

Frank Mobbs

Czy osoba racjonalna może być ateistą? : w nawiązaniu do książki Richarda Dawkinsa "Bóg urojony"

Człowiek w Kulturze 22, 287-205

2011/2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Frank Mobbs

Australian National University

Czy osoba racjonalna może być ateistą? W nawiązaniu do książki Richarda Dawkinsa *Bóg urojony*

Swoje rozważania rozpocznę od ustaleń terminologicznych. Słowo „bóg” w języku greckim brzmi *theos*. Teista to zatem ktoś, kto wierzy w istnienie jednego lub wielu bogów, zaś ateista to ktoś, kto takiemu istnieniu zaprzecza.

Chrześcijanie, Żydzi i Muzułmanie wierzą, że istnieje tylko jeden Bóg. Kim jednak jest ta istota określana mianem Boga? Choć istnieje wiele definicji, ograniczę swoje rozważania do tej, którą przyjmują przedstawiciele trzech głównych religii monoteistycznych. Bóg jest bytem, który istnieje bezwarunkowo, jest osobą niecielesną, jest wieczny, absolutnie wolny, wszechmocny, wszechwiedzący, absolutnie dobry i jest Stwórcą, który podtrzymuje w istnieniu wszystkie byty poza sobą. Powyższa koncepcja wywodzi się z pism monoteistycznych – z Biblii i z Koranu.

W pismach tych brakuje jednak pewnych stałych określeń dotyczących natury Boga. Istnieje w nich cały szereg cech przysługujących Bogu, jednak są one rozsiane po całej księdze i występują obok twierdzeń, z którymi nie zgodziłby się teista. Dlatego też należało zastosować pewną „destylację”, w wyniku której zostały jedynie te twierdzenia, które wierzący w Boga uzna za prawdziwe.

Pisma te ponadto zawierają opis Boga, ale już nie nakaz wiary w Niego. Każdy może napisać, że „Bóg istnieje”, albo „Bóg nie istnieje”. Twierdzenia te jednak nie zawierają w sobie powodów, by uznać je za prawdziwe, dlatego też należy poszukać innych racji, aby uzasadnić wiarę w Boga.

W odniesieniu do ostatniego twierdzenia warto podkreślić, że w całym swoim dziele ojciec Julio Meinvielle nie zapomniał o przestrodze św. Piusa X w *Notre Charge Apostolique*: społeczeństwo bez Boga staje się jedynie „legalnym królestwem sprytu i siły”, którego głównymi ofiarami są najsłabsi⁴⁷.

tłum. ks. Piotr Roszak

The Supreme Foundation for Legitimacy of Exercise in Thomistic Tradition. The Political Theology of Julio Meinvielle

Summary

The article points out the overruling role of the supernatural common good in Aquinas' doctrine of political legitimacy. In order to study this thesis in the contemporary thomistic school, the author focuses on the relation between Church and State according to the work of an important thomistic philosopher of the 20th. century, Julio Meinvielle (+1973).

⁴⁷ Por. m.in.: *De Lamennais a Maritain*, s. 264.

dujących się w duchu poznającym tak, iż byt realny nie utożsamia się z bytem rozumowym⁴⁵.

