

KS. STANISŁAW KOWALCZYK

FILOZOFIA POKOJU ŚW. TOMASZA Z AKWINU*

Czołowy przedstawiciel chrześcijańskiej filozofii i teologii średniowiecza, św. Tomasz z Akwinu /1225-1274/, w pracach omawiających historię koncepcji pokoju jest często pomijany¹. Jest to krzywdzące zarówno dla niego, jak samej filozofii pokoju, gdyż jego koncepcja pokoju jest merytorycznie interesująca i wywarła znaczący wpływ w dziejach europejskiej myśli etycznej i społeczno-politycznej. Oczywiście teoria pokoju Akwinaty nie powstała w doktrynalnej i historycznej próżni, nawiązując między innymi do myśli augustyńskiej. Charakterystyczne jest już sama lokalizacja analiz o pokoju, zawarta w traktacie o miłości. Myśliciel wahał się, czy nie powiązać idei pokoju z ideą sprawiedliwości, ale ostatecznie włączył ją do bloku tematycznego miłości. Było to wynikiem wpływu całej tradycji biblijno-chrześcijańskiej, w której dominuje idea i nakaz miłości.

Dotychczasowe systematyczne opracowania koncepcji pokoju Tomasza z Akwinu nie są nazbyt liczne, na uwagę zasługują między innymi dwaj autorzy: Joseph Comblin² i Pietro Casella³. Ostatni z nich jest autorem rozprawy książkowej /będącej pracą doktorską/, uwzględniającej tak filozoficzne, jak teologiczne aspekty problematyki pokoju. Autor koncentruje się w zasadzie na referowaniu tekstów Akwinaty na temat pokoju, choć ukazuje jego wpływ na współczesną naukę społeczną Kościoła⁴. Inni autorzy skrótowo nawiązują do tomaszowej koncepcji pokoju⁵, względnie koniunkcyjnie omawiają zagadnienia wojny i pokoju⁶. Adekwatna prezentacja integralnej koncepcji pokoju św. Tomasza, uwzględniająca jej aspekty antropologiczne i aksjologiczne, właściwie wciąż czeka na opracowanie. Oczywiście nie jest to możliwe do zrealizowania w ramach artykułu. W naszych rozważaniach rozgraniczne zostaną trzy płaszczyzny problematyki pokoju: ontologiczne, aksjologiczne i pragmatyczne. Dopiero łączne ujęcie wymienionych płaszczyzn pozwala na bardziej globalne przedsta-

wienie filozofii pokoju autora "Sumy teologicznej".

ONTOLOGIA POKOJU

Rekonstruując ontologię pokoju św. Tomasza z Akwinu, na wstępie warto odwołać się do jego opisów kategorii pokoju. Jest ich kilka, lecz najważniejsze są dwa. Mianowicie pokój jest określany jako "cisza porządku" albo jako "zgoda" zawarta przez ludzi. Koncepcja pokoju, rozumianego jako "cisza porządku" /*tranquillitas ordinis*/, nawiązuje do starochrześcijańskich myślicieli: św. Augustyna i Dionizego Areopagity /faktycznie Pseudo-Areopagity/⁷. Jest to teoria oparta na kosmicznym ujmowaniu pokoju, koncepcji wywodzącej się z filozoficznej myśli stoików. Tomasz rozumiał *ordo universum* jako wszechświat uporządkowanych bytów, które posiadają niezmienną naturę i właściwe sobie "miejsce". Częścią wszechświata jest ludzkość. Człowiek, transcendujący świat materii, jest podporządkowany i nakierowany na świat osób: Boga i ludzi. Jego zharmonizowanie ze światem rzeczy i światem personalnym jest właśnie "spokojem porządku"⁸.

Akwinata wyczuwał nieadekwatność takiego kosmiczno-statycznego rozumienia pokoju, dlatego augustyńską definicję pokoju wyraźnie reinterpretował. Mianowicie, mając na uwadze naturalną dynamikę ludzkiej osoby, mniej akcentował kategorię "ordo" a bardziej kategorię "tranquillitas" ujmowaną w sensie moralno-duchowym. W Sumie teologicznej pisał: "Cisza ta /wewnętrznego pokoju/ polega na uspokojeniu się w człowieku wszystkich ruchów dążeniowych"⁹. "Cisza spokoju" to wewnętrzne zintegrowanie się człowieka, nakierowanego na rozpoznane frapujące dobro¹⁰. Oczywiście tak ujmowany pokój nie jest elementem mechaniki kosmosu, lecz świadomym dziełem człowieka, wymagającym aktywnej postawy i siły moralnej. Ten aktywny profil pokoju dotyczy także pokoju w skali społeczno-państwowej¹¹.

Drugi opis pokoju św. Tomasza ujmuje go jako zgodę i porozumienie pomiędzy ludźmi. Autor i w tym wypadku odwołuje się do św. Augustyna i Dionizego Areopagity¹². U pierwszego z nich odnajduje ideę pokoju jako "porządnej zgodności serc" /*concordia* czyli *con-cordia*/. Kategorie pokoju i zgody nie są konotacyjnie identyczne, gdyż pierwsza z nich jest znaczeniowo bogatsza i zakresowo szersza¹³. Każda zgoda implikuje pokój, lecz ten ostatni wnosi nowe treści psychospołeczne. Pojęcie

zgody odnosi się do relacji międzyludzkich: jednostek czy społeczeństwa. Pojęcie pokoju ma dwojaki desygnat: jest to bądź pokój wewnętrzny, bądź pokój zewnętrzny. Pierwszy realizuje się w sercu człowieka i oznacza doskonałą harmonię jego dążeń i celów. Drugi pokój realizuje się w społeczności, w której ma miejsce jedność celów i działań obywateli.

Pokój nie jest zgodą tylko taktyczną czy wręcz pozorowaną. Pokój to autentyczny konsens międzyludzki¹⁴. Jest to zgodność poglądów ludzi indywidualnych czy całych społeczności, będąca rezultatem takiej czy innej wspólnoty. Osiągnięta zgoda zakłada uczciwość partnerów zawartego porozumienia oraz ich wzajemne zaufanie. Pokój, będący zgodą, nie jest równoznaczny z całkowitą zgodnością stanowisk obu stron¹⁵. Zgoda dotyczy spraw istotnych, nie zaś drugorzędnych. Jest ona bardziej zgodnością celów i wartości aniżeli teoretycznych zapartywań. Doskonałą formą zgody i porozumienia jest przyjaźń, lecz i ona nie wymaga identycznych poglądów w każdej sprawie. Każdy pokój jest zgodą, a więc jednością. Źródłem najdoskonalszej jedności jest miłość, dlatego ona jest pełnią pokoju¹⁶. Pokój, rozumiany jako zgoda ludzi, jest w opozycji do różnych form dysharmonii i niepokoju¹⁷. Omawiany drugi opis pokoju, choć werbalnie zapożyczony od św. Augustyna, został przez Tomasza z Akwinu faktycznie znaczeniowo ubogacony. Dlatego słusznie jemu właśnie przypisuje się to rozumienie pokoju¹⁸. W Akwinaty występuje czasem jeszcze określenie pokoju jako doskonałej radości¹⁹. Opis ten ma niewątpliwie filiacje biblijne²⁰, mianowicie nawiązuje do błogosławieństwa Kazania na Górze.

Omówione wyżej opisy pokoju, zawarte w dziełach myśliciela średniowiecznego, oczywiście nie wyczerpują problemu. Trudności opisanego fenomenu pokoju są jednak ogólnie znane również współcześnie²¹, dlatego trudno oczekiwać od jednego autora - choćby dużego formatu umysłowego - adekwatnego i ostatecznego wyjaśnienia.

