*lex divina*). Kolejność wymienienia tych porządków nie jest, oczywiście, dowolna. Najwyżej stoi „prawo boskie”, będące niezmiennym i najdoskonalszym zapisem sprawiedliwości. Jest ono przez człowieka ciągle rozpoznawane i wyprowadzane z prawd wiary, aczkolwiek w każdej epoce człowiek nadaje temu prawu określoną interpretację. To właśnie odbicie „prawa bożego” w umyśle – a w ślad za tym i świadomości człowieka – składa się na prawo naturalne. Każda epoka wnosi jakieś nowe interpretacje „prawa boskiego”. Przedstawia zatem szczególną wizję prawa natury stosowaną względem podstawowych wymogów, z jakimi spotyka się człowiek. Dopiero treści zamieszczone w katalogu praw naturalnych powinny bezpośrednio wskazywać sposób powiązań w płaszczyźnie prawa państwowego (*lex humana*) i prawa kanonicznego (*lex divina*). Jest to dynamiczna interpretacja prawa. Dotyczy zmienności odczytywania „praw boskich” poprzez formułowanie praw pisanych, z czego wynika źródło dynamicznej interpretacji prawa. Nie jest ono czymś stałym – z wyjątkiem oczywiście „prawa boskiego” – i ulegać powinno zmianom służąc człowiekowi. Zdając sobie sprawę z konieczności ciągłych zmian prawa, zaleca Akwinata umiarkowanie; zawsze bowiem należy zastanawiać się, czy rzeczywiście dojrzał czas na ustanawianie praw nowych.

Rozbudowując powyższą teorię św. Tomasz – szczególnie w pracy *Summa contra gentiles* – wyróżnił dwa dodatkowe porządki, mianowicie prawa narodów (*ius gentium*) oraz prawa państwowego (*ius civile*). Powrócić wypada do „prawa bożego”, które Akwinata przejmuje niemalże dosłownie od św. Augustyna, ponieważ „prawo wieczne” (*boskie*) istniało jako idealna koncepcja porządku. „Otóż gdziekolwiek istnieją czynniki działające, uporządkowane wzajemnie, moc drugiego czynnika musi wypływać z mocy pierwszego czynnika działającego, ponieważ czynnik drugi może poruszać tylko wtedy, gdy jest poruszony przez czynnik pierwszy. Dlatego dostrzegamy to u wszystkich rządzących: mianowicie że niżsi rządcy wyprowadzają plan rządzenia od naczelnego rządcy. Zatem plan tego, co ma być wykonane w kraju, przechodzi drogą nakazu od króla do niższych rządców; ponadto w sprawach sztuki plan wszystkiego, co ma być zrobione, wypływa od głównego rzemieślnika do współpracujących z nim niższych rzemieślników. Skoro zatem prawo wieczne jest planem rządów istniejącym w Głównym Rządcy, wszelkie inne plany rządzenia w niższych rządcach są innymi prawami stanowiącymi dodatek do prawa wiecznego. Dlatego wszelkie prawa, w tej mierze, w jakiej uczestniczą w zdrowym rozsądku, wypływają z prawa wiecznego”<sup>9</sup>. W tym sensie prawdy wiary i powinności, wyłożone przez chrześcijaństwo, stają się dla św. Tomasza prawem (*lex fidei et gratiae*) opartym na akcie wiary.

O ile „prawo boskie” posiada charakter transcendentny, o tyle „prawo natury” opiera się na wykryciu w naturze ludzkiej zapisu rozsądnych zasad postępowania i zachowania. Poznanie prawa natury posiada niejako charakter immanentny, czysto subiektywny. Instytucją wskazującą drogi jego poznania i egzekwowania okazuje się Kościół. W tym sensie Kościół dysponuje nie tylko pełnomocnictwem, ale i możliwością żądania, by prawo ustanowione przez państwo pozostawało w zgo-

<sup>9</sup> *Summa theologiae*, I-II, 93,3



dzie z prawem natury. Poprzez prawo natury, a więc także poprzez swój rozum, człowiek uczestniczy w poznaniu prawa wiecznego. „Światło rozumu moralnego, które pozwala odróżnić dobro od zła – i które należy do prawa naturalnego – nie jest niczym innym, jak tylko odbiciem w nas światła Bożego”<sup>10</sup>. Funkcją zatem prawa natury jest nie tylko kształtowanie postępowania ludzkiego, lecz łączenie człowieka z darem bożym, jakim jest możliwość chociażby fragmentarycznego odczytywania prawa wiecznego. Trzy podstawowe skłonności istniejące w naturze człowieka stwarzają możliwości odczytywania przynajmniej zarysu prawa naturalnego: 1) dążenie do podtrzymywania swego życia, jak również życia swych najbliższych; 2) przedłużane gatunku, znajdujące wyraz w zakładaniu rodziny i wychowywaniu potomstwa; 3) skłonność do współdziałania ze społeczeństwem, poprzez konieczność nieustannego doskonalenia się, a w tym poszukiwania prawdy. Zatem prawo natury działa poprzez sumienie, a więc posiada charakter czysto subiektywny i immanentny, podczas gdy prawo państwowe dotyczy zachowań zewnętrznych. Prawo znane starożytnym Grekom i Rzymianom pod nazwą *ius gentium* określa św. Tomasz jako tę część praw poszczególnych narodów, która jest wspólna wszystkim. Oczywiście istnieją różnice podyktowane tradycją, zwyczajami czy stanem rozwoju cywilizacyjnego konkretnej narodowości, lecz można w tym uchwycić wspólne rozumienia i instytucje. Należy do nich na przykład prawo własności, stanowiące najbardziej wyrazistą część *ius gentium*.

