

Monarchia partycypacyjna czyli o rządach królewskich w myśli Tomasza z Akwinu

Abstract:

Thomas Aquinas chooses the monarchy as the best form of a just government. However, this conception does not imply an absolute conferred upon a king. Quite the contrary, Aquinas sees the need to include various social groups in the system of a royal government, which is expressed – among others – in the idea of *regimen mixtum* – the concept of a mixed system. That is why I describe his vision of monarchy as participatory monarchy.

Keywords: Monarchy; participatory monarchy; mixed government system; participation

Słowa kluczowe: Monarchia; monarchia partycypacyjna; system mieszany rządów; partycypacja

1. Wstęp

Średniowiecze to bez wątpienia czas wielkiego rozkwitu idei monarchicznych i ich realizacji w praktyce. Nic więc dziwnego, że najwięksi myśliciele tego czasu odnosili się do spraw związanych z ustrojem królewskim, wśród nich jeden z czołowych przedstawicieli teologii i filozofii tego czasu – Tomasz z Akwinu¹. W twórczości Akwinaty odnaleźć możemy dzieła czy fragmenty pism wprost poświęcone myśli politycznej. Do najważniejszych z nich należy traktat *De regno*², *Komentarz do arystotelesowskiej Polityki*³ oraz

¹ P. Molnar, *A monarchia melletti érvelés kezdetei a középkori politikai filozófiában* (Grosseteste, Albertus Magnus, Aquinói Szent Tamás) [Débuts de l'argumentation en faveur de la monarchie dans la philosophie politique médiévale (Grossetête, Albert le Grand, Saint Thomas d'Aquin)], w: *Filozófiai folyóirat*, 2 (2000), 129–144.

² Tomasz z Akwinu, *De regno ad regem Cypri*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 42, Roma 1979, pp. 417–471. Dalej cyt.: *De regno*. Tłumaczenia: *La monarquía. Al rey de Chipre*, tłum. L. R. Carcedo, w: Tomasz z Akwinu, *Opúsculos y cuestiones selectas*, vol. II, Madrid 2003, ss. 893–956; *La política dei principi cristiani. De Regimine Principum*, tłum. R. Tamburini, Siena 1981; *O krolowaniu – krolowi Cypru*, tłum. M. Matyszkiewicz, Kraków 2006.

³ Tomasz z Akwinu, *Sententia libri Politicorum*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 48 A, Roma 1971. Dalej w tekście: *Sententia Politic*. Tłumaczenia: *Comentario a la Política de Aristóte-*

fragmenty *Sumy teologicznej*⁴ traktujące o prawie czy fragmenty *Komentarza do Sentencji Piotra Lombarda*⁵ czy *Summa contra gentiles*⁶. Poza tym liczne uwagi odnoszące się do spraw politycznych rozsięte są w innych opracowaniach Tomasza z Akwinu – między innymi w jego komentarzach do różnych ksiąg Pisma św. (np. teoria paktu między władcą a poddanymi pojawia się w *Komentarzu Listu do Rzymian*⁷) czy w innych jego dziełach takich jak np. *De iudiciis astrorum*, gdzie poruszał temat wyboru władz i urzędów⁸.

Z tych tekstów wyłania się ustrój królewski jako optymalny, choć ten wybór należy opatrzyć dwiema uwagami. Po pierwsze podejście Akwinaty do kwestii ustrojowych jest o wiele mniej dogmatyczne niż nam się może wydawać – sprawą politycznego, ile jego realnego funkcjonowania (w ten sposób zauważał, że złe systemy posługują się dobrym nazewnictwem⁹)¹⁰. Po drugie – sama koncepcja ustroju królewskiego może mieścić w sobie zarówno monarchię dziedziczną, jak i ustrój mieszany, na którego czele także stał król. Akwinata pisząc swe dzieła polityczne nie wchodzi w detale poszczególnych sys-

les, tłum. A. Mallea, Pamplona 2001; *Comentario a la Política de Aristóteles*, trad. H. Velázquez, Pamplona 1996.

⁴ Tomasz z Akwinu, *Prima secundae Summae theologiae*, w: *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, t. 6–7, Roma 1891–1892. Dalej cyt.: S. Th., I–II. Zob. także: F. Von der Heydte, *Politicità nella Summa theologica di San Tommaso*, w: *San Tommaso e la filosofia del diritto oggi*, Studi Tomistici 4 (1973), ss. 129–140.

⁵ Zob. np. Tomasz z Akwinu, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 4, Paris 1947, lib. IV, dist. 24, qu.2, a.1, arg. 3. Dalej w tekście: *In IV Sent.*

⁶ Tomasz z Akwinu, *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, t. 2–3, pod red. P. Marc, C. Pera, P. Caramello, Marietti, Taurini–Rzym 1961. Dalej w przypisach: SCG.

⁷ *Super Romanos*, cap. XIII, lect. 1. Tomasz z Akwinu, *Super Epistolam ad Romanos lectura*, w: *Super Epistolas S. Pauli lectura*, t. 1, Taurini–Roma 1953, ss. 1–230. Dalej w tekście: *Super Romanos*. W swych komentarzach do listów św. Pawła Akwinata wyklada swoją eklezjologię czyniąc wielokrotne porównania wspólnoty wierzących do wspólnoty politycznej – zob. np.: Y. Congar, “*Ecclesia*” et “*populus (fidelis)*” dans l’ecclésiologie de S. Thomas, w: *St. Thomas Aquinas 1274–1974 Commemorative Studies*, pod red. É. Gilson., vol. 1, Hardcover 1974, ss. 159–174; Idem, *L’idée de l’Église chez S. Thomas d’Aquin*, w: Idem, *Esquisses du mystère de l’Église*, w: *Unam sanctam* 8 (1953), ss. 59–91; Idem, *Orientations de Bonaventure et surtout de Thomas d’Aquin dans leur vision de l’Église et celle de l’État*, w: *1274 – Anné-charnière – Mutations et continuités, Colloques internationaux du CNRS 558*, Paris 1977, ss. 691–708; Idem, *Vision de l’Église chez Thomas d’Aquin*, w: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 62 (1978), ss. 523–542; J.-P. Torrell, *Yves Congar et l’ecclésiologie de Saint Thomas d’Aquin*, w: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 82 (1998), ss. 201–242.

⁸ Tomasz z Akwinu, *De iudiciis astrorum*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 43, Rzym 1976, ss. 187–201.

⁹ Np. w *De regno* Akwinata przestrzega przed tyranami podszywającymi się pod dobrych królów.

¹⁰ Praktyczne podejście do spraw politycznych widać choćby w kwestii rządów sprawowanych przez kobiety. Generalnie Tomasz z Akwinu podziela zdanie Arystotelesa, że kobiety nie powinny sprawować rządów w państwie, co nie przeszkadza mu jednak zaakceptować sytuację odmienną, a nawet w jakimś sensie ją współtworzyć, doradzając księżnej Brabantu w sprawowaniu władzy – zob. Tomasz z Akwinu, *Epistola ad ducessam Brabantiae*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 42, Roma 1979, ss. 357–378. Tłumaczenia: *Carta a la duquesa de Brabante*, tłum. L. R. Carcedo, w: Tomás de Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas*, vol. II, Madrid 2003, ss. 965–973. Podobnie jest z wiekiem rządzących – zgodnie z Arystotelesem Tomasz z Akwinu zaleca rządy osób starszych i doświadczonych, ale np. *De regno* dedykowane jest młodzieutkiemu następcy tronu na Cyprze.

temów politycznych, nie kieruje się ku ich szczegółowym analizom i rozwiązaniom, co zresztą było zdaniem wielu komentatorów powodem niedokończenia dwóch głównych dzieł politycznych – *De regno* i *Komentarza do Polityki*¹¹. *To, co go interesuje to ogólne założenia i podstawy antropologiczne nauk politycznych oraz ogólne wskazania moralne z tym związane i z nich wypływające*¹². Mauricio Beuchot pisze, że dla Akwinaty polityka jako nauka “studiuje fenomeny społeczne, aby wyjaśnić je przyczynowo i w tym samym czasie zaplanować wyznaczniki działania; ale nie jest wprost zainteresowana praktyką, to znaczy, nie daje rozwiązań dla faktycznych problemów, ale pokazuje prawdę, wskazuje drogę, aby dobrze przygotowani ludzie nią poszli, i ci, którzy są tak dysponowani zdadzą sobie sprawę z błędów, które popełniali i chcą je naprawić, albo chcą uniknąć przyszłych niebezpieczeństw i je przewidują (...) jej cel jest najpierw teoretyczny, to znaczy, ma wyjaśniać rzeczywistość społeczną i projektuje ją w odniesieniu do dobra wspólnego; i jest, ponadto, w dalszej części praktyczna, w tym, że służy pewnej orientacji ludzkiego działania i opisuje je i normuje, ale czyni to z dalekiej perspektywy. Nie jest techniką, a wiedzą rozważającą”¹³.

W takiej też perspektywie pisany jest ten artykuł próbujący opisać ogólną koncepcję rządów królewskich w myśli Akwinaty za pomocą konceptu monarchii partycypacyjnej – i taka właśnie możliwość opisu myśli monarchicznej średniowiecznego autora jest główną hipotezą niniejszego artykułu a za zarazem jakimś owocem studiów autora nad tomaszowym *Komentarzem do Polityki* Arystotelesa, których owocem była praca doktorska obroniona na Uniwersytecie Nawarry w 2017, a zatytułowana „Partycypacja polityczna w myśli Tomasza z Akwinu”. Podjęte badania nad uczestnictwem politycznym w myśli średniowiecznej w niniejszym tekście konfrontuje z generalną teorią rządów królewskich wskazując na możliwości takiej właśnie interpretacji. W mojej opinii pozwala to na oddalenie zarzutów odnoszących się do podnoszonej czasem w literaturze niekoherencji myślenia politycznego Tomasza z Akwinu. Takiej jest np. jeśli chodzi o wybór najlepszego ustroju od czego też zaczynam część główną artykułu. Później przechodzę do krótkiego streszczenia promonarchicznej argumentacji używanej przez Akwinatę, która także w jakiś sposób wskazuje rodzaj ustroju monarchicznego którego opis możemy znaleźć w jego pismach. Rządy króla są to rządy według prawa i nie jest to z pewnością koncept monarchii absolutnej. Stąd też możliwość ujęcia myśli politycznej

¹¹ Zob. np. J. P. Torrell, *Św. Tomasz z Akwinu mistrz duchowy*, Poznań–Warszawa 2003, s. 414–415.

¹² M. Beuchot, *Introducción*, w: Tomás de Aquino, *Comentario a “La Política” de Aristóteles*, Pamplona 1996, s. XXX. To myślenie Akwinaty o pryncypiach ogólnych ludzkiego działania w wiedzy politycznej dobrze oddaje J. M. Alsina Roca. Według Tomasza “trzeba by ludzka wspólnota była poddana pod osąd rozumu, ponieważ wspólnota jest przyporządkowana dobru człowieka i tylko znając jaka jest natura i cel ludzkiego życia możemy określić, jak ma być uporządkowana wspólnota. Jest konieczną teorią, aby przeprowadzić działania i ta teoria winna być oparta o prawdę, którą człowiek może poznać. Ta prawda jest zapisana w ludzkiej naturze” – J. M. Alsina Roca, *Política: teoría y praxis*, w: *Espíritu* 64/150 (2015), s. 389.

¹³ M. Beuchot, *Los principios de la filosofía de Santo Tomás. Líneas generales del pensamiento socio-político de santo Tomás de Aquino*, Meksyk 2002, s. 16.

Tomasza jako ustroju królewskiego, w którym poddani aktywnie uczestniczą we współtworzeniu projektu politycznego. Na czele takiej monarchii potrzebny jest odpowiedni człowiek i opisem takiego właśnie króla kończę moje dociekania na temat monarchii partycypacyjnej u Tomasza z Akwinu. Ponieważ tekst ten jest w dużej mierze owocem przemyśleń z czasu studiów doktoranckich, dlatego też duża część użytej literatury jest obcojęzyczna. Z kolei konieczność dotarcia do oryginalnej myśli Akwinaty i odróżnienia jej od licznych interpretacji spowodowała dużą ilość cytatów w języku łacińskim (także z dzieł tej pory nie przetłumaczonych na język polski czy w ogóle na któryś z języków nowożytnych).

2. Fałszywy dylemat – regnum vs. regimen commixtum

Najbardziej promonarchicznym dziełem jest Akwinaty jest bez wątpienia *De regno*. Świadczy o tym zarówno treść traktatu jak i jego adresat i kontekst powstania dzieła¹⁴. Tomasz z Akwinu wyraźnie i jednoznacznie wskazuje w nim na wyższość ustroju królewskiego, w dodatku wskazując na jego przewagi, praktycznie w każdej sytuacji politycznej w porównaniu z innymi formami ustrojowymi. Co charakterystyczne też, właśnie w tym dziele zawiera najbardziej radykalną krytykę demokracji.

Podobną ocenę monarchii jako najlepszego z ustrojów sprawiedliwych znaleźć możemy w *Komentarzu do Sentencji*, gdzie Akwinata przywołując arystotelesowską klasyfikację ustrojów sprawiedliwych pisze: „Praeterea secundum Philosophum in 8 Ethic., regimen quo unus tantum principatur, est nobilium regimen communitatis quam aristocratia qua diversi in diversis officiis constituuntur”¹⁵. Innym dziełem, którego fragmenty wskazują na wyższość monarchii jest *Summa Contra Gentiles*. W jednym z fragmentów Akwinata zaznacza wyraźnie: “W każdym rządzie ten, kto jest na czele, pragnie jedności, stąd wśród form rządu najpotężniejsza jest monarchia, czyli królestwo”¹⁶.

Wydawać by się mogło, że inne stanowisko możemy znaleźć w *Sumie teologicznej* i w *Komentarzu do Polityki*, gdzie jako najlepszy opisany jest *regimen mixtum*¹⁷. W tych

¹⁴ A. Machowski, *Teologia polityczna św. Tomasza z Akwinu. Antropologiczna-etyczna interpretacja traktatu „De regno”*, Toruń 2011, s. 74–75.

¹⁵ *In IV Sent.*, dist. 24, qu.2, a.1, arg. 3. Podobnie w wyborze ustroju królewskiego jako najlepszego Akwinata odwołuje się do Arystotelesa w swym *Komentarzu do Polityki*: *Primam autem ordinationem dicit regnum, vel quia est prima tempore (a principio enim omnes civitates regibus regebantur), vel quia est optima dummodo rex sit bonus* – *Sententia politic.*, lib. II, lect. 7, n. 3.

¹⁶ *SCG*, lib. I, cap. 42. Tłum. polskie, którego używam w tym fragmencie – *Summa contra gentiles*, t. I, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Kraków 2003, s. 122.

¹⁷ Dlatego niektórzy komentatorzy politycznej myśli Akwinaty właśnie w tym ustroju widzieli przeciwieństwo ustroju królewskiego i pewien brak koherencji w filozofii politycznej Tomasza z Akwinu – zob. np. B. Tierney, *Aristotle, Aquinas, and the Ideal Constitution*, w: *Proceedings of the Patristic, Mediaeval, and Renaissance Conference*, 4 (1979), ss. 1–11; J. M. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton, 1992, ss. 39–59; J. M. Blythe, *The Mixed Constitution and the Distinction between Regal and Political Power in the Work of Thomas Aquinas*, w: *Journal of the History of Ideas*, 47 (1986), ss. 547–565;

działach Akwinata znajduje pozytywne cechy w rządach większościowych opisywanych jako republikańskie¹⁸, choć jako wzór, przynajmniej w traktacie o prawie jasno i dosłownie, ustrój mieszany. Wybór ten w *Sumie teologicznej* podparty jest autorytetem samego Pisma św. co niewątpliwie ma podkreślić jego wagę, zważając na czasy, w których pisał Akwinata. Ale trzeba też zaznaczyć, że w ramach *politia commixta* mamy bardzo wyraźnie wyróżniony czynnik rządzący, który jest przez Akwinatę utożsamiany z władzą królewską (choć równie dobrze można by w to wpisywać w dziś istniejące silne systemy prezydenckie)¹⁹. Tak opisuje system mieszany Tomasz z Akwinu w *Komentarzu do Polityki*: „puta si in aliquo dominetur populus, in aliquo potentes, in aliquo rex: et secundum hoc maxime laudabitur ordinatio civitatis Lacedaemoniorum: de qua tamen erant duae opiniones. Quidam enim dicebant eam componi ex tribus civilitatibus, scilicet ex oligarchia, id est principatus divitum, et monarchia, id est potestate unius, et democratia, id est potentia populi: habebant enim in civitate regem, quod pertinebat ad monarchiam: habebant etiam seniores quosdam ex maioribus civitatis assumptos, quod pertinebat ad oligarchiam: habebant etiam quosdam principes qui eligebantur ex populo, et vocabantur ephori, id est provisoires, et hoc pertinebat ad democratiam”²⁰. Król w ramach ustroju mieszanego odgrywa rolę czynnika jednoczącego i reprezentującego władzę, zaś przewagą systemu mieszanego jest unikanie zagrożenia kompletnej dominacji jednego czynni-

A. Riklin, *Die beste politische Ordnung nach Thomas von Aquin*, w: *Politik und christliche Verantwortung. Festschrift für Franz-Martin Schmölz*, pod red. G. Putz, H. Dachs, F. Horner, F. Reisinger, Innsbruck–Wiedeń, 1992, ss. 67–90. Brian Tierney tak pisał o tej niekoherencji w myśleniu politycznym Akwinaty: “Czasami myślimy o Tomaszu jako o wielkim syntezytorze, człowieku, który wziął wszystkie obecne idee swojego wieku i wplótł je w spójne i konsekwentne struktury myślowe. Kiedy studiuje się jego teorię polityczną i eklezjologię, pierwsze wrażenie jest odwrotne. Tomasz wydaje się fascynująco oryginalny, ale niespójny” – B. Tierney, dz. cyt., s. 1.

¹⁸ Charakterystyczne jest, że Tomasz z Akwinu słowo *democratia* rezerwuje dla jednej z form ustroju niesprawiedliwego. Rzeczywiście w historii interpretacji kwestii 105 *Sumy teologicznej* jest obecne komentowanie polecanego ustroju jako wprost przeciwnego monarchii – zob. np. J. Maritain, *Principes d'une politique humaniste*, Paryż 1945, s. 41: “Filozofia świętego Tomasza jest pierwszą autentyczną filozofią demokracji, jaka istniała”. Zob. także: J. Maritain, *Per una politica più humana*, Brescia 1968, s. 32. Ale można też spotkać opinie zgoła przeciwne, jak np. ta Victora Bouillon: “nie wierzymy, że święty Tomasz, proponując wybór książąt przez lud jako najlepszy system polityczny, rozumiał przez to wcześniejszą suwerenność większości, albo, że rozumiał wybór jako praktykowanie prawa naturalnego. W badaniu trzech form rządów, które przedstawiała mu historia i która już był porównał w *De Regimine Principum*, po prostu bierze to, co najlepsze, z każdej z nich: jedność z monarchii; korzyść multiplikowania kompetencji i autorytet we wszystkich zakresach rządzenia – z arystokracji; jednolite wybory z demokracji. I komponuje system mieszany, ale z wyborami, bez dania części wziętej z demokracji – wyborowi – waloru absolutnego, tak smog o nie mają die pozostałe części” – V. Bouillon, *La política de santo Tomás*, Buenos Aires 1964, s. 40. Cf. también: T. M. Zigliara, *Summa Philosophiae*, v. III, Paris 1889, a. 4, 10.

¹⁹ Doktryna o mieszanym systemie rządów jako nie zaprzeczającym bynajmniej ustrojowi królewskiemu i tak realizowana w Wiekach Średnich znana jest także z pism Engelberta z Admont – zob. P. Molnar, *A magyarországi kormányzat mint a regimen mixtum példája Admonti Engelbertnél (1290-es évek eleje) [Le gouvernement de Hongrie comme exemple du regimen mixtum chez Engelbert d'Admont (début des années 1290)]*, Századok, 133 (1999), ss. 113–124.

²⁰ *Sententia Politic.*, lib. II, lect. 7, n. 4.

ka nad innymi, co wydatnie zmniejsza ryzyko społecznych niepokojów: „Et huius ratio est, quia unum regimen temperatur ex admixtione alterius, et minus datur seditionis materia”²¹.

Sama jednak pozycja króla nie jest kwestionowana, a sprawujący ten urząd stoi na czele wspólnoty. Widać to wyraźniej w innym klasycznym dla ustroju mieszanego tekście, tym razem z *Summa Theologiae*. Średniowieczny autor w kwestii 105 pisze: „Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in qua unus praeficitur secundum virtutem qui omnibus praesit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis enim est optima politia, bene commixta ex regno, in quantum unus praeesit; et aristocrazia, in quantum multi principantur secundum virtutem; et ex democratia, id est potestate populi, in quantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum”²². Akwinata zaznacza znowu przewodzącą wspólnocie funkcję króla – „qui omnibus praesit”, „unus praeesit” – dodając także warunek, że inni są pod nim – „et sub ipso sunt”. Całość kwestii dotyczy sprawy uregulowania prawnego najwyższych urzędów w państwie, przy czym najczęściej w kwestii 105, w argumentach i odpowiedziach na nie, pojawia się właśnie urząd królewski.

Taką interpretację potwierdzałyby fragmenty *Sumy teologicznej*, w których Tomasz z Akwinu jasno wyraża swą ocenę ustroju królewskiego jako najlepszego. Wspomnieć możemy choćby kwestię 50 z *Summa theologiae* II-II: „Spomiędzy innych form rządu królestwo jest formą najlepszą – tak myśli Arystoteles”²³ czy kwestię 108 z *Summa theologiae* I: „Otóż jak to jest jasne z nauki Filozofa, najlepszym ustrojem dla wielości jest ten, w którym władza nad nią spoczywa w rękę jednego”²⁴. Podobnie wypowiada się Akwinata w kwestii 103 tej samej pierwszej części *Sumy teologicznej*: „Optima autem

²¹ Tamże.

²² S. Th., I-II, q. 105, a. 1, corp. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 13, Prawo, tłum. S. Bełch, Londyn 1985, s. 162: „Stąd też najlepszym systemem władzy w jakimś państwie lub królestwie jest taka postać rządzenia, w której jeden posiadający odpowiednie cnoty stoi na czele i wszystkim innym przewodzi; a pod nim są jacyś inni sprawujący władzę wyposażeni w odpowiednie cnoty. A jednak takowe sprawowanie władzy należy do wszystkich: bądź dlatego, że ze wszystkich mogą być wybierani, bądź dlatego, że wszyscy ich wybierają. Najlepszym bowiem jest taki system sprawowania rządów, w którym zgodnie łączą się: królestwo, w którym jeden stoi na czele; arystokracja, w której wielu posiadających wymagane cnoty sprawuje władzę, i demokracja, tj. rządy ludu, w której z ludu mogą być wybierani sprawujący władzę i do ludu należy wybieranie sprawujących władzę”.

²³ S. Th., II-II, q. 50, a. 1, ad 2: „regnum inter alias politias est optimum regimen, ut dicitur in VIII Ethic.” Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 17, *Roztropność*, tłum. S. Bełch, Londyn 1964, s. 49.