W tym przypadku dochodzi się do powszechnego pojęcia życia doczesnego jako żyjącego realnie. Posiadając naturę pojęcia, ta istota uniwersalna jest przedstawiana w sposób abstrakcyjny i jako oddzielona od innych istniejących porządków rzeczywistości. Ten podział jest konstytutywny dla pojęcia jako bytu rozumowego, który dzięki swej własnej formalności – jako poznanie ściśle odniesione do pewnej części rzeczywistości – abstrahuje i skraca, wykluczając zawartości pojęciowe z innych konceptów. Pojawia się wówczas pewne życie doczesne (np. naturalny porządek polityczny) jako substytuujące i w pełni autonomiczne. Na planie historyczno-egzystencjalnym nie weryfikuje się istnienia takiej istoty politycznej uniwersalnej, wyabstrahowanej z historii i nieukierunkowanej na swój cel ostateczny, będącej fundamentalnym spoiwem relacji społecznych: to znaczy, nie istnieje czysta natura życia politycznego, *neutralna (ahistoryczna) i samowystarczalna*. Przeciwnie, na planie historyczno-egzystencjalnym epoki chrześcijańskiej, a zwłaszcza dla narodów, który były lub są chrześcijańskie, cywilizacja albo ma jako cel ostateczny samego Boga, albo odwraca się do Niego plecami. Ale ponadto, w obecnej roztropności, przypomina Meinvielle, czyny ludzkie uznawane za polityczne nie mogą osiągnąć we właściwej mierze choćby bezpośredniego celu doczesnego, jeśli go nie podporządkują pośredniemu celowi nadprzyrodzonemu. Dlatego cywilizacja agnostyczna czy ateistyczna, pomimo gigantycznych zdobyczy technicznych, „nie tylko nie może rozwiązać elementarnych problemów chleba i pokoju człowieka, lecz zamienia świat w piekielny labirynt aktualnego czasu”⁴⁶.

⁴⁵ W odniesieniu do zagadnienia pluralizmu form u św. Tomasza zob. *In II De anima*, lec. I, n° 225; *De spiritualibus creaturis*, a. 3; *S. Th.*, I^a, q. 76, a. 3; Sergio R. Castaño, “Consideraciones ontológicas sobre la ley natural en Tomás de Aquino”, *Sapientia*, v. LIV, fasc. 206 (1999).

⁴⁶ Krytyka „El campesino de la Garonne”, s. 341-2 w cytowanym wydaniu; zob. także *De Lamennais a Maritain*, ss. 329-330.

nienia praktycznie niemożliwej misji zbawczej Kościoła, za każdy razem, gdy masy są nieubłagane prowadzone ku indyferentyzmowi i ateizmowi poprzez trudne do odparcia naciski władz publicznych. To prawda, że Kościół może działać w mediach politycznych i kulturalnych wrogo nastawionych do jego orędzia i przetrwać niejako w „kapsule” wewnątrz nich. Ale jest również prawdą, że w tych warunkach tylko niektóre, uprzywilejowane dusze będą w stanie pokonać takie trudności i dojść do Boga, swego nadprzyrodzonego celu. W świecie pogańskim chrześcijanie nie istnieją inaczej, jak tylko swego rodzaju „wyjątkowy fenomen”, jak to określa Meinvielle⁴³.

II. *Teoretyczny błąd znajdujący się u podstaw negacji Christianitas*

Meinvielle wskazuje w krótkim tekście – organicznie wpisanym w całość jego doktryny o mieście katolickim – na podstawowy błąd teoretyczny (logiczno-metafizyczny), który utrzymuje jako bazowy pogląd, że naturalny porządek społeczny powinien być (*prawnie*) neutralny. Nie mogąc zbytnio zatrzymać się na głębokiej analizie założeń tej idei (którą utrzymuje Maritain, Congar oraz Chenu, jak powiada Meinvielle), to jednak warto zaznaczyć, że chodziłoby o szczególnie przykład tego rodzaju błędów, które rodzą się z przeniesienia porządku racjonalnego na porządek realny. Bez wątplenia innym przykładem było twierdzenie o wielości form substancjalnych w człowieku, które zwalczał św. Tomasz z Akwinu. U podstaw wszystkich tych twierdzeń odnajdujemy dominantę racjonalną (“*a nosse ad esse*”, w sensie wyrażenia Gilsona⁴⁴), na ile pragnie zredukować bogactwo rzeczywistości obiektywnej do sposobu właściwego dla istot abstrakcyjnych, znaj-

⁴³ Krytyka *El campesino de la Garonne*, s. 334 cytowanego wydania; zob. także *El comunismo ...*, s. 43.

⁴⁴ Por. *El realismo metódico*, tł. García Yebra, Madrid, Rialp, 1974, s. 62.