Również pojęcie *ius civile*, a więc prawa cywilnego lub – szerzej – państwowego, odnosi się do ustanowienia konkretnych norm, przy zobowiązaniu podwładnych do ich poszanowania. *Ius civile* „jest to rozumne zarządzanie dla wspólnego dobra, które ogłasza ten, kto ma pieczę nad społecznością”. Prawo to posiada charakter ogólny, a więc nie zostało wydane dla pojedynczego wypadku czy konkretnej osoby, lecz dla całej społeczności. Końcowym wnioskiem św. Tomasza jest stwierdzenie, iż *ius civile* powinno być stanowione przez lud albo upełnomocnionych przedstawicieli, mających legitymację do stanowienia prawa zmierzającego do jasno wyznaczonego celu. Źródłem *ius civile* może być prawo pisane lub prawo zwyczajowe, przy założeniu zwierzchnictwa tego pierwszego. Prawo odpowiadające wymogom rozumu i moralności formuje „porządek rozumu” (*ordo rationalis*), bezpośrednio wpływając na formowanie pozytywnych cech osobowości człowieka.

Konstrukcje prawne w praktyce prowadzić powinny do uformowania sprawiedliwego porządku społeczno-politycznego. W filozofii św. Tomasza pojęcia prawa i sprawiedliwości występują w nierozdzielalnym związku, przy czym *ius* daje wyraz zakresowi praw poszczególnych ludzi, natomiast *lex* oznacza obowiązywanie jakiejś zasady prawnej, a więc jest normatywnym wyrazem najpełniej oddającym treści samej sprawiedliwości. Ogólnie mówiąc św. Tomasz wyszczególnia trzy pojęcia sprawiedliwości: 1) zmienną (*commutativa*), określającą stosunek między jednostkami w społeczeństwie; 2) rozdzielczą (*distributiva*), zawierającą zespół praw i obowiązków przyznanych społeczności w jej współdziałaniu z jednostką; 3) prawną (*legalis*), będącą odwrotnością poprzedniej, a więc opierającą się na stosunku jednostki i jej praw do zbiorowości. Ta postać oznacza przede wszystkim sumę praw obywatelskich względem państwa i społeczeństwa, a tym samym sumę obowiązków

<sup>10</sup> *Summa theologiae*, I-II, 91,2

państwa względem jednostki. Prawo staje się zatem „przedmiotem” sprawiedliwości w tym znaczeniu, iż służy urzeczywistnianiu określonej jej wizji<sup>11</sup>.

Koncepcja prawa Akwinaty stanowi najbardziej dojrzałą postać filozofii prawa, w założeniach reprezentującą myślenie późnego średniowiecza. Jest to myśl prerenesansu, przede wszystkim w sensie przygotowania przez św. Tomasza zrębów nowej koncepcji państwa i społeczeństwa. Akwinata wskazał przede wszystkim drogi rozwoju państwa i prawa, tworząc w zarysie już burżuazyjną doktrynę polityczną. Na uwagę zasługuje także Tomaszowa teoria prawa natury, głównie w sensie dynamicznego katalogu kształtującego prawa człowieka. Myśl Akwinaty daje tym samym wyraz dominacji prawa natury nad prawem pisanim. O ile starożytność traktowała prawo natury w pewnej równowadze w odniesieniu do prawa stanowionego, o tyle średniowiecze skłaniało się na rzecz teorii nadrzędności prawa natury. Prawo pisane pojmowano jako swoiste odzwierciedlenie praw naturalnych. Zasadnicze zmiany następowały natomiast w płaszczyźnie prawa natury, a zadaniem ustawodawcy była ich interpretacja.

*Akwinata w doktrynie Leona XIII i Jana Pawła II.* Metodologia Akwinaty z pełną siłą zadziałała w XIX i XX stuleciu w papieskich encyklikach Leona XIII i Jana Pawła II zawierających wiele fundamentalnych inspiracji w myśleniu o państwie. Otóż wcześniejsze encykliki Leona XIII (*Immortale Dei*, *Diuturnum Illud*, *Graves de communi*) rozwijały doktrynę papieską w zakresie poszukiwania nowych interpretacji boskich źródeł władzy państwowej, uzasadnienia nierówności społecznych, a encyklika *Quod apostolici muneris* (1878) poddawała krytyce działalność lewicy socjalistycznej. Najbardziej doniosła była wydana w 1891 r. encyklika *Rerum novarum*, w pewnym sensie nawiązująca do wcześniejszej *Aeterni Patris* (1879), będącej fundamentem nowej neotomistycznej filozofii katolickiej. Encyklika *Rerum novarum* poszukiwała odpowiedzi w sprawach papieskiej oceny prawa własności oraz rozwiązywania drastycznych kwestii społecznych końca XIX w. Z tych względów encyklika ta zasługuje na szczególną uwagę, będąc wyrazem stanowiska papieństwa w dobie dramatycznych sprzeczności systemu kapitalistycznego.

Filozoficzną podstawą doktryny kościelnej pozostawał w dalszym ciągu tomizm, z przystosowaniem do nowoczesnej epoki. Neotomistyczna ocena rozwoju społecznego stawiała na pierwszym miejscu cele najwyższe, związane ze zbawieniem, do którego najpewniejsza droga prowadziła przez lojalne wykonywanie obowiązków w zakresie pracy i religijności. „Gdy rozstajemy się z tym życiem, wówczas naprawdę żyć poczniemy; to zdanie wyraża prawdę stwierdzoną przez rozum, jest zarazem dogmatem wiary chrześcijańskiej, na którym opiera się jak na podstawie najprzedniejszej cała religia i jej ustrój. Bóg nie stworzył nas dla szczęścia błahałego i znikomego; ziemię wyznaczył nam na miejsce wygnania, nie zaś na stały pobyt. Czy posiadasz lub nie posiadasz bogactwa i to, co na ziemi uchodzi za dobro, to rzecz dla szczęśliwości obojętna, na tym zaś najbardziej zależy, jaki zrobisz użytek z darów otrzymanych”<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Zob.: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, tłum. Z. Wołek i W. Zega, Kraków 1996.

<sup>12</sup> *Rerum novarum*, I, 6.