²⁴ S. Th., I, q. 108, a. 1, arg. 1: „Sed optima dispositio est multitudinis secundum quod continetur sub uno principatu; ut patet per Philosophum XII Metaphys. et in III Politic.” Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 8, *Rządy Boże*, tłum. S. Bełch, Londyn 1981, s. 44. Tomasz z Akwinu powtarza to także w odpowiedzi na trudność pierwszą tego artykułu – S. Th., I, q. 108, a. 1, ad 1: „zaiste, najlepsze jest, żeby – jak tego sobie życzy Filozof w przytoczonych miejscach – jeden władca rządził wielością” – tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 8, *Rządy Boże*, tłum. S. Bełch, Londyn 1981, s. 45.

gubernatio est quae fit per unum. Cuius ratio est, quia gubernatio nihil aliud est quam directio gubernatorum ad finem, qui est aliquod bonum. Unitas autem pertinet ad rationem bonitatis”²⁵.

Co jednak warte podkreślenia te dwa wybory ustrojowe, ustroju królewskiego i ustroju mieszanego, nie muszą być stawiane w sprzeczności, co też zauważał Grandclaude, pisząc o złudnym konflikcie pomiędzy koncepcjami politycznymi wyrażonymi w *De regno* i w *Sumie teologicznej*²⁶. Zwłaszcza jeśli uwzględnimy to, co bardziej wnikliwie przeanalizujemy poniżej – monarchia według Akwinaty jest najlepszą, gdy jest umiarkowana – moderada, nawet wtedy, gdy tworzy jednorodny system rządów²⁷. W ogóle ustrój królewski może się realizować w bardzo różnych formach i kształtach nie przestając być rządami jednego władcy. Jak zaznacza w *Sumie teologicznej* Akwinata: “Otóż w pojęciu władzy dostrzegamy dwie strony: samego władcę oraz wielość przyporządkowaną władcy. (...) Jeśli natomiast patrzymy na władzę od strony wielości przyporządkowanej, to wtedy władza zwie się jedną, gdy wielość może przyjąć rządy władcy w jeden i ten sam sposób. Natomiast te wielości, które nie mogą być przez władcę rządzone w ten sam sposób, należą do różnych społeczności i władz: ot tak jak pod berłem jednego króla znajdują się różne społeczności, które rządzą się różnymi prawami i mają swoich zwierzchników”²⁸. W ramach królestwa mogą zatem istnieć różne rozwiązania, natomiast rzeczą wspólną jest władza najwyższa w rękach jednego władcy potem w przeróżny sposób realizowana. Gdy takiej władzy zjednoczonej w osobie króla nie ma wówczas trudno jest mówić o królestwie: “Primo dico rex debet habere unitatem, quia si in regno fuerint plures dominantes et non pertineat dominium ad unum, non dicitur rex”²⁹.

²⁵ S. Th., I, q. 103, a. 3, corp.

²⁶ Grandclaude M., *Les particularités du “De regimine principum” de Saint Thomas*, w: Bull. Thom. 99 (1930), ss. 153–154.

²⁷ R. Imbach, *Démocratie ou monarchie? La discussion sur le meilleur régime politique chez quelques interprètes français de Thomas d’Aquin (1893–1928)*, w: *Saint Thomas au XX^e siècle*, Paris 1994, ss. 335–350; W. Zuziak, *Ocena ustrojów państwowych u Tomasza z Akwinu*, w: *Analecta Cracoviensia XXV* (1993), ss. 583–595.

²⁸ S. Th., I, q. 108, a. 1, corp.: “In nomine autem principatus duo intelliguntur, scilicet ipse princeps, et multitudo ordinata sub principe. (...) Sed si consideretur principatus ex parte multitudinis ordinatae sub principe, sic unus principatus dicitur secundum quod multitudo uno et eodem modo potest gubernationem principis recipere. Quae vero non possunt secundum eundem modum gubernari a principe, ad diversos principatus pertinent, sicut sub uno rege sunt diversae civitates, quae diversis reguntur legibus et ministris”. S. Th., I, q. 103, a. 3, corp. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 8, *Rządy Boże*, tłum. S. Bełch, Londyn 1981, s. 44.

²⁹ *Ecce rex*, n. 2. (Tomasz z Akwinu, *Ecce Rex tuus venit*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 44/1: *Sermones*, pod red. L. J. Bataillon, G. Berceville, M. Borgo, I. Costa, A. Oliva, P. Krupa; M. Millais; J. C. de Nadal, Z. Pajda (Commissio Leonina – Les Éditions du Cerf, Rzym–Paryż 2014).

3. Pro monarchiczna argumentacja Akwinaty

W dziełach Akwinaty możemy spotkać bardzo wiele sposobów argumentacji na rzecz rządów królewskich³⁰. Co ważne, sam autor, choć teolog i filozof, to nie ogranicza się bynajmniej do argumentacji stricte teologicznej czy ogólnofilozoficznej. Znajdziemy na kartach jego książek argumenty ze świata przyrody czy struktury wszechświata. To sprawia, że jego myśl przyjąć mogą nie tylko wierzący chrześcijanie, ale także ci, do których trafić może innego rodzaju wnioskowanie.

Oczywiście najpoważniejszym ludzkim źródłem pro monarchicznej argumentacji w dziełach Tomasza z Akwinu jest *Corpus Aristotelicum*. Myśl Arystotelesa pojawia się najczęściej w tekstach Tomaszowych mówiących o ustroju królewskim³¹. Akwinata wspiera ustrój królewskich korzystając również sięgającej do Stagiryty argumentacji już rozpoczętej przez Roberta Grosseteste (i jego tłumaczeń greckich komentarzy do *Etyki* Arystotelesa) oraz swego bezpośredniego nauczyciela – Alberta Wielkiego (który krótko wcześniej albo wręcz równoległe do Akwinaty napisał swój Komentarz do *Polityki*)³². Co jednak równie ważne Akwinata nie kopiuje tych argumentacji w sposób bezrefleksyjny i niejednokrotnie w sposób samodzielny od nich odchodzi, argumentując w sposób przeciwny³³.

³⁰ P. Molnar, *A monarchia...*, dz. cyt.

³¹ O wpływie myśli Arystotelesa na myślenie polityczne Tomasza z Akwinu zob. np. J. A. García Cuadrado, *Ética y política. Tomás de Aquino comenta a Aristóteles*, w: *Revista cuatrimestral de filosofía y teología* 33 (1993), ss. 297–312; A. J. Capelletti, *El aristotelismo político de Tomás de Aquino*, w: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 25 (1987), ss. 201–205; J. García-Huidobro, *La recepción de la doctrina aristotélica sobre el derecho natural en el comentario de la Ética a Nicómaco de Tomás de Aquino*, w: *Anuario Filosófico* 1999, ss. 225–250; P. W. Farrell, *Law in Aristotle and St. Thomas*, w: *New Scholasticism* 30 (1956), ss. 439–444; C. Fiochi, *Dispotismo e libertà nel pensiero politico medievale: riflessioni all'ombra di Aristotele (sec. XIII–XIV)*, Bergamo 2007; M. Grabmann, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, w: *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist.*, vol. 2, Monachium 1934; M. A. Krapiec, *Sens państwa w oczach klasyków – Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, w: *Człowiek, jego wolność i prawa a polityka*, pod red. A. Hrebenda, W. Kauty, Katowice 2002, ss. 9–18; L. Lachance, *Le concept de droit selon Aristote et s. Thomas*, Ottawa 1949; G. Wieland, *La recepción de la "Política" aristotélica y el desarrollo del concepto de estado en el Medioevo tardío en Tomás de Aquino y Marsilio de Padua*, w: *Patristica et Mediaevalia* 21 (2000), ss. 37–58.

³² P. Molnar, *Saint Thomas d'Aquin et les traditions de la pensée politique*, w: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 69 (2002), ss. 70–78. Akwinata znał zarówno dzieła swego nauczyciela z Kolonii – Alberta Wielkiego, jak i tłumaczenia Roberta Grosseteste – Zob. A. Pelzer, *Études d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale*, Louvain–Paryż 1964, s. 282.

³³ Np. Robert Grosseteste odchodzi od Arystotelesa w klasyfikacji ustrojów złych utrzymując, że demokracja jest ustrojem najgorszym, gdyż powoduje zagrożenie o wiele większe i trudniejsze do zmiany niż rządy tyrańskie (*The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the translation of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln († 1253)*, t. III, pod red. H. Paul F. Mercken, Leuven 1991, s. 169–170: VIII, 11: „Sed quidquid accidat de aequalitate seu maioritate pravitatis et potentia ad nocendum, vix aut numquam accidit in democratia tanta unanimitas et una nocendi voluntas, quanta in oligarchia aut tyrannide. Licet enim unus malus etiam sibi ipsi non conveniat sed secum dissideat, facilius tamen et frequentius contingens est unum sibi in aliquo malo perpetrando concordare quam plures, et paucos quam numerosiores. Est igitur in democratia maior quam in aliis nocendi repressio; in tyrannide autem minima”), podczas gdy Akwinata jest

4. Argumenty nadprzyrodzone

Akwinata odnajduje na kartach Pisma św. i w naukach teologicznych nadprzyrodzone uzasadnienie rządów królewskich³⁴. Najlepiej właśnie one oddają charakter Bożych rządów nad światem i jest to najbardziej podobna forma ludzkiego władztwa do rządów Bożej Opatrzności. „Najlepszym zaś systemem rządów w państwie lub w jakimkolwiek bądź narodzie jest ten, w którym rządzi król. Taki bowiem zarząd najlepiej przedstawia rządy Boże, kiedy to od początku jeden Bóg rządzi światem”³⁵. Nieprzypadkowo też, pewnie wiele fragmentów *Sumy teologicznej* potwierdzających wyższość monarchii pada w jej pierwszej części, w której Akwinata omawia samego Boga i Jego przymioty, w tym Jego rządy. I to właśnie wśród tych kwestii pojawia się ludzka monarchia jako odwzorowanie rządów Bożych³⁶. W *De regno* także autor podkreśla, że jeden tylko rząd-

tu wierny Arystotelesowi podkreślając o wiele gorsze skutki złych rządów jednego władcy. Zło skoncentrowane w rękach jednego jest groźniejsze niż rozproszone w wielu. Pisze tak za swoim nauczycielem Albertem Wielkim, który również tyranie uważał za najgorszy system – Albert Wielki, *Super Ethica. Commentum et quaestiones*, VIII, 10, q. 2 ad 1, w: Albert Wielki, *Opera omnia ... edidit Institutum Alberti Magni Coloniense*, t. XIV, 1–2, pod red. W. Kubel, Monasterii Westfolorum 1968–1987, s. 632: “Ad primum dicendum, quod democratia est simpliciter peius quam tyrannis, quia in tyrannide saltem manet ordo ad unum superiorem et manet ordo potestatis, quamvis ille abutatur. Sed in democratia nihil manet, quia totus ordo civilitatis confunditur, quia plebs non-plebs efficitur et ideo etiam magis nocet communitati, quamvis minus noceat alicui privato; sed secundum quid tyrannis est peior, secundum quod est oppositum maiori bono”. Zob. także: ibidem, VIII, 3, 5, dz. cyt., s. 546: “Sed ad hoc dicendum, quod democratia minimum nocenti est. Quamvis enim plurium et aequalium est, non tamen conveniunt ad nocendum. Tyrannus autem licet unus sit, tamen referatur ad multos: et sic concordiam habet ad nocendum et pessimum sine contradictionis impedimento, et multis nocet: eo quod ad omnes referatur, democratia ad quosdam tantum, ad eos scilicet qui ad officium democraticae potestatis sunt ordinati. Quando vero democratia dicitur pessima, non ideo dicitur pessima quia multum pessimet: sed dicitur respectively pessima, quia scilicet non est urbanitas nisi secundum quid, quod corrumpit timocratiam. Timocratia enim videtur principatus in pretio esse, nec divini boni. Et cum timocratia minus bona sit inter urbanitates, et democratia corruptio sit ejus, inter omnia minorem similitudinem habet cum bono democratia: et hoc modo dicitur pessima esse ».

³⁴ Odwołania do Pisma św. uzasadniające monarchię odnajdujemy także w komentarzach Alberta Wielkiego – *Super Matthaenum*, VI, 10, ed. Coloniensis, t. 21/1, pod red. B. Schmidt, Monasterii Westfolorum, 1987, p. 192: « Et intellectus Philosophi est, qui si non esset in uno, sed posset fieri divisio et schisma et per consequens desolatio, quia, sicut dicitur Matth. XII, 25 et Luc. XI, 17, *Omne regnum in se divisum desolabitur et domus super domum cadet*”.

³⁵ *S. Th.*, I–II, q. 105, a. 1, arg. 2: “Sed optima ordinatio civitatis vel populi cuiuscumque est ut gubernetur per regem, quia huiusmodi regimen maxime repraesentat divinum regimen, quo unus Deus mundum gubernat”. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 13, *Prawo*, tłum. S. Belch, Londyn 1985, s. 161.

W swych pismach Akwinata niejednokrotnie przyrównuje hierarchię rządów Bożych, czy hierarchie wśród aniołów do hierarchii ziemskich – zob. np.: *S. Th.*, I, q. 108, a. 6 czy *In II Sent.*, dist. 9, q. 1, a. 3.

Zob. także: D. E. Luscombe, *Thomas Aquinas and the Conceptions of Hierarchy in the XIIIth Century*, w: Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschung, pod red. A. Zimmermann, *Miscellanea Mediaevalia*, vol. 19, Berlin–Nowy Jork 1988, s. 261–277.

³⁶ Zob. np. *S. Th.*, I, q. 103, a. 3, corp.; *S. Th.*, I, q. 108, arg. 1 i ad 1.

Ten sam argument znajdujemy u Alberta Wielkiego: “Harum autem urbanitatum perfectissima regnum est, quod consistit ex omnium ordine ad unum secundum perfectissimam iustitiae gubernationem. Propter quod dicit Dionysius [*De divinis nominibus* c. 12], quod regnum est omnis finis et ornatus et legis et

ca panuje we wszechświecie – Bóg – „et in toto universo unus Deus omnium factor et rector”³⁷.

Władca jest naśladowcą samego Boga i najwyraźniej uzasadnia to Akwinata właśnie cytowany powyżej traktat. Ale też pamiętać musimy o ograniczonym zakresie tej analogii. Król konstruuje dane państwo naśladując stwarzanie świata, ale też potrzebuje do tego wcześniejszego materiału. Nie ma tu mowy o charakterystycznym dla Boga stwarzaniu *ex nihilo*. Władca ziemski co najwyżej może zbliżyć się do rządów Bożych w organizowaniu świata ziemskiego. W jego porządkowaniu i upiększaniu. „Przykładem na to są sprawy ludzkie: od głowy rodziny zależy porządek domu, a ten jest objęty porządkiem miasta; porządek ten ustanawia jego zarząd; ale i ten jest objęty porządkiem ustanowionym przez króla, który porządkuje sprawę całego królestwa”³⁸.

Argumentacja teologiczna nie unieważnia bynajmniej innego wymiaru argumentacji, która jest jak najbardziej naturalna. O ile teologia ma zastosowanie w o cenie władców chrześcijańskich, to w przypadku władców pogańskich Akwinata stosuje argumenty naturalne³⁹. Choć i w przypadku królów nie chrześcijańskich Tomasz zaznacza, że ich władza pochodzi od Boga⁴⁰.

5. Argumentacja *ex naturae*

Rządy królewskie odpowiadają najbardziej całej strukturze świata i ciał ożywionych⁴¹. Każda wielość, jak zauważa Akwinata, domaga się rządów jednego czynnika, bez którego po prostu nie może ani zaistnieć, ani przetrwać. „Otóż właściwą przyczyną jedności jest

ordinis distributio. ... Unde in rege totius gentis bonum est, quod divinissimum esse diximus in primo hujus scientiae libro” – Albert Wielki, *Super Ethica*, dz. cyt., VIII, 3, 2, t. I–II, s. 540.

Podobnie uważał Robert Grosseteste pisząc o królu „*politicus maxime Deo assimilator*” – zob. *The Greek Commentaries* ..., t. I, p. 29.

³⁷ *De regno*, lib. I, cap. 10.

³⁸ *S. Th.*, I, q. 105, a. 6, corp.: “Cuius exemplum apparet in rebus humanis, nam ex patrefamilias dependet ordo domus, qui continetur sub ordine civitatis, qui procedit a civitatis rectore, cum et hic contineatur sub ordine regis, a quo totum regnum ordinatur”. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 8, *Rządy Boże*, tłum. S. Bełch, Londyn 1981, s. 29.

Zob. powyżej przypis 36 cytujący Alberta Wielkiego i Dionizego Aeropagitę – “regnum est omnis finis et ornatus et legis et ordinis distributio”.

³⁹ Nieprzypadkowo właśnie myśl Tomasza z Akwinu odnosząca się do legalności władzy królów pogańskich była używana m. in. Przez Pawła Włodkowica na Soborze w Konstancji w obronie uprawnień władców litewskich (zob. L. Ehrlich, *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, Warszawa 1968) i w obronie uprawnień Indian w nowo odkrytej Ameryce – zob. M. Beuchot, *Santo Tomás de Aquino: del gobierno de los príncipes*, w: *Revista Española de Filosofía Medieval* 12 (2005), s. 103; M. Beuchot, *La filosofía social de los pensadores novohispanos. La búsqueda de la justicia social y el bien común en tiempos del virreinato*, Meksyk 2000.

⁴⁰ Zob. *Super Romanos*, cap. XIII.

⁴¹ Ten argument znajdujemy u Roberta Grosseteste: *The Greek Commentarie*..., op. cit. s. 160: VIII, 10: “naturalis est unum corpus unius universitatis uno participere capite quam pluribus”.

Zob. także: Albert Wielki, *Super Matthaemum*, dz. cyt., VI, 10, p. 192: “Et adhuc, in omnibus naturalibus et disciplinalibus omnis multitudo reducitur ad unum”.

jedno. Jest bowiem jasne, iż wielu nie zdoła jednoczyć i godzić mnogości, chyba że w jakiś sposób zespoli się w jedno. Zaś to, co samo przez się: osobowo stanowi jedno, zdoła łatwiej i lepiej doprowadzić do jedności niż wielu zespolonych w jedno. Stąd to mnogość lepiej bywa rządzona przez jednego niż przez wielu. Wynika więc z tego, że najlepszymi rządami nad światem są rządy, które znajdują się w rękach jednego rządzącego. To właśnie miał na myśli Filozof pisząc: „Byty nie chcą, żeby nimi źle rządzono; niedobrze, gdy jest wiele rządów; ma być więc jeden rządzący”⁴². Dlatego też między innymi w *De regno* Tomasz z Akwinu zaznacza, że: „Adhuc ea que secundum naturam sunt optime se habent ... Omne autem naturale regimen ab uno est (...) Et hoc rationabiliter: omnis enim multitudo derivatur ab uno”⁴³.

Cały wszechświat jest przecież rządzony przez jeden czynnik, i to stanowi naturalny argument za jednością władzy – za rządami królewskimi. Tomasz z Akwinu powtarza to za *Metafizyką* Arystotelesa i za swoim nauczycielem Albertem Wielkim⁴⁴. Cytat z *Iliady* Homera: „nec bonum pluralitas principatum: unus ergo princeps”⁴⁵ użyty przez greckiego filozofa pod koniec *Metafizyki* jest wielokrotnie przywoływany w tekstach pro monarchicznych Akwinaty⁴⁶.

Argumentem naturalnym za jednością władzy królewskiej jest organizacja ciał niebieskich⁴⁷. Również wiele zwierząt i owadów żyjących stadnie pokazuje prawdę o konieczności jednego rządcy w społeczności ludzkiej. Jak pisze Tomasz z Akwinu – u pszczoł jest tylko jedna królowa – „et in apibus unus rex”⁴⁸.

⁴² S. Th., I, q. 103, a. 3, corp. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 8, *Rządy Boże*, tłum. S. Bełch, Londyn 1981, s. 7.

Zob. także: Albert Wielki, *Super Ethica*, dz. cyt., VIII, 11, q. 2, ad 7, t. I–II, s. 635: « Sicut probat Boethius in Arithmetica [I, 7] omnis multitudo procedit ex aliquo uno et reducitur ad unum ; sed ad unum non potest multitudo regibilium reduci nisi aliquo regente ; ergo naturale est, quod multitudo hominum aliquo uno regatur ».

⁴³ De regno.

⁴⁴ Mistrz z Kolonii wprost odwoływał się do doktryny Stagiryty o Pierwszym Motorze wprowadzającym ruch we wszystko we wszechświecie – zob. Albert Wielki, *Super Ethica*. ..., dz. cyt., VIII, 10, q. 1, t. I–II, s. 631: “urbanitatis ratio per prius salvatur in rege, quando unus praeficitur; hoc enim decentius est, quia in toto mundo motus provenit ab uno primo motore, et iterum est facilius sic gubernare rem publicam, quia multi non ita concordant sicut unus ad seipsum”.

⁴⁵ Cytat pochodzi z: *Iliada*, II, 204, a Arystoteles cytuje go w: *Metafizyka*, XII, 10 - 1076a4.

⁴⁶ Zob. np.: S. Th., I, q. 103, a. 3, corp.: “Relinquitur ergo quod gubernatio mundi, quae est optima, sit ab uno gubernante. Et hoc est quod philosophus dicit in XII Metaphys., *entia nolunt disponi male, nec bonum pluralitas principatum, unus ergo princeps*”. Zob. także: S. Th., I, q. 108, a. 1, arg 1 i ad 1.

⁴⁷ Podobnie argumentował używał już Albert Wielki: „Praeterea, homo inter omnia inferiora est similium caelo ; sed in caelo ita est, quod omnes motus reguntur ab uno motore” – Albert Wielki, *Super Ethica*. ..., VIII, 11, q. 2, ad 8, t. I–II, s. 636.

⁴⁸ *De regno*, lib. I, cap. 3.

Charakterystyczne, że te same przykłady spotykamy u Alberta Wielkiego – zob. Albert Wielki, *Super Ethica*. ..., dz. cyt., VIII, 11, q. 2, ad 8, t. I–II, s. 636: “quod multitudo regatur per unum, natura docuit multa animalia, sicut patet in apibus et gruibus”.

Podobnie jest, jeśli chodzi o biologiczną budowę pojedynczych organizmów. Zawsze znajdujemy tam jeden czynnik rządzący. Najczęściej jest to po prostu głowa, która panuje nad innymi członkami ciała i do niej właśnie przywoływany jest monarcha. „Podobnie jedna jest głowa wielu członków”, jak zaznaczał w *Summa Contra Gentiles* Akwinata⁴⁹. W ten sposób zarówno pojedynczy człowiek jak i ludzka wspólnota stanowią mikrokosmos odzwierciedlający strukturę makrokosmosu⁵⁰. Podobnie jest, jeśli chodzi o ludzką duszę, która także zawiera jeden czynnik rządzący – część rozumną: „et in partibus anime una vis principaliter presidet, scilicet ratio”⁵¹.

Porównywanie organizmu politycznego do organizmów żywych stosowane często przez Akwinatę umożliwiało opisanie władzy królewskiej jako czynnika głównego, rozkazodawczego – głowy, bądź jako czynnika ożywiającego, poruszającego – serca. Dlatego średniowieczny autor w traktacie o rządach królewskich pisze, że „in membrorum enim multitudine est unum quod principaliter movet, scilicet cor”⁵².