DWIE UWAGI KOŃCOWE

I. Konieczność *praktyczna* chrześcijaństwa

Meinvielle zaznacza, że prawomocność podporządkowania sfery politycznej prawu ewangelicznemu nie jest koniecznością Kościoła, lecz koniecznością państwa. Oznacza to, że to podporządkowanie zaowocuje wielką użytecznością dla ludzi skupionych we wspólnocie politycznej, którzy tylko dzięki temu założeniu mają możliwość osiągnięcia naturalnej i nadprzyrodzonej pełni, do której są wezwani⁴¹. Te doskonałości wnoszone w życie *polis* przez chrześcijaństwo można rozważać w dwóch perspektywach: politycznej i nadprzyrodzonej.

W odniesieniu do pierwszego Meinvielle zaznacza, że życie polityczne nie koncentruje się formalnie na relacji człowieka z naturą, lecz na jego relacji z drugim człowiekiem. Nie ma zaś możliwości doskonałości w relacjach ludzkich, jeśli te są znaczone nienawiścią, egoizmem i kłamstwem. Dlatego nie ma szczęśliwego życia politycznego czy takiego, które zasługiwałoby na tę nazwę, jeśli nie ma miłości człowieka do człowieka. Ten prawy humanizm, niezbędny dla obowiązywania sprawiedliwości i przyjaźni obywatelskiej, podsuwa Ewangelia, proponując miłość między ludźmi w perspektywie jeszcze wyższej miłości⁴².

W odniesieniu do drugiej, nadprzyrodzonej perspektywy, stanowisko naszego autora, z punktu widzenia człowieka wiary, wydaje się wielce wartościowe. Ataki przeciw Kościołowi często nie miały na celu przeszkodzenie jego duchowej misji, lecz przede wszystkim zniszczenie porządku publicznego inspirowanego Ewangelią, to znaczy miasta katolickiego. Ten fakt niesie z sobą konsekwencje czy-

⁴¹ *De Lamennais a Maritain*, s. 117.

⁴² *El poder destructivo de la dialéctica comunista*, 3ª ed., Cruz y Fierro, Buenos Aires, 1983, ss.239-240.

naturalnej i nadprzyrodzonej, to znaczy, ogół członków państwa, którzy jednocześnie są członkami Mistycznego Ciała Kościoła³⁸.

Niemniej jednak znacząco zmieniała się baza historyczno-socjologiczna (w rzeczywistości zmieniła się już na początku XX wieku). Dlatego pełna harmonia obu sfer, wraz z wynikającym z tego podporządkowaniem władzy doczesnej duchowej, budowanej na jedności (niemal)substancjalnej Kościoła i wspólnoty politycznej – wydaje się już dziś niemożliwa „ze względu na rozchwianie, które zasiał wirus liberalny w sumieniach i instytucjach” – jak to określił nasz autor. Układ miasta katolickiego, tak jak został przyswojony w średniowieczu, nie może zostać odtworzony dosłownie w czasach współczesnych. Dobrym narzędziem na takie czasy, który poleca Meinvielle, jest *konkordat*, poprzez który obie władze pragną dokonać harmonizacji swoich zadań i jurysdykcji. Poszukiwanym celem będzie zawsze to, by prawo Ewangelii oświeciło porządek świecki. Wychodząc od zgody tak sformułowanej, wedle naszego autora, Kościół będzie w stanie uzdrowić „inteligencje i serca z ogromnych szkód, które spowodował w nich liberalizm”³⁹.

Wreszcie w odniesieniu do pomocy ekonomicznej państwa dla Kościoła, koniecznej w ramach „tezy”, Meinvielle skłania się do pozostawienia jej współczesnej sytuacji; zaleca poszukiwać absolutnej niezależności ekonomicznej, która wyzwoli Kościół od wszelkiej zależności od rządów, które okazały się „bezbożne i *insolentes*, a w najlepszym przypadku niewrażliwe na prawa duchowe”⁴⁰.