Autor "Sumy teologicznej", mówiąc o pokoju, rozróżnił dwa jego typy: pozorny i prawdziwy²². Pokój był dla niego rzeczywistością personalno-aksjologiczną, wynikającą z postawy człowieka i odnoszącą się do określonych wartości jako celu działania. Pokój prawdziwy jest możliwy tylko między prawymi moralnie ludźmi i dotyczy autentycznego dobra, stanowiącego

platformę porozumienia i dającego w ostatecznym rezultacie wewnętrzne uciszenie. Moralne zło osób zawierających porozumienie powoduje, iż jest to tylko pokój pozorny i nietrwały. Pokój prawdziwy, w zależności od rangi dobra, może być doskonały lub niedoskonały²³. Pierwszy z nich stanowi eschatologiczną przyszłość, jest to bowiem pokój płynący ze spotkania człowieka z najwyższym dobrem czyli Bogiem. Pokój ziemski jest niedoskonały.

Tomasz z Akwinu analizuje szczegółowo różnice pomiędzy pokojem naturalno-ziemskim i pokojem ujmowanym w sensie eschatologiczno-nadprzyrodzonym. Różnią się one przedmiotem, sposobem realizacji oraz doskonałością²⁴. Pokój ziemski nakierowany jest na wartości naturalne, jest osiąganym przez ludzkie działania, jest zwykle nietrwały. Pokój nadprzyrodzony dotyczy najwyższego dobra, jest zinterioryzowany w sumieniu człowieka i jest doskonały.

Wyróżnienie przez św. Tomasza wymienionych wyżej form pokoju nie narusza jego przekonania, że pokój stanowi rzeczywistość jednolitą. Istnieją oczywiście różne sektory pokoju, ale on sam - ujmowany jako realność osobowo-aksjologiczna - jest integralną jednością. Autor "Sumy teologicznej" pisał: "Pokój ma zaprowadzić podwójne zjednoczenie, jedno w wewnętrznych pragnieniach człowieka, zaprowadzając w nich ład, a drugie, jednocząc w harmonijną całość pragnienie własne z pragnieniami innych"²⁵. Wypowiedź jest czasem odczytywana jako afirmacja dwu typów pokoju: wewnętrzno-duchowego jednostkowego człowieka i społecznego. Tak zinterpretowali Tomasz tłumacze jego "Sumy teologicznej": J. D. Folghera i H. D. Noble²⁶. Nie uwzględnili oni dalszych słów Akwinaty, w których odwołuje się on do miłości jako źródła pokoju. Miłość jest jedna dla chrześcijanina, choć istnieją dwa przykazania miłości: człowieka i Boga. Analogicznie należy mówić o jednym integralnym pokoju, choć zróżnicowanym w odniesieniu do indywidualnego człowieka i całych społeczności. J. Comblin słusznie więc podważa opinię wymienionych autorów, akcentując ścisłą więź obu elementów pokoju: personalno-wewnętrznego i zewnętrzno-społecznego²⁷. Ten ostatni jest organicznie powiązany z pierwszym.

Prawdziwy pokój, w interpretacji św. Tomasza, jest całością. Oczywiście można mówić o różnych jego komponentach, mianowicie psychomoralnych i ekonomiczno-społeczno-

-politycznych²⁸. Można również wyróżniać indywidualny i społeczny sektor pokoju. W tomaszowej koncepcji pokoju należy wyodrębnić dwa istotne jego wymiary: wertykalny i horyzontalny²⁹. Pierwszy z nich to dar Boży, dar łaski, idąc od Stwórcy do człowieka i jego sumienia; pokój wewnętrzny człowieka z kolei kieruje się ku Bogu i jest rezultatem doskonałego z Nim zjednoczenia. Drugi horyzontalny wymiar pokoju to pokój między ludźmi, pokój społeczny. Oba wymiary integralnego pokoju, choć różne, stanowią w przekonaniu Akwinaty nierozdzielalną jedność. Takie globalne rozumienie pokoju jest implikowane w następującym tekście "Sumy teologicznej". "Otóż te dwa zjednoczenia /wewnętrzne człowieka i zewnętrzne z ludźmi/ sprawia właśnie miłość. Pierwsze zjednoczenie powstaje z miłowania Boga całym sercem, to znaczy z odniesienia wszystkiego co w nas jest do Boga, w wyniku czego wszystkie nasze pragnienia zmierzają do jednego. Drugie zaś z miłowania bliźniego jak siebie samego, z czego wynika gotowość pełnienia woli bliźniego tak, jak swej własnej"³⁰. Miłość dla Tomasza, jako chrześcijanina, ma dwa wymiary: Boży i ludzki. Te same wymiary, wertykalny i horyzontalny, występują w jego koncepcji pokoju. Pokój rozumie on jako dar Boży, równocześnie zaś jako społeczny obowiązek człowieka.

Wertykalny wymiar pokoju u Akwinaty spleta się z egzystencjalno-wertykalną teorią przyczynowości. Bóg uznany został za sprawcę przyczynę każdego bytu, kierującą go ku właściwym dla jego natury i możliwości celom. W tej zhierarchizowanej koncepcji świata człowiek zajmuje miejsce szczególne. Pomimo swego ontycznego statusu stworzenia, nie traci możliwości samostanowienia o sobie i współodpowiedzialności za swe czyny. Człowiek jest nie tylko przedmiotem Bożej opatrności, ale także jej podmiotem³¹. Dzięki swym umysłowym władzom powołany jest do współtworzenia kosmosu jak i samego siebie. Konsekwencją aktu stwórczego są prawa bytu, a w odniesieniu do człowieka także prawa moralno-społeczne. Odwieczne prawo Boże znajduje swe odzwierciedlenie w etycznym prawie naturalnym, którego ekspresją powinno być również ludzkie sumienie³².

Ontyczno-egzystencjalna przyczynowość, w tomaszowej myśli filozoficznej, ma swój korelat w wertykalnym wymiarze koncepcji pokoju. Autor "Sumy teologicznej" wielokrotnie stwierdza, że pokój jest dziełem Boga, darem Chrystusa, owocem działania Ducha Świętego itp.³³ W tej idei pokoju elemen-

ty filozoficzne często przeplatają się z elementami biblijno-teologicznymi. Te ostatnie są także potwierdzeniem filozoficznej tezy, że pokój człowieka ma swe ostateczne źródło w Bogu. Pokój, podobnie jak byt i miłość, idą od Stwórcy ku człowiekowi. Boży dar pokoju jest dla człowieka zobowiązaniem. Człowiek, jako "obraz Boży", może i powinien współtworzyć pokój w sobie i świecie ludzkim. Potwierdza to wyraźnie św. Tomasz, pisząc: "Człowiek, konstytuując pokój bądź w sobie bądź wśród ludzi, ujawnia się jako naśladowca Boga, który jest Bogiem jedności i pokoju. Dlatego otrzymuje w nagrodę chwałę Bożego synostwa, które polega na szczególnej unii z Bogiem przez doskonałą mądrość"³⁴. Pokój jest najgłębszym prawem bytu ludzkiego, dlatego dla człowieka - osoby jest fundamentalnym obowiązkiem. Istotę pokoju widział św. Tomasz w tym, aby każdy bez przeszkód mógł realizować swoje pragnienia i cele³⁵. Człowiek takie zadanie ma podejmować w sposób świadomy, pokój w jego osobistym i społecznym życiu winien być jego opcją. Pokój jest nakazem Boga, czego ilustracją - dla Akwinaty - są słowa Chrystusa z Kazania na Górze: "Błogosławieni pokój czyniący, albowiem będą nazwani Bożymi synami" /Mt 5, 9/³⁶. W tomaszowej koncepcji pokoju zachowanie go wymaga ze strony człowieka ustawicznej konwersji: pokoju z Bogiem, własnym sumieniem, a konsekwencją tego jest pokój w życiu wspólnoty ludzkiej³⁷.