Król jako najważniejszy w państwie pełni w takim znaczeniu funkcję organizacyjną całości. Co jednak ważne, u Tomasza z Akwinu jedność ciała politycznego jest inna niż ciała ograniczonego. O ile w tym drugim wszystkie działania członków są zarazem działaniem całego organizmu, to w przypadku całości politycznej, nie wszystkie działania jej części wchodzi w skład tego, co polityczne. Akwinata przywołuje tu także przykład oddziały wojskowego i zaznacza, że nie wszystkie działania żołnierza współtworzą działanie całego oddziału⁵³. Jedność organizmu politycznego to jedność przyporządkowania

⁴⁹ SCG, lib. I, cap. 42: ‘Multorum etiam membrorum unum est caput’. Tłum. polskie: *Summa contra gentiles*, t. I, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Kraków 2003, s. 122.

Zob. także: *In III Sent.*, dist. 13, q. 2, a. 1.

Zob. także: Albert Wielki, *Super Matthaenum*, dz. cyt., VI, 10, p. 192: „Et monstruosa res est corpus, quod habet plura capita”.

⁵⁰ Albert Wielki łączył podobieństwo struktur wszechświata z człowiekiem odwołując się do wspomnianego już wyżej fragment z *Metafizyki* Arystotelesa – “Praeterea, in XI Metaphysicae [XII, 10 1076a4] probat Philosophus, quod totus mundus ordinatur ad unum; sed homo, qui dicitur minor mundus, habet similitudinem maioris mundi” – Albert Wielki, *Super Ethica*. ..., VIII, 11, q. 2, ad 10, t. I–II, s. 636.

⁵¹ *De regno*, lib. I, cap. 3.

⁵² *De regno*, lib. I, cap. 1.

⁵³ Zob. *Sententia Ethic.*, lib. 1, lect. 1, n. 5: “quod hoc totum, quod est civilis multitudo, vel domestica familia habet solam ordinis unitatem, secundum quam non est aliquid simpliciter unum; et ideo pars huius totius potest habere operationem, quae non est operatio totius, sicut miles in exercitu habet operationem que non est totius exercitus; habet nihilominus et ipsum totum aliquam operationem, que non est propria alicuius partium sed totius, puta conflictus totius exercitus; et tractus navis est operatio multitudinis trahentium navem. Est autem aliud totum quod habet unitatem non solum ordine, sed compositione, aut colligatione, vel etiam continuitate, secundum quam unitatem est aliquid unum simpliciter; et ideo nulla est operatio partis, quae non sit totius; in continuis enim idem est motus totius et partis; et similiter in compositis, vel colligatis operatio partis principaliter est totius. Et ideo oportet, quod ad eandem scientiam pertineat consideratio talis totius et partis eius. Non autem ad eandem scientiam pertinet considerare totum quod habet solam ordinis unitatem, et partes ipsius” i S. Th., II–II, q. 104, a. 5, corp.: “Kiedy zaś chodzi o uporządkowanie czynności oraz spraw ludzkich, podwładni są obowiązani słuchać przełożonych w granicach ich władzy: np. żołnierze mają obowiązek posłuszeństwa wobec wodza w sprawach dotyczących wojny, słudzy mają słuchać swoich chlebobawców w sprawach związanych ze służbą, dzieci zaś rodziców w sprawach związanych z porządkiem

działania poszczególnych członków wspólnocie politycznej. Ale nie w całości ludzkiego istnienia, jak zaznacza Tomasz z Akwinu w *Sumie teologicznej* – „homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua, et ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam”⁵⁴. Niecały człowiek zatem przynależy do państwa, a tylko w tym, co polityczne – *secundum quod*. Wyraźnie o tym pisze średniowieczny autor w *De virtutibus*: “proprium bonum hominis in quantum homo, est bonum rationis, eo quod homini esse est rationale esse. Bonum autem hominis secundum quod est artifex, est bonum artis; et sic etiam secundum quod est politicus, est bonum eius bonum commune civitatis”⁵⁵.

Dlatego też porównanie państwa do ciała biologicznego jest zawsze metaforą. Jak zaznacza Akwinata w trzeciej części *Sumy teologicznej*: “W wyrażeniach przenośnych nie należy dążyć do identyczności wszystkich szczegółów, w przeciwnym razie nie mielibyśmy podobieństwa, lecz odtworzenie rzeczywistości (...) ciało w znaczeniu przenośnym, czyli pewnego rodzaju uporządkowany układ, jest częścią innego układu, tak jak społeczność rodzinna jest częścią społeczności państwowej”⁵⁶. Dlatego odrzucić trzeba próby dosłownego rozumienia wspólnoty państwowej jako biologicznego ciała władcy, jak próbowano czynić pod koniec Wieków Średnich w kręgach protestanckich⁵⁷.

6. Argumentacja polityczna

Najpoważniejszym argumentem politycznym za monarchią jest kwestia utrzymania jedności wspólnoty państwowej. *Unitas* jawi się jako dobro samo w sobie, a jej osiągnięcie najszybciej realizowalne jest właśnie w ustroju królewskim – w rządach jednego. „Najlepsze zaś rządy są te, które są w ręku jednego. Dlaczego? Bo zarządzanie to nie co inne-

życia i pracą domową”. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 20, *Cnoty społeczne*, tłum. F. W. Bednarski, Londyn 1972, s. 30.

⁵⁴ *S. Th.*, I-II, q. 21, a. 4, ad 3. “Człowiek nie jest podporządkowany całkowicie i pod każdym względem społeczności politycznej, i dlatego nie każdy jego uczynek w stosunku do społeczności politycznej zasługuje na nagrodę lub karę”. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 9, *Szczęście. Uczynki*, tłum. F. W. Bednarski, Londyn 1963, s. 365–366.

⁵⁵ *De virtutibus*, q. 2, a. 2, corp.

To, że polityka nie obejmuje całego zlyica ludzkiego zaznacza także Akwinata w podziale filozofii moralnej: “moralis philosophia in tres partes dividitur. Quarum prima considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem, quae vocatur monastica, secunda autem considerat operationes multitudinis domesticae, quae vocatur yconomica, tertia autem considerat operationes multitudinis civilis, quae vocatur politica” – *Sententia Ethic.*, lib. I, lect. 1, n. 6.

⁵⁶ *S. Th.*, III, q. 8, a. 1, ad 2: “in metaphoricis locutionibus non oportet attendi similitudinem quantum ad omnia, sic enim non esset similitudo, sed rei veritas. (...) Sed corpus similitudinarie dictum, idest aliqua multitudo ordinata, est pars alterius multitudinis, sicut multitudo domestica est pars multitudinis civilis”. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 24, *Tajemnica wcielenia Bożego Słowa*, tłum. St. Piotrowicz, Londyn 1962, s. 83.

Zob. J. Finnis, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford – Nowy Jork 1998, s. 22.

⁵⁷ E. Kantorowicz, *Dwa ciała króla*, Warszawa 2007; M. Walzer, *La revolución de los santos: estudio sobre los orígenes de la política radical*, Buenos Aires 2008, s. 187.

go, jak prowadzenie rządzonych do celu, który jest jakimś dobrem. Otóż jedność należy do treści dobroci”⁵⁸. Argument redukcjonistyczny *ad unum* służy Tomaszowi z Akwinu do wybrania monarchii najlepszego ustroju i odrzucenia jego bliższych lub dalszych podobieństw. „Uniri autem dicuntur plura per appropinquationem ad unum; melius igitur regit unus quam plures ex eo quod appropinquant ad unum”⁵⁹.

Tak osiągnięta jedność pozwala zrealizować inne konieczne do funkcjonowania wspólnoty politycznej składniki dobra wspólnego, szczególnie pokój i zgodę poddanych. Jedność wręcz można utożsamić z pokojem koniecznym do życia społeczeństwu i państwu. „I dlatego tym, ku czemu zmierzają wysiłki rządzącego wielością, jest jedność lub pokój” jak zaznacza Tomasz z Akwinu w swej *Sumie teologicznej*⁶⁰. *Pax et concordia subiectorum* są najważniejszymi celami rządów i najlepszą drogą do ich osiągnięcia jest właśnie władza jednego władcy. „Optimum autem regimen multitudinis est ut regatur per unum : quod patet ex fine regiminis, qui est pax; pax enim et unitas subditorum est finis regentis ; unitatis autem congruentior causa est unus quam multi”⁶¹.

Jeden czynnik jednoczący jest zdaniem Akwinaty lepszy niż ich wielość. Wielu rządów trudniej buduje i utrzymuje taką jedność, a czasami jest ona wręcz niemożliwa do zbudowania bez jakiegoś dodatkowego czynnika jednoczącego. „Jest bowiem jasne, iż wielu nie zdoła jednoczyć i godzić mnogości, chyba że w jakiś sposób zespoli się w jedno. Zaś to, co samo przez się: osobowo stanowi jedno, zdoła łatwiej i lepiej doprowadzić do jedności niż wielu zespolonych w jedno. Stąd to mnogość lepiej bywa rządzona przez jednego niż przez wielu”⁶². Prawdopodobnie także doświadczenia własne średniowiecznego autora – rzeczywistość ciągłych walk pomiędzy wieloma republikami (włoskimi państwami-miastami) porównywana ze względny spokojem królestwa Francji pod rządami Ludwika w czasach Akwinaty⁶³, skłaniały go do niewiary w możliwość osiągnięcia pokoju w przypadku wielu czynników rządzących i upewniały go, że jedynie ustrój królewski może być panaceum. „Hoc enim experimentis apparet. Nam provincie vel civitates que non reguntur ab uno dissentionibus laborant et absque pace fluctuant ...

⁵⁸ S. Th., I, q. 103, a. 3, corp. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 8, *Rządy Boże*, tłum. S. Bełch, Londyn 1981, s. 7.

⁵⁹ *De regno*, lib. I, cap. 3.

⁶⁰ S. Th., I, q. 103, a. 3, corp.: „Et ideo id ad quod tendit intentio multitudinem gubernantis, est unitas sive pax”. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 8, *Rządy Boże*, tłum. S. Bełch, Londyn 1981, s. 7.

⁶¹ SCG, lib. IV, cap. 76. Zob. także: S. Th., I, q. 103, a. 3, corp. „Unitatis autem causa per se est unum”.

Ten argument spotykamy również wcześniej u Roberta Grosseteste – zob. *The Greek Commentaries...*, dz. cyt.: „Principatus enim finis est pax subiectorum et concordia, quae magis provenit sub uno capite quam sub pluribus”.

⁶² S. Th., I, q. 103, a. 3, corp. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 8, *Rządy Boże*, tłum. S. Bełch, Londyn 1981, s. 7.

Ta sama argumentacja użyta jest w *De regno*, lib. I, cap. 3: „Bonum autem et salus consociate multitudinis est ut eius unitas conservetur, que dicitur pax; qua remota socialis vite perit utilitas, quin immo multitudo dissentiens sibi ipsi fit onerosa (...) Amplius, manifestum est quod plures multitudinem nullo modo regerent si omnino dissentirent”.

⁶³ Zob. P. Molnar, *Saint Thomas d'Aquin...*, dz. cyt., s. 80.

E contrario vero provincie et civitates que sub rege uno reguntur pace gaudent, iustitia florent et affluentia rerum letantur⁶⁴.

Wszak o wiele łatwiej o zgodę jednego władcy z samym sobą niż o zgodę wielu ludzi⁶⁵. Choć jak zauważa Akwinata i ład w pojedynczym człowieku może być zagrożony przez różne wady i grzechy. Taki władca staje się wtedy podobnym do dzikiej bestii szarpanym przez różne namiętności tyranem⁶⁶.

Kolejnym argumentem za rządami jednego władcy jest skuteczność tak sprawowanej władzy⁶⁷. Argumentacja utylitarystyczna także używana jest przez Tomasza w obronie władzy królewskiej. Użyteczność danego ustroju Akwinata ocenia po tym jak szybko i skutecznie jest w stanie realizować swe cele, w tym już wspomnianą powyżej jedność. „Quanto igitur regimen efficacius fuerit ad unitatem pacis servandam, tanto erit utilius; manifestum est autem quod unitatem magis efficere potest quod est per se unum quam plures. Utilius igitur est regimen unius quam plurium⁶⁸. Jeden władca po prostu łatwiej osiąga cele wyznaczone wspólnocie politycznej niż wielu rządców⁶⁹.

Innym jeszcze argumentem politycznym za ustrojem królewskim jest jego trwałość. Ten typ ustroju jest w porównaniu z innymi formami najbardziej odporny na ewentualne zachwiania. Jak zauważa Tomasz z Akwinu republikańska czy demokratyczna forma rządów jest mniej odporna na wszelki rewolucje i przewroty, niż rządy jednego króla. „Amplius, non minus contingit in tyrannidem verti regimen multorum quam unius, sed forte frequentius. Exorta namque dissensione per regimen plurium, contingit sepe unum alios superare et sibi soli multitudinis dominium usurpare: quod quidem ex hiis que pro tempore fiunt manifeste inspicere potest. Nam fere omne multorum regimen est in tyrannide terminatum (...) Et universaliter si quis preterita facta et que nunc fiunt diligenter consideret, plures inveniet exercuisse tyrannidem in terris que per multos reguntur, quam in illis que gubernantur ab uno⁷⁰. Nietrwałość to także cecha rządów tyranów, według Akwinaty stosunkowo krótkimi, jeśli porównać je do długości rządów królewskich⁷¹.

⁶⁴ *De regno*, lib. I, cap. 3.

⁶⁵ Zob. zob. Albert Wielki, *Super Ethica...*, dz. cyt.: „quia multi non ita concordant sicut unus ad seipsum”.

⁶⁶ *Sententia Politic.*, lib. 1, lect. 1: „Si autem contingat quod aliquis non possit communicare societate civitatis propter suam pravitatem, est peior quam homo et quasi bestia”.

⁶⁷ Podobnej argumentacji używał Robert Grosseteste – zob. P. Molnar, *Saint Thomas d'Aquin...*, dz. cyt., s. 73.

⁶⁸ *De regno*, lib. I, cap. 3.

⁶⁹ Zob. Albert Wielki, *Super Ethica...*, op. cit.: „et iterum est facilius sic gubernare rem publicam”.

⁷⁰ *De regno*, lib. I, cap. 3.

⁷¹ *De regno*, lib. I, cap. 6.

7. Nec regem contra legem

Ustrój królewski jest według Akwinaty ustrojem według prawa⁷². Jak pisze w *Sumie teologicznej*: „Prawo zatem powinno ustanowić narodowi króla”⁷³. Nawet jeśli wyłącznym prawodawcą pozostaje monarcha, co też może być cechą istotną dla jednej z form systemu królewskiego⁷⁴. Także wtedy król jest związany stanowionym przez siebie ustawodawstwem⁷⁵. Akwinata odrzuca zdecydowanie czysty woluntaryzm władzy monarszej.

⁷² Zob. J. Grzybowski, *Miecz i pastorał. Filozoficzny uniwersalizm sporu o charakter władzy. Tomasz z Akwinu i Dante Alighieri*, Kęty 2006, s. 303.

⁷³ *S. Th.*, I-II, q. 105, a. 1, arg. 2: „A principio igitur lex debuit regem populo instituere”. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 13, *Prawo*, tłum. S. Bełch, Londyn 1985, s. 161.

W tej samej kwestii Akwinata wyraźnie zaznacza, że sprawy ustanowienia władców i władzy winny być regulowane prawnie – „Lecz piękno urzędzenia się narodu zależy od rządców należyte ustanowionych. A więc prawo wydało należyte rozporządzenia co do sprawujących władzę w narodzie. [„Sed pulchritudo ordinationis populi dependet ex principibus bene institutis. Ergo per legem populus fuit circa principes bene institutus”] – *S. Th.*, I-II, q. 105, a. 1, s. c. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 13, *Prawo*, tłum. S. Bełch, Londyn 1985, s. 161.

Wcześniej jeszcze w traktacie o prawie Akwinata zaznacza, że jedynie tyrania jest zasadniczo i wprost bezprawnym systemem rządów – *S. Th.*, I-II, q. 95, a. 4, corp.: „Tertio est de ratione legis humanae ut instituat a gubernante communitatem civitatis, sicut supra dictum est. Et secundum hoc distinguuntur leges humanae secundum diversa regimina civitatum. Quorum unum, secundum philosophum, in III Polit., est regnum, quando scilicet civitas gubernatur ab uno, et secundum hoc accipiuntur constitutiones principum. Aliud vero regimen est aristocratia, idest principatus optimorum, vel optimum, et secundum hoc sumuntur responsa prudentum, et etiam senatusconsulta. Aliud regimen est oligarchia, idest principatus paucorum divitum et potentum, et secundum hoc sumitur ius praetorium, quod etiam honorarium dicitur. Aliud autem regimen est populi, quod nominatur democratia, et secundum hoc sumuntur plebiscita. Aliud autem est tyrannicum, quod est omnino corruptum, unde ex hoc non sumitur aliqua lex. Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum, et secundum hoc sumitur lex, quam maiores natu simul cum plebibus sanxerunt, ut Isidorus dicit”. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 13, *Prawo*, tłum. S. Bełch, Londyn 1985, s. 44: „Po trzecie, jak wyżej powiedziano, do istoty prawa ludzkiego należy to, żeby było ustanowione przez zarządzającego wspólnotą państwową. I według tego prawa ludzkie wyodrębniają się w zależności od różnych ustrojów panujących w państwach. A mamy różne ustroje: jednym – według Filozofa – jest monarchia, kiedy państwem rządzi jeden człowiek. W tym wypadku mamy ‘ustawy władców’ (constitutiones principum). Drugim jest arystokracja, tj. rządy przez najlepszych, czyli elitę. W tym wypadku mamy ‘orzeczenia biegłych w prawie’ (responsa prudentum) i także ‘edykty senatu’ (senatus consulta). Trzecim ustrojem jest oligarchia, tj. rządy małej grupy ludzi bogatych i możnych. W tym wypadku mamy ‘prawo pretorskie’ (ius praetorium), zwane także ‘prawem opartym na edykcje senatu’ (honorarium). Czwartym są rządy ludu, zwane demokracją. W tym wypadku mamy ‘referenda’ (plebiscita). Piątym są rządy tyranów. Ta postać rządów jest całkowicie zepsuta. W tym wypadku nie ma mowy o jakimś prawie. Istnieje wreszcie jakiś ustrój złożony z poprzednich. Uchodzi za najlepszy. W tym wypadku mamy ‘prawo’ (lex), które, jak mówi Izydor: „ustanowiła starszyzna wraz z ludnością”.

⁷⁴ Zob. *Ecce rex*, n. 2: “Qui principaretur non cum plenitudine potestatis sed secundum leges impositas non diceretur rex sed consul vel potestas”.

⁷⁵ *S. Th.*, I-II, q. 96, a. 5, ad. 3: “princeps dicitur esse solutus a lege, quantum ad vim coactivam legis, nullus enim proprie cogitur a seipso; lex autem non habet vim coactivam nisi ex principis potestate. Sic igitur princeps dicitur esse solutus a lege, quia nullus in ipsum potest iudicium condemnationis ferre, si contra legem agat. Unde super illud Psalmi I, tibi soli peccavi etc., dicit Glossa quod lex non habet hominem qui sua facta diiudicet. Sed quantum ad vim directivam legis, princeps subditur legi propria voluntate; secundum quod dicitur extra, de constitutionibus, cap. cum omnes, quod quisque iuris in alterum statuit, ipse eodem iure

Coś co zaprzecza rozumowi, co neguje rozumność nie może mieć mocy prawa, nawet gdyby było kaprysem woli samego króla. Co prawda, jak zaznacza w *Traktacie o prawie* Tomasz z Akwinu “rozum ma moc poruszania od woli. Na skutek bowiem tego, że ktoś chce celu, rozum nakazuje przedsięwziąć środki służące do jego osiągnięcia. Natomiast wola, tj. chęć używania środków nakazanych do osiągnięcia celu, żeby miała istotne cechy prawa, musi być normowana przez jakiś rozum. I taki sens ma zdanie, że wola władcy ma moc prawa. W przeciwnym razie wola władcy byłaby raczej nieprawością niż prawem”⁷⁶. Dlatego między innymi Akwinata odrzuca tyranie i demokracje jako ustroje nie rządzone według prawa, a jedynie według woli, i które nawet trudno jest nazwać przez to ustrojem politycznym: „praedictae duae politiae, scilicet tyrannis et democratia, vel non sunt dicendae politiae, quia non sequuntur ordinem rationis, sed impetum voluntatis: vel sunt dicendae pessimae inter omnes”⁷⁷.

Rozważając pozycję legislacyjną monarchy w systemie politycznym opisywanym przez średniowiecznego autora, trzeba nam pamiętać, że żyjemy na długo przed wymyśleniem i wdrażaniem teorii dominującego pozytywizmu prawniczego, gdzie prawem jest wszystko to, co ustali ziemski prawodawca.

W sposób oczywisty władza prawodawcza monarchy jest dla Akwinaty ograniczona przez prawo Boże i prawo naturalne. Ziemski król nie powinien nakazywać czegoś przeciwnego niż ktoś od niego wyższy, a tym kimś jest na pewno sam Bóg. Zresztą tak jest i w relacjach *stricte* ziemskich, gdzie rozkaz prokonsula nie może sprzeciwiać się rozka-

*uti debet. Et sapientis dicit auctoritas, patere legem quam ipse tuleris. Improperatur etiam his a domino qui dicunt et non faciunt; et qui aliis onera gravia imponunt, et ipsi nec digito volunt ea movere; ut habetur Matth. XXIII. Unde quantum ad Dei iudicium, princeps non est solutus a lege, quantum ad vim directivam eius; sed debet voluntarius, non coactus, legem implere. Est etiam princeps supra legem, in quantum, si expediens fuerit, potest legem mutare, et in ea dispensare, pro loco et tempore”. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 13, *Prawo*, tłum. S. Belch, Londyn 1985, s. 51–52: “Jeśli powiedziano, że władca nie jest związany prawem, to miano na myśli siłę zmuszającą prawa. Nikt przecież, właściwie mówiąc, sam sobie nie zadaje przemocy, a prawo ma siłę zmuszającą właśnie od władcy – od jego władzy. Tak więc władca nie jest związany prawem, ponieważ nikt nie może na niego wydać wyroku potępiającego, gdyby postępował przeciw prawu. Stąd też glosa do słów psalmu: „Tylko przeciw Tobie zgrzeszyłem” tak powiada: „Król nie ma nad sobą człowieka, który by sądził jego postęпки”. – Natomiast jeśli chodzi o rolę kierującą prawa, to władca poddaje się prawu z własnej woli. Stąd też w Dekretalach Grzegorza powiedziano: „Kto wydanym prawem zobowiązuje drugiego, sam powinien tego prawa przestrzegać. A powaga Mędrca głosi: trzymaj się prawa, które sam ustanowiłeś”. Również i nasz Pan występuje przeciw tym, którzy „mówią, ale sami tego nie czynią”, którzy „wiążą ciężary wielkie i nie do zniesienia i kładą je ludziom na ramiona, lecz sami palcem ruszyć ich nie chcą”. Toteż wobec sądu Boga władca jest związany prawem, a chodzi o kierującą rolę prawa. Powinien to prawo wypełniać dobrowolnie i nieprzymuszenie. – Władca jest także ponad prawem w tym znaczeniu, że – jeśli to uznaje za słuszne – może prawo zmienić i od niego dyspensować zależnie od miejsca i czasu”.*

⁷⁶ S. Th., I–II, q. 90, a. 1, ad. 3: „ratio habet vim movendi a voluntate, ut supra dictum est, ex hoc enim quod aliquis vult finem, ratio imperat de his quae sunt ad finem. Sed voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata. Et hoc modo intelligitur quod voluntas principis habet vigorem legis, alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex”. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 13, *Prawo*, tłum. S. Belch, Londyn 1985, s. 5.