Personalistyczna wizja jedności duszy i ciała nadawała doktrynie katolickiej szczególną postać interpretacji sprzeczności systemu kapitalistycznego. Chodziło w pierwszym rzędzie o wyeliminowanie walki interesów w postaci zaniechania wystąpień rewolucyjnych. Na tej podstawie ukształtował się fundament solidaryzmu chrześcijańskiego, w szerokim zakresie przejętego przez chrześcijańską demokrację. Podkreślić należy, iż Leon XIII, w szczególności w encyklice *Rerum novarum*, zajął się tzw. kwestią robotniczą, traktując ją jako jeden z podstawowych problemów, będących w centrum konfliktów XIX-wiecznego państwa.

Zasadą rozumowania w encyklice *Rerum novarum* była nienaruszalność prawa własności. Uznane ono zostało za naturalne, z powołaniem się na naukę św. Tomasa z Akwinu. „Słusznie przeto ogół rodzaju ludzkiego (nie troszcząc się bynajmniej o zdania sprzeczne niektórych myślicieli, lecz pilnie naturę śledząc) już w prawie samej natury podstawę do podziału dóbr i obyczajem odwiecznym uświęcił własność osobistą, ponieważ najlepiej odpowiada naturze człowieka i spokój zapewnia światu”<sup>13</sup>. Z tych względów Leon XIII, akceptując prawo własności, akceptował istnienie nierówności społecznych, podyktowanych skrajnościami przeciwieństw kapitału i najmniejszej siły roboczej. W encyklice *Quod Apostolici muneris* Leon XIII twierdził, iż Bóg, który „wszystko stworzył i utrzymuje, zarządził w swej opatrnościowej mądrości, aby najniższe dążyło do właściwego sobie celu przez średnie, pośrednie przez najwyższe. Jak tedy stworzył w swoim państwie niebieskim różne chóry aniołów, wzajemnie sobie podporządkowane, jak ustanowił w Kościele różne stopnie godności i różne zakresy powinności, tak że nie wszyscy są apostołami, nie wszyscy nauczycielami, nie wszyscy pasterzami, jak również ustalił dla społeczeństwa ziemskiego rozmaite stopnie, różne co do godności, zakresu praw i władzy; a to, żeby społeczeństwo ziemskie na podobieństwo Kościoła ciałem mającym liczne członki, szlachetne i mniej szlachetne, ale wszystkie wzajemnie sobie potrzebne, wszystkie na służbie dobra ogólnego”<sup>14</sup>. W gruncie rzeczy chodziło o uzasadnienie majątkowych skrajności państwa burżuazyjnego, chociaż jednocześnie w encyklice *Rerum novarum* znajdujemy silne akcenty uwzględnienia przez państwo, jak również przez samych kapitalistów, tzw. kwestii robotniczej, związanej z ustanowieniem płacy niezbędnej i zapewnieniem rozwoju kulturalnego.

W encyklice *Rerum novarum* Leon XIII otwarcie przedstawia sprawę nierówności między ludźmi. „To przede wszystkim za pierwszą zasadę powinno być postawione: że trzeba w cierpliwości znosić swój los i dolę ludzką; niepodobna, aby w społeczeństwie ludzkim wszyscy byli równi, aby najniżsi zrównali się we wszystkim z najwyższymi. Prawda, dążą do tego socjaliści, lecz nadaremna jest walka przeciw naturze rzeczy. Istnieją między ludźmi od urodzenia różnice znaczne i liczne: nie wszyscy równi są zdolnością i ochotą do pracy, zdrowiem i siłą: w ślad za tą nierównością konieczną idzie różnorodność stanu i powodzenia doczesnego”<sup>15</sup>. W tym ujęciu nierówność społeczna, będąca konsekwencją praw naturalnych i zróżnicowania ludzi, stać się winna zasadą rozumowania w zakresie doktryny społecznej i z tych pozycji wyprowadził Leon XIII krytykę ruchu socjalistycznego.

<sup>13</sup> Tamże, II,8.

<sup>14</sup> *Quod Apostolici muneris*, I,12.

<sup>15</sup> *Rerum novarum*, III,1.

Główne założenia doktryny socjalistycznej, przedstawione w *Rerum novarum*, sprowadzone zostały do programu zniesienia własności prywatnej i zastąpienia jej własnością wspólną. Program ten poddano krytyce w trzech zasadniczych punktach: a) postulaty takie szkodzić miały klasom pracującym; b) były o tyle niesprawiedliwe, gdyż gwałciły naturalne prawa klas posiadających; c) ich urzeczywistnienie groziło rozprężeniem porządku państwowego i społecznego. Argument położenia majątkowego klas pracujących uzasadniano w encyklice niemożnością dowolnego użycia swego zarobku, jak również niemożnością pomnożenia majątku, co jest osiągalne tylko w liberalistycznym państwie burżuazyjnym. Program socjalistów „sprzeciwia się niewątpliwie sprawiedliwości, albowiem prawo do posiadania prywatnej własności otrzymał człowiek od natury”<sup>16</sup>. Stąd też pozbawianie kapitalistów stanu posiadania, poza stroną moralną i prawnonaturalną, wyzwała tendencję sztucznie zrównywania wszystkich, a tym samym przytłumienia, o ile nie zlikwidowania, aktywności jednostek i grup społecznych, skierowanej na pomnażanie majątku własnego i ogólnego. Ponadto likwidacja własności prywatnej prowadzi do zamieszania w życiu społecznym, publicznym i osobistym, ponieważ dezorganizuje kryteria aktywności, na których człowiek opierał swój stosunek do zbiorowości. Leon XIII dowodził, iż ustanowienie wspólnej własności wprowadzi „zamieszanie we wszystkich warstwach społeczeństwa, ciężką niewolę i zawisłość nieznośną od państwa; wrota na oścież otwarte zazdrości, niezadowolenu i niezgodzie; brak bodźca dla talentu i pilności, więc zatamowanie źródła, z którego płynie bogactwo; wreszcie zamiast wymarzonej równości jednakowy u wszystkich niedostatek i jednakową nędzę”<sup>17</sup>.