W interpretacji Tomasza z Akwinu, pokój - będąc darem Bożym - jest zarazem dziełem człowieka³⁸. Wertykalny i horyzontalny wymiar pokoju są ze sobą organicznie połączone. W naturze ludzkiej realizują się elementy rozumu /logos/ i moralnego prawa /ethos/, dlatego człowiek jest współodpowiedzialny za pokój społeczny. Każdy człowiek jest powołany do realizacji pokoju. Horyzontalny wymiar pokoju inicjuje się w indywidualnym człowieku /jego sumieniu i osobistym życiu/, a następnie staje się dobrem wspólnym społeczności. Pokój jest zgodą i porozumieniem ludzi, aktem ich wolnej decyzji i osobowej dojrzałości. Pokój nie jest tylko aktem prawnym, który egzekwuje się na drodze administracyjnego przymusu. Powiązanie pokoju z wolnością wyraźnie akcentuje św. Tomasz, pisząc: "Gdyby bowiem człowiek zgodził się z drugim nie dobrowolnie, lecz jakby pod przymusem jakiegoś zagrażającym mu zła, taka zgoda nie byłaby rzeczywistym pokojem"³⁹. Administracyjno-jurydyczne elementy pokoju, choć niewątpliwie nieodzowne, są wtórne wobec

elementów psychospołecznych. Autentyczny pokój winien być niewymuszonym aktem ludzkiej osoby⁴⁰.

Innym integralnym elementem pokoju, ujmowanego w wymiarze horyzontalno-społecznym, jest dobro wspólne. Tomasz, odwołując się do św. Augustyna, nazywa społecznością "nie każde zbiorowisko ludzi, lecz zgrupowanie zespolone zgodą na te same prawa i połączone wspólnotą korzyści"⁴¹. Luźne zbiorowisko ludzi przekształca się w społeczność państwa wówczas, kiedy rozpoznane i akceptowane jest dobro wspólne. Kategoria dobra wspólnego była częstym przedmiotem rozważań średniowiecznego myśliciela, gdyż ponad trzysta razy używał on terminu *bonum commune*⁴². Dobro wspólne jest tworzywem społecznego pokoju i zarazem jego elementem składowym. Idea dobra wspólnego łączy się z ideą sprawiedliwości, która wymaga niejednokrotnie podporządkowania indywidualnych interesów dobru społeczności⁴³. Pokój państwa jest dobrem samym w sobie⁴⁴, dlatego nie należy go naruszać - z wyjątkiem sytuacji ekstremalnych⁴⁵. Pokój to dobro wspólne członków każdej społeczności, równocześnie zaś ich dzieło.

Dobro wspólne, jako źródło jedności i społecznego pokoju, nie może ograniczać się do wartości ekonomicznych. Elementem składowym takiego dobra winny być także wartości wyższe, w tym poznawcze - prawda oraz moralne - dobro. Tylko aktywizacja takich wartości owocuje pokojem. "Pokój prawdziwy - pisze Tomasz - jest możliwy tylko w pragnieniach prawdziwego dobra, jako że wszelkie zło, choć pod jakimś względem ma pozory dobra i dlatego zaspokaja jakąś część pragnień, to jednak ma ono liczne braki, powodujące niepokój i zamieszanie w pragnieniach. Dlatego prawdziwy pokój może być tylko wśród ludzi dobrych i w dobru, natomiast pokój pomiędzy złymi ludźmi, jest pokojem pozornym"⁴⁶. Autor wypowiedzi wyróżnił dwojaki sens kategorii moralnego dobra: podmiotowy - dobry człowiek, oraz przedmiotowy - dobro jako cel. Dobro, ujmowane w obu powyższych znaczeniach, jest *conditio sine qua non* prawdziwego pokoju społecznego. Tak więc ontologia pokoju, w interpretacji Tomasza z Akwinu, łączy się nierozzerwalnie z aksjologią pokoju. Ontologia pokoju, tak w wymiarze indywidualnym jak społecznym, wymaga akceptacji uniwersalnych i absolutnych wartości. Pokój społeczny rodzi się w sercu każdego człowieka, pojednanie między ludźmi jest konsekwencją zakorzenienia się w świecie personalnych wartości⁴⁷.

AKSJOLOGIA POKOJU

Tomaszowa koncepcja pokoju, gdyby ograniczyć się do samych określeń tej kategorii, byłaby bardzo zubożona i zniekształcona. Pokój to nie tylko "spokój porządku" czy "zgoda" międzyludzka, gdyż są one jedynie objawami i efektami pokoju. Jego wewnętrzna natura sięga podstawowych wartości osoby ludzkiej, na czele z wartościami prawdy i dobra. Obie wartości uznał Akwinata za niezbędne dla zachowania pokoju, co wypukla również współczesna nauka społeczna Kościoła⁴⁸. Aksjologia pokoju jest złożona i bogata, sam św. Tomasz w sposób szczególny wyakcentował rolę dwu wartości: sprawiedliwości i miłości. Ich związek z ideą pokoju wyjaśnia następująco: "Pokój jest dziełem sprawiedliwości pośrednio, bo sprawiedliwość usuwa przeszkody do pokoju; jest natomiast dziełem miłości bezpośrednio, jako że miłość sprawia pokój własną treścią. Miłość jest bowiem, według Dionizego, 'siłą jednoczącą', a pokój jest jednością w skłonnościach dążeńiowych"⁴⁹. Obie wspomniane wartości odgrywają rolę wiodącą we wprowadzaniu i zachowaniu pokoju. Tomasz przyznał prymat miłości przed sprawiedliwością, co jest konsekwencją całej jego antropologii i aksjologii. Priorytet przyznany miłości nie podważa faktu, że zarówno sprawiedliwość jak miłość są nieodzowne dla panowania pokoju.

Analiza powiązań pomiędzy pokojem a sprawiedliwością wymaga skrótowego choćby wyjaśnienia ostatniej kategorii. Św. Tomasz sprawiedliwość nazywa taką "sprawnością, dzięki której ktoś stałą i wiekuistą wolą oddaje każdemu to, co się jemu należy"⁵⁰. Wzmianka o "wiekuistej woli" odnosi się do absolutnego charakteru dobra i związanych z nim etycznych norm, a nie człowieka i jego władzy woli. Tomaszowy opis sprawiedliwości lokalizuje ją w kontekście podstawowych moralnych sprawności człowieka, zwanych cnotami kardynalnymi. Przedmiotem sprawiedliwości jest "to co się każdemu należy" /*sum cuique*/, co implikuje obiektywny trwały porządek moralno-prawny. Normatywny profil sprawiedliwości winien mieć swój odpowiednik jurydyczny. Podmiotem sprawiedliwości jest człowiek jako osoba, ściślej zaś mówiąc - jego wola /a nie władza poznawcza - intelekt/.

Kategoria sprawiedliwości implikuje wielość bytów rozumnych i wolnych, czyli osób. Jej sensem jest regulowanie relacji międzyludzkich. "Sprawiedliwość wprowadza ład w stosunku człowieka do innych"⁵¹. Mianowicie określa ona poprawne rela-

cje między indywidualnymi ludźmi, jednostkami a społecznością, względnie społecznością a jej członkami. Pierwsza z nich nazywana jest sprawiedliwością zamienną⁵². Akwinata, charakteryzując relację między konkretnymi ludźmi a społecznością państwową, używa nazwy "sprawiedliwość ogólna" /*iustitia generalis*/. Współcześnie określa się ją mianem "sprawiedliwości społecznej". Taką sprawiedliwość charakteryzuje fakt, iż "odnosi się do dobra wspólnego jako właściwego sobie przedmiotu"⁵³. Tak więc podstawą sprawiedliwości społecznej jest istnienie dobra wspólnego, które nakazuje podporządkować interesy jednostek dobru całej społeczności⁵⁴. Sprawiedliwość życia społecznego, znajdując swoją ekspresję w pozytywnym prawie, jest nazywana przez autora "Sumy teologicznej" "sprawiedliwością legalną"⁵⁵.