⁷⁷ *Sententia Politic.*, lib. II, lect. 7, n. 6.

zom cesarza, a co dopiero, gdy ma sprzeciwiać się samemu Bogu. „Podobnie w dwóch wypadkach podwładni nie są obowiązani do posłuszeństwa swoim przełożonym: po pierwsze, gdy takie posłuszeństwo sprzeciwiałoby się rozkazowi wyższej władzy. Toteż Glossa tłumacząc słowa Apostoła (Rzym 13, 2): „Kto się sprzeciwia zwierzchności, sprzeciwia się postanowieniu Bożemu”, pyta: „Czyż wolno czynić to, co rozkazuje kurator, jeśli zabrania tego konsul? Albo jeśli co innego rozkazuje prokonsul, a co innego cesarz, czyż wolno zlekceważyć tego ostatniego, by służyć pierwszemu? A więc — ciągnie dalej Glossa — jeśli co innego cesarz, a co innego Bóg nakazuje, trzeba słuchać Boga, a nie cesarza”⁷⁸.

Wszelkie akty prawne sprzeciwiające się prawu boskiemu są zdaniem Tomasza z Akwinu bezprawne, a poddani nie są zobligowani do posłuszeństwa, wręcz przeciwnie są wezwani do sprzeciwu wobec takiego prawa⁷⁹. Takie prawo nie jest prawem królewskim, a uzurpacją prawa i urzędu przemieniającą rządy monarchy w rządy tyraństwa. Jak pisze Akwinata w *Sumie teologicznej*: „To prawo nie było dane królowi z ustanowienia Boskiego. Było raczej zapowiedzią i ostrzeżeniem przed nadużywaniem władzy przez królów, którzy, staczając się zwyrodniale w tyraństwo, ustanowią sobie prawo niegodziwe i będą znieprawiać poddanych. Jasne to ze słów, które na końcu dodaje: „Wy będziecie jego niewolnikami”. A to właśnie jest znamienne dla tyraństwa, jako że tyrańcy rządzą swoimi podwładnymi jak niewolnikami. Toteż Samuel powiedział to dla odstraszenia ludu od żądania ustanowienia im króla; niestety: ‘Odrzucił lud radę Samuela’”⁸⁰.

Król łamiący nawet przez siebie ustanowione prawo tracił legitymację do sprawowania dalszych rządów. Co prawda pozbawienie tronu Akwinata starał się zastrzec kompetentnej władzy wyższej (w *De regno* wspomina o cesarzu albo senacie) i nie odpowiada, co czynić przy braku takowej⁸¹, jednak sama konieczność usunięcia łamiącego

⁷⁸ S. Th., II–II, q. 104, a. 5, corp.: “Et similiter ex duobus potest contingere quod subditus suo superiori non teneatur in omnibus obedire. Uno modo, propter praeceptum maioris potestatis. Ut enim dicitur Rom. XIII, super illud, qui resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt, dicit Glossa, si quid iusserit curator, numquid tibi faciendum est si contra proconsulem iubeat? Rursum, si quid ipse proconsul iubeat, et aliud imperator, numquid dubitatur, illo contempto, illi esse serviendum? Ergo, si aliud imperator, aliud Deus iubeat, contempto illo, obtemperandum est Deo”. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 20, *Cnoty społeczne*, tłum. F. W. Bednarski, Londyn 1972, s. 29.

Zob. także: R. De Ceglie, *Tommaso d’ Aquino: religione e vita civile*, Watykan 2009, s. 69.

⁷⁹ Zob. P. Molnar, *La légitimité de la résistance. Deux solutions chez saint Thomas d’ Aquin*, w: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 46 (1999), ss. 115–137.

⁸⁰ S. Th., I–II, q. 105, a. 1, ad. 5: “quod illud ius non dabatur regi ex institutione divina; sed magis praenuntiatur usurpatio regum, qui sibi ius iniquum constituunt in tyrannidem degenerantes, et subditos depraedantes. Et hoc patet per hoc quod in fine subdit, *vosque eritis ei servi*, quod proprie pertinet ad tyrannidem, quia tyranni suis subditis principantur ut servis. Unde hoc dicebat Samuel ad deterrendum eos ne regem peterent, sequitur enim, *noluit autem audire populus vocem Samuelis*”. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 13, *Prawo*, tłum. S. Bełch, Londyn 1985, s. 163.

⁸¹ Leopold Genicot zarzuca tu Akwinaciu brak dokładnych regulacji, ale też jak i wiemy ze wstępu Tomaszowi z Akwinu piszącemu o polityce wcale o nie nie chodziło – zob. L. Genicot, *Le De regno: spéculation ou réalisme*, w: *Aquinas and Problems of His Time*, Leuven 1976, ss. 3–17; W. Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona 1983, s. 119.

prawo monarchę jest dla niego oczywista. Chyba, że lepiej byłoby przecierpieć to łamanie prawa, jeśli nie jest ciężkie, by nie sprowadzać na kraj gorszych konsekwencji⁸². Co ciekawe sam termin *legitimatio* Tomasz z Akwinu używa ściśle do opisywania relacji wewnątrzrodzinnych a nie politycznych, co ma znaczenie, gdy uwzględnimy, że sam nie pozostawił w swych pismach wyraźnej deklaracji czy jest zwolennikiem monarchii dziedzicznej czy elekcyjnej⁸³. Na pewno by zwolennikiem rządów według prawa, a to znaczy, że taką władzę znacznie łatwiej utracić łamiąc prawo, niż legitymację płynącą z właściwego urodzenia która jest praktycznie nieutralna.

Ograniczenie samowładzy prawodawczej króla widać także w potężnej w średniowieczu roli prawa zwyczajowego. Jak zaznacza Tomasz z Akwinu, czymś niewskazanym byłoby wprowadzanie przez władcę praw przeciwnych panującym od lat zwyczajom. W prawie zwyczajowym dostrzec można także aktywne uczestnictwo zbiorowości w procesie legislacyjnym o czym jeszcze będzie mowa poniżej.

Inna sprawa, że czasy, w których żył Akwinata nie znały monopolu prawodawczego państwa. Wręcz przeciwnie istniało bardzo wiele podmiotów stanowiących i egzekwujących własne prawo, autonomiczne wobec władzy królewskiej. Tak było chociażby z prawem kościelnym, czy prawami stanowionymi wewnątrz wspólnot miejskich czy nawet pojedynczych cechów. Sytuacja ta znajduje odzwierciedlenie we fragmencie *Sumy teologicznej*, w którym Tomasz zaznacza: „Otóż stanowienie prawa należy nie tylko do królów, lecz także do innych naczelników państwa, a nawet do obywateli, jak tego dowiódł Izydor”⁸⁴.

Akwinata wspomina także w *Komentarzu do Listu do Rzymian* zaczątkową ideę prawa jako swego rodzaju paktu pomiędzy władcą a poddanymi, przy czym obie strony tego porozumienia nie powinny go naruszać. Władca naruszając je staje się tym samym tyranem. „*Alio modo ex eo quod violenter diripiunt supra statutam legem, quae est quasi quoddam pactum inter regem et populum, et supra populi facultatem*”⁸⁵.

⁸² Dlatego jeśli ucisk tyraństwa jest umiarkowany Akwinata decyzję o buncie poleca rozważyć z wielką ostrożnością – zob. *De regno*, lib. 1, cap. 10–11.

⁸³ Zob. P. Molnar, *Saint Thomas...*, dz. cyt., s. 69–70.

Co może zaskakiwać, w Średniowieczu dylemat między dziedzicznością tronu a elekcją wcale nie był rozstrzygnięty np. Iwo de Chartre dopuszczał obie formy tak jak Piotr Le Chantre, twierdzący, że przez obie może wyrażać się Opatrzność (zob. *Summa de sacramentis et animae consiliis*, Troisième partie (III, 2a): *Liber casuum conscientiae* 1, 185, pod red. J.-A. Dugaquier, Louvain–Lille 1963, s. 101.), Abbo z Fleury był za elekcją (zob. F. Kern, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter*, Darmstadt 1962, s. 51, 86–89, 268), tak jak i Otto z Fryzycji (zob. Otto Frisingensis, *Gesta Friderici imperatoris*, II, 1, w: *Ottonis et Rahewini, Gesta Friderici I. imperatoris*, MGH, Scriptores...in usum scholarum...editi, t. XLVI, pod red. G. Waitz i B. v. Simson, Hanower–Lipsk 1912–13, s. 103. Z kolei Alfons Mądry był za dziedzicznością (zob. *Siete Partidas* II, 1, 8, w: *Códigos españoles y colección legislativa...*, t. III : *Siete Partidas*, pod red. D. J. Muro Martinez, Madryt 1881, t. I, s. 174).

⁸⁴ *S. Th.*, II–II, q. 50, a. 1, arg. 3: “leges condere non solum pertinet ad reges, sed etiam ad quosdam alios principatus, et etiam ad populum; ut patet per Isidorum, in libro Etymol.” Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 17, *Roztropność*, tłum. S. Belch, Londyn 1964, s. 48.

⁸⁵ *Super Romanos*, cap. XIII, lect. 1.

Dlatego też zabezpieczeniem przed przemianą rządów królewskich w tyranie miały być moralne, prawne i ekonomiczne bezpieczniki sprawiające, że władza królewska nie będzie zdolna do kumulacji środków i siłą rzeczy będzie umiarkowana, ale o tym w następnej części niniejszego tekstu.

8. Contra potestatem absolutam

Akwinata w swych pismach nie przedstawia projektu jednej władzy politycznej dla całego świata⁸⁶. Taki projekt pojawia się w historii europejskiej myśli wraz z dziełami Dantego czy Marsyliusza z Padwy. Sam Akwinata pewnie nieprzypadkowo, gdy pisał o władzy królewskiej, to prawie wyłącznie w używając liczby mnogiej⁸⁷. To wskazuje, że jego wizja rządów królewskich nie jest tak uniwersalna jak np. władza duchowa papieża. Niewątpliwie na taki sposób ujmowania władzy królewskiej miał wpływ ówczesny obraz polityczny Europy. Liczne podziały i wojny pomiędzy głównymi obozami papieskim i cesarskim oraz pomniejsze konflikty raczej nie mogły napawać optymizmem co do możliwości realnego zaistnienia politycznej jedności państw chrześcijańskich, aczkolwiek taki koncept – *Christianitas*, pojawia się już w piśmiennictwie, ale nie było sfinalizowanym formalnym projektem politycznym.

Innym wskaźnikiem, że w przypadku władzy królewskiej trzeba nam myśleć o władzy ograniczonej jest realizm widzenia możliwości człowieka, nawet władcy, tu na ziemi. Siłą rzeczy uwidacznia się tu różnica pomiędzy władzą Boga a władzą ludzką. Tylko Bogu może przysługiwać przymiot wszechmocności. Tylko Boga może cechować *potestas absoluta*. Gdyby użyć go w przypadku człowieka to byłaby to, używając języka średniowiecznej teologii, po prostu herezja. Taką argumentację stosuje Akwinata m. in. w pierwszej części *Sumy teologicznej*: „W Bogu nie do pomyślenia jest jakaś niedomoga i niedoskonałość. Otóż jako niedomogę rządzącego należy chyba uznać to, że w rządach posługuje się pośrednimi istotami. Tak właśnie czyni król ziemski. Ponieważ nie zdoła wszystkiemu sam poradzić, ani też nie zdoła być wszędzie obecny w swoim królestwie, dlatego w zarządzaniu swoim królestwem musi mieć ministrów”⁸⁸.

⁸⁶ Niektórzy jak np. Leopold Genicot, brak tej wizji całościowej rządów cesarskich uważają za chęć Akwinaty uniknięcia wejścia w aktualny wówczas spór pomiędzy państwem a cesarstwem – L. Genicot, dz. cyt. Wydaje się jednak, że Akwinacie towarzyszyły wtedy inne, głębsze motywacje – jego wizja życia politycznego zakładała wielość podmiotów na każdym stadium jego rozwoju – S. Th., I-II, q. 40, a. 2, corp.: “ad bonum societatis humanae plura sunt necessaria” i *Super Mt.*, cap. 12, lect. 2, n. 1011: “Ubi enim esset timor hostium, non posset per se una civitas subsistere; ideo propter timorem hostium necessaria est communitas civitatum plurium, quae faciunt unum regnum”.

⁸⁷ Zob. np. *De regno*, lib. I, cap. 3: “Hoc enim experimentis apparet. Nam provincie vel civitates que non reguntur ab uno dissentionibus laborant et absque pace fluctuant ... E contrario vero provincie et civitates que sub rege uno reguntur pace gaudent, iustitia florent et affluentia rerum letantur”.

⁸⁸ S. Th., I, q. 103, a. 6, arg. 3. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 8, *Rządy Boże*, tłum. S. Bełch, Londyn 1981, s. 11.

Innym wyrażeniem pełni władzy królewskiej już stosowanym przez Akwinatę w odniesieniu do rządów ludzkich, a które w średniowieczu przeszło z języka teologii i prawa kanonicznego do filozofii politycznej jest *plenitudo potestatis*⁸⁹. Co ciekawe Tomasz z Akwinu w ramach swej filozofii politycznej rezerwuje ten termin dla władzy króla w monarchii. Tylko on może się cechować taką pełnią, w innych ustrojach władza jest rozproszona i dopiero całość wspólnoty politycznej jest w jej posiadaniu. „Ad tertium dicendum, quod in regno quamvis tota potestatis plenitudo resideat penes regem, non tamen excludunt ministrorum potestates quae sunt participationes quaedam regiae potestatis; et similiter est in ordine. In aristocratia autem apud nullum residet plenitudo potestatis, sed apud omnes”⁹⁰. Jeszcze wyraźniej dookreślił to Akwinata w homilii *Ecce rex*, w której wylicza cztery cechy charakteryzujące osobę króla, wśród których jest właśnie *plenitudo potestatis*: “Scitis quod rex imperat auctoritate dominii, sed non quicumque habet auctoritatem dominii dicitur rex, sed requiruntur quatuor ad hoc quod aliquis dicatur rex, quorum si aliquid defuerit non dicitur rex. Debet enim rex habere primo unitatem, secundo plenariam potestatem, tertio amplam jurisdictionem et quarto justitiae aequitatem”⁹¹. Tylko temu przysługuje nazwa rex, kto posiada pełnię władzy, jak pisze w dalszej części tekstu: “Qui principaretur non cum plenitudine potestatis sed secundum leges impositas non diceretur rex sed consul vel potestas”⁹².

Ale pełnia władzy nie oznaczała bynajmniej władzy bez ograniczeń. Jeżeli władca ją przekraczał, to stawał się tyranem. Dlatego Akwinata pozostaje zwolennikiem władzy umiarkowanej. Nadmierna jest pokusą do nadużywania jej. “Z powodu jednak wielkiej władzy udzielonej królowi, łatwo królestwo ulega zwyrodnieniu i przeradza się w tyranie. Chyba 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 (...). I dlatego początkowo Bóg nie ustanowił nad nimi króla o nieograniczonej władzy a tylko ustanowił im Sędziego i zarządcę, który by ich chronił”⁹³.

⁸⁹ R. L. Benson, *Plenitudo potestatis. Evolution of a Formula from Gregory IV to Gratian*, w: *Studia Gratiana*, t. XIV : *Collectanea Stephan Kuttner IV*, Bononiae 1967, s. 195–217; J. A. Watt, *The theory of papal monarchy in the thirteenth century. The contribution of the canonists*, w: *Traditio* 20 (1964), ss. 179–317.

Sam Akwinata używa tego terminu więcej razy na określenie władzy papieskiej.

⁹⁰ In IV Sent., dist. 24, q. 2, a. 1, ad 3.

⁹¹ *Ecce rex*, n. 2.

W *Summa Contra Gentiles* Akwinata zaznacza, że król jest w królestwie źródłem wszelkiej innej władzy: „et rex est universalis causa regiminis in regno, supra praepositos regni et etiam urbium singularium – SCG, lib. II, cap. 15, n. 4.

⁹² *Ecce rex*, n. 2.

⁹³ S. Th., I–II, q. 105, a. 1, ad. 2: “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 (...). Et ideo dominus a principio eis regem non instituit cum plena potestate, sed iudicem et gubernatorem in eorum custodiam”. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 13, Prawo, tłum. S. Belch, Londyn 1985, s. 162–163.

Inną sprawą jest to, że koncepcja monarchii absolutnej pojawi się kilka stuleci później od czasu, w którym żył Tomasz z Akwinu i wtedy dopiero zostaną podjęte próby jej realizacji. Realia średniowieczne były inne. Król średniowieczny w obrębie swego państwa nawet jak nie chciał to musiał tolerować autonomię i władzę wielu czynników, często bardzo niezależnych od niego jak np. autonomia i władza Kościoła. Dużą autonomią cieszyli się też różni książęta i panowie⁹⁴. Powstają miasta, uniwersytety⁹⁵ i różne stowarzyszenia, które miały nieraz przemożny wpływ na sytuację polityczną państwa lub jego części⁹⁶. Właśnie w latach porzedzających życie Tomasza z Akwinu – “w XII wieku pojawiły się nowe fenomeny społeczne, polityczne i kulturowe, które zwiastowały początki nowożytności. Powstają stowarzyszenia, gremia, wspólnoty, miasta, osiedla, ligi. Uczestnictwo ludzkie jest coraz ważniejsze. Krucjaty ze swojej strony domagały się dużej mobilizacji ludności, co nie pozostawało bez konsekwencji”⁹⁷. W dodatku coraz częściej poszczególne grupy ludzi uzyskują prawną gwarancję swojego statusu, do której przestrzegania wezwany jest władca⁹⁸. Władza królewska była więc ograniczona, a sama monarchia często elekcyjna⁹⁹.

Inną kwestią był brak monopolu na użycie siły przez władze państwową. W Średniowieczu różne grupy zachowywały prawo do stosowania siły i utrzymywały własne od-

⁹⁴ *La comunidad medieval como esfera pública*, pod red. H. R. Oliva Herrer, V. Challet, J. Dumolyn i M. A. Carmona Ruiz, Sevilla 2014.

Akwinata pisze *De regno* właśnie w reakcji na bunt lokalnych panów – L. R. Carcedo, *Introducción*, w: *La monarquía. Al rey de Chipre*, en: Tomás de Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas*, vol. II, Madrid 2003, s. 887; M. Grandclaude, *Les particularités...*, dz. cyt.

⁹⁵ Uniwersytety zakładane bullami papieskimi były często wyłączone spod jurysdykcji królewskiej i miejscowych biskupów – J. Orlandis, *Historia de la Iglesia. La Iglesia antigua y medieval*, Madryt 1998, s. 374.

⁹⁶ Zob. J. Orlandis, op. cit., p. 350–351.

Anthony Black w *Guilds and civil society* notuje, że różne formny stowarzyszeń w ramach społeczności istniały jeszcze orzed rozwojem miast (przed XI–XII w.) i powstawały z tradycji germańskiej oraz z grup ludności zjednoczonych wokół struktur parafialnych – zob. A. Black, *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*, Nowy Jork 1984, s. 5–6. Zob. także: G. Le Bras, *Les confréries chrétiennes: problèmes et propositions*, w: *Revue Historique de Droit Francais et Étranger*, vol. 4, 19–20 (1940–41), ss. 314–324.

Spoločności miejskie były na tyle silne, że potrafiły wchodzić w alianse z siłami królewskimi, z panami feudalnymi bądź biskupami – zob. J. Orlandis, dz. cyt., p. 351; C. Fargeix, *Mémoire urbaine et opinions politiques. Réflexions méthodologiques à partir des registres consulaires de la ville de Lyon*, w: *La comunidad medieval...*, dz. cyt., ss. 137–152; A. Black, *Guilds...*, dz. cyt., s. 5; E. Coornaert, *Les ghildes médiévales (Ve–XIVe siècles): définition-évolution*, w: *Revue Historique* 199 (1947), s. 34.

“W tym sensie, ‘wrogiem’ nie był tyle monarcha, a lokalny pan feudalny, który do tego czasu zmonopolizował władzę miejską ze szkodą dla wzrastających sił politycznych miast” – *La comunidad medieval...*, dz. cyt.

⁹⁷ R. Dri, *La filosofía política clásica. De la antigüedad al renacimiento*, Buenos Aires 1999, s. 82.

⁹⁸ Zob. D. Carpenter, *Carta Magna*, Londyn 2015; *Mieszko IV Laskonogi książę raciborski i dzielnicowy władca Polski oraz jego dziedzictwo*, pod red. N. Mika, Poznań 2011; H. Samsonowicz: *Historia Polski i Świata*, t. 1.: *Historia Polski – Polska do 1586*, Warszawa 2007.

⁹⁹ A. Riklin, *Die beste politische Ordnung nach Thomas von Aquin*, St. Gallen 1991; J. P. Torrell, op. cit., p. 419.

działy. Dotyczyło to Koscioła, panów feudalnych, miast, a nawet cechów, które prawnie gwarantowały sobie możliwość dokonania msty¹⁰⁰. Takie uprawnienia wynikały ze zwyczajów mieli nawet pojedynczy ludzie, co znajduje odzwierciedlenie w *Sumie teologicznej*, w kwestii o mście sprawiedliwej¹⁰¹. Było to wręcz konieczne właśnie na skutek słabości władzy królewskiej¹⁰².

Monarcha potrzebował więc oprzeć swe rządy na innych ludziach, potrzebował ich uczestnictwa – partycypacji – i ten fenomen w swoich pismach politycznych dostrzegł też Tomasz z Akwinu. Bez uczestnictwa wielu nawet najpotężniejszy monarcha nie mógłby nic uczynić, królestwo nie osiągnęłoby swoich celów, a nawet nie byłoby w stanie się obronić. “Tertia communitas est regni, quae est communitas consummationis. Ubi enim esset timor hostium, non posset per se una civitas subsistere; ideo propter timorem hostium necessaria est communitas civitatum plurium, quae faciunt unum regnum. Unde sicut vita in quolibet homine ita pax in regno; et sicut sanitas nihil est nisi temperantia humorum, sic pax est cum unumquodque retinet ordinem suum. Et sicut, recedente sanitate, tendit homo ad interitum; sic de pace; si a regno discedit, tendit ad interitum. Unde ultimum quod attenditur, est pax”¹⁰³. Dlatego każde królestwo, niezależnie od jego dalszych form ustrojowych potrzebuje uczestnictwa – partycypacji wielu.

9. Dwa rodzaje uczestnictwa

Myśl filozoficzna i teologiczna Tomasza z Akwinu ukazuje nam dwa rodzaje *participatio*. Jeden, który można by określić przymiotem metafizyczna lub teologiczna. To uczestnictwo stworzenia, człowieka w Bogu. Nigdy nie jest ono uczestnictwem w pełnym wymiarze. Człowiek nie może uczestniczyć w tym, co istotne i istotowe w Bogu¹⁰⁴. Tego rodzaju

¹⁰⁰ “For friendship as well as for vengeance we shall remain united, come what may” – zob. A. Black, dz. cyt., s. 4–5; M. Bloch, *Feudal Society*, Londyn 1961, p. 420.