W encyklice *Rerum novarum* papież rozwinął szerszy program przeciwdziałania sprzecznościom klasowym, opowiadając się za poszukiwaniem dróg pogodzenia interesów kapitału i klasy robotniczej. Skoro jednak wcześniej przyjęto argumentację uzasadniającą naturalność prawa własności, stosunkowo łatwo można było przyjąć rozwiązanie podstawowego konfliktu państwa kapitalistycznego. „Jak w ciele zgadają się ze sobą wszystkie członki – czytamy w encyklice – tak że istnieje we wzajemnym stosunku prawidłowość i miara symetrią nazwana, podobnie każe natura, aby w społeczeństwie obie warstwy zgodnie przystawały do siebie i odpowiednio równoważyły się nawzajem. Nie obędzie się tu jedno bez drugiego: nie może istnieć kapitał bez pracy ani praca bez kapitału. Ze zgody rodzi się piękność rzeczy i porządek, przeciwnie – z walki ustawicznej pochodzą zamieszki i potworne zdziwienie”<sup>18</sup>. Krocząc tą drogą zalecono robotnikom posłuszeństwo w wykonywaniu obowiązków, „w samej obronie praw swoich zaniechać gwałtów i nigdy nie posługiwać się buntem, unikać ludzi przewrotnych, zmyślnie czyniących nadzieje przesadnie wielkie i przyrzeczenia, które zazwyczaj kończą się rozczarowaniem i utratą mienia”<sup>19</sup>. W zakresie obowiązków kapitału encyklika rozwijała program ochrony płacy roboczej oraz kultywowania oszczędności poprzez wezwanie do unikania lichwiarskich praktyk. W konsekwencji Leon XIII wzywał do wzięcia „maluczkich” w opiekę w przekonaniu, iż tymi drogami kapitał rozwinie nowe możliwości tech-

<sup>16</sup> *Rerum novarum*, II,7.

<sup>17</sup> Tamże, IV,1.

<sup>18</sup> Tamże, IV,3.

<sup>19</sup> Tamże, IV,5.

nologii produkcji, prowadzące do wzrostu zamożności całego społeczeństwa, a nie tylko bogactwa klas posiadających.

Socjalny program Leona XIII miał szansę realizacji w przypadku dążenia do zatarcia skrajności pracy najemnej i kapitału. Z tego względu encyklika *Rerum novarum* wzywała do dopuszczania robotników do nabywania przedsiębiorstw drogą akcji. Ideał przekształceń kapitalizmu, w jego XIX-wiecznej wersji, upatrywał papież w modelu demokracji chrześcijańskiej, którą w encyklice *Graves de communi* z 1901 roku opisał w sposób następujący: „Otóż demokracja chrześcijańska poprzez to właśnie, że się chrześcijańską zwie, winna jakby na fundamencie oprzeć się na zasadach ustanowionych przez wolę boską. [...] Dlatego nie ma dla niej nic świętszego niż sprawiedliwość; prawu nabywania i posiadania musi ona przyznać nietykalność; musi bronić nierówności stanów, która zresztą jest właściwością dobrze uporządkowanego państwa; wreszcie musi obstawać przy takiej formie i takim urzędzeniu społeczeństwa, jakąż temu nadał Bóg-Stwórca. Jasnym jest przeto, że nie ma żadnej łączności między demokracją socjalną a chrześcijańską; są one tak dalekimi od siebie, jak nauka socjalistyczna od religii zakonu Chrystusowego”<sup>20</sup>. Wynikały stąd zadania państwa, które strzec miało poszanowania poszczególnych stanów, dbać, by prawo własności stanowiło fundament społeczeństwa, choć w wyjątkowych przypadkach, państwo mogło wkraczać w prawo własności, nie czyniąc jednak z tego zasady.

Podkreślić warto, iż encyklika *Rerum novarum* określiła prawo robotników do grupowania się w związkach zawodowych jako prawo naturalne, przysługujące każdemu w wolnym społeczeństwie. „Stowarzyszeniom potrzeba oczywiście porządku i roztropnej karności, aby panowała zgoda w działaniu i jedność w dążeniu”<sup>21</sup>. Mówiąc o konfliktach ówczesnego społeczeństwa, papież podkreślał, iż poszanowanie programu doktryny katolickiej doprowadzi do złagodzenia sprzeczności, przyczyniając się do pełniejszego rozwoju nie tylko warstw uprzywilejowanych, lecz także świata pracy.

Encyklika *Rerum novarum* zawierała wykładnię ocen polityki państwa burżuazyjnego – również w stosunkach wewnętrznych. Papież popierał zmiany demokratyczne, między innymi znajdujące wyraz w gwarancjach tolerancji, oraz prowadzoną na szeroką skalę działalność filantropijną, mającą zasadniczo przeciwdziałać postawom rewolucyjnym. W tym także sensie encyklika nawoływała do zwalczania ruchu socjalistycznego i komunistycznego jako doktryn wywrotowych, niosących groźbę zburzenia „naturalnych” zasad organizacji porządku społecznego. W zakresie polityki państwowej Leon XIII podkreślał konieczność zwrócenia uwagi na problem ochrony ludności pracującej przed nadmiernym wyzyskiem, w szczególności ochrony pracy kobiet i dzieci, czasu pracy, zagwarantowania niezbędnego wypoczynku, zapobiegania klęskom bezrobocia i strajkom oraz utrzymywania umiarkowanej stopy podatkowej, szczególnie względem ludności niezamożnej. Doniosłą rolę spełniać miały katolickie związki zawodowe, przy czym encyklika nawoływała do współpracy z tak pomyślaną reprezentacją świata pracy. W sumie było to znaczą-

<sup>20</sup> *Graves de communi*, III,1.

<sup>21</sup> *Rerum novarum*, IV,3.

ce i fundamentalne rozwinięcie w końcu XIX w., zasad myślenia Akwinaty w sferze filozofii pracy.