Sprawiedliwość, w przekonaniu Tomasza z Akwinu, jest istotnym czynnikiem warunkującym pokój i zapobiegającym niepokojom. "Zadaniem sprawiedliwości jest czynić to, co dobre, jako pewną należność w stosunku do bliźniego, oraz unikać zła, jako tego, co jest szkodliwe dla bliźniego"⁵⁶. Respektowanie norm sprawiedliwości warunkuje ład wewnętrzno-moralny, a ten z kolei warunkuje ład społeczny. Nie ma pokoju społecznego bez sprawiedliwości. Głośne jest powiedzenie Akwinaty "pokój jest owocem sprawiedliwości" /*opus iustitiae pax*/, mające genezę biblijną. Starotestamentalny prorok Izajasz, rysując wizję pokoju mesjańskiego, pisał: "Dziełem sprawiedliwości będzie pokój, a owocem prawa - wieczyste bezpieczeństwo" /Iz 32, 17/. Tomasz wielokrotnie cytował ten opis pokoju, akcentując jego profil moralny jako najbardziej fundamentalny⁵⁷. Dlatego był przekonany, że "sprawiedliwość usuwa przeszkody do pokoju"⁵⁸; ona "wprowadza ład w ludzkie postępowanie. /.../ Kto bowiem wstrzymuje się od wyrządzania innym krzywdy, tym samym unika sposobności do kłótni i zaburzeń"⁵⁹. Bezwzględnym więc warunkiem pokoju jest sprawiedliwość, dlatego nie jest możliwe współistnienie trwałego pokoju i elementarnej niesprawiedliwości. Choć św. Tomasz akcentował bezpośrednio sprawiedliwość w wymiarze indywidualnym, to jednak jej normy odnosił również do życia społecznego. Idąc dalej torem jego myśli, wymóg sprawiedliwości należy stosować do relacji międzynarodowych poszczególnych państw. Błędem pacyfizmu jest pragnienie pokoju połączone z deprecjonowaniem czy wręcz ignorowaniem wymogów sprawiedliwości, co podważa jego autentyczność i trwałość. Ludzie i społeczności nie są automatami, które można zaprogramować na pokój. Ignoro-

wanie ich słusznych praw, tolerowanie wyrządzonej im krzywdy, obezwłasnowolnienie osoby ludzkiej itp. nieuchronnie wywołuje konflikty i stanowi zarzewie wojny. Pokój, który narusza fundamentalne zasady sprawiedliwości społecznej czy międzynarodowej, jest prowokowaniem wojny.

Tomaszowa nauka o integralnej jedności sprawiedliwości i pokoju znajduje swoją kontynuację w nauce społecznej współczesnego Kościoła. Soborowa Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym stwierdza: "Pokój nie jest prostym brakiem wojny, ani też nie sprowadza się jedynie do stanu równowagi sił sobie przeciwstawnych, lecz słusznie i właściwie zowie się 'dziełem sprawiedliwości'"⁶⁰. Organiczną więź pokoju i sprawiedliwości akcentują również papieże. Jan XXIII w encyklice "Pacem in terris" pisał: "A jednak pokój jest pustym słowem, jeśli nie wiąże się z takim układem stosunków społecznych, jaki /.../ /jest/ oparty na prawdzie, zbudowany według nakazów sprawiedliwości, ożywiony i dopełniony miłością i urzeczywistniony w klimacie wolności" /PT nr 167/. Nowe elementy wniósł papież Paweł VI, który w encyklice "Populorum progressio" dobitnie wykazał, że warunkiem prawdziwego pokoju jest sprawiedliwość w formie rozwoju wszechstronnego: tak indywidualnych ludzi jak społeczeństw /PP nr 5/. Nie ma więc pokoju bez sprawiedliwości społecznej i sprawiedliwości w relacjach pomiędzy państwami. O genetycznej zależności pokoju od sprawiedliwości mówi również papież Jan Paweł II: "Jak długo istnieje niesprawiedliwość w którejkolwiek z dziedzin związanych z godnością osoby ludzkiej, na polu politycznym, gospodarczym czy społecznym, w dziedzinie kultury czy religii, tak długo nie będzie prawdziwego pokoju"⁶¹. Zarówno nauka św. Tomasza jak nauka społeczna współczesnego Kościoła uzasadniają twierdzenie, że pomiędzy sprawiedliwością a pokojem istnieje sprzężenie zwrotne⁶². Dlatego ich separowanie zawsze grozi konfliktem indywidualnym, społecznym lub międzynarodowym.

Sprawiedliwość, choć tak nieodzowna dla zachowania pokoju, nie stanowi wystarczającej jego podstawy. Powodów tego jest wiele: różnorodność koncepcji sprawiedliwości, odmienność interpretacji norm sprawiedliwości w konkretnych sytuacjach egzystencjalnych i społecznych, a przede wszystkim nieadekwatność samej idei sprawiedliwości dla pełni życia duchowego osoby ludzkiej. Nie jest przypadkiem, że pra-

wodawstwo rzymskie - tak akcentujące sprawiedliwość - preferowało wojnę⁶³. Dlatego św. Tomasz, uznając istotny wpływ respektowania sprawiedliwości na zachowanie pokoju, ekspozował równocześnie aktywną rolę miłości w tym względzie. "Pokój jest dziełem miłości bezpośrednio, jako że miłość sprawia pokój własną treścią"⁶⁴.

Miłość, w ujęciu Tomasza z Akwinu, jest praktem ludzkiej osoby i podstawą jej ethosu. Jest ona pierwszym aktem ludzkiej woli oraz fundamentem całego życia dążeńiowo-emocjonalnego⁶⁵. Ona aktywizuje i ukierunkowuje człowieka w całym życiu, inspirowując wszystkie jego decyzje. Jest ona początkiem i kresem osoby ludzkiej, podstawą życia naturalnego i życia łaski. Akwinata określa miłość jako "życzenie komuś dobra"⁶⁶, co sugeruje element bezinteresowności w jej naturze. Miłość jest także przyjaźnią, duchową jednością osób⁶⁷. Jest formą i "korzeniem" wszelkich moralnych sprawności⁶⁸. Tomasz wyakcentował jedność miłości, mimo różnorodności jej przedmiotów: Boga i człowieka⁶⁹. Dlatego był przekonany, że miłość jest niepodzielna: nie ma miłości Boga bez miłości człowieka, ani odwrotnie.

Stoicy uznali pokój za efekt kosmicznej harmonii. Tomasz z Akwinu, choć nawiązał do koncepcji pokoju jako "ciszy porządku", to jednak widział w nim przede wszystkim świadome zamierzenie ludzi oraz efekt ich pozytywnej postawy moralnej opartej na ideałach miłości. To właśnie miłość jest "przyczyną sprawczą pokoju"⁷⁰. Kardynał Kajetan, komentator "Sumy teologicznej", bliżej wyjaśnia sens powyższego stwierdzenia. Zwraça uwagę na fakt, że miłość jest tym czynnikiem osobowym i społecznym, który inicjuje zgodę i porozumienie pomiędzy ludźmi. Pokój jest efektem miłości jednoczącej ludzi, dlatego można mówić o miłości jako przyczynie sprawczej pokoju⁷¹. Aktywny wpływ miłości na pokój jest bardziej bezpośredni aniżeli wpływ sprawiedliwości: ta ostatnia usuwa przeszkody uniemożliwiające pokój, pierwsza natomiast w sposób formalno-sprawczy kształtuje go. Miłość to "siła jednocząca" ludzi i społeczności. Do istoty pokoju należy jedność, która najpełniej jest realizowana poprzez taką czy inną miłość. Tak więc miłość jest tożsama denotacyjnie z pokojem⁷².