³⁸ Pojmowanie społeczności politycznej i religijnej w kategoriach materii i formy miasta katolickiego wykracza poza znaczenie metafory (to znaczy, znaczenie analogii proporcjonalności *impropia*) i ustanawia właściwe sformułowanie współzasad porządku całości tej ludzkiej organizacji. Kategoryzacja hylemorficzna jedności Kościoła i wspólnoty politycznej, tysiąclecia wewnątrz teologii katolickiej, była wyrażana na sposób metaforyczny przez odwołanie się do *ciała i duszy* (stosowana zwłaszcza przez św. Jana Chryzostoma, św. Grzegorza z Nazjanzu i św. Tomasza); podobnie jak *słońce i księżyc* (stosowana przez papieża Innocentego III) – zob. cytaty u Liberatorego, *op. cit.*, ss. 125-129.

³⁹ *Concepción católica...*, s. 148.

⁴⁰ *Concepción católica...*, s. 147.

XX wieku, a zwłaszcza do interpretacji katolickiej dokumentów Soboru Watykańskiego II. Jak zdają się one wskazywać, choć wychodzi się z faktu, że *christianitas* już nie istnieje, to jednak nie oznacza to, że powinno się zaprzestać starań, aby porządek publiczny powrócił do swych najwyższych zasad prawomocności, na bazie procesu re-chryścianizacji społeczeństwa, które będzie przewodzić takiemu powrotowi³⁷.

II. Stosowanie zasady państwa katolickiego w epoce współczesnej

Jak mogliśmy zauważyć, Meinvielle utożsamia tworzenie miasta katolickiego z działaniem dwóch współ-zasad: cywilizacji i Kościoła, które działały odpowiednio jako materia i forma. Chodzi w ten sposób o najdoskonalszy sposób zgody między kapłaństwem a władzą, w którym obie sfery wzajemnie się przenikają aż do sytuacji, w której społeczeństwo (polityczna społeczność chrześcijańska) jest owocem wzajemnego zastosowania konstytutywnych zasad. Ten sposób realizacji zakłada wspólnotę podporządkowanych w obu społecznościach,

publicznie uznać wiarę Kościoła, sprawiając, by przenikała relacje gospodarcze i społeczne, a także wychowanie młodzieży, oznaczałoby to łamanie publicznej wolności kultu, która jest naturalnym prawem osoby ludzkiej” (*Crítica ...*, ss. 318-9). W liberalnym porządku politycznym neutralność religijna nie jest konsekwencją okoliczności kulturowych, lecz zasadą pochodzącą od fundamentów tegoż porządku – indywidualistycznych relatywistycznych (*op. cit.*, ss. 323-324). W tym miejscu warto przytoczyć myśl Liberatorego, dla którego istnieją także inne motywy, które przeciwstawiają się nauczaniu religijnemu w szczególności. Włoski teolog zaznacza, że rządy ateistyczne i agnostyczne są szczególnie zainteresowane, aby zachować swoją władzę w osłabianiu wiary chrześcijańskiej w społeczeństwie począwszy od społeczności domowych. Dokonuje się to nie tylko poprzez małżeństwa cywilne, ale również poprzez eliminowanie nauczania religijnego młodzieży (*La Iglesia y el Estado*, ss. 207-208).

³⁷ Krytyka *El campesino de la Garonne*, s. 347 cytowanego wcześniej wydania. “Chryścianizacja władzy publicznej, daleka od odrzucenia, jest wymagana przez zobowiązania osób świeckich w uświęcaniu świata” - twierdzi Meinvielle, cytując *Lumen Gentium*, 35.

wania kultów niekatolickich nie oznacza zrównania ich w przywilejach i prerogatywach z kultem katolickim. Chodzi bowiem o tolerancję o zasięgu cywilnym, a nie o neutralność czy indyferentyzm. Takie rozróżnienie jest zasadnicze, ponieważ tradycyjna doktryna wiąże chrześcijańskie prawo publiczne z obiektywną prawdą nadprzyrodzoną – korzystną zarówno dla tych, którzy ją przyjmują, jak również dla odrzucających ją – tak jak jej *depozytariusz*, Kościół, to proponuje. Tę obiektywną prawdę nadprzyrodzoną uznaje *wspólnota polityczna* poprzez swoje organy i porządek prawny.