Kontynuacja tej drogi nastąpiła w encyklice Jana Pawła II *Laborem exercens*. Zainteresowanie osobowością Jana Pawła II wiązało się nie tylko z rozpoczęciem nowego pontyfikatu (1978), lecz przede wszystkim fascynacją, iż to papież z „dalekiego kraju”, „papież-pielgrzym” lub, jak często się słyszy, „apostoł pokoju”. Dorobek naukowy kardynała Wojtyły, powiązany z polskimi uczelniami: doktorat (1950) na wydziale teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz habilitacja (1959) na KUL, jak również dorobek publikacyjny, ogłaszany nie tylko w Polsce, pozwalały przypuszczać, iż nowy papież łączy wiedzę teoretyczną z działalnością polityczną. Z perspektywy pontyfikatu Jana Pawła II można stwierdzić, iż stał się godnym kontynuatorem doktryny II Soboru Watykańskiego oraz osobowości tak wybitnych, jak Jan XXIII i Paweł VI. Kontynuacja doktryny społecznej Kościoła została przez papieża powiązana z wypracowaniem treści stanowiących odpowiedź na problemy współczesnego świata. Nierozłącznie spłotła się ona z rozwojem papieskiej doktryny szukającej formuły, wyprowadzonej z filozoficznych założeń chrześcijaństwa.

Oczywiście problematyka jednostki zajmuje centralne miejsce w wypowiedziach Jana Pawła II. Człowiek zwany „podmiotem ludzkim” traktowany jest w trzech wymiarach: przyrodniczym, psychologicznym i nadprzyrodzonym. Wymiar nadprzyrodzony – powiązany z mistyczną filozofią św. Jana od Krzyża – nadaje dociekaniom filozoficznym i mistycznym skonkretyzowany teologiczny sens antropologiczny. Przy takim założeniu problematyka wiary tkwi w człowieku, a jej kształtowanie odbija się w wymiernych postawach jednostki. Jest to teologiczne odkrycie „Boga w człowieku i człowieka w Bogu”, nadające sens mistyczny analizie egzystencji ludzkiej. Wewnętrzne życie człowieka koncentruje się wokół dwóch wartości głównych: dobra i prawdy. Ta orientacja odróżniała jednostkę w sposób zasadniczy od świata przedmiotowego. Innymi słowy, są to dwie orientacje człowieka, gdzie jedna okazuje się poznawczą, sprowadzającą się do pytania o ostateczną przyczynę wszystkiego oraz orientację „etyczną”, artykułującą dążenie do dobra.

Społeczny sens bytowania człowieka opiera się na konieczności utrzymywania więzi z otoczeniem, w tym z instytucjami państwowymi. Problem sprowadza się do zasad organizacji społeczno-politycznej. Koncepcje dotychczasowe nawiązywały do indywidualizmu bądź – jak to określa papież – „totalitaryzmu”. Obydwie mają określone wady, a przyszłość powinna, w sensie humanistycznym, wypracować wizję życia społecznego, bardziej harmonijnie łącząc jednostki ze wspólnotą. Nauka chrześcijańska nie daje gotowego wzorca, wskazuje jedynie zasady, na jakich powinien się taki ustrój opierać. Prawem podstawowym jest wolność wyprowadzona z „transcendentnej godności”, znajdującej pierwowzór w boskim akcie kreacji człowieka. Jan Paweł II przestrzega, iż nie może być wolności w sytuacji, gdy władza należy do jednej klasy, jednej grupy, jakiejś „rasy”, totalitarnej partii czy państwa podającego się za reprezentanta wszystkich. Również nie może być mowy o wolności w postawach anachistycznych, sprowadzających się do „kontestowania” jakiegokolwiek władzy, gdyż prowadzi to do terroryzmu i przemocy.

Jan Paweł II wymienia pozytywnie katalog praw człowieka; uczynił to szczególnie w wystąpieniu na XXXIV sesji ONZ w nawiązaniu do *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*. Przykładowo zalicza do nich prawo do życia, wolności

i bezpieczeństwa osobistego, prawo do wyżywienia, odzienia, mieszkania, opieki zdrowotnej, odpoczynku i rozrywki, prawo do wolności słowa, nauki i kultury, prawo do wolności myśli, sumienia i religii, prawo do wyznawania własnej religii indywidualnie i zbiorowo, publicznie i prywatnie, prawo wyboru zawodu, stanu, założenia rodziny, własności, a także prawo do pracy, godziwych warunków pracy i sprawiedliwego wynagrodzenia, prawo do zebrań i zrzeszania się, prawo swobodnego poruszania się i podróżowania wewnątrz i na zewnątrz kraju, prawo uczestnictwa w życiu politycznym i swobodnego wyboru ustroju politycznego oraz przynależności państwowej. Dodać należy, iż papież głosi teorię „niepodzielności wolności” w sensie ekonomicznym, politycznym, kulturalnym i religijnym. Prawo jednostki do wolności znajduje wyraz w prawie narodu do suwerenności. Z chrześcijańskiego punktu widzenia państwo nie jest jakimś nadprzyrodzonym bytem, lecz ze względu na spełniane funkcje cieszy się uznaniem i autorytetem moralnym. Otóż państwo powinno stać się instrumentem urzeczywistniania rozumnej i sprawiedliwej organizacji społeczeństwa i w tym tkwi jego podstawowa funkcja instrumentalna lub subsydiarna względem jednostki, rodziny i społeczeństwa. Sprawiedliwa postawa państwa opiera się na rozdziale dóbr względem obywateli, „wszystkich bez wyjątku, a nie tylko w zabiegach o dobrobyt jakiejś szczególnej grupy lub koterii”. Państwo, kierując się rozsądkiem, powinno pogłębiać poczucie solidarności społeczeństwa.