Św. Tomasz, uzasadniając organiczną więź miłości i pokoju wskazuje na ich wspólny fundament - dobro. Im dobro jest doskonalsze i bardziej uniwersalne, tym bardziej trwały pokój. Dobro

jest naturalnym przedmiotem miłości, dlatego jest ona - kierując się na autentyczne wartości - zaczątkiem pokoju. "Pierwsze przysposobienie ducha do dobra - czytamy w "Sumie teologicznej" - to miłość, która jest pierwszym uczuciem wśród wszystkich uczuć. /.../ Końcowym zaś następstwem nadprzyrodzonej miłości jest pokój zarówno w znaczeniu wolności od zewnętrznego zamętu jak i w znaczeniu uśmierzenia wewnętrznych zaburzeń porządania. Nikt bowiem nie może doskonale radować się umiłowanym dobrem, kogo inni niepokoją. /.../ Tak więc pokój wyraża zarówno wolność od zewnętrznego zamętu jak i ukojenie naszych pragnień w jednym dobru. Dlatego po miłości i radości trzecim owocem jest pokój"⁷³. Choć mowa jest bezpośrednio o pokoju wewnętrzno-moralnym, to - jak zostało wyżej stwierdzone - Akwinata przyjmował ścisły związek pokoju indywidualnoosobowego i pokoju społecznego. Miłość nakierowana jest zawsze na dobro, które jest czynnikiem porozumienia ludzi, a w ten sposób prowadzi do pokoju. Miłość kształtuje pokój społeczny, dlatego ich wspólną opozycją są takie negatywne fenomeny jak: nienawiść, zazdrość, konflikty, walka itp.⁷⁴

Pod adresem tomaszowej koncepcji pokoju wysuwa się czasem zarzut statycznego rozumienia tej wartości⁷⁵. Zapewne jest w niej element statyzmu, związany zwłaszcza z opisem pokoju jako "tranquillitas ordinis", nawiązującym do stoickiej wizji kosmicznego pokoju. Każdy zresztą pokój implikuje potrzebę zachowania - przynajmniej w niektórych sektorach - status quo, w tym znaczeniu można w nim widzieć element stabilności społeczno-politycznej. Równocześnie jednak Tomasz powiązał ideę pokoju z wartościami prawdy, wolności, sprawiedliwości i miłości. Ten właśnie aksjologiczny kontekst pozwala mówić o częściowo dynamicznym profilu koncepcji pokoju autora "Sumy teologicznej"⁷⁶. Pokój jest więc procesem, dążeniem każdego człowieka i społeczności, realizowanym etapami i stopniowo ideałem. Jak ludzka sprawiedliwość i miłość mają profil dynamiczny, tak również pokój jest zjawiskiem dynamicznym.

PRAGMATYKA POKOJU

Św. Tomasz, jako myśliciel chrześcijański, uwypuklił zależność zewnętrznej aktywności ludzi jednostkowych i całych społeczeństw od ich życia moralno-duchowego. Jego pragmatyka pokoju łączy się dlatego z pedagogiką pokoju, w ramach której

wskazywał na moralno-psychiczne korzenie zbrojnych konfliktów. Wojna domowa czy między państwami jest związaniem takich fenomenów jak: nienawiść, zazdrość, niezgoda, spór, rozłam, warcholstwo itp. Są one zwykle wstępną fazą społecznych czy międzynarodowych konfliktów, dlatego należy im przeciwdziałać poprzez wychowanie ludzi i narodów.

Nienawiść jest opozycją miłości, dlatego jest także opozycją każdego dobra - łącznie z pokojem⁷⁷. O ile miłość jest fundamentalnym aktem życia ludzkiego, to nienawiść wskazuje na daleko posunięte zdeprawowanie moralne człowieka⁷⁸. Nienawiść jest tym większa, im bardziej świadoma i nakierowana na wyższe dobro. Inną kwalifikację moralną stosuje Tomasz wobec faktu niezgody: jest ona moralnie zła wówczas, kiedy wypływa ze złej intencji, celowo niszczy jedność i łączy się z upodobaniem do zła. Możliwy jest jednak wypadek braku zgody pomiędzy ludźmi dobrymi, którzy w określonej sprawie mają różny punkt widzenia⁷⁹. Człowiek, korzystając ze swych uzdolnień poznawczo-umysłowych, ma prawo do własnego osądu: tak w zakresie doktryny jak sytuacji społecznej. Analogicznie ocenia św. Tomasz zjawisko waśni i sporów: są one moralnie negatywne wówczas, kiedy prowadzą do nieprawdy czy naruszenia miłości w sposób istotny⁸⁰. Jednoznacznie negatywna ocena dotyczy natomiast zjawiska rozłamu, którego zło łączy się z bezpośrednim naruszeniem czy niszczeniem jedności społecznej /tak w wymiarze naturalnym jak nadnaturalnym/⁸¹. Groźnym naruszeniem społecznego pokoju i jedności jest także warcholstwo⁸². O ile jednak rozłam jest duchowym rozbiciem jedności, to warcholstwo jest jej niszczeniem aktywno-zbrojnym. Jest to naruszenie pokoju wewnątrz tej społeczności, w której poszczególne jednostki lub grupy powodują rozbicie w sprawach ważnych dla funkcjonowania miasta czy państwa.

Tomasz z Akwinu, będąc realistą w sprawach życia społecznego, podjął zagadnienie wojny. Choć pokój uznał jednoznacznie za fundament społeczności, to jednak nie wykluczał apriorycznie i całkowicie wojny. Oczywiście może ona stanowić ekstremalny wyjątek w relacjach społecznych. Jego koncepcja "wojny sprawiedliwej", zwanej także "wojną słuszną", nawiązuje do rozważań i pism św. Augustyna. Autor "Sumy teologicznej" cytuje i aprobuje list biskupa Hippony do Bonifacjusza: "Osiąga się pokój nie dla wojny, lecz wojnę prowadzi się dla osiągnięcia pokoju. Mniej w wojnie nastawienie pokojowe, byś tego, z kim

walczysz, zwyciężając doprowadził do pożytecznego pokoju"⁸³. Jedynym więc uzasadnieniem "słusznej wojny" jest nadzieja sprawiedliwego pokoju. Charakterystyczne, że analiza wojny umieszczona została w traktacie o miłości. W ten sposób problem wojny uznany został przede wszystkim za problem moralny, nie zaś za zagadnienie taktyczno-utilitytarne. Tomaszowa teoria wojny różni się istotnie od pozytywistyczno-legalistycznych interpretacji wojny, upatrujących w niej efektywny nieraz środek w załatwianiu spornych spraw między państwami. Należy także pamiętać, że teoria bellum iustum wyrosła na gruncie średniowiecznych struktur społeczno-państwowych i ówczesnej sytuacji militarnej, dlatego nie można jej interpretować ahistorycznie.

Omawiany myśliciel, wyjaśniając swą koncepcję "słusznej wojny", wymienił trzy warunki. Pierwszym z nich jest zastrzeżenie, że decyzja rozpoczęcia wojny znajduje się wyłącznie w gestii prawowitej władzy publicznej. Tym samym wykluczona została moralna zasadność jakichkolwiek walk prywatnych. "Osoba bowiem prywatna nie jest władna wypowiedać wojny, bo swych praw może dochodzić przed trybunałem władzy"⁸⁴. To stwierdzenie, wypowiedziane w okresie średniowiecza obfitującego w konflikty rycerzy, książąt, miast itp., ma szczególną wymowę. Autor "Sumy teologicznej" ewidentnie był przeciwny rozładowywaniu spornych problemów państwowych na drodze walki zbrojnej. Decyzja wypowiedzenia wojny jest usprawiedliwiona wyłącznie powinnością obrony dobra wspólnego obywateli, ciążyącą na władzy państwowej.

Drugim warunkiem "sprawiedliwej wojny" jest tzw. słuszność sprawy /causa iusta/, uzasadnia ona ryzyko społeczne takiej alternatywy. Tomasz odwołuje się w tym przedmiocie do św. Augustyna, wymieniając jako zasadne powody wojny: ukaranie agresora, naprawienie wyrządzonych uprzednio krzywd, przywrócenie równowagi i społecznego porządku. Krzywda to czyn sprzeczny z prawem, a więc i sprawiedliwością - popełniony przez jednostkę lub społeczność. Poważną krzywdę należy usunąć i naprawić, co dopuszcza ewentualność wojny. Z kontekstu tomaszowych rozważań wynika, że dopuszcza on wojnę defensywną. Spodziewaną agresję można także uprzedzić, dlatego klasyczna teoria "wojny sprawiedliwej" dopuszczała prewencyjną walkę z przewidywanym napastnikiem.