3. Państwo laickie

W końcu Meinville rozważa sytuację, która już istniała w XIX wieku (na przykład we Francji), a dziś stanowi najczęstszy przypadek: porządku publicznego, który nie uznaje potrzeby rozkrzewiania prawdy ewangelicznej, a co się z tym wiąże – wychowania religijnego dzieci i młodzieży. Odpowiedź na taką *hipotezę* opracowuje, odwołując się do stanowiska znakomitego kardynała Pie. Nie posiadając władzy reformowania porządku prawnego, Kościół powinien zaadoptować się do sytuacji, choć – warto zauważyć – nie poprzez akceptację tego stanu rzeczy, lecz poprzez działanie z myślą o jego zmianie. Dlatego podporządkuje się, na przykład, obowiązującemu wszystkim prawu i będzie domagać się konstytucjonalnego prawa do wolności wychowania młodzieży w prawdzie katolickiej i w ten sposób powoli zmieniać ducha publicznego. Ale to zaadaptowanie się i działanie w społeczeństwie nie będzie tracić z pola widzenia samej zasady (*tezy*); będzie raczej zmierzać do reformy systemu politycznego i konstytucjonalnego w kierunku oczekiwanym przez chrześcijaństwo³⁶. Meinville przyjmuje zaaplikowanie zasady do okoliczności

stanowi stałe nauczanie Kościoła aż do naszych czasów (dla autora to czasy Pawła VI) – por. krytyka Maritaina w *El campesino de la Garonne*, opublikowana jako załącznik do tego samego dzieła, zwł. od s. 346.

³⁶ *De Lamennais a Maritain*, ss. 128-130. “Przeciwnie, dla liberalizmu jeśli w jakimś narodzie ukształtowanym przez tradycję katolicką, jego liderzy pragnęliby

jak widzieliśmy, obowiązkowej dla państw katolickich. Ale jak zaznacza nasz autor, wchodząc tym samym w polemikę z Maritainem – fakt istnienia grup nie-katolików ani nie łamie normy kierującej życiem społecznym (np. wyznania wiary, którego winno dokonać państwo katolickie), ani nie tworzy prawa, egzekwowanego względem własnej wspólnoty politycznej, do rozpowszechniania jakiegokolwiek *credo* religijnego³². Polityczny porządek chrześcijański uznaje, że prawo Kościoła do głoszenia pełnej prawdy ewangelicznej powinno dominować nad każdym innym przejawem religijnym, jednocześnie szanując sumienia wyznawców innych kultów: według słów Meinvielle'a „błędy nie mają praw, ale sumienia, które błędzą – je mają”³³. W ten sposób harmonizują się i hierarchizują prawo Kościoła, wynikające z uprawnień, które nadaje mu misja ukazania drogi zbawienia, oraz prawo ludzi, którzy należą do innych wyznań – którym może być niewłaściwe (lub niegodziwe) w wielu przypadkach uniemożliwianie sprawowania własnego kultu, choć mogliby posiadać sumienie obiektywnie błędne³⁴.

Podsumowując, roztropne przyjmowanie, godziwe i rekomendowane, zasady tolerancji nie oznacza w żadnym razie akceptacji jako zasady normatywnej neutralności państwa w sprawach religijnych: taka postawa jest krytykowana przez Meinvielle'a jako sprzeczna z doktryną „niezmiennie świecką” Kościoła, od *Unam Sanctam* Bonifacego VIII aż do *Inmortale Dei* Leona XIII³⁵. Dopuszczenie sprawo-

³² *De Lamennais a Maritain*, s. 158.

³³ *Concepción católica ...*, s. 147.