¹⁰¹ S. Th., II–II, q. 108, a. 1, corp.

Kościół właśnie w czasach Akwinaty próbował zwyczaj msty indywidualnej ograniczyć, ale szło to bardzo opornie, a czasami nie było jeszcze możliwe z uwagi na niedowład władzy państwowej.

¹⁰² J. Orlandis, dz. cyt., s. 343–345.

¹⁰³ *Super Mt.*, cap. 12, lect. 2, n. 1011.

¹⁰⁴ Dlatego zresztą relacje zachodzące wewnątrz Trójcy Świętej Akwinata opisuje nie używając słowa *participatio* tylko *subsistentia*. Osoby Trójcy Świętej współistnieją i współdzielą wszystko, a stworzenie partycypuje jedynie w części Bożych jakości udostępnionych przez łaskę zob. np. S. Th., I, q. 44, a. 1, corp.: “Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est. Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem. Et Aristoteles dicit, in II *Metaphys.*, quod id quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri, sicut id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis”. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 4, *Bóg Stwórca. Aniołowie*, tłum. S. Belch, Londyn 1978, s. 5: “Jeżeli coś

participatio dotyczy także i władców. Dlatego porównywanie królów z osobą Boga ma zawsze ograniczony i analogiczny charakter. I nigdy ziemski władca nie może być w pełni utożsamiany z Bogiem. Ten rodzaj partycypacji, którą można nazwać metafizyczną stanowi oczywiście konieczne tło metafizyczne polityki w myśli Tomasza i jest jej fundamentem, jeśli chodzi np. o kwestie prawa naturalnego¹⁰⁵. Partycypacja w metafizyce to partycypacja bytu, który nie ma istnienia w samym sobie, w bycie odwiecznym, który ma istnienie i sprawczość w sobie¹⁰⁶.

Ale czasami ten rodzaj partycypacji próbowane bezpośrednio wpisać w wizję polityki, co wiązać można z wpływami neoplatonizmu. Wówczas władca stanowiłby kogoś na wzór quasi bóstwa emanującego na dół na poddanych część jakichś jakości inaczej dostępnych tylko dla niego. W efekcie otrzymujemy oświeconego władcę, na wzór platońskiego króla-filozofa, a z czasem w filozofii żydowskiej i arabskiej, króla-proroka¹⁰⁷.

znajduje się w czymś udziałowo, spowodowane to musi być w tymże przez to, czy przez tego, któremu to przysługuje istotowo; tak np. jak żelazo staje się ogniste dzięki ogniewi. Wyżej zaś, omawiając zagadnienie Bożej niezłożoności, wykazaliśmy, że Bóg to istnienie samoistne [tj. istniejące samo przez się]. Wykazano też już, że istnienie samoistne może być tylko jedno; przykładowo: gdyby białość była samoistna, mogłaby być tylko jedna, jako że białości jest więcej lub mniej zależnie od wielości podmiotów tkwienia. Wynika więc z tego, że wszystkie byty, z wyjątkiem Boga, nie są swoim istnieniem, lecz że mają istnienie udzielone. Z tego konieczny wniosek: wszystkie byty, które są różne zależnie od różnego udziału w istnieniu, a tym samym więcej lub mniej doskonałe, są spowodowane przez jeden pierwszy byt, który istnieje najdoskonalej. Stąd też Plato powiedział, że przed wszelką wielkością trzeba postawić jedność. Arystoteles zaś twierdzi, że to, co jest najbardziej bytem i najbardziej prawdziwe, jest przyczyną bytu i wszystkiego, co prawdziwe; podobnie jak to, co jest najbardziej ciepłe, jest przyczyną wszelkiej ciepłoty”.

¹⁰⁵ Zob. np. J. V. Schall, *Political Philosophy: Remarks on its Relation to Metaphysics and Theology*, w: *Angelicum* 70 (1993), ss. 487–503; C. A. Boyd, *Participation Metaphysics in Aquinas' Natural Law Morality*, w: *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 79, 3 (2005), ss. 431–445; Idem, *Participation Metaphysics, the Imago Dei, and the Natural Law in Aquinas' Ethics*, w: *New Blackfriars* 1015 (2007), ss. 274–287; G. Pöltner, *Pluralismo y unidad. La relevancia práctica de la idea metafísica de participación*, en: *Anuario Filosófico*, 36 (2003), n. 1, ss. 205–219; J. R. Ménde z, *El amor, fundamento de la participación metafísica: Hermenéutica de la Summa Contra Gentiles*, Buenos Aires 1990; Idem, *La doctrina tomista de la participación: una fuente en la moral de Juan Pablo II*, w: *Sapientia* 68 (2012), ss. 125–133; M. Boetto, *Los fundamentos metafísicos del poder: análisis del Libro I del Opúsculo “De Regimine Principum” de Santo Tomás de Aquino*, w: *Semana Tomista. Potencia y poder en Tomás de Aquino*, XXXVII, 10–14 septiembre 2012, Buenos Aires 2012, ss. 1–9.

¹⁰⁶ *S. Th.*, I, q. 44, a. 1, ad 1: “licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea qua sunt de eius ratione, quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde huiusmodi ens non potest esse, quin sit causatum; sicut nec homo, quin sit risibile. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum”. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 4, *Bóg Stwórca. Aniołowie*, tłum. S. Bełch, Londyn 1978, s. 5: “Owszem, stosunek do przyczyny nie wchodzi w określenie bytu spowodowanego: wynika jednak z tego, co należy do jego pojęcia; albowiem z tego, iż coś jest bytem udziałowym wynika, że jest spowodowanym przez kogoś innego. Dlatego też takowy byt nie może istnieć bez tego, żeby nie był spowodowany; podobnie jak i człowiek bez tego, żeby nie był zdolny do śmiechu. Ponieważ jednak ‘być spowodowanym’ nie należy do pojęcia bytu jako takiego, dlatego istnieje jakiś byt nie mający przyczyny”.

¹⁰⁷ Do tej platońskiej wizji oświeconego króla-proroka nawiązywały prfoetyzujące kierunki filozofii politycznej neoplatoników i filozofii arabskiej i żydowskiej – zob. S. Torallas Tovar, *Sobre la clasificación de los sueños de Filón de Alejandría y sus implicaciones posteriores*, *Cuadernos de Filología Clásica* 9 (1999), ss. 191–212; R. Lerner, *Moisés Maimónides*, w: L. Strauss y J. Cropsey, *Historia de la filosofía política*, Meksyk 1992,

Rzecz ciekawa, że sam Akwinata odrzuca wprost konieczność posługiwania się w polityce czymś na wzór „świeckiego prorocstwa”¹⁰⁸, jakiegoś cudownego olśnienia czy czytania ruchu gwiazd¹⁰⁹. W *Summa Contra Gentiles* nawet dwukrotnie zaznacza wyraźnie, że gdyby polityka polegała na wglądzie do „odseparowanych idei” (*ideas* albo *substantias separatas*), wówczas traciłaby wszelki sens. Gdyby inne czynniki niż my kierowały naszymi czynami: „Aliter enim non esset dominus suarum actionum, quia ageretur voluntate cuiusdam substantiae separatae; et in ipso essent tantum potentiae appetitivae cum passione operantes, scilicet irascibilis et concupiscibilis, quae sunt in parte sensitiva, sicut et in ceteris animalibus, quae magis aguntur quam agant. Hoc autem est impossibile, et destructivum totius moralis philosophiae et politicae conversationis”¹¹⁰. Jak pisze Akwinata w *Sumie teologicznej* „Dobro cnoty politycznej (bonum politicae virtutis) jest współmierne z siłami ludzkiej natury”¹¹¹.

Myśl polityczna Tomasza z Akwinu wydaje się obierać inny kierunek, dlatego można mówić o innym rodzaju partycypacji, która zachodzi w uwarunkowaniach jedynie ziemskich. Jest to partycypacja polityczna różniąca się od tej, o której mówimy w teologii czy w metafizyce¹¹². Tego rodzaju uczestnictwo nie tylko zakłada jakikolwiek współdziałanie, ale odnosi się do tego, co istotne czy istotowe dla rzeczywistości, w której ma się brać

ss. 225–242; M. Mahdi, *Alfarabi*, w: L. Strauss y J. Cropsey, dz. cyt., ss. 205–224; E. L. Fortin, *Santo Tomás de Aquino*, w: L. Strauss y J. Cropsey, dz. cyt., ss. 243–246; Avicena, *Sobre la division de las ciencias racionales*, en: R. Lerner y M. Mahdi, *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, Nowy Jork 1963, s. 97.

¹⁰⁸ *De veritate*, q. 12, a. 3, ad 11: “societas hominum secundum quod ordinatur ad finem vitae aeternae, non potest conservari nisi per iustitiam fidei, cuius principium est prophetia; unde dicitur *Proverb.* XXVII, 18: *cum defecerit prophetia, dissipabitur populus*. Sed cum hic finis sit supernaturalis, et iustitia ad hunc finem ordinata, et prophetia, quae est eius principium, erit supernaturalis. Iustitia vero per quam gubernatur societas humana in ordine ad bonum civile, sufficienter potest haberi per principia iuris naturalis homini indita; et sic non oportet prophetiam esse naturalem”.

¹⁰⁹ *Zob. De iudiciis astrorum*, ver. 28–37: “Hoc autem omnino tenere oportet, quod voluntas hominis non est subiecta necessitati astrorum; alioquin periret liberum arbitrium, quo sublato non deputarentur homini neque bona opera ad meritum, neque mala ad culpam. Et ideo certissime tenendum est cuilibet christiano, quod ea quae ex voluntate hominis dependent, qualia sunt omnia humana opera, non ex necessitate astris subduntur; et ideo dicitur *Ier. X A signis celi nolite metuere que gentes timeant*”.

Zob. także: J. Finnis, Reason..., dz. cyt., p. 97.

¹¹⁰ SCG, lib. II, cap. 60, n. 5.

Zob. też: SCG, lib. II, cap. 76, n. 20: “Si igitur intellectus agens est quaedam substantia extra hominem, tota operatio hominis dependet a principio extrinseco. Non igitur erit homo agens seipsum, sed actus ab alio. Et sic non erit dominus suarum operationum; nec merebitur laudem aut vituperium; et peribit tota scientia moralis et conversatio politica; quod est inconveniens. Non est igitur intellectus agens substantia separata ab homine”.

Zob. także: R. Buttiglione, Metafisica della conoscenza e politica in S. Tommaso d’Aquino, Bologna 1985, s. 100–101.

¹¹¹ *S. Th.*, II-II, q. 136, a. 3, ad 2: “bonum politicae virtutis est commensuratum naturae humanae”. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 21, *Męstwo*, tłum. S. Belch, Londyn 1962, s. 72.

¹¹² To jedna z głównych tez mojej pracy doktorskiej obronionej w 2017 roku na Uniwersytecie Nawarry – A. Machowski, *Participación política en el pensamiento del Tomás de Aquino*, Pamplona 2017 (praca nie opublikowana).

udział¹¹³. Człowieka jako członka wspólnoty politycznej można więc opisać jako *homo particeps* i czyni to Akwinata w *De virtutibus*: „manifestum est quod virtutes illae quae sunt hominis in quantum est huius civitatis particeps, non possunt ab eo acquiri per sua naturalia; unde non causantur ab actibus nostris, sed ex divino munere nobis infunduntur. Virtutes autem quae sunt hominis in eo quod est homo, vel in eo quod est terrenae civitatis particeps, non excedunt facultatem humanae naturae; unde eas per sua naturalia homo potest acquirere, ex actibus propriis”¹¹⁴.

Takie rozwiązanie, partycypację obywateli w sprawach państwa, zawiera w sobie idea systemu mieszanego rządów, która pozwala uniknąć ewentualnych ekscesów monarchy wymuszając niejako jej umiarkowany charakter¹¹⁵. Poza tym włączenie obywateli w sprawy państwa wydatnie zmniejszyło ryzyko możliwych rebelii. W ten sposób Akwinata odnosił się do słów Arystotelesa w *Polityce*: „Dicit ergo primo, quod quidam dicunt quod optimum regimen civitatis est quod est quasi commixtum ex omnibus praedictis regiminibus. Et huius ratio est, quia unum regimen temperatur ex admixtione alterius, et minus datur seditionis materia, si omnes habeant partem in principatu civitatis; puta si in aliquo dominetur populus, in aliquo potentes, in aliquo rex”¹¹⁶. Podobną argumentację znaleźć możemy w *Summa Theologiae*, gdzie zaznacza, że włączanie jak najszerszej grupy obywateli do życia publicznego sprawia, że obywatele kochają swą wspólnotę i współtworzą ład społeczny i pokój w swym państwie. „Podobnie i w ziemskiej społeczności ginie pokój przez to, że poszczególni obywatele ‘szukają własnego pożytku’. Natomiast różnorodność urzędów i stanów raczej sprzyja zachowaniu pokoju zarówno ducha jak i w ziemskiej społeczności przez to, że wielu bierze udział w czynnościach publicznego życia”¹¹⁷. Ten sam pogląd wyraża Tomasz z Akwinu uważając go zresztą za pierwszy konieczny warunek ustanowienia wspólnoty politycznej w kwestii 105 drugiej części *Sumy teologicznej*, w której zaleca ustrój mieszany jako najlepszy: „Należyty system władzy w państwie lub narodzie wymaga uwzględnienia dwóch czynników. Pierwszym z nich jest to, żeby wszyscy mieli jakiś udział we władzy. Przez to bowiem, jak uczy Filozof, utrzymuje się pokój

¹¹³ Tomasz z Akwinu w swych dwóch dziełach stricte politycznych, w *De regno* i w *Komentarzu do Polityki*, 36 razy używa terminu *participare* – zob. <<http://www.corpusthomisticum.org/it/index.age>>. Wielokrotnie też w jego dziełach spotykamy synonim partycypacji – *communicatio* – zob. A. Machowski, *Participación...*, dz. cyt., s. 45–47. Przykładem użycia słowa *communicare* w znaczeniu *participare* może być fragment *Komentarza do Polityki* – *Sententia Politic.*, lib. I, lect. 1: “Si autem contingat quod aliquis non possit communicare societate civitatis propter suam pravitatem, est peior quam homo et quasi bestia”.

¹¹⁴ *De virtutibus*, q. 1, a. 9, corp.

¹¹⁵ Jak pisze Maurice Beuchot o myśli politycznej Tomasza z Akwinu: “En la línea del hombre como animal político, comunitario y participativo, se busca el tipo de gobierno o estado que no sea totalitario, sino que mezcle el gobierno de uno con el gobierno de los mejores y del pueblo” – M. Beuchot, *Introducción*, dz. cyt.

¹¹⁶ *Sententia Politic.*, lib. II, lect. 7, n. 4.

¹¹⁷ *S. Th.*, II-II, q. 183, a. 2, ad. 3: “sicut etiam in terrena civitate pax tollitur ex hoc quod cives singuli quae sua sunt quaerunt. Alioquin, per officiorum et statuum distinctionem tam mentis quam in civitate terrena magis pax conservatur, inquantum per haec plures sunt qui communicant actibus publicis”. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 23, *Charyzmaty*, tłum. P. Bełch, Londyn 1982, s. 135–136.

w narodzie i wszyscy taki system uznają i go strzegą¹¹⁸. Ale partycypacja poddanych w sprawach państwa powtarza się także w drugim warunku, który dotyczy ustanowienie konkretnego systemu politycznego, który byłby najlepszy, a w którym obywatele mogliby mieć wpływa na władzę, między innymi wybierając władców – byłby to więc rodzaj monarchii elekcyjnej. „Drugim czynnikiem jest charakter rządu czy ustroju albo sam system sprawowania władzy. Według Filozofa, ma on różne postacie, ale najlepszymi są: królestwo, w którym rządzi jeden, obdarzony odpowiednimi cnotami, oraz arystokracja, tj. władza najlepszych, w której rządzi niewielu ludzi obdarzonych odpowiednimi cnotami. Stąd też najlepszym systemem władzy w jakimś państwie lub królestwie jest taka postać rządzenia, w której jeden posiadający odpowiednie cnoty stoi na czele i wszystkim innym przewodzi; a pod nim są jacyś inni sprawujący władzę wyposażeni w odpowiednie cnoty. A jednak takowe sprawowanie władzy należy do wszystkich: bądź dlatego, że ze wszystkich mogą być wybierani, bądź dlatego, że wszyscy ich wybierają. Najlepszym bowiem jest taki system sprawowania rządów, w którym zgodnie łączą się: królestwo, w którym jeden stoi na czele; arystokracja, w której wielu posiadających wymagane cnoty sprawuje władzę, i demokracja, tj. rządy ludu, w której z ludu mogą być wybierani sprawujący władzę i do ludu należy wybieranie sprawujących władzę¹¹⁹.”

Kwestia partycypacji członków wspólnoty w zarządzaniu jej sprawami jest przez Akwinatę opisywana jako kluczowa w ocenie danego systemu politycznego. Im większe uczestnictwo, tym lepszy system polityczny, zwłaszcza, gdy rozwiązaniem ogólnym jest mieszany system rządów. „Multo igitur melius faciunt illi, qui ex pluribus politiis commiscunt ordinationem civitatis: quanto enim est ex pluribus commixta, tanto melior est, quia plures habent partem in dominio civitatis¹²⁰.”

Można by powiedzieć więcej, partycypacja wielu jest czymś jeszcze przed ustrojowym, dlatego jest pierwszym warunkiem utworzenia systemu politycznego w kwestii 105. Zanim jeszcze zdecyduje się ustrój danej wspólnoty ludzkiej potrzeba już połączyć wysiłki wielu ludzi. To właśnie pierwsze zadanie dla króla chcącego zbudować własne królestwo.

¹¹⁸ *S. Th.*, I–II, q. 105, a. 1, corp.: “circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente, duo sunt attendenda. Quorum unum est ut omnes aliquam partem habeant in principatu, per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et custodiunt, ut dicitur in II Polit.” Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 13, Prawo, tłum. S. Belch, Londyn 1985, s. 162.

¹¹⁹ *S. Th.*, I–II, q. 105, a. 1, corp.: “Aliud est quod attenditur secundum speciem regiminis, vel ordinationis principatum. Cuius cum sint diversae species, ut philosophus tradit, in III Polit., praecipuae tamen sunt regnum, in quo unus principatur secundum virtutem; et aristocratia, idest potestas optimorum, in qua aliqui pauci principantur secundum virtutem. Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in qua unus praeficitur secundum virtutem qui omnibus praesit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis enim est optima politia, bene commixta ex regno, in quantum unus praeest; et aristocratia, in quantum multi principantur secundum virtutem; et ex democratia, idest potestate populi, in quantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum.” Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 13, Prawo, tłum. S. Belch, Londyn 1985, s. 162.

¹²⁰ *Sententia Politic.*, lib. II, lect. 7, n. 6.

Ale i w czystym ustroju królewskim, bez domieszki innych form ustrojowych można by sobie wyobrazić możliwą partycypację poddanych, gdy król cedowałby jakąś część swej władzy na innych. “Est autem participare, partem capere”¹²¹. Władca postępując w ten sposób nie rezygnowałby z miejsca, które zajmuje w ustroju królewskim, ale dzielił się z innymi swą władzą, dopuszczał do niej innych ludzi.

W tym duchu Tomasz z Akwinu definiował obywatelstwo we wspólnocie politycznej. Obywatel nie jest ten, kto jedynie zamieszkuje terytorium danego państwa, ale ten, kto uczestniczy w podejmowaniu decyzji odnoszących się do wspólnoty, ten kto ma udział w rozważaniu jej spraw i ten, kto ma udział w sądzeniu spraw miasta¹²². Tak pisze o tym w *Sumie teologicznej*: “dupliciter aliquis dicitur esse civis: uno modo, simpliciter; et alio modo, secundum quid. Simpliciter quidem civis est qui potest agere ea quae sunt civium: puta dare consilium vel iudicium in populo. Secundum quid autem civis dici potest quicumque civitatem inhabitat”¹²³. Ten rodzaj obywatelstwa jest według Akwinaty aktualny także w królewskim systemie rządów. Dlatego np. w *De virtutibus* słowo *particeps* jest wręcz synonimem słowa obywatel – *civis*: “Bonum autem hominis in quantum est civis, est ut ordinetur secundum civitatem quantum ad omnes: et propter hoc Philosophus dicit, III *Politic.*, quod non est eadem virtus hominis in quantum est bonus et hominis in quantum est bonus civis. Homo autem non solum est civis terrenae civitatis, sed est particeps civitatis caelestis Ierusalem, cuius rector est Dominus, et cives angeli et Sancti omnes, sive regnent in gloria et quiescant in patria, sive adhuc peregrinentur in terris, secundum illud apostoli, *Ephes.* II, 19: *Estis cives Sanctorum, et domestici Dei*, etc. Ad hoc autem quod homo huius civitatis sit particeps, non sufficit sua natura, sed ad hoc elevatur per gratiam Dei”¹²⁴. W powyższym fragmencie Akwinata rozróżnia też partycypację we wspólnocie ziemskiej, od uczestnictwa w sprawach nadprzyrodzonych – do tego drugiego konieczna jest pomoc Bożej łaski. Ale obu wypadkach chodzi o królestwo – raz ziemskie, i to ważniejsze – niebieskie.

Rzeczywistym obywatelem danej wspólnoty jest zatem jedynie ten, kto partycypuje w jej dobrach, także w ich tworzeniu i zarządzaniu: “homo, in quantum admittitur ad

¹²¹ *Super Heb.*, cap. 6, lect. 1.

Zob. także: *Expositio De ebdomadibus*, lect. 2: “Est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur participare illud”.

¹²² M. Beuchot, *Los principios...*, dz. cyt., Meksyk 2002, s. 14: “el hecho de la sociedad o convivencia humana no se reduce al existir o estar juntos, sino que es sobre todo un actuar en compañía o en conjunto, y ese actuar ha de ser conforme a fines, el fin es el bien”.

¹²³ *S. Th.*, I–II, q. 105, a. 3, ad 2. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 13, *Prawo*, tłum. S. Bełch, Londyn 1985, s. 175: “Według Filozofa, można być obywatelem albo w pełnym znaczeniu, albo w sposób ograniczony. W pełnym znaczeniu obywatelem jest ten, kto może spełniać czynności właściwe dla obywateli, np. dawać radę lub wypowiadać swój sąd w sprawach dotyczących narodu. W sposób ograniczony można nazwać obywatelem każdego mieszkańca państwa lub miasta; a więc również osoby małoznaczące, dzieci i starców, czyli tych, którzy nie są zdolni do posiadania władzy i stanowienia o sprawach dotyczących całości”. Zob. także: *Sentencia Politic.*, lib. 3, lect. 1, n. 9; *Sentencia Politic.*, lib. 3, lect. 3, n. 12; *Sentencia Ethic.*, lib. 1, lect. 9, n. 6.

¹²⁴ *De virtutibus*, q. 1, a. 9, corp.

participandum bonum alicuius civitatis, et efficitur civis illius civitatis; competunt ei virtutes quaedam ad operandum ea quae sunt civium, et ad amandum bonum civitatis”¹²⁵. Nie wystarczy tylko mieć udział w jakichś dobrach zewnętrznych danej wspólnoty, choć i to jest konieczne. Ale ważniejsze jest czynić jak obywatel – i to przede wszystkim znaczy partycypować. “quia civis dicitur ex hoc quod participat aliquo principatu”¹²⁶.