Państwo spełnia trzy podstawowe funkcje: ekonomiczną, polityczną i duchową. Ich urzeczywistnianie prowadzić powinno do zagwarantowania harmonijnego rozwoju jednostki. Broniąc jednostkę przed kolektywizmem, państwo powinno dążyć do pełniejszego zharmonizowania jej aktywności ze społeczeństwem, chociaż nie oznacza to uznania burżuazyjnego indywidualizmu. Błędem kolektywizmu jest „wchłonięcie” jednostki przez zbiorowość, natomiast błędem indywidualizmu „przeciwstawienie” jednostki zbiorowości. W obu tych sytuacjach człowiek podlega alienacji opierającej się na braku „uczestnictwa” w życiu zbiorowości. Alienacja to „wyobcowanie człowieka w człowieczeństwie”.

Szczególne miejsce w myśli Jana Pawła II zajmuje problematyka pracy. Nawiązując do dziewięćdziesiątej rocznicy encykliki Leona XIII *Rerum novarum* (1891), papież wydał encyklikę *Laborem exercens* (1981), rozwijając chrześcijańską filozofię pracy, opierającą się na ogólniejszych ideach filozofii człowieka. Założeniem jest definicja jednostki jako „istoty pracującej”. Człowiek okazuje się „powołany do pracy”, praca stanowi „znanie człowieczeństwa”, „znanie osoby działającej we wspólnocie osób”, jest „osobowym powołaniem”. Praca jest podstawową wartością „uspołecznienia” człowieka oraz środkiem zagwarantowania jego egzystencji. Chodzi o to, by nadać pracy odpowiednią rangę, stworzyć odpowiednie warunki oraz zagwarantować sprawiedliwy podział jej rezultatów i powszechną dostępność, unikając lub radykalnie zmniejszając „klęskę bezrobocia”. Człowiek pracując „uczestniczy w dziele samego Boga”, „przybliża się do Boga” i dzięki temu transcendentnemu wymiarowi praca posiada sens humanistyczny, inaczej stałaby się „niewolnictwem”. Jan Paweł II wskazuje dwa wymiary pracy: wertrykalny i horyzontalny. W sensie „wertrykalnym” praca prowadzi do „przybliżania się do Boga”, w sensie „horyzontalnym” staje się środkiem doskonalenia ludzkiego bytowania. Na

tym tle wskazano, iż papież zmierzał do pełniejszej „protestantyzacji” katolicyzmu oraz do pogodzenia socjaldemokratycznej ideologii pracy z myślą katolicką.

Praca staje się podstawą autokreacji podmiotu ją wykonującego, jak i całego społeczeństwa, i stąd jej dwa wymiary: wewnętrzny i zewnętrzny. W sensie wewnętrznym człowiek poprzez pracę coraz bardziej „staje się tym, kim być powinien”, osiągając swe humanistyczne aspiracje. W sensie zewnętrznym praca jest „eksterioryzacją człowieka”, „eksploatacją ludzkich sił w zewnętrznym działaniu”. W sumie poprzez te dwa odniesienia papież podkreśla twórczy charakter pracy. Papież wskazuje trzy podstawowe zakresy pracy. Pierwszy służy rozwojowi jednostki, drugi ma na celu utrzymanie rodziny, trzeci odpowiada dobru „wielkiego społeczeństwa”, okazuje się „wcieleniem pracy pokoleń”. Na tym tle Jan Paweł II rozróżnia pojęcie pracodawcy „pośredniego” oraz pracodawcy „bezpośredniego”. Pracodawca pośredni to ogólne warunki ustrojowe, zarówno polityczne, jak ekonomiczne, w ramach których działa pracodawca bezpośredni, czyli podmiot zawierający umowę o pracę. Papież oba te zjawiska ujmuje w powiązaniu, wskazując na zdeterminowanie pracodawcy bezpośredniego poprzez ogólne możliwości stworzone przez pracodawcę pośredniego.

Praca powinna być doskonała zarówno w sensie przedmiotowym, obejmującym techniczne i organizacyjne możliwości jej wykonywania, oraz w sensie podmiotowym, odnoszącym się do człowieka spełniającego pracę wraz z jego humanistycznym posłannictwem. Na tym tle papież postuluje zagwarantowanie wolności związków zawodowych, przestrzegając przed podejmowaniem przez nie działalności politycznej, a zalecając skoncentrowanie się na sprawach socjalno-bytowych czy warunkach spełniania pracy. Związki nie powinny reprezentować „egoizmu klasowego czy grupowego”, powinny mieć także na uwadze „dobro wspólne” oraz dążenie do rozwijania szerszej akcji socjalnej.

Papież przedstawił podstawowe zasady współdziałania Kościoła i państwa, opierające się na trzech ideach: po pierwsze – zasadę suwerenności Kościoła i państwa we właściwych im zakresach działania, po wtóre – zasadę wolności religii i Kościoła, czyli ideę wolności wyznania w aspekcie osobowym i instytucjonalnym, po trzecie – zasadę współpracy Kościoła i państwa opartą na dialogu. Skuteczność tej współpracy upatruje papież w przedstawianiu przez Kościół państwu podstawowych potrzeb człowieka. Na kanwie tych rozważań Jan Paweł II pogłębia „teologię pokoju”, nawiązując do augustiańskich założeń ustanowienia pokoju w osobowości człowieka, poprzez przywrócenie odpowiedniej hierarchii, zakładającej zwierzchnictwo wartości duchowych nad materialnymi. Rozwój możliwości technicznych doprowadził do swoistej alienacji zagrażającej pokojowi. „Człowiek dzisiejszy – czytamy w encyklice *Redemptor hominis* – zdaje się być stale zagrożony przez to, co jest jego własnym wytworem, co jest wynikiem pracy jego rąk, a zarazem – i bardziej jeszcze – pracy jego umysłu, dążeń jego woli. Owoce tej wielorakiej działalności człowieka zbyt rychło i w sposób najczęściej nieprzewidziany nie tylko i nie tyle podlegają alienacji w tym sensie, że zostają odebrane temu, kto je wytworzył, ile – przynajmniej częściowo, w jakimś pochodnym i pośrednim zakresie skutków



– skierowują się przeciw człowiekowi. Na tym zdaje się polegać główny rozdział dramatu współczesnej ludzkiej egzystencji<sup>22</sup>.