Trzecim warunkiem "słusznej wojny" jest tzw. uczciwy zamiar /*intentio recta*/. Akwinata ma na myśli konieczność respektowania wymogów humanitaryzmu i etyki podczas zbrojnego konfliktu. Cytując Augustyna, dezaprobuje takie intencje wojny jak: "żądza szkodzenia, okrucieństwo w zemście, dzikość w walce, żądza władzy"⁸⁵. Podczas wojny nie należy przekraczać niezbędnych granic walki, rezygnować zaś z eskalacji środków niszczenia, zaniechać grabieży itp. Wymienione warunki koncepcji "słusznej wojny", postulowane przez św. Tomasza ujawniają jego pragnienie ograniczenia konfliktów zbrojnych. Był świadomy faktu, że każda wojna jest naruszeniem fizycznego i duchowego dobra wielu ludzi.

Na marginesie rozważań o wojnie św. Tomasza z Akwinu warto zauważyć, że średniowieczna technika militarna była niezwykle ograniczona w efektach wobec kataklizmu wojny nuklearnej czy wojny chemiczno-biologicznej. Istotny "postęp" w tej dziedzinie wymaga więc niewątpliwie korekty koncepcji "sprawiedliwej wojny", gdyż każdy światowy konflikt nuklearny w swej istocie jest niemoralny. Zwrócił na to uwagę Pius XII, Jan XXIII, Paweł VI, a także Sobór Watykański II⁸⁶. Nie jest to równoznaczne ze stanowiskiem skrajnego pacyfizmu, gdyż teoria "słusznej wojny" prawdopodobnie jest dalej aktualna w odniesieniu do wojny konwencjonalnej. Oczywiście istnieje jednak obawa, że ta ostatnia może się przekształcić w wojnę nuklearną⁸⁷.

Powracając do rozważań nad tomeszową szeroko rozumianą pragmatyką pokoju, należy wyeksponować jej elementy humanistyczne. Pragmatyka zachowania pokoju może iść dwojaką drogą: poprzez długofalowe oddziaływanie moralno-pedagogiczne oraz przez tworzenie mechanizmów społeczno-politycznych i stosowanie środków technicznych zabezpieczających przed przypadkowym wybuchem konfliktu. Tomasz był teologiem i moralistą, dlatego koncentrował się na moralnym oddziaływaniu na ludzkie sumienie i uwrażliwianiu go na zło wojny. Jego pragmatyka pokoju była przede wszystkim pedagogiką pokoju. Choć dopuszczał możliwość "wojny słusznej", to jednak szerzenie pokoju uznał za fundamentalny obowiązek chrześcijan. "Pokój jest nakazany przykazaniem, bo jest uczynkiem wpływającym z miłości. Z tego powodu jest uczynkiem zasługującym. Jest też zaliczony do błogosławieństw, które są objawami doskonałej cnoty. /.../ Zalicza się niekiedy także do owoców Ducha Świętego, a to jako końcowe dobro, mające radość duchową"⁸⁸. Teologiczna semantyka jest

jednoznaczna w swej wymowie humanistycznej: pokój to moralny obowiązek każdego człowieka, mający swoje uzasadnienie w przykazaniu miłości bliźniego.

Tomasz, opierając ideę pokoju na aksjologii, odciął się od taktyczno-uitylitarnych czy doraźnie politycznych teorii pokoju. Wybrał on długofalową drogę formowania pełnego człowieka, żyjącego zgodnie z wymogami sprawiedliwości i ożywionego miłością, dla którego wojna jest uwikłana w różne formy społecznego zła i dlatego nie do przyjęcia. Tomaszowa pragmatyka pokoju ma więc profil personalny i aksjologiczny. Pokój społeczny jest ujmowany jako owoc dojrzałego ludzkiego i chrześcijańskiego sumienia. Ethos pokoju winien więc stanowić część integralnego ethosu osoby ludzkiej. Poszanowanie życia ludzkiego ma się łączyć z poszanowaniem praw człowieka do prawdy, sprawiedliwości, miłości i wolności⁸⁹. Autor "Sumy teologicznej", nie zapominając nigdy o alternatywie wojny, patrzy na człowieka z umiarkowanym optymizmem. Dlatego sądzi, że ludzie w zasadzie pragną pokoju. Poszukują go nawet ci, którzy posługują się - zwykle w sposób moralnie wątpliwy - wojną jako narzędziem umożliwiającym zawarcie pokoju⁹⁰. To stwierdzenie przypomina współczesną tezę, że pokój jest możliwy.

Nakaz pokoju, w interpretacji Akwinaty, nie jest równoznaczny z teorią skrajnego pacyfizmu. Człowiek powinien unikać walki, ale "w pewnych jednak wypadkach należy postąpić inaczej, mianowicie gdy tego wymaga dobro społeczności, a nawet dobro tych, z którymi prowadzi się wojnę. /.../ Bo komu odejmie się możliwość złego postępowania, zadaje mu się pożyteczną dla niego klęskę. Nic bowiem bardziej nieszczęśliwego nad szczęście grzeszących, bo ono karmi ich karygodną bezkarność i niby wewnętrzny wróg wzmacnia złą wolę"⁹¹. Wojna jest niewątpliwie dużym złem, ale wyrasta ona z indywidualnego lub społecznego zła moralnego. Pokój nie może być nigdy aprobatą istniejącego zła, potwierdzeniem jego bezkarności i zachętą do agresywności. Dlatego nakaz moralny zachowania pokoju nie zawiesza nakazu obrony zagrożonego dobra. To, w przekonaniu Tomasza, uzasadnia zastosowanie ekstremalnego środka - wojny.

Omawiany myśliciel podjął również problem moralnej dopuszczalności wewnętrznego przewrotu czyli rewolucji. W zasadzie została ona zakwalifikowana jako moralnie zła, ale z pewnym wyjątkiem. Stąd w "Sumie teologicznej" autor pisze: "Tyrański rząd jest niesprawiedliwy, ponieważ nie służy dobru spo-

leczeństwa, lecz dobru prywatnemu rządzącego. /.../ Dlatego zakłócenie takiego rządu nie jest warcholstwem, /.../. Warchołem jest właściwie sam tyran, który wśród podległej mu ludności podsycza niezgodę i buntowniczość, aby tym bezpieczniejszą utrzymać się przy rządzie"⁹². Dopuszczalność buntu czy rewolucji jest motywowana potrzebą aktywnej obrony dobra wspólnego społeczeństwa. Trwałe zagrożenie czy niszczenie tego dobra uzasadnia decyzję, oczywiście roztropną, depozycji niesprawiedliwego władcy.

Filozofia pokoju św. Tomasza z Akwinu, wyżej zarysowana, wywarła istotny i długotrwały wpływ na europejską kulturę moralną. Nawiązuje do niej między innymi społeczna nauka Kościoła. Potwierdzeniem tego jest współczesna nauka Kościoła, w tym także Konstytucja soborowa "Gaudium et spes". Choć nie wzmiankuje ona werbalnie o Tomaszu, to jednak wyraźnie nawiązuje do jego doktryny o pokoju. Wpływ ten zaznaczył się w wyakcentowaniu aksjologicznego kontekstu idei pokoju. "A przeto pokój - czytamy w dokumencie - jest także owocem miłości, która posuwa się poza granice tego, co może wyświadczyć sama sprawiedliwość"⁹³. Analogiczne motywy zawiera encyklika Jana Pawła II "Dives in misericordia" /nr 11-12/.