Pierwszym warunkiem bycia rzeczywistym obywatelem wspólnoty jest dla Akwinaty rozważanie jej spraw. “W pełnym znaczeniu obywatelem jest ten, kto może spełniać czynności właściwe dla obywateli, np. dawać radę lub wypowiadać swój sąd w sprawach dotyczących narodu”¹²⁷, przy czym rozważania tego nie trzeba rozumieć w wąski sposób jako uczestnictwa w debacie parlamentarnej czy *stricte* politycznej. Dobrze to tłumaczy użycie słowa *consultatio* “consulere non est proprius actus legis, sed potest pertinere etiam ad personam privatam, cuius non est condere legem”¹²⁸. Taka dyskusja to nie formalne stanowienie prawa, ale wyrażone publicznie zainteresowanie sprawami królestwa.

Dla prowadzenia spraw państwa nie wystarczy rozum jednego nawet najinteligentniejszego człowieka. Trzeba tu wielu konsultacji, co zauważa Akwinata np. w *De Regno*¹²⁹ czy pisząc w *Sumie teologicznej* o cnocie roztropności: „Jak już wiemy, roztropność jest potrzebna także ludziom, którzy podlegają innym, a do tego potrzebna im jest pouczalność. Nawet ludziom starszym i na wyższych stanowiskach jest ona potrzebna do pew-

¹²⁵ *De virtutibus*, q. 2, a. 2, corp.

¹²⁶ *Sentencia Politic.*, lib. 3, lect. 2, n. 2.

¹²⁷ S.Th., I–II, q. 105, a. 3, ad 2: “Simpliciter quidem civis est qui potest agere ea quae sunt civium, puta dare consilium vel iudicium in populo”. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 13, *Prawo*, tłum. S. Bełch, Londyn 1985, s. 175.

Zob. także: *Sentencia Politic.*, lib. 3, lect. 1, n. 6.

W tym aspekcie uczestnictwa w sprawach wspólnoty, jakim jest rozważanie jej spraw dostrzec możemy wpływ Arystotelesa i jego konceptu – *homónoia*, aczkolwiek w jego łacińskim tłumaczeniu – *concordia* termin ten bardziej kojarzy się z kwestiami przyjaźni i pokoju i ma charakter bardziej wolitywny niż poznawczy. Ale społeczny wymiar ludzkiego poznania możemy spotkać tak w *De regno* jak i w *Komentarzach* do dzieł Stagiryty. O przejęciu terminu greckiego przez Tomasza z Akwinu zob. S. Buzeta Undurruga, *Precisiones de Tomás de Aquino en torno a la noción de concordia política ('homónoia') de Aristóteles*, w: *Sapientia* 70/236 (2014), s. 100: “mówi się o jakiejś wspólnotce, że w niej panuje zgoda, kiedy obywatele w ten sam sposób myślą o tym, co im wypada uczynić”. W ten sposób *homónoia* zakłada wspólne poznawanie. Ale nie tylko to, wszak filozof dodaje inny aspekt o charakterze wolitywnym, który jest częścią jej samej, rozumując w ten sposób, że *homónoia* jest, poza poznawaniem, wspólnym pragnieniem wspólnoty. Dlatego stwierdza dalej, że zgoda (*concordia*) ma miejsce wtedy, gdy obywatele “wybierają te same rzeczy i czynią to, co wspólnie ustalili” pokazując przez to podwójny charakter konceptu, to znaczy, charakter gonozeologiczny i wolitywny”.

¹²⁸ S. Th., I–II, q. 92, a. 2, ad 2. “Dawanie rady nie jest właściwie rzeczą prawa; wszak może to czynić także osoba prywatna, do której przecież nie należy wydawanie prawa”. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 13, *Prawo*, tłum. S. Bełch, Londyn 1985, s. 20.

Zob. także: S. Th., I–II, q. 92, a. 2, arg. 2.

¹²⁹ *De regno*, lib. 1, cap. 1: “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 diversis inveniendis per rationem occupentur, puta, unus in medicina, alius in hoc, alius in alio. Hoc etiam evidentissime declaratur per hoc, quod est proprium hominis locutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter potest exprimere”.

nych rzeczy, bo przecież, jak powiedziano w odpowiedzi, nikt nie jest samostarczalny w dziedzinie, w której działa roztropność¹³⁰. Także król rozpatrujący sprawy królestwa potrzebuje pouczalności i rady innych ludzi¹³¹. Ideałem Akwinaty nie jest władca narzucający swoją wolę innym i domagający się ślepego posłuszeństwa, a ktoś kto umie doradzać i prowadzić innych. „Sprawiedliwi nie rozkazują kierowani żądzą rozkazywania, ale z obowiązku doradzania innym”¹³².

Innym rodzajem uczestnictwa ludzi koniecznym dla bycia rzeczywistym obywatelem był udział w stanowieniu prawa w królestwie. *Participatio* w działaniach prawodawczych jest tym samym udziałem w zarządzaniu daną wspólnotą jak zaznacza Akwinata, powołując się zresztą na Arystotelesa: „Filozof nazywa tu roztropność rządzoną roztropnością ‘prawodawczą’, od naczelnej funkcji kierowników państwa, która polega na stanowieniu praw. Prawodawstwo może należeć także do innych w państwie, ale dlatego, że uczestniczą oni w funkcji władzy naczelnej”¹³³.

Prawo, jak zaznacza Akwinata jest albo dziełem całej wspólnoty, albo tych, którzy ją reprezentują. Król w działaniu prawodawczym jest więc reprezentantem wspólnoty, kimś wyznaczonym do troski o dobro wspólne i czyniącym to nie tyle własną mocą co mocą całej wspólnoty “vicem totius multitudinis”: “lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius

¹³⁰ S. Th., II-II, q. 49, a. 3, ad. 3. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 17, *Roztropność*, tłum. S. Bełch, Londyn 1964, s. 40.

¹³¹ Zob. S. Th., II-II, q. 49, a. 3, s. c. i corp. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 17, *Roztropność*, tłum. S. Bełch, Londyn 1964, s. 39–40: „Jednakże Makrobiusz, idąc za zdaniem Plotyna, wlicza pouczalność w składniki roztropności. Odpowiedź: Tak stwierdzono w artykule poprzednim (ad 1.), przedmiotem roztropności są pojedyncze konkretne działania. Otóż działań tych może być ilość nieskończona, a każde z nich może być różne. Jeden człowiek nie jest w stanie wystarczająco zdać sobie sprawy ze wszystkiego, zwłaszcza w krótkim czasie; potrzeba by na to czasu zbyt długiego. Stąd też w tych sprawach człowiek musi się uczyć od drugich, a zwłaszcza od ludzi starszych, którzy długim doświadczeniem zdobyli zdrowy i jasny pogląd na to, do czego poszczególne działania prowadzą i czym się kończą. Dobrze to wyraża Filozof: „należy cenić nie tylko prawdy udowodnione, ale nawet zdania przekonania ludzi starych, doświadczonych i roztropnych, ponieważ dzięki doświadczeniu jasno widzą zasady”. Stąd w *Przypowieściach* powiedziano: „nie polegaj na roztropności twojej a Eklezjastyk mówi: „stawaj w gromadzie starców roztropnych i przyłączaj się z serca do mądrości ich”. A ponieważ taką postawę daje człowiekowi cnota pouczalności, dlatego słusznie jest ona składnikiem roztropności”. Zob. także: *Sententia Ethic.*, lib. 6, lect. 7, n. 17.

¹³² Cf. S. Th., I, q. 64, a. 4.

Akwinata cytuje tu *De Civitate Dei* św. Agustyna – *De Civ. Dei*, cap. XIX.

Zob. także: J. Grzybowski, *Cnota sprawiedliwości a porządek społeczny w myśli św. Tomasza z Akwinu*, w: *Teologia polityczna* 47 (2017), https://teologiapolityczna.pl/ks-prof-jacek-grzybowski-cnota-sprawiedliwosci-a-porzadek-spoeczny-w-mysli-sw-tomasza-z-akwinu-tpct-47-#_ftn26.

¹³³ S. Th., II-II, q. 50, a. 1, ad. 3: “philosophus denominat regnativam a principali actu regis, qui est leges ponere. Quod etsi conveniat aliis, non convenit eis nisi secundum quod participant aliquid de regimine regis”. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 17, *Roztropność*, tłum. S. Bełch, Londyn 1964, s. 49–50.

multitudinis curam habet. Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius est proprius ille finis”¹³⁴.

Z pewnością uczestnictwo w procesach legislacyjnych obywateli było gwarantowane w ustroju mieszanym, który zawierał nie tylko pewne zmieszanie różnych instytucji, ale też różnych rodzajów praw stanowionych przez nie. Co charakterystyczne, właśnie taki system mieszany stanowienia prawa wybiera w *Sumie teologicznej* jako optymalny. Powtórzmy ten cytat z kwestii 95 części drugiej jako kluczowy dla naszych rozważań: „Po trzecie, jak wyżej powiedziano, do istoty prawa ludzkiego należy to, żeby było ustanowione przez zarządzającego wspólnotą państwową. I według tego prawa ludzkie wyodrębniają się w zależności od różnych ustrojów panujących w państwach. A mamy różne ustroje: jednym – według Filozofa – jest monarchia, kiedy państwem rządzi jeden człowiek. W tym wypadku mamy ‘ustawy władców’ (*constitutiones principum*). Drugim jest arystokracja, tj. rządy przez najlepszych, czyli elitę. W tym wypadku mamy ‘orzeczenia biegłych w prawie’ (*responsa prudentum*) i także ‘edykty senatu’ (*senatus consulta*). Trzecim ustrojem jest oligarchia, tj. rządy małej grupy ludzi bogatych i możnych. W tym wypadku mamy ‘prawo pretorskie’ (*ius praetorium*), zwane także ‘prawem opartym na edyktie senatu’ (*honorarium*). Czwartym są rządy ludu, zwane demokracją. W tym wypadku mamy ‘referenda’ (*plebiscita*). (...) Istnieje wreszcie jakiś ustrój złożony z poprzednich. Uchodzi za najlepszy. W tym wypadku mamy ‘prawo’ (*lex*), które, jak mówi Izydor: „ustanowiła starszyzna wraz z ludnością”¹³⁵.

Ideę uczestnictwa poddanych w stanowieniu prawa potwierdza pojawiająca się u Akwinaty koncepcja prawa jako pewnego rodzaju paktu pomiędzy władcą a ludem. „Alio modo ex eo quod violenter diripiunt supra statutam legem, quae est quasi quoddam pactum inter regem et populum, et supra populi facultatem”¹³⁶.

¹³⁴ S. Th., I-II, q. 90, a. 3, corp. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 13, *Prawo*, tłum. S. Bełch, Londyn 1985, s. 7: “Prawo przede wszystkim i głównie ma na względzie dobro wspólne. Kierować zaś coś dla dobra wspólnego należy albo do całej wielości osób, albo do kogoś występującego w imieniu teje całej wielości. I dlatego ustanawianie prawa należy albo do całej wielości, albo do osoby urzędowej, mającej pieczęć nad całą wielością. Wszak i we wszystkich innych dziedzinach kierowanie do celu należy do tego, kto właściwie ten cel ma na względzie”.

Zob. także: S. Th., I-II, q. 90, a. 3, s.c.: “*lex est constitutio populi, secundum quam maiores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt*”.

¹³⁵ S. Th., I-II, q. 95, a. 4, corp.: “Tertio est de ratione legis humanae ut instituat a gubernante communitatem civitatis, sicut supra dictum est. Et secundum hoc distinguuntur leges humanae secundum diversa regimina civitatum. Quorum unum, secundum philosophum, in III Polit., est regnum, quando scilicet civitas gubernatur ab uno, et secundum hoc accipiuntur constitutiones principum. Aliud vero regimen est aristocrazia, idest principatus optimorum, vel optimatum, et secundum hoc sumuntur responsa prudentum, et etiam senatusconsulta. Aliud regimen est oligarchia, idest principatus paucorum divitum et potentum, et secundum hoc sumitur ius praetorium, quod etiam honorarium dicitur. Aliud autem regimen est populi, quod nominatur democratia, et secundum hoc sumuntur plebiscita. (...) Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum, et secundum hoc sumitur lex, *quam maiores natu simul cum plebibus sanxerunt*, ut Isidorus dicit”. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 13, *Prawo*, tłum. S. Bełch, Londyn 1985, s. 44.

¹³⁶ *Super Romanos*, cap. XIII, lect. 1.

Partycypacja ludzi w procesie legislacyjnym wyrażała także wielką rolę prawa zwyczajowego. Nawet wtedy, gdy jedynym formalnym prawodawcą w królestwie byłby sam władca, to powinien on uwzględniać siłę panujących obyczajów, co najmniej je tolerować, a lepiej jeszcze uwzględniać je w stanowieniu prawa. „Naród, w którym utarł się jakiś zwyczaj, może znajdować się w dwojakim położeniu: jeżeli jest to naród wolny i który sam sobie może ustanawiać prawo, to wtedy więcej waży ujawniona przez zwyczaj zgoda całego narodu na przestrzeganie czegoś niż powaga władcy, który ma władzę ustanawiania prawa i tylko jako przedstawiciel narodu. Chociaż więc poszczególne osoby nie mogą ustanawiać prawa, to jednak cały naród może to czynić. – Jeżeli natomiast naród nie jest wolny i nie ma władzy ustanawiania sobie prawa ani usunięcia prawa nałożonego sobie przez władzę wyższą, to wówczas mimo wszystko zwyczaj, który przeważał w takim narodzie, nabiera mocy prawa, jako że tolerują go ci, do których należy nadawanie prawa narodowi; przez to bowiem zdają się potwierdzać to, co zwyczaj wprowadził”¹³⁷.

Co prawda władza sądenia i dbania o bezpieczeństwo wspólnoty jest zarezerwowana dla władcy jak zaznacza w *Sumie teologicznej* średniowieczny autor – „Ad principem autem pertinet non solum ordinare de his quae veniunt in litigium, sed etiam de voluntariis contractibus qui inter homines fiunt, et de omnibus pertinentibus ad populi communitatem et regimen”¹³⁸ – to jednak władca nie wykonuje jej sam i nie w swoim imieniu, a w imieniu powierzonej mu wspólnoty¹³⁹.

Rolą bowiem króla według Tomasza z Akwinu jest dobrze zarządzać daną wspólnotą i aktywować potencjał swych poddanych. Dać im coraz bardziej działać w imię dobra wspólnego, dzielić się z nimi odpowiedzialnością za wspólnotę. Monarcha ma mieć tu

¹³⁷ Zob. J. L. Mirete Navarro, *Pacto social en sto. Tomás de Aquino*, w: *Annales de Derecho* 16 (1998), ss. 155–160.

S. Th., I–II, q. 97, a. 3, ad 3: “Si enim sit libera multitudo, quae possit sibi legem facere, plus est consensus totius multitudinis ad aliquid observandum, quem consuetudo manifestat, quam auctoritas principis, qui non habet potestatem condendi legem, nisi in quantum gerit personam multitudinis. Unde licet singulae personae non possint condere legem, tamen totus populus legem condere potest. Si vero multitudo non habeat liberam potestatem condendi sibi legem, vel legem a superiori potestate positam removendi; tamen ipsa consuetudo in tali multitudine praevalens obtinet vim legis, in quantum per eos toleratur ad quos pertinet multitudini legem imponere, ex hoc enim ipso videntur approbare quod consuetudo induxit”¹³⁷. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 13, *Prawo*, tłum. S. Bełch, Londyn 1985, s. 57.

¹³⁸ *S. Th.*, I–II, q. 104, a. 1, ad 1. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 13, *Prawo*, tłum. S. Bełch, Londyn 1985, s. 156: “Do naczelnika zaś należy nie tylko porządkowanie spraw dotyczących sporów, lecz także dobrowolnych umów zawieranych między ludźmi oraz wszystkich innych, odnoszących się do wspólnoty ludu i jej zarządzania”.

¹³⁹ Zob. *S. Th.*, I–II, q. 90, a. 3, ad 2: “Potest enim solum monere, sed si sua monitio non recipiatur, non habet vim coactivam; quam debet habere lex, ad hoc quod efficaciter inducat ad virtutem, ut philosophus dicit, in X Ethic. Hanc autem virtutem coactivam habet multitudo vel persona publica, ad quam pertinet poenas infligere, ut infra dicitur. Et ideo solius eius est leges facere”. „Osoba prywatna nie zdoła skutecznie prowadzić do cnoty: Może jedynie napominać. Jeśli jednak jej napomnienie nie zostaje przyjęte, nie rozprowadza do tego żadną siłą zmuszającą. A tę, jak uczy Filozof, powinno posiadać prawo, by mogło skutecznie prowadzić do cnoty. Tę siłę zmuszającą ma wielość osób lub osoba urzędowa, do której, jak niżej powiemy, należy stosować kary. I dlatego do niej samej tylko należy ustanawiać prawa”.

rolę pierwszą, a jednocześnie koordynującą wysiłki obywateli. Jest także świadomy konieczności partycypacji innych ludzi w jego aparacie władzy. Nie tylko nie boi się jej, ale wręcz ją zakłada. Wtedy siła władzy królewskiej nie tylko nie jest uszczuplona, ale wręcz wzrasta „in regno quamvis tota potestatis plenitudo resideat penes regem, non tamen excludunt ministrorum potestates quae sunt participationes quaedam regiae potestatis”¹⁴⁰. W ten sposób władca zbliż się do naśladowania rządów Bożych, bo przecież sam Bóg daje innym możliwość rządzenia. Jak pisze Akwinata w pierwszej części *Sumy teologicznej*: „Rządzenie ma na celu doprowadzenie rządzonych rzeczy do doskonałości. Wynika z tego, że tym lepsze będą rządy niż im rządzący udzieli większej doskonałości rządzonym rzeczom. Otóż większa doskonałość okazuje się wtedy, gdy ktoś jest dobry sam w sobie i zarazem jest przyczyną dobroci dla innych, niż gdyby był dobry li tylko sam w sobie. I dlatego tak Bóg rządzi rzeczami, że niektóre rzeczy ustanowił w charakterze rządzących przyczynami innych rzeczy, tak jak profesor nie tylko kształci swoich uczniów nauczonych, ale także na nauczycieli innych”¹⁴¹.

Byśmy mogli powiedzieć, że dobry król nie tylko nie nadużywa swej władzy (to zawsze u Tomasza oznacza tyrana), ale też potrafi samo ograniczać się, a nawet dzielić się swą władzą i kompetencjami z przystosowanymi do tego poddanymi w przeciwieństwie do ciągle zwiększającego zakres swej władzy tyrana. „Plerumque enim contingit ut ex pluribus aliquis ab intentione communis boni deficiat, quam quod unus tantum (...) Si vero unus presit, plerumque quidem ad bonum commune respicit; ac si a bono communi intentionem auertat, non statim sequitur ut totaliter ad subditorum oppressionem intendat, quod est excessus tyrannidis et in malitia regiminis maximum gradum tenens”¹⁴². To, dlatego monarchia umiarkowana – *moderata* – jest ideałem Akwinaty i zaprzeczeniem tyranii, w której władca często dąży w kierunku nieumiarkowania i nadużywania (*excessus*) swej władzy. „Ex monarchia autem, si in tyrannidem conuertatur, minus malum sequitur quam ex regimine plurium optimatum quando corrumpitur. Dissensio enim que plerumque sequitur ex regimine plurium contrariatur bono pacis, quod est precipuum in multitudine sociali; quod quidem bonum per tyrannidem non tollitur, sed aliqua particularium hominum bona impediuntur, nisi fuerit excessus tyrannidis quod in totam communitatem desaeviat”¹⁴³. Prawdziwy król wie, że liczba współpracowników czy coraz większy zakres danej im władzy nie jest dla niego zagrożeniem, lecz szansą na coraz pomyślniejszy przebieg jego rządów i, jak zaznacza Akwinata przysparza mu to chwały. „Posiadanie urzędników przez króla ziemskiego, wykonywujących jego zarządzenia, nie tyle świadczy o jego niedoskonałości, co raczej o jego dostojności, gdyż

¹⁴⁰ *In IV Sent.*, dist. 24, q. 2, a. 1, ad 3.

¹⁴¹ *S. Th.*, I, q. 103, a. 6, corp. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 8, *Rządy Boże*, tłum. S. Bełch, Londyn 1981, s. 11.

¹⁴² *De regno*, lib. I, cap. 5.

¹⁴³ Tamże.

świta ministrów podnosi blask władzy królewskiej¹⁴⁴.

Koncepcję monarchii partycypacyjnej doskonale pokazuje główne zagadnienie filozofii politycznej Akwinaty – dobro wspólne – *bonum commune*¹⁴⁵. *Jest to dobro całej wspólnoty, ale i jej pojedynczych członków. Ale przede wszystkim jest to dobro, w którym się uczestniczy, współuczestniczy. Jest to bonum participandum* – współdzielone przez wszystkich obywateli, co bynajmniej zdaniem Tomasza z Akwinu nie przeszkadzało istnieniu monarchii¹⁴⁶. Charakterystyczne, że w wizji Tomaszowej, inaczej niż u Platona, szczęście państwa to nie tylko szczęście władcy, ale to także koniecznie, szczęście poddanych¹⁴⁷. Dlatego też Akwinata krytykował wspólnotę dóbr, żon i dzieci w platońskiej wizji państwa jako odbierającą obywatelom szansę na bycie szczęśliwymi: “dicebat enim Socrates, quod legislator debet ad hoc attendere, quod faciat totam civitatem felicem, et quantum ad opera virtutis, et quantum ad exteriora bona; cum tamen Socrates per suam legem auferret a singulis civibus felicitatem, quia volebat, quod non haberent aliquid proprium, nec in possessionibus, nec in mulieribus, nec in filiis, quae quidem pertinent ad felicitatem tamquam organice deservientia, ut dicitur in primo Ethicorum. Hoc autem est impossibile, quod tota civitas sit felix, nisi vel omnes, vel plures partes civitatis felicitatem habeant; non enim est felicitas civitatis, sicut numerus par, et alia similia: partes enim numeri pares quandoque sunt impares, sicut partes senarii sunt duo ternarii. Et praeterea si municipes civitatis non sunt felices, qui alii erunt felices ad hoc quod in eis felicitas civitatis fundari possit? Non enim potest dici quod agricolae [et] banausi, id est

¹⁴⁴ S. Th., I, q. 103, a. 6, ad. 3. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 8, *Rządy Boże*, tłum. S. Bełch, Londyn 1981, s. 11.