Pokój wewnętrzny i międzynarodowy powinien być ustanowiony na zasadzie poszanowania czterech wartości, mogących w każdej sytuacji stać się podstawą dialogu. Jan Paweł II zalicza do nich: miłość, sprawiedliwość, wolność i prawdę. „Pokój to prawda, przemoc to fałsz”. Zarówno pokój wewnętrzny, jak zewnętrzny mogą być ustanowione na zasadzie zadośćuczynienia poczuciu sprawiedliwości tak w sensie jednostkowym, jak i narodowym. Wolność jest podstawą rozwoju człowieka, elementarnym wymogiem poszanowania jego godności, i ta prawda oznacza pokój. Miłość to przede wszystkim umiejętność wybaczenia czy chęć zrozumienia innego człowieka; jest to kultura dialogu i porozumienia tak jednostek, jak narodów. Kultura pokoju wymaga wychowania dla pokoju, za co odpowiedzialność ponoszą państwo, społeczeństwo i rodzina. Jan Paweł II wskazuje liczne środki mogące stać się gwarancjami pokoju. Należą do nich przede wszystkim wyrzeczenie się przemocy, konieczność negocjacji, wolność dyskusji i dialogu, zrozumienie słusznych interesów drugiej strony, poszanowanie praw człowieka, potępienie narzucania drugiej stronie jakichkolwiek rozwiązań, potępienie użycia broni. Jan Paweł II kontynuował tradycję papieża Pawła VI, wydając z dniem 1 stycznia każdego roku pokojowe orędzie.

**Próba podsumowania.** Podkreślić można następujące przesłanki myślenia Akwinaty oddziałujące na współczesność ujętą w płaszczyźnie dwóch encyklik *Reverum novarum* i *Laborem exercens*.

Po pierwsze, do filozofii „prawa natury” Akwinaty nawiązywały rewolucje burżuazyjne, dające pierwszeństwo niezbywalnym prawom człowieka opartym na prawie natury, aczkolwiek znajdującym bardziej motywację w przesłankach racjonalnych uzasadnień niż w ich deistycznej argumentacji. Metoda rozumowania pozostawała jednak ta sama; to prawo natury określa granice prawa pozytywnego. Dopiero w XIX i XX w. dokonano przewartościowania pojęć na rzecz dominacji prawa pisanego, a pozytywizm i normatywizm prawniczy dopełnił dzieła zarzucenia teorii praw naturalnych, przekazując inicjatywę w kształtowaniu prawa wyłączonej w ręce ustawodawcy. W XX wieku jednak często powracano do argumentacji zaczerpniętej z prawa natury, niekiedy nawiązując do nadal inspirowanej myśli św. Tomasza.

Po drugie, w ramach praw natury Akwinata przedstawił prawo do pracy wraz z warunkami „sprawiedliwej płacy”. Ta metoda okazała się wyjątkowo twórcza znajdując pogłębione interpretacje w encyklikach Leona XIII i Jana Pawła II. Chodzi o samą zasadę rozumowania przy nadaniu jej pogłębionych interpretacji. Leon XIII uczynił to na skalę myślenia końca XIX w. a Jan Paweł II na skalę XX i XXI w. chociaż w obu sytuacjach chodziło o pokojowy rozwój społeczeństwa. Dodajmy, iż Jan Paweł II miał za przedmiot doświadczenia ustrojów socjalistycznych i radzieckiego komunizmu i o tyle nauki zawarte w *Laborem exercens* wydają się bardziej dojrzałe. W szczególności teoria pośredniego i bezpośredniego pracodawcy Jana Pawła II przemawia do naszej wyobraźni. Sam natomiast katalog praw pracowniczych ulega w obu encyklikach kolejnemu umiarkowanemu rozszerzeniu.

<sup>22</sup> *Redemptor hominis*, II 1.

Po trzecie, obaj papieże stawiali cel podstawowy jakim jest pokojowy rozwój społeczeństwa tak w płaszczyźnie wewnętrznej, jak międzynarodowej. Wiązało się to z potępieniem wszelkich rewolucji sprowadzających jedynie anarchię i destrukcję. Leon XIII wskazuje na rolę związków zawodowych oraz obustronną wolę negocjacji tak ze strony kapitału, jak świata pracy. Jan Paweł II wyraźnie tę sprawę pogłębia, zapewne w oparciu o polskie doświadczenia lat osiemdziesiątych XX w. W obu tych sytuacjach papieże brali za punkt odniesienia teorię pokoju Akwinaty opartą na augustiańskiej filozofii pokoju jednostki, rodziny, państwa i pokoju międzynarodowego.

Po czwarte, niekwestionowanym osiągnięciem Akwinaty okazuje się dynamiczna interpretacja prawa natury, jako źródła prawa. Otóż przejmując augustiańską teorię źródeł prawa, nadał prawu natury cechy ciągłej zmienności, stosownie do pojmowania prawa bożego przez człowieka konkretnej formacji. Prawo natury „zmiennej treści” inspiruje rozwój prawa pisanego we wszystkich płaszczyznach a więc prawa państwowego i kanonicznego. To zdynamizowanie prawa natury przekłada się na zdynamizowanie prawa pisanego i okazuje się niekwestionowaną zasługą metodologii Św. Tomasza.

Po piąte, personalizm Akwinaty eksponujący na tle dobra człowieka i pracownika, dobro rodziny, w rezultacie dobro społeczeństwa, odgrywał podstawową rolę przy redagowaniu obu encyklik. Pozostaje także trwałym elementem metodologicznym myśli chrześcijańskiej do chwili obecnej. Akwinata dowodził, iż dobro rodziny okazuje się dobrem nie tylko konkretnych ludzi, lecz dobrem społeczeństwa a nawet ludzkości. Przytoczone encykliki stanowią kolejne wersje interpretacyjne tego myślenia, rozbudowując argumentację, lecz sama zasada pozostaje bez zmian.