Tomaszowa filozofia pokoju zachowuje swą aktualność po dzień dzisiejszy, choć oczywiście nie można jej ujmować literalnie, statycznie i ahistorycznie⁹⁴. Wiele jej elementów jest związanych z ówczesną sytuacją społeczno-polityczną, militarną i kulturową, dotyczy to zwłaszcza teorii "słusznej wojny". Tym niemniej aktualne są dalej fundamentalne elementy koncepcji pokoju Akwinaty, przede wszystkim antropologiczne i aksjologiczno-moralne. Nie straciło aktualności przekonanie, że pokój to w pierwszym rzędzie rzeczywistość personalno-aksjologiczna. Pokojem prawdziwym nie jest jeszcze brak wojny, marazm ludzi tchórzliwych, zastraszonych czy znajdujących się w sytuacji przymusu. Pokój stoi na straży człowieka jako osoby, dlatego naruszenie tego dobra czy dobra wspólnoty ludzkiej wymaga aktywnej obrony. To właśnie było powodem, iż Tomasz z Akwinu nie wykluczył apriorycznie alternatywy wojny. Dziś perspektywy wojny nuklearnej nakazują przemyśleć ideę "wojny słusznej", dalej jednak kontrowersyjne wydają się ideały klasycznego pacyfizmu. Jego ewidentnym brakiem jest pomijanie realiów psychospołecznych, iż trwałą pokój można budować wyłącznie na fundamencie sprawiedliwości

i miłości. Pokój jest dla dobra człowieka, a nie człowiek dla pokoju - parawanu ludzkiej krzywdy. Tomaszowa filozofia pokoju jest apelem chrześcijańskiej mądrości, aby pokój budować na trwałym fundamencie wolności, prawdy i dobra.

PRZYPISY

^x Temat został opracowany w ramach problemu resortowego RP III-53-1.

¹ R. C o s t e. L'Eglise et la paix. Paris 1979; F. R e c k i n g e r. Krieg ohne uns. Paderborn 1983; J. B o r g o s z. Problemy wojny i pokoju w filozofii starożytnej i średniowiecznej. W: Wychowanie dla pokoju. Praca zb. Warszawa-Wrocław s. 173-206.

² Théologie de la paix. Paris 1962. T. 2. s. 253-273. Samego Tomasza dotyczą faktycznie jedynie s. 253-257.

³ La pace in San Tommaso. Interiorizzazione e attualità di un concetto. Roma 1978.

⁴ Tamże s. 87-112.

⁵ R. C o s t e. Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII. Paris 1962; H. W a ś k i e w i c z. Chrześcijańska koncepcja pokoju. "Colloquium Salutis" 3:1973 s. 39.

⁶ I. B o c h e ń s k i. Szkice etyczne. London 1953 s. 105-112; J. M. H o r n u s. Evangele et Labarum. Etude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problemes de l'Etat, de la guerre et de la violence. Genf 1960; R. S t e i n w e g. Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus. Frankfurt am M. 1980.

⁷ Św. T o m a s z z A k w i n u. S. th. II-II, q. 29, s. 1, ad 1; t e n ż e. De Divinis Nominibus c. 11, lect. 1.

⁸ "Pax est tranquillitas ordinis. Ordo est partium dispariumque sua loca cuique tribuens dispositio. Ergo pax est in hoc quod omnes teneant sua loca. Unde debet mens hominis primo Deo subiecta esse. Secundo motus et vires inferiores, quae sunt nobis et brutis communes, subiecta esse homini: per rationem enim homo praeeat animalibus. /.../ Tertio ut homo pacem habeat ad alios quia sic totaliter erit ordinatus". Św. T o m a s z z A k w i n u. Super Evangelium S. Matthaei. Taurini 1951 s. 70.

⁹ S. th. II-II, q. 29, a. 1, ad 1.

¹⁰ S. th. II-II, q. 29, a. 2, c.

¹¹ Por. Św. T o m a s z z A k w i n u. In IV Sent., d. 49, q. 1, a. 2, sol. 4.

¹² S. th. II-II, q. 29, a. 1, zarzut 1. Por. Św. A u g u s t y n. De civitate Dei 13, 13; D i o n i z y A r e o p a g i t a. De Divinis Nominibus 11, 1.

¹³ S. th. II-II, q. 29, a. 1, c. Por. In IV Sent., d. 49, q. 1, a. 2.

¹⁴ S. th. II-II, q. 29, a. 1, ad 1.

¹⁵ S. th. II-II, q. 29, a. 3, ad 2.

- 16 "Caritas enim est vinculum faciens spirituum unitatem. /.../ Ergo caritas est idem quod pax". In III Sent., d. 27, q. 2, a. 1, ad 6.
- 17 Tamże.
- 18 Por. C a s e l l a, jw. s. 89 nn.
- 19 "Pax est perfectio gaudii". S. th. I-II, q. 70, a. 3, c.
- 20 Por. In IV Sent., d. 49, q. 1, a. 2, sol. 4.
- 21 J. K o n d z i e l a. Badania nad pokojem. Teoria i jej zastosowanie. Warszawa 1974 s. 48-53.
- 22 S. th. II-II, q. 29, a. 2, ad 3.
- 23 S. th. II-II, q. 29, a. 2, ad 4.
- 24 Por. Św. T o m a s z z A k w i n u. Super Evangelium S. Joanni. Taurini 1952 s. 369.
- 25 S. th. II-II, q. 29, a. 3, c.
- 26 "Il y a donc deux espèces de la paix, résultat de deux espèces d'union". S a i n t T h o m a s d A q u i n. Somme Theologique II-II, q. 29, a. 3, c. Paris 1950. Tłum. J. D. Folghera i H. D. Noble.
- 27 C o m b l i n, jw. s. 255-256. Por. C a s e l l a, jw. s. 12.
- 28 C a s e l l a, jw. s. 122.
- 29 J. M a j k a. Koncepcja pokoju chrześcijańskiego w świetle encykliki "Pacem in Terris". "Colloquium Salutis" 3:1973 s. 81-82. Autor mówił o dwu wymiarach - wertykalnym i horyzontalnym - koncepcji pokoju papieża Jana XXIII. Niewątpliwie tak, wspomniany papież był kontynuatorem całej tradycji chrześcijańskiej, w tym także nauki św. Tomasza z Akwinu.
- 30 S. th. II-II, q. 29, a. 3, c. Tłum. A. Gładzowski. Suma teologiczna. T. 16. London 1967 s. 128.
- 31 S. th. I-II, q. 91, a. 2, c.; q. 93, a. 1; q. 94, a. 2, c.
- 32 S. th. I, q. 83, a. 1, ad 3.
- 33 S. th. II-II, q. 2, a. 4, ad 1; In III Sent., d. 27, q. 1, a. 3, ad 5.
- 34 S. th. I-II, q. 69, a. 4, c.
- 35 S. th. II-II, q. 29, a. 2, c.
- 36 S. th. I-II, q. 69, a. 3, c.
- 37 Por. S. th. II-II, q. 29, a. 1, c. i ad 3.
- 38 P. C a s e l l a, jw. s. 22 nn., 32 nn.
- 39 S. th. II-II, q. 29, a. 1, ad 1.
- 40 J a n P a w e ł II. Chcesz służyć sprawie pokoju - szanuj wolność. W: Nauczanie społeczne. T. 4. Warszawa 1984 s. 7-16.
- 41 S. th. II-II, q. 42, a. 2, c. Por. J. M a r i t a i n. Man and the State. Chicago 1952; O. v o n N e u l - B r e u - n i n g, H. S a c h e r. Zur christlichen Staatslehre. Freiburg 1957; Cz. S t r z e s z e w s k i. Katolicka nauka społeczna. Warszawa 1985 s. 493-507.