¹⁴⁵ G. Chalmeta, *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común*, Pampeluna 2002; I. T. Eschmann, *A Thomistic Glossary on the Principle of the Preeminence of a Common Good*, w: *Mediaeval Studies* 5 (1943), ss. 123–165; I. T. Eschmann, “*Bonum commune melius est quam bonum unius*”. *Eine Studie über den Wertvorrang des Personalen bei Thomas von Aquin*, w: *Mediaeval Studies* 6 (1944), ss. 62–120; M. Novak, *Free Persons and The Common Good*, Lanham 1988; B. R. Raffo Magnasco, *Bien común y política en concepción filosófica de Santo Tomás de Aquino*, w: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza 1949, vol. 3, ss. 2022–2032; S. M. Ramírez, *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común*, Madrid 1956; J. A. Reyes Barros, *La primacía del bien común: Objeciones “tomistas” a la subordinación de la persona a la sociedad política*, w: *La persona: divina, angélica, humana. Actas del Primer Congreso Internacional de Filosofía Tomista*, pod red. M. E. Gómez de Pedro; M. P. Cereceda Martínez; I. Serrano del Pozo, Santiago de Chile 2014, ss. 539–548; J. M. Barrera, *El bien común político según santo Tomas de Aquino*, w: *Themata. Revista de Filosofía* 11 (1993), ss. 71–99.

¹⁴⁶ W podobnym duchu pisał Albert Wielki także w ten sposób uzadaniając konieczność ustroju królewskiego: „Dicendum, quod cum homines sint per naturam ordinati ad aliquod unum bonum participandum, oportet quod per aliquod unum regulentur ad illud” – Albert Wielki, *Super Ethica. ...*, VIII, 11, q. 2, ad 10, t. I–II, s. 636.

¹⁴⁷ Szczęścia jako generalnie cel działania politycznego definiował Akwinata w *Komentarzu do Etyki: Sententia Ethic.*, lib. 1, lect., 14, n. 10: “Posuimus enim ibi quod optimum humanorum bonorum, scilicet felicitas, sit finis politicae, cuius finis manifeste est operatio secundum virtutem”.

Co prawda w *De regno* Akwinata troszczy się jedynie o szczęście władcy, z czego zarzut mu czyni L. Genicot (zob.: *De regno*, lib. 1, cap. 7–9; L. Genicot, dz. cyt.), ale np. w *Komentarzu do Etyki* pisze o szczęściu wielu – *Sententia Ethic.*, lib. VII, lect. 13, n. 12.

mercenarii sint felices, qui sunt infimi in civitate: non enim felicitas quae est optimum civitatis potest salvari in infima eius parte”¹⁴⁸.

Co więcej, to nie dobro własne króla, ale dobro wspólne jest celem rządów królewskich i jeśli król go nie realizuje wówczas zasługuje jedynie na tytuł tyrana: “oportet quod rex habeat aequitatem quia aliter esset tyrannus, quia tyrannus omnia quae sunt in regno convertit ad suam utilitatem; sed rex regnum suum ordinat ad bonum commune”¹⁴⁹. Przy czym dobro wspólne trzeba rozumieć wyraźnie jako także dobro własne poddanych, które ma być celem rządów dobrego monarchy w przeciwieństwie do złego tyрана. „Rex quidem, si sit virtuosus tenens communem utilitatem subditorum. Tyrannus autem, si sit malus omnia retorquens ad suum commodum, utilitate subditorum contempta”¹⁵⁰. Wśród tych dóbr, o które trzeba się troszczyć władcom jest także wolność ich poddanych. “illa praelatio quae ad utilitatem subditorum ordinatur, libertatem subditorum non tollit”¹⁵¹.

Naturalnie Tomaszowego konceptu partycypacji politycznej w sprawach państwa nie możemy rozumieć na sposób dzisiejszy – jako równego uprawnienia dla wszystkich. Akwinata mocno uzależniał możliwość uczestnictwa w sprawach wspólnoty od możliwości intelektualnych danego człowieka. Pokazuje to między innymi fragment *Sumy teologicznej* mówiący o jakimś wymiarze cnoty roztropności u poddanych: “Roztropność jest w rozumie, zaś kierowanie i rządzenie jest rzeczą rozumu. Dlatego każdy człowiek przez to i o ile uczestniczy w kierownictwie i rządzeniu, o tyle ma mieć roztropność. Jest tu rzeczą jasną, że podwładny jako taki i sługa jako taki nie mają kierować i rządzić, lecz być kierowanymi i rządzonymi. Z tego powodu i względu roztropność nie jest cnotą sługi jako sługi i podwładnego jako takiego. Jednakże, ponieważ każdy człowiek z tego tytułu, że ma rozum, w pewnym stopniu i znaczeniu bierze udział w rządzeniu swym rozumem, i w tym zakresie ma mieć roztropność polityczną. Z tego zaś wynika, że roztropność jest zarówno w rządzącym, ale „na sposób sztuki architektonicznej”, jak powiedziano w *Etyce*, jak i w podwładnych, u których jest „na sposób sztuki rękodziel-

¹⁴⁸ *Sententia Politic.*, lib.2, lect. 5, n. 15.

Zob. także: *Sententia Ethic.*, lib. 1, lect. 13, n. 98–99; *Sententia Ethic.*, lib. 1, lect. 9, n. 92.

W cytowanym w tekście fragmencie Akwinata odnosi się do *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa – *Eth. Nic.*, I, 8, 1099 a, 31-1099b, 7.

¹⁴⁹ *Ecce rex*, n. 2.

Zob. także: *S. Th.*, I-II, q. 105, a. 1, ad. 5: “Potest tamen contingere quod etiam bonus rex, absque tyrannide, filios tollat, et constituat tribunos et centuriones, et multa accipiat a subditis, propter commune bonum procurandum”.

¹⁵⁰ *Sententia Politic.*, lib. II, l. 7, n. 1.

Zob. także: *Super Romanos*, cap. XIII, lect. 1: “dupliciter peccare possunt principes accipiendo tributa. Primo quidem si utilitatem populi non procurent sed solum ad diripiendum eorum bona intendant. Unde dicitur Ez. XXXIV, 3: *lac comedebatis et lanis operiebamini, et quod crassum erat, occidebatis, gregem autem meum non pascebatis*”.

¹⁵¹ *Super II Sent.*, dist. 44, q. 2, a. 2, ad 1.

niczej”, wykonawczej”¹⁵². Różne czynniki, nie tylko zdolności intelektualne, sprawiły, że Akwinata dostrzegał realny fakt, że nie ma równego udziału wszystkich w sprawach państwa. Dlatego przecież pisał *aliquam partem* – “jakąś część”, co nie oznacza równą dla wszystkich. Tak o tomaszowej *participatio* pisze Montserrat Herrero: “Partycypacja polityczna domaga się rozumienia w różny sposób. Partycypować oznacza dla jednych rządzić i dla innych słuchać”¹⁵³. Tomasz z Akwinu bardzo wyraźnie uzasadnia różnorodność uczestnictwa w sprawach wspólnoty od indywidualnych możliwości pojedynczych ludzi. I to też jest argument za ustrojem królewskim. Bo gdyby wszyscy byli jednakowo przygotowani wówczas powinni partycypować w ten sam sposób, ale przecież tak nie jest, a to oznacza, że największy udział we władzy powinien mieć ten człowiek, który jest najzdolniejszy: “esse possibile quando in aliqua civitate inveniuntur aliqui viri multum aliis excellentiores per quos optimum erit ut semper civitas regatur; set quando hoc non est possibile eo quod omnes cives fere sunt aequales secundum naturalem industriam et virtutem, tunc iustum est quod omnes participant principatu, sive principari sit quoddam bonum, sive malum, quia et communibus bonis et communibus oneribus iustum est ut aequaliter participant qui sunt aequales in civitate. Iustum igitur esset, si esset possibile, quod omnes simul principarentur; sed quia hoc non est possibile, ad huius iusti imitationem observatur quod illi qui sunt aequales in parte sibi invicem cedant, tanquam a principio sint similes: quia dum quidam eorum principantur, et quidam subiiciuntur, quodammodo facti sunt dissimiles et diversi per gradum dignitatis: et ita etiam quaedam diversitas est inter eos quod simul principantur, dum diversi in civitate diversos principatus vel officia gerunt”¹⁵⁴.

¹⁵² S. Th., II–II, q. 47, a. 12, corp.: “Prudentia in ratione est. Regere autem et gubernare proprie rationis est. Et ideo unusquisque in quantum participat de regimine et gubernatione, intantum convenit sibi habere rationem et prudentiam. Manifestum est autem quod subditi in quantum est subditus, et servi in quantum est servus, non est regere et gubernare, sed magis regi et gubernari. Et ideo prudentia non est virtus servi in quantum est servus, nec subditi in quantum est subditus. Sed quia quilibet homo, in quantum est rationalis, participat aliquid de regimine secundum arbitrium rationis, intantum convenit ei prudentiam habere”. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 17, *Roztropność*, tłum. S. Bełch, Londyn 1964, s. 23–24.

Zob. także: A. Machowski, *Participación...*, dz. cyt., s. 42–53.

¹⁵³ M. Herrero, *Legitimidad política y participación*, w: *Anuario Filosófico* 36 (2003), s. 134.

Sam Tomasz z Akwinu te różne formy partycypacji w działaniach politycznych przyrównuje do uczestnictwa w sprawnościach moralnych – zob. *Sentencia Politic.*, lib. 1, lect. 10, n. 10: “Similiter etiam considerandum est et circa morales virtutes. Omnes enim participant ipsas, sed non eodem modo; set unusquisque tantum eas participat quantum est necessarium ad proprium opus. Unde ille qui principatur sive civitati, sive servis, sive mulieri, sive filiis, oportet quod habeat perfectam virtutem moralem, quia opus eius est simpliciter opus *architectoris*, idest principalis artificis”.

¹⁵⁴ *Sentencia Politic.*, lib. 2, lect. 1, n. 15.

Zob. także: Cf. *Sentencia Politic.*, lib. 1, lect. 10, n. 7: “si oportet et principantem et subiectum participare calocagatia, id est bonitate virtutis, nam calos dicitur bonum et similiter cagaton, nulla ratio erit quod unus debeat subiici, et alius principari secundum semel, idest per totam vitam suam; secus autem esset si successive subiicerentur et principarentur, sicut accidit in politico principatu”. Zob. także: *Sentencia Politic.*, lib. 1, lect. 10, n. 8 i 10.

10. Obraz osoby królewskiej – ikona nie idol

Napisane powyżej powoduje, że król jest wezwany do naśladowania Boga, do zbliżania się do niego, ale też cały czas ma być świadomy, że sam nie jest quasi bóstwem. Można powiedzieć, że *speculum principis*, do którego to można zaliczyć np. *De regno*, jest tym razem nie tylko zwierciadłem, w którym władca może zobaczyć siebie, ale też ma być jak najbardziej przezroczystą szybą, w której moglibyśmy zobaczyć figurę samego Boga. Tę misję urzędu królewskiego Akwinata wpisuje w arystotelesowskie prowadzenie obywateli ku dobremu życiu i przy uwzględnieniu chrześcijańskiego charakteru wspólnoty politycznej ma ona prowadzić do zbawienia poddanych (aczkolwiek Tomasz z Akwinu broni także naturalnej podstawy władzy królewskiej w przypadku władców pogańskich).

Ten obraz osoby królewskiej nie może być jednak czymś upudrowanym, udawanym. To przed czym może najbardziej przestrzega wszelkich zresztą przełożonych, Tomasz, jest hipokryzja. Kiedy to zły władca chce udawać dobrego. Tyran pragnie uchodzić za dobrego władcę, ale tak naprawdę, całą rzeczywistość polityczną chce skoncentrować na sobie. Wszystko ma się odnosić najpierw do niego i dla jego użyteczności: „tyrannus omnia quae sunt in regno convertit ad suam utilitatem”¹⁵⁵. Dlatego też między innymi, despota dąży do osłabienia czy wręcz zniszczenia wszystkich innych więzi łączących poddanych, takich jak np. rodzina czy przyjaźń.

Odwrotnie, dobry monarcha będzie budował więzi poddanych ze sobą i pomiędzy poddanymi, w ten sposób umacniając królestwo i swą własną władzę. Dlatego tak ważna dla Tomasza z Akwinu była przyjaźń jako relacja łącząca króla z poddanymi i samych poddanych. Toteż komentując *Etykę* Arystotelesa zaznacza: “dicit, quod per amicitiam videntur conservari civitates. Unde legislatores magis student ad amicitiam conservandam inter cives, quam etiam ad iustitiam, quam quandoque intermittunt, puta in poenis inferendis, ne dissensio oriatur. Et hoc patet per hoc, quod concordia assimilatur amicitiae. Quam quidem, scilicet concordiam, legislatores maxime appetunt, contentionem autem civium maxime expellunt, quasi inimicam salutis civitatis. Et quia tota moralis philosophia videtur ordinari ad bonum civile, ut in principio dictum est, pertinet ad morale considerare de amicitia”¹⁵⁶.

Ale przede wszystkim monarcha będzie prawdziwie kochał dobro wspólne i troszczył się o nie, powiększając je, a nie traktując jako swoją wyłączną własność jak czynią to tyrani. “Amare bonum alicuius civitatis ut habeatur et possideatur, non facit bonum politicum; quia sic etiam aliquis tyrannus amat bonum alicuius civitatis ut ei dominetur; quod est amare seipsum magis quam civitatem; sibi enim ipsi hoc bonum concupiscit, non civitati. Sed amare bonum civitatis ut conservetur et defendatur, hoc est vere amare civitatem; quod bonum politicum facit, in tantum quod aliqui propter boglum civita-

¹⁵⁵ *Ecce rex*, n. 2

¹⁵⁶ Cf. *Sententia Ethic.*, lib. 8, lect. 1, n. 5.

O roli przyjaźni w relacjach politycznych zob. A. Machowski, *Participación...*, dz. cyt., s. 58–63.

tis conservandum vel ampliandum, se periculis mortis exponant et negligant privatum bonum”¹⁵⁷.

Aby król mógł sprostać wyżej wymienionym zadaniom potrzebował pewnych zdolności naturalnych¹⁵⁸. Władca powinien odznaczać się zdolnościami intelektualnymi i rozwijać je, aby skutecznie wypełnić swą misję. Szczególnie potrzebuje cnoty roztropności, która jest sprawnością konieczną dla rządzących. W ten sposób król może dobrze diagnozować sytuację w swoim królestwie oraz przewidywać możliwe skutki swoich działań oraz możliwe zagrożenia¹⁵⁹. Do zarządzania swym królestwem nie koniecznie potrzebuje jakichś nadprzyrodzonych prorocत्व, jak już zaznaczaliśmy w tekście powyżej, ale na pewno potrzebuje być człowiekiem mądrym i roztroptym.

Ale wymagania intelektualne to nie jedyne jakie stawia przed monarchą Akwinata. Władca potrzebuje też cnót moralnych. *Speculum principis* było potrzebne monarchom, aby ci przeglądając się w nich, potrafili wzrastać w cnocie i tym samym stanowić później wzorzec moralny dla swych poddanych. Podobne wymaganie odnośnie moralnego aspektu osoby królewskiej znaleźć możemy w *Sumie teologicznej*: „Stąd też najlepszym systemem władzy w jakimś państwie lub królestwie jest taka postać rządzenia, w której jeden posiadający odpowiednie cnoty stoi na czele i wszystkim innym przewodzi; a pod nim są jacyś inni sprawujący władzę wyposażeni w odpowiednie cnoty”¹⁶⁰. Te wymagania odnoszące się do władcy są postawione wyżej niż w przypadku innego rodzaju rządców. Można powiedzieć, że król ma utożsamiać zjawisko cnoty – sprawności dobrej. Może najwyraźniej ma to być widać na przykładzie cnoty roztropności. „Dlatego też, gdy mowa o roztropności rządzenia innymi, ma się na myśli bezpośrednio roztropność

¹⁵⁷ *De virtutibus*, q. 2, a. 2, corp.

¹⁵⁸ *Sententia Politic.*, lib. 1, lect. 4, n. 14: “quia opportunum est quod unusquisque subiciatur vel principetur secundum quod habet aptitudinem naturalem, unde et his qui habent aptitudinem naturalem ad hoc expedit quod dominantur servis: set si male dominantur et contra aptitudinem naturalem, inutile est ambobus. (...) Et ideo patet ex praemissis, quod servo et domino qui sunt digni esse tales secundum naturam, expedit adinvicem quod unus sit dominus et alius sit servus; et ideo potest esse amicitia inter eos, quia communicatio duorum in eo quod expedit utrique est ratio amicitiae. Sed illi qui non sic se habent adinvicem secundum naturam, sed solum secundum legem et violentiam, contrario modo se habent, quia non habent amicitiam ad invicem, nec expedit eis quod unus sit dominus et alius servus”.

¹⁵⁹ *Sententia Politic.*, lib. 1, lect. 1, n. 11: “Ponit secundam communicationem personarum, scilicet principantis et subiecti; et hec etiam communicatio est a natura propter salute: natura enim non solum intendit generationem, set etiam quod generata salventur. Et quod hoc quidem contingat in hominibus per communicationem principantis et subiecti, ostendit per hoc quod ille est naturaliter principans et dominans qui suo intellectu potest providere ea quae congruunt salutem, puta consequendo proficua et repellendo nociva. Ille autem qui potest per fortitudinem corporis implere opere quod sapiens mente previderit, est naturaliter subiectus et servus. Ex quo patet quod idem expedit utrique ad salutem, scilicet quod iste principetur et ille subiciatur. Ille enim qui propter sapientiam potest mente providere, interdum salvari non posset deficientibus viribus corporis, nisi haberet servum qui exequeretur; nec ille qui abundat viribus corporis, posset salvari, nisi alterius prudentia regetur”.

Cf. también: É. Gilson, op. cit., p. 354–355.

¹⁶⁰ Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 13, *Prawo*, tłum. S. Bełch, Londyn 1985, s. 162.

królów”¹⁶¹. A trochę wcześniej Tomasz z Akwinu zaznacza: „Chodzi tu bowiem o dobro społeczeństwa, a dbałość o to dobro należy do urzędu króla i wymaga kierowniczego czynnika dostarczanego przez roztropność. Dlatego obie te cnoty: sprawiedliwość i roztropność, są cechami jak najbardziej właściwymi dla królów”¹⁶². Władca ma zatem, także osobistym przykładem oraz stanowionym prawem dbać o moralność poddanych.

Odwrotne było, rzecz jasna, oddziaływanie moralne tyranów. Miast cnoty rozprzeszreniali oni grzech, zarówno swoim złym przykładem, jak i celowymi działaniami i nakazami, aby zniszczyć wysokie morale poddanych. „Adicitur autem ad eorum [scil. tyrannorum] impenitentiam quod omnia sibi licita estimant que impune sine resistentia facere potuerunt; unde non solum emendare non satagunt que mala fecerunt, sed sua consuetudine pro auctoritate utentes, peccandi audaciam transmittunt ad posterios, et sic non solum suorum facinorum apud Deum rei tenentur, sed etiam eorum quibus peccandi occasionem reliquerunt”¹⁶³.

To właśnie życie moralne było dla Akwinaty koniecznym warunkiem sprawowania urzędu królewskiego, a jego brak był czymś dyskwalifikującym. System królewski o tylko mógł być najlepszy, o ile na jego czele stała osoba dobra. Inaczej przeradzał się w system najgorszy – w najstraszliwszą tyranie¹⁶⁴. Król winien zatem wyróżniać się cnotami moralnymi, po prostu być kimś moralnie lepszym od poddanych. I to w wielu wymiarach ludzkiego i społecznego życia. “Similiter etiam considerandum est et circa morales virtutes: omnes enim participant ipsas, sed non eodem modo; set unusquisque tantum eas participat quantum est necessarium ad proprium opus. Unde ille qui principatur sive civitati, sive servis, sive mulieri, sive filiis, oportet quod habeat perfectam virtutem moralem, quia opus eius est simpliciter opus *architectoris*, idest principalis artificis, sicut enim principalis artifex dirigit et imperat ministros artis qui manu operantur, ita princeps dirigit suos subiectos; et ideo habet officium rationis, quae se habet similiter ut principalis artifex ad inferiores partes anime. Et ita oportet quod ille qui principatur habeat rationem perfectam: sed unusquisque aliorum qui subiiciuntur, tantum habet de ratione et de virtute quantum ille qui principatur immittit ipsis, id est tantum oportet

¹⁶¹ S. Th., II-II, q. 50, a. 1, ad. 2. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 17, *Roztropność*, tłum. S. Bełch, Londyn 1964, s. 49.

W głównej części tego artykułu Akwinata pisze o tym, że król potrzebuje specjalnej, a nawet doskonałej cnoty roztropności (*specialem et perfectissimam*): „Jasne zatem jest, że kto ma kierować nie tylko sobą, ale też społecznością pełną taką jak państwo, musi mieć do tego specjalnego typu sprawność rządzenia. Trzeba bowiem pamiętać, że rząd jest tym pełniejszy, im jest powszechniejszy w swym zasięgu i im większy cel ma osiągnąć. Dlatego też królowie, którzy rządzą państwem, muszą mieć roztropność typu najbardziej specjalnego i pełnego” – S. Th., II-II, q. 50, a. 1, corp. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 17, *Roztropność*, tłum. S. Bełch, Londyn 1964, s. 49.

¹⁶² S. Th., II-II, q. 50, a. 1, ad. 1. Tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 17, *Roztropność*, tłum. S. Bełch, Londyn 1964, s. 49.

¹⁶³ *De regno*, lib. I, cap.12.

¹⁶⁴ Dlatego jako najlepsze antidotum na ryzyko przemiany dobrego władcy w tyrana Akwinata uważał staranne wychowanie przyszłego króla – zob. *De regno*, lib. 1, cap. 3.

quod habeant, quod sufficiant sequi directionem principantis implendo mandata ipsius, et sic patet quod omnium praedictorum est aliqua *moralis virtus*, scilicet temperantia, fortitudo, et iustitia; non tamen eadem est viri et mulieris et aliorum subiectorum, sicut putavit Socrates: sed fortitudo viri est ad principandum, ut scilicet propter nullum timorem praetermittat ordinare quid faciendum sit: sed in muliere et in quolibet subdito oportet quod sit fortitudo ministrativa, ut scilicet propter timorem non praetermittat facere proprium ministerium. Sic etiam differt fortitudo in duce exercitus et in milite. Et sicut dictum est de fortitudine, ita dicendum est de omnibus aliis virtutibus, quae in principante quidem sunt principative, in subditis autem ministrative: et per hoc patet quod non differunt solum secundum magis et minus horum virtutes, sed aliquo modo secundum rationem¹⁶⁵.

11. Zakończenie

Wizja rządów królewskich Tomasza z Akwinu jest wizją państwa, w którym monarcha przewodzi wspólnocie troszcząc się o jej dobro, które jest dobrem wszystkich obywateli. Król stojąc na czele ludzkiej wspólnoty jest jej organizatorem i przewodnikiem oraz stróżem. Ale by skutecznie wypełnić swoją misję potrzebuje do tego uczestnictwa innych. Nie jest to król absolutny, który w szczycie idei monarchii absolutnej może powiedzieć: „Państwo to ja”. Akwinata świadom jest ludzkich, naturalnych i politycznych ograniczeń, które siłą rzeczy ograniczają każdą, nawet największą ludzką władzę.

Dlatego koncept monarchii partycypacyjnej – ustroju, który projektowany przez władzę, jest współtworzony w aktywny sposób przez poddanych. I jest tak niezależnie czy mamy do czynienia z ustrojem mieszanym (w którym formalnie do udziału we władzy pretendują inne formy ustrojowe), czy z jednorodnym ustrojowo królestwem. Każdy system polityczny nawet tyrania potrzebuje choćby minimalnej partycypacji innych ludzi. Inaczej po prostu się rozpada. Ten autodestrukcyjny wpływ polityki wyłączającej coraz to inne grupy ludzi z tego, co wspólne Tomasz wnikliwie przeanalizował w przypadku rządów despotycznych, ale dotyczy to także rządów dobrego króla.