Wszystko to dowodzi ponadczasowości filozofii Akwinaty, którego papież Jan XXII kanonizował w 1323 r. a papież Leon XIII w 1879 r. nakazał powszechne studiowanie tomizmu głównie w uczelniach katolickich. Dodać warto, iż obecnie znacząca liczba uniwersytetów w skali światowej nosi imię Św. Tomasza z Akwinu.

## PRAWO NATURY W METODOLOGII AKWINATY

### STRESZCZENIE

Celem artykułu jest opracowanie metodologii Akwinaty w pojmowaniu prawa natury jako źródła prawa w hierarchii źródeł prawa. W odróżnieniu od augustiańskiej teorii, Akwinata zdynamizował prawo natury formułując teorię „prawa natury zmiennej treści” dynamizującej wszystkie porządki prawa pisanego. W rezultacie Akwinata dochodzi do tzw. personalizmu chrześcijańskiego a w tym do teorii „sprawiedliwej pracy i płacy”. Te założenia na tle problemów XIX w. przejął papież Leon XIII w encyklice *Rerum novarum* a następnie papież Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens* poszukując odpowiedzi na wyzwania XX i XXI w. W sumie encykliki papieskie czy współczesny personalizm chrześcijański, dowodzą aktualności Tomaszowej metodologii prawa natury.

**THE LAW OF NATURE IN ACQUINAS'S METHODOLOGY**

## SUMMARY

The article aims at presentation of Aquinas's methodology in the understanding of the law of nature as the source of law in the hierarchy of the sources of law. In contradistinction to Augustinian theory, Aquinas dynamized the law of nature by formulating the theory of „the law of variable content” which dynamized all the orders of written law. As a result, Aquinas arrived at the so called „Christian personalism” including the theory of „fair work and fair payment”. The principles, rooted in the social problems of the 19th century were taken over by Leo XIII in *Rerum Novarum* and then by John Paul II in his encyclical *Laborem excersens* which sought the answers to the challenges of the 20th and 21st centuries. In general, papal encyclicas as well as Christian personalism indicate the vaildity of Aquinas's methodology of natural law.

**DAS NATURGESETZ IN DER METHODOLOGIE DES AQUINATEN**

## ZUSAMMENFASSUNG

Das Ziel des Artikels ist es, die Methodologie des Aquinaten zum Verständnis des Naturgesetzes als Rechtsquelle in der Hierarchie der Rechtsquellen auszuarbeiten. Im Gegensatz zur Theorie des hl. Augustinus dynamisierte der Aquinat das Naturgesetz, indem er die Theorie des „Naturgesetzes des variablen Inhalts” formulierte, die alle Ordnungen des schriftlichen Rechts dynamisierte. Infolgedessen kommt Aquinat zum sog. christlichen Personalismus, einschließlich der Theorie „der gerechten Arbeit und des gerechten Lohns”. Diese Annahmen vor dem Hintergrund des 19. Jahrhunderts wurden vom Papst Leo XIII. in der Enzyklika *Rerum novarum* und dann vom Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika *Laborem excersens* übernommen, um Antworten auf die Herausforderungen des 20. und 21. Jahrhunderts zu finden. Insgesamt beweisen päpstliche Enzykliken oder der moderne christliche Personalismus die Gültigkeit der Methodologie des Naturgesetzes von Thomas von Aquin.

**BIBLIOGRAFIA****Źródła:**

- Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, wyd. pol., Częstochowa 2013.  
Franciszek, Encyklika *Laudato si*, wyd. pol., Kraków 2017.  
Jan Paweł II, Encyklika *Centisimus annus*, wyd. pol., Wrocław 2000.  
Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, wyd. pol., Wrocław 2003.  
Jan Paweł II, Encyklika *Laborem excersens*, wyd. pol., Wrocław 1995.  
Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, wyd. pol., Warszawa-Niepokalanów 1979.  
Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, wyd. pol., Wrocław 1987.  
Jan z Salisbury, *Policraticus*, tłum. M. Kruk, Lublin 2008.

- Leon XIII, Encyklika *Graves de communi*, wyd. pol., Wrocław 2007.
- Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum*, wyd. pol., Wrocław 1996.
- Leon XIII, Encyklika *Quod Apostolici muneris*, wyd. pol., Wrocław 2002.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, tłum. Z. Wołek i W. Zega, Kraków 1996.
- Św. Tomasz, *O królowaniu – królowi Cypru*, tłum. M. Matyszkowicz, Kraków 2006.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Rozmyślenia o szczęśliwości*, Białystok 1994.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 17: *Roztropność*, tłum. i opr. S. Belch, Londyn 1969.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 18: *Sprawiedliwość*, tłum. i opr. F.W. Bednarski, Londyn 1968.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku* [fragmenty z *Sumy teologicznej* opracowane przez S. Swieżawskiego], Poznań 1965.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, tłum. i opr. J. Salij, Poznań 1987.

#### **Literatura:**

- Chesterton G.K., *Święty Tomasz z Akwinu*, tłum. A. Chojecki, Warszawa 1995.
- Kenny A., *Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1999.
- Kuksewicz Z., *Awerroizm łaciński trzynastego wieku*, Warszawa 1971.
- Kuksewicz Z., *Zarys filozofii średniowiecznej*, t. I, Warszawa 1986.
- Manteuffel T., *Kultura Europy średniowiecznej*, Warszawa 1974.
- Manteuffel T., *Narodziny herezji*, Warszawa 2002.
- Manteuffel T., *Kultura Średniowiecza*, Warszawa 1963.
- Ostrogski G., *Dzieje Bizancjum*, Warszawa 1968.
- Pipper J., *Tomasz z Akwinu*, Kraków 1966.
- Seidler G.L., *Myśl polityczna średniowiecza*, Kraków 1961.
- Souther R.W., *Kształtowanie średniowiecza*, Warszawa 1970.
- Strzeszewski Cz., *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985.
- Suchodolski B., *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1968.
- Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1970.
- Wohl Louis de, *Światło nad Akwinem*, tłum. M. Stebart, Poznań 1996.
- Weisheipl J.A., *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, Poznań 1985.