- 42 Por. J. K r u c i n a. Pokój jako element dobra wspólnego społeczności ogólnoludzkiej. "Colloquium Salutis" 3:1973 s. 89-104.
- 43 S. th. II-II, q. 58, a. 5, c; q. 58, a. 6, c.
- 44 "Pax reipublicae est per se bona". S. th. II-II, q. 123, a. 5, ad 3.
- 45 S. th. II-II, q. 42, a. 2, ad 3.
- 46 S. th. II-II, q. 29, a. 2, ad 3. Por. q. 29, q. 2, ad 4.
- 47 "Pacifici eutem ad alios sunt non solum qui inimicos teconciliant, sed etiam illi qui immemores malorum, diligunt pacem. Pax enim illa beata est quae in corde posita est, non tantum in verbis". Sw. T o m a s z z A k w i n u. Cate-na Aurea in quattuor Evangelia, I. Taurini 1953 s.75.
- 48 Por. S. th. II-II, q. 29, a. 2, ad 3; q. 29, a. 3. ad 2; J a n P a w e ł II. Prawda siłą pokoju. Orędzie na Międzynarodowy Dzień Pokoju 10 I 1980. W: Nauczanie społeczne. Warszawa 1984. T. 3 s. 7-14.
- 49 S. th. II-II, q. 29, a. 3, ad 3.
- 50 S. th. II-II, q. 58, a. 1, c. Por. q. 58, a. 1, ad 3. Problematykę sprawiedliwości omawia obszernie św. Tomasz w "Sumie teologicznej" II-II, qq. 58-81.
- 51 S. th. II-II, q. 59, a. 5, c.
- 52 Tomasz mówi o "sprawiedliwości szczególnej, która wprowadza ład w stosunku człowieka do dobra drugiej indywidualnej osoby". S. th. II-II, q. 58, s. 7, c.
- 53 S. th. II-II, q. 58, a. 6, c. Por. J. K r u c i n a. Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie. Wrocław 1972.
- 54 Akwineta, charakteryzując relację jednostek ludzkich do społeczności, odwołuje się do porównania między częścią a całością. S. th. II-II, q. 58, a. 5, c. Por. J. M a j k a. Filozofia społeczna. Warszawa 1982 s. 139-164.
- 55 S. th. II-II, q. 58, a. 5, c.
- 56 S. th. II-II, q. 79, a. 1, c.
- 57 S. th. II-II, q. 29, a. 3, ad 3; In I s a i a m. Opera omnia. Parisiis 1889. T. 18 s. 800.
- 58 S. th. II-II, q. 29, a. 3, ad 3.
- 59 S. th. II-II, q. 180, a. 2, ad 2. Por. II-II, q. 59, a. 1, c.
- 60 Gaudium et spes nr 78. Por. R. C o s t e. L'Église et la paix. Paris 1979; L. B o g l i o l o. La pace e Paolo VI. Roma 1969.
- 61 J a n P a w e ł II. Pokój i pojednanie. Przemówienie w Drogheda 29 IX 1979. W: Nauczanie społeczne. Warszawa 1982. T. 2 s. 278.
- 62 J. K o n ó z i e l a. Pokój i sprawiedliwość: sprzężenie zwrotne. "Tygodnik Powszechny" 1972 nr z 23 I.
- 63 C o m b l i n, jw. s. 265-266.
- 64 S. th. II-II, q. 29, a. 3, ad 3.

- 65 S. th. I, q. 20, a. 1, c; I, q. 60, prolog; Contra Gentes IV, c. 19; S. W i t e k. Charakter miłości według św. Tomasza z Akwinu. "Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 9:1962 z. 3 s. 67-79.
- 66 S. th. I, q. 20, a. 2, c.
- 67 S. th. II-II, q. 23, a. 1; q. 27, a. 2, c.
- 68 S. th. II-II, q. 23, a. 5 i a. 8.
- 69 S. th. II-II, q. 23, a. 5, c. i ad 1.
- 70 S. th. II-II, q. 29, a. 3, ad 3.
- 71 K a j e t a n. Commentarium in S. th. II-II, q. 29, a. 4. W: Sw. T o m a s z z A k w i n u. Opera omnia. Ed. Leonina. Roma 1895. T. 8 s. 239.
- 72 In III Sent., d. 27, q. 2, a. 1, ad 6.
- 73 S. th. I-II, q. 70, a. 3, c.
- 74 S. th. II-II, q. 29, a. 4, ad 3.
- 75 H. W a s k i e w i c z, jw. s. 39.
- 76 J. M a j k a. Koncepcja pokoju chrześcijańskiego, jw. s. 84-85.
- 77 S. th. II-II, q. 34, a. 3, c.
- 78 S. th. II-II, q. 34, a. 5, ad 3.
- 79 S. th. II-II, q. 37, a. 1, c.
- 80 S. th. II-II, q. 38, a. 1, c.
- 81 S. th. II-II, q. 39, a. 1, c.
- 82 S. th. II-II, q. 42, a. 1, c.
- 83 S. th. II-II, q. 40, a. 1, ad 3. Por. II-II, q. 42, a. 2, ad 1; II-II, q. 123, a. 5, c; B. de S o l a g e s. La theologie de la guerre juste. Paris 1946; P. E n g e l - h a r d t. Die Lehre vom "gerechten Krieg" in der vorreformatorischen und katholischen Tradition. W: R. S t e i n w e g. Der gerechte Krieg. Frankfurt am M. 1980 s. 72-124.
- 84 S. th. II-II, q. 40, a. 1, c.
- 85 S. th. II-II, q. 40, a. 1, c. Por. q. 40, a. 3, c.
- 86 Por. Konstytucje "Gaudium et spes" nr 79-82; G. G u n d - l a c h. Die Lehre Pius XII vom modernen Krieg. "Stimme der Zeit" 84:1959 s. 1-14; H. G o l l w i t z e r. Die Christen und die Atomwaffen. Berlin 1959; A. M a r c o l. Teologia moralna wobec problemu wojny nowoczesnej. "Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 11:1964 z. 3 s. 59-68; F. R e c k i n g e r. Krieg ohne uns. Paderborn 1983.
- 87 S. O l e j n i k. Pokój - zagadnienie i zadanie moralne. W: W kierunku człowieka. Prace zb. pod red. B. Bejze. Warszawa 1971 s. 325-344; T. S l i p k o. Zarys etyki szczególnej. Kraków 1982. T. 2 s. 345-354; K. H a m m e r. Christen, Krieg und Frieden. Olten 1972.
- 88 S. th. II-II, q. 29, a. 4, ad 1.
- 89 S. th. II-II, q. 29, a. 1, ad 1; q. 29, a. 3, c. i ad 2.
- 90 S. th. II-II, q. 29, a. 2, c. i ad 2.
- 91 S. th. II-II, q. 40, a. 2, ad 3.

92 S. th. II-II, q. 42, a. 2, ad 3.

93 Gaudium et spes nr 78. Por. J. Z a b ł o c k i. Kościół i świat współczesny. Wprowadzenie do soborowej Konstytucji pastoralnej "Gaudium et spes". Warszawa 1967 s. 390-439.

94 Aksjologiczne elementy tomaszowej filozofii pokoju są kontynuowane we współczesnej nauce społecznej Kościoła, gdzie są jednak integrowane z elementami społeczno-ekonomicznymi. Dobitym tego wyrazem jest encyklika Pawła VI Populorum progressio. Por. W. P i w o w a r s k i. Rozwój - nowym imieniem pokoju. "Zeszyty Naukowe KUL" 10:1967 nr 4 s. 23-32.

LA PHILOSOPHIE DE LA PAIX CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN

R é s u m é

L'article se compose de trois parties. La première c'est analyse de l'ontologie de la paix: de deux définitions /paix comme tranquillitas ordinis et comme concordia des hommes/, l'unité de la paix intégrale et deux dimensions de la paix - verticale /paix intérieure allant de Dieu jusqu'à l'homme/ et horizontale /paix dans la société/. La deuxième partie de l'article analyse l'axiologie de la paix, c'est-à-dire la liaison entre la paix et les valeurs la justice et l'amour. La justice est la condition nécessaire de la réalisation de la paix. L'amour est la cause immédiate efficace de la paix. La troisième partie de l'article explique la pragmatique de la paix. Thomas d'Aquin n'était pas le partisan du pacifisme, c'est pourquoi il a accepté la conception "de la guerre juste" et discuté ses conditions. L'auteur de l'article explique aussi la pédagogie de la paix liée avec l'obligation des chrétiens de la défense de la paix d'après saint Thomas d'Aquin.