Stąd w pismach Akwinaty postulat monarchii umiarkowanej, w której król nie tylko, że nie nadużywa swojej władzy, ale potrafi wręcz ją powściągnąć, by nie interweniować tam, gdzie nie trzeba i by aktywować powierzony mu przez Boga potencjał ludzki. Można to uczynić włączając ludzi w budowę wspólnoty państwowej, tak „ut omnes aliquam partem habeant in principatu¹⁶⁶”.

Taka wizja królestwa jest z pewnością wynikiem wpływu na myśl Tomaszową dokonanej wtedy w Europie recepcji dzieł Arystotelesa. Odkrycie *Polityki* czy *Etyki* pozwalało dostrzec i docenić naturalne fundamenty wspólnoty politycznej oraz przeanalizo-

¹⁶⁵ *Sententia Politic.*, lib. 1, lect., 10, n. 10.

¹⁶⁶ S. Th., I–II, q. 105, a. 1, corp.

wać dokładnie fenomen człowiek jako *animal politicum*. Akwinata pisząc komentarze do Arystotelesa dostrzegł to i świadomie użył w swoich pismach politycznych. Stąd jego wizja królestwa ma swe źródła nie tylko w Objawieniu, ale i w solidnym badaniu natury politycznej człowieka.

I, co trzeba koniecznie jeszcze zaznaczyć, jego pogląd na rządy króla jest efektem jego realistycznej filozofii. Stąd nie spotkamy w twórczości Tomasza z Akwinu idealistycznego projektu doskonałego królestwa. Jego podejście jest inne, to raczej realistyczne wskazówki jak budować wspólnotę państwową w danych konkretnych sytuacjach, jak działać politycznie¹⁶⁷. I w tym Akwinata jest uczniem Arystotelesa. Pisze dzieła o rządzeniu (*De regno*) albo komentarz do *Polityki*, a nie do platońskiego *Państwa*.

To, dlatego myśl średniowiecznego autora może współczesnemu czytelnikowi pokazać na nowo idee rządów królewskich jako coś, co bynajmniej nie jest czymś dawno zapomnianym i nie przydatnym, a coś, co może stanowić inspirację do myślenia o zaletach ustroju monarchicznego także i dzisiaj. Stara monarchia bowiem, jak zauważał Alexis de Tocqueville miała swe zalety, w porównaniu z tym, z czym mamy do czynienia w naszych czasach. Monarchia partycypacyjna była przecież przez wieki projektem realizowanym i przede wszystkim chcianym przez jej poddanych, których zaangażowanie w sprawy królestwa mogłoby pewnie stanowić pozytywne zaskoczenie, gdy porównamy je z ciągle kulejącym zaangażowaniem współczesnych obywateli w sprawy liberalnej demokracji.

Bibliografia

- Albert Wielki, *Super Ethica. Commentum et quaestiones*, VIII, 10, q. 2 ad 1, w: Albert Wielki, *Opera omnia ... edidit Institutum Alberti Magni Coloniense*, t. XIV, 1–2, pod red. W. Kubel, Monasterii Westfalorum 1968–1987.
- Albert Wielki, *Super Matthaicum*, VI, 10, ed. Coloniensis, t. 21/1, pod red. B. Schmidt, Monasterii Westfalorum 1987.
- Alfons Mądry, *Siete Partidas* II, 1, 8, w: *Códigos españoles y coleccion legislativa...*, t. III : *Siete Partidas*, pod red. D. J. Muro Martinez, Madryt 1881.
- Alsina Roca J. M., *Política: teoría y praxis*, w: *Espíritu* 64/150 (2015), s. 383–395.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 2019.
- Avicena, *Sobre la division de las ciencias racionales*, w: R. Lerner y M. Mahdi, *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, Nowy Jork 1963, ss. 95–97.
- Barrera J. M., *El bien común político según santo Tomas de Aquino*, w: *Themata. Revista de Filosofía* 11 (1993), ss. 71–99.
- Benson R. L., *Plenitudo potestatis. Evolution of a Formula from Gregory IV to Gratian*, w: *Studia Gratiana*, t. XIV, *Collectanea Stephan Kuttner IV*, Bononiae 1967, s. 195–217.
- Beuchot M., *Introducción*, w: Tomás de Aquino, *Comentario a “La Política” de Aristóteles*, Pamplona 1996, ss. XIX–XXX.

¹⁶⁷ H. Pirenne, *La Duchesse Aleyde de Brabant et le “De regimine Judaeorum” de saint Thomas de Aquin*, w: *Revue de Philosophie Neoscholastique* 30, s. 193.

- Beuchot M., *La filosofía social de los pensadores novohispanos. La búsqueda de la justicia social y el bien común en tiempos del virreinato*, Meksyk 2000.
- M. Beuchot, *Los principios de la filosofía de Santo Tomás. Líneas generales del pensamiento socio-político de santo Tomás de Aquino*, Meksyk 2002.
- Beuchot M., *Santo Tomás de Aquino: del gobierno de los príncipes*, w: *Revista Española de Filosofía Medieval* 12 (2005), s. 101–108.
- Black A., *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*, Nowy Jork 1984.
- Bloch M., *Feudal Society*, Londyn 1961.
- Blythe J. M., *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton 1992.
- Blythe J. M., *The Mixed Constitution and the Distinction between Regal and Political Power in the Work of Thomas Aquinas*, w: *Journal of the History of Ideas*, 47 (1986), ss. 547–565.
- Boetto M., *Los fundamentos metafísicos del poder: análisis del Libro I del Opúsculo “De Regimine Principum” de Santo Tomás de Aquino*, w: *Semana Tomista. Potencia y poder en Tomás de Aquino*, XXXVII, 10–14 septiembre 2012, Buenos Aires 2012, ss. 1–9.
- Bouillon V., *La política de santo Tomás*, Buenos Aires 1964.
- Boyd C. A., *Participation Metaphysics in Aquinas’ Natural Law Morality*, w: *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 79, 3 (2005), ss. 431–445.
- Boyd C. A., *Participation Metaphysics, the Imago Dei, and the Natural Law in Aquinas’ Ethics*, en: *New Blackfriars* 1015 (2007), ss. 274–287.
- Bras G. Le, *Les confréries chrétiennes: problèmes et propositions*, w: *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, vol. 4, 19–20 (1940–41), ss. 314–324.
- Buttiglione R., *Metafisica della conoscenza e politica in S. Tommaso d’Aquino*, Bolonia 1985.
- Buzeta Undurraga S., *Precisiones de Tomás de Aquino en torno a la noción de concordia política (‘homónoia’) de Aristóteles*, w: *Sapientia* 70/236 (2014), s. 99–108.
- Capelletti A. J., *El aristotelismo político de Tomás de Aquino*, w: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 25 (1987), ss. 201–205.
- Carcedo L. R., *Introducción*, w: *La monarquía. Al rey de Chipre*, en: *Tomás de Aquino, Opúsculos y cuestiones selectas*, vol. II, Madrid 2003, ss. 887–892.
- Carpenter D., *Carta Magna*, Londyn 2015.
- Ceglie R. de, *Tommaso d’Aquino: religione e vita civile*, Watykan 2009.
- Chalmeta G., *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común*, Pampluna 2002.
- Congar Y., “Ecclesia” et “populus (fidelis)” dans l’ecclésiologie de S. Thomas, w: *St. Thomas Aquinas 1274–1974 Commemorative Studies*, pod red. É. Gilson, vol. 1, Hardcover 1974, ss. 159–174.
- Congar Y., *L’idée de l’Église chez S. Thomas d’Aquin*, w: Congar Y., *Esquisses du mystère de l’Église*, w: *Unam sanctam* 8 (1953), ss. 59–91.
- Congar Y., *Orientations de Bonaventure et surtout de Thomas d’Aquin dans leur vision de l’Église et celle de l’État*, w: *1274 – Anné-charnière – Mutations et continuités, Colloques internationaux du CNRS* 558, París 1977, ss. 691–708.
- Congar Y., *Vision de l’Église chez Thomas d’Aquin*, w: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 62 (1978), ss. 523–542.
- Ehrlich L., *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, Warszawa 1968.
- Coornaert E., *Les ghildes médiévales (Ve–XIVe siècles): définition-évolution*, w: *Revue Historique* 199 (1947), s. 22–55.
- Dri R., *La filosofía política clásica. De la antigüedad al renacimiento*, Buenos Aires 1999.

- Eschmann I. T., *A Thomistic Glossary on the Principle of the Preeminence of a Common Good*, w: *Mediaeval Studies* 5 (1943), ss. 123–165.
- Eschmann I. T., “*Bonum commune melius est quam bonum unius*”. *Eine Studie über den Wertvorrang des Personalien bei Thomas von Aquin*, w: *Mediaeval Studies* 6 (1944), ss. 62–120
- Fargeix C., *Mémoire urbaine et opinions politiques. Réflexions méthodologiques à partir des registres consulaires de la ville de Lyon*, w: *La comunidad medieval como esfera pública*, pod red. H. R. Oliva Herrero, V. Challet, J. Dumolyn i M. A. Carmona Ruiz, Sevilla 2014, ss. 137–152.
- Farrell P. W., *Law in Aristotle and St. Thomas*, w: *New Scholasticism* 30 (1956), ss. 439–444.
- Finnis J., *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford – Nowy Jork 1998.
- Fiocchi C., *Dispotismo e libertà nel pensiero politico medievale: riflessioni all'ombra di Aristotele (sec. XIII–XIV)*, Bergamo 2007.
- Fortin E. L., *Santo Tomás de Aquino*, w: L. Strauss y J. Cropsey, *Historia de la filosofía política*, México 1992, ss. 243–246.
- García Cuadrado J. A., *Ética y política. Tomás de Aquino comenta a Aristóteles*, w: *Revista cuatrimestral de filosofía y teología* 33 (1993), ss. 297–312.
- García-Huidobro J., *La recepción de la doctrina aristotélica sobre el derecho natural en el comentario de la Ética a Nicómaco de Tomás de Aquino*, w: *Anuario Filosófico* 1999, ss. 225–250.
- Genicot L., *Le De regno: spéculacion ou réalisme*, w: *Aquinas and Problems of His Time*, Leuven 1976, ss. 3–17.
- Grabmann M., *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, w: *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist.*, vol. 2, Monachium 1934.
- Grandclaude M., *Les particularités du “De regimine principum” de Saint Thomas*, w: *Bull. Thom.* 99 (1930), ss. 153–154.
- Grosseteste R., *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the translation of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln († 1253)*, t. III, pod red. H. Paul F. Mercken, Leuven 1991.
- Grzybowski J., *Cnota sprawiedliwości a porządek społeczny w myśli św. Tomasza z Akwinu*, w: *Teologia polityczna* 47 (2017), https://teologiapolityczna.pl/ks-prof-jacek-grzybowski-cnota-sprawiedliwosci-a-porzadek-spoeczny-w-mysli-sw-tomasza-z-akwinu-tpct-47-#_ftn26.
- Grzybowski J., *Miecz i pastorał. Filozoficzny uniwersalizm sporu o charakter władzy. Tomasz z Akwinu i Dante Alighieri*, Kęty 2006.
- Herrero M., *Legitimidad política y participación*, w: *Anuario Filosófico* 36 (2003), s. 111–134.
- Heydte F. Von der, *Politicità nella Summa theologica di San Tommaso*, w: *San Tommaso e la filosofia del diritto oggi*, *Studi Tomistici* 4 (1973), ss. 129–140.
- Imbach R., *Démocratie ou monarchie? La discussion sur le meilleur régime politique chez quelques interprètes français de Thomas d'Aquin (1893–1928)*, w: *Saint Thomas au XX^e siècle*, Paryż 1994, ss. 335–350.
- Kantorowicz E., *Dwa ciała króla*, Warszawa 2007.
- Kern F., *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter*, Darmstadt 1962.
- Krąpiec M. A., *Sens państwa w oczach klasyków – Arystoteles i Tomasza z Akwinu*, w: *Człowiek, jego wolność i prawa a polityka*, pod red. A. Hrebenda, W. Kauty, Katowice 2002, ss. 9–18.
- La comunidad medieval como esfera pública*, pod red. H. R. Oliva Herrero, V. Challet, J. Dumolyn i M. A. Carmona Ruiz, Sevilla 2014.
- Lachance L., *Le concept de droit selon Aristote et s. Thomas*, Ottawa 1949.
- Lerner R., *Moisés Maimónides*, w: L. Strauss y J. Cropsey, *Historia de la filosofía política*, Meksyk 1992, ss. 225–242.

- Luscombe D. E., *Thomas Aquinas and the Conceptions of Hierarchy in the XIIIth Century*, w: *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschung*, pod red. A. Zimmermann, *Miscellanea Mediaevalia*, vol. 19, Berlin–Nowy Jork 1988, s. 261–277.
- Machowski A., *Participación política en el pensamiento del Tomás de Aquino*, Pamplona 2017 (praca nie opublikowana).
- Machowski A., *Teologia polityczna św. Tomasza z Akwinu. Antropologiczna-etyczna interpretacja traktatu „De regno”*, Toruń 2011.
- Raffo Magnasco B. R., *Bien común y política en concepción filosófica de Santo Tomás de Aquino*, w: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza 1949, vol. 3, ss. 2022–2032.
- Mahdi M., *Alfarabi*, w: L. Strauss y J. Cropsey, *Historia de la filosofía política*, Meksyk 1992, ss. 205–224
- Maritain J., *Per una politica più humana*, Brescia 1968.
- Maritain J., *Principes d'une politique humaniste*, Paryż 1945.
- Méndez J. R., *El amor, fundamento de la participación metafísica: Hermenéutica de la Summa Contra Gentiles*, Buenos Aires 1990.
- Méndez J. R., *La doctrina tomista de la participación: una fuente en la moral de Juan Pablo II*, w: *Sapientia* 68 (2012), ss. 125–133
- Mieszko IV Laskonogi książę raciborski i dzielnicowy władca Polski oraz jego dziedzictwo*, pod red. N. Mika, Poznań 2011.
- Mirete Navarro J. L., *Pacto social en sto. Tomás de Aquino*, w: *Annales de Derecho* 16 (1998), ss. 155–160.
- Molnar P., *A magyarországi kormányzat mint a regimen mixtum példája Admonti Engelbertnél (1290-es évek eleje) [Le gouvernement de Hongrie comme exemple du regimen mixtum chez Engelbert d'Admont (début des années 1290)]*, *Századok*, 133 (1999), ss. 113–124.
- Molnar P., *A monarchia melletti érvelés kezdetei a középkori politikai filozófiában (Grosseteste, Albertus Magnus, Aquinói Szent Tamás) [Débuts de l'argumentation en faveur de la monarchie dans la philosophie politique médiévale (Grossetête, Albert le Grand, Saint Thomas d'Aquin)]*, w: *Filozófiai folyóirat*, 2 (2000), ss. 129–144.
- Molnar P., *La légitimité de la résistance. Deux solutions chez saint Thomas d'Aquin*, w: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 46 (1999), ss. 115–137.
- Molnar P., *Saint Thomas d'Aquin et les traditions de la pensée politique*, w: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 69 (2002), s. 67–113.
- Pelzer A., *Études d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale*, Louvain–Paryż 1964.
- Novak M., *Free Persons and The Common Good*, Lanham 1988.
- Orlandis J., *Historia de la Iglesia. La Iglesia antigua y medieval*, Madryt 1998.
- Otto Frisingensis, *Gesta Friderici imperatoris*, II, 1, w: *Otonis et Rahewini, Gesta Friderici I. imperatoris*, MGH, *Scriptores...in usum scholarum...editi*, t. XLVI, pod red. G. Waitz i B. v. Simson, Hanower–Lipsk 1912–13.
- Pirenne H., *La Duchesse Aleyde de Brabant et le “De regimine Judaeorum” de saint Thomas de Aquin*, w: *Revue de Philosophie Neoscholastique* 30, ss. 193–205.
- Piotr Le Chantre, *Summa de sacramentis et animae consiliis*, Troisième partie (III, 2a): *Liber casuum conscientiae* 1, 185, pod red. J.-A. Dugaquier, Louvain-Lille 1963.
- Pöltner G., *Pluralismo y unidad. La relevancia práctica de la idea metafísica de participación*, w: *Anuario Filosófico*, 36 (2003), n. 1, ss. 205–219.
- Ramírez S. M., *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común*, Madryt 1956.

- Reyes Barros J. A., *La primacía del bien común: Objeciones “tomistas” a la subordinación de la persona a la sociedad política*, w: *La persona: divina, angélica, humana. Actas del Primer Congreso Internacional de Filosofía Tomista*, pod red. M. E. Gómez de Pedro; M. P. Cereceda Martínez; I. Serrano del Pozo, Santiago de Chile 2014, ss. 539–548
- Riklin A., *Die beste politische Ordnung nach Thomas von Aquin*, St. Gallen 1991.
- Riklin A., *Die beste politische Ordnung nach Thomas von Aquin*, w: *Politik und christliche Verantwortung. Festschrift für Franz-Martin Schmölz*, pod red. G.
- Putz, H. Dachs, F. Horner, F. Reisinger, Innsbruck–Wiedeń, 1992, ss. 67–90.
- Samsonowicz H., *Historia Polski i Świata*, t. 1.: *Historia Polski – Polska do 1586*, Warszawa 2007.
- Schall J. V., *Political Philosophy: Remarks on its Relation to Metaphysics and Theology*, w: *Angelicum* 70 (1993), ss. 487–503.
- Tierney B., *Aristotle, Aquinas, and the Ideal Constitution*, w: *Proceedings of the Patristic, Medieval, and Renaissance Conference*, 4 (1979), ss. 1–11.
- Tomasz z Akwinu, *Carta a la duquesa de Brabante*, tłum. L. R. Carcedo, w: *Tomasz z Akwinu, Opúsculos y cuestiones selectas*, vol. II, Madryt 2003, ss. 965–973.
- Tomasz z Akwinu, *Comentario a la Política de Aristóteles*, tłum. A. Mallea, Pamplona 2001.
- Tomasz z Akwinu, *Comentario a la Política de Aristóteles*, trad. H. Velázquez, Pamplona 1996.
- Tomasz z Akwinu, *De iudiciis astrorum*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 43, Rzym 1976, ss. 187–201.
- Tomasz z Akwinu, *De regno ad regem Cypri*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 42, Rzym 1979, ss. 417–471.
- Tomasz z Akwinu, *Ecce Rex tuus venit*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 44/1: *Sermones*, pod red. L. J. Bataillon, G. Berceville, M. Borgo, I. Costa, A. Oliva, P. Krupa; M. Millaís; J. C. de Nadal, Z. Pajda (Commissio Leonina – Les Éditions du Cerf, Rzym – Paryż 2014).
- Tomasz z Akwinu, *Epistola ad ducissam Brabantiae*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 42, Rzym 1979, ss. 357–378.
- Tomasz z Akwinu, *Expositio De ebdomadibus*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 50: *Expositio libri Boetii De ebdomadibus* (Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, Rzym–Paryż 1992), ss. 231–297.
- Tomasz z Akwinu, *La monarquía. Al rey de Chipre*, tłum. L. R. Carcedo, w: *Tomasz z Akwinu, Opúsculos y cuestiones selectas*, vol. II, Madrid 2003, ss. 893–956.
- Tomasz z Akwinu, *La politica dei principi cristiani. De Regimine Principum*, tłum. R. Tamburini, Siena 1981.
- Tomasz z Akwinu, *O królowaniu – krolowi Cypru*, tłum. M. Matyszkiewicz, Kraków 2006.
- Tomasz z Akwinu, *Pars prima Summae theologiae*, w: *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4–5, Roma 1888–1889.
- Tomasz z Akwinu, *Prima secundae Summae theologiae*, w: *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 6–7, Rzym 1891–1892. Tomasz z Akwinu, *Sententia libri Ethicorum*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 47, Rzym 1969, 2 vol.
- Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae de veritate*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 22, Roma, 1975–1970–1972–1973–1976, 3 vol., 5 fascicula.
- Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae de virtutibus in communi*, en: *Quaestiones disputatae*, t. 2, Rzym 1965, ss. 707–751.
- Tomasz z Akwinu, *Sententia libri Politicorum*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 48 A, Rzym 1971.

- Tomasz z Akwinu, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 1 y 2, Paryż 1929.
- Tomasz z Akwinu, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 3, Paryż 1956, 2 vol.
- Tomasz z Akwinu, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 4, Paryż 1947.
- Tomasz z Akwinu, *Secunda secundae Summae theologiae*, w: *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 8–10, Rzym 1895–1897–1899.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 4, *Bóg Stwórca. Aniołowie*, tłum. S. Bełch, Londyn 1978.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 8, *Rządy Boże*, tłum. S. Bełch, Londyn 1981.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 9, *Szczęście. Uczynki*, tłum. F. W. Bednarski, Londyn 1963.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 13, *Prawo*, tłum. S. Bełch, Londyn 1985.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 17, *Roztropność*, tłum. S. Bełch, Londyn 1964.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 20, *Cnoty społeczne*, tłum. F. W. Bednarski, Londyn 1972.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 21, *Męstwo*, tłum. S. Bełch, Londyn 1962.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 23, *Charyzmaty*, tłum. P. Bełch, Londyn 1982.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 24, *Tajemnica wcielenia Bożego Słowa*, tłum. St. Piotrowicz, Londyn 1962.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. I, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Kraków 2003.
- Tomasz z Akwinu, *Super Epistolam ad Hebraeos lectura*, en: *Super Epistolas S. Pauli lectura*, t. 2, Taurini–Romae 1953, ss. 335–506.
- Tomasz z Akwinu, *Super Epistolam ad Romanos lectura*, w: *Super Epistolas S. Pauli lectura*, t. 1, Taurini–Rzym 1953, ss. 1–230.
- Tomasz z Akwinu, *Super Evangelium S. Matthaei lectura* [Reportatio Leodegarii Bissuntini], pod red. R. Cai (5^a ed.: Marietti, Taurini–Romae, 1951) n. 583–602, 611–2469.
- Torallas Tovar S., *Sobre la clasificación de los sueños de Filón de Alejandría y sus implicaciones posteriores*, Cuadernos de Filología Clásica 9 (1999), ss. 191–212.
- Torrell J.-P., *Św. Tomasz z Akwinu mistrz duchowy*, Poznań–Warszawa 2003.
- Torrell J.-P., *Yves Congar et l'ecclésiologie de Saint Thomas d'Aquin*, w: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 82 (1998), ss. 201–242.
- Ullmann W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona 1983.
- Walzer M., *La revolución de los santos: estudio sobre los orígenes de la política radical*, Buenos Aires 2008.
- Watt J. A., *The theory of papal monarchy in the thirteenth century. The contribution of the canonists*, w: *Traditio* 20 (1964), ss. 179–317.
- Wieland G., *La recepción de la "Política" aristotélica y el desarrollo del concepto de estado en el Medioevo tardío en Tomás de Aquino y Marsilio de Padua*, w: *Patristica et Mediaevalia* 21 (2000), ss. 37–58.
- Zuziak W., *Ocena ustrojów państwowych u Tomasza z Akwinu*, w: *Analecta Cracoviensia* XXV (1993), ss. 583–595.