³⁴ Wyjaśnia Meinvielle: „Jak liberałowie, [maritainiści] budują miasto na „szacunku wobec sumień”, a nie na prawdzie obiektywnej, tak jakby z szacunku dla sumień – różnorodnych – mógł zrodzić się jakiś porządek; jakby sumienie było jedyną i pierwszą normą prawdziwości; jakby sumienie nie miało obowiązku dostosowania się do obiektywnej prawdy; jakby nigdy nie było poprzedzającej winy przy aktualnym błędzie sumienia i jakby szacunek do błędu zrodzonego w dobrej wierze mógł przewyższyć, w porządku społecznym, nad tym, co obiektywnie prawdziwe i dobre” (*Crítica ...*, s. 224; zob. *Respuesta a dos cartas ...*, s. 22).

³⁵ *De Lamennais a Maritain*, ss. 245-246. Jak już powiedziano, dla Meinvielle'a ta doktryna nie utożsamia się z konkretnym ustrojem historycznym (Świętej Władzy), lecz w istocie oznacza zgodność między kapłaństwem a władzą polityczną i jako taka

podporządkowania społeczności chrześcijańskiej prawu Ewangelii, począwszy od sytuacji rozpadu tradycyjnego porozumienia między dwie sferami, które spowodowały ruchy rewolucyjne po 1789 roku.

2. Społeczne osłabienie wiary

W odniesieniu do sytuacji kulturalnej należy wskazać okoliczności, w których wiara Kościoła, wewnątrz społeczeństw chrześcijańskich, nie posiadała już takiej siły oddziaływania, jaką posiadała w średniowieczu; obowiązywalności, którą można byłoby określić jako jednomyślną – z wyjątkiem punktowych i wyizolowanych przypadków Żydów i muzułmanów. Przeciwnie (poza państwami formalnie protestanckimi), istniały w samym XIX wieku społeczeństwa dwuwyznaniowe, jak choćby państwa niemieckie, albo społeczeństwa, które nie stając się dwu- czy wielowyznaniowymi, posiadają na swoim łonie znaczącą liczbę nie-katolików.

Kulturowe okoliczności niejednorodności wiary w społeczeństwie (*hipoteza*), bez rezygnowania z wymagania publicznego wyznania wiary od wspólnoty politycznej (*teza*), wskazują na rekomendowane państwu katolickiemu roztropnościowe kryterium *tolerancji* w sprawie wolności kultu³⁰. Jest to przypadek współczesnych społeczeństw liberalnych, w których nastąpiło pęknięcie w jedności wiary i skończyłoby się „klęską”, przestrzegał Meinvielle, prześladowanie kultów niekatolickich³¹. Kryterium godziwości tolerancji (w odniesieniu do wolności religijnej) opiera się na restrykcjach, doradzanych przez roztropność, w odniesieniu do ogólnej zasady obrony i przygotowaniu działalności ewangelizacyjnej Kościoła – zasady,

³⁰ Por. *Respuesta a dos cartas*, s. 19. Jako decyzja odnosząca się do szczególnych okoliczności i zakładanego przeświadczenia o przygodności “podziałów religijnych zakorzenionych w nim [społeczeństwie], to roztropnościowe kryterium staje się godne rozszerzenia na tolerancję cywilną względem wszystkim kultów, bez szczególnej ochrony dla jedyne go prawdziwego” - twierdzi Liberatore, interpretując papieskie nauczanie (*La Iglesia y el Estado*, s. 99).

³¹ *Concepción católica ...*, s. 147.

CHRISTIANITAS I PRZEMIJALNOŚĆ HISTORYCZNA

I. „Teza” i „hipoteza”.
Zasada państwa katolickiego i uwarunkowania,
które wpływają na założenia historyczno-socjologiczne

W tym akapicie pragniemy postawić nieuniknioną kwestię. Już w czasach wielkiego teologa włoskiego Mateo Liberatorego (1870)²⁸ miało swoje własne miejsce w społeczeństwie teoretyczne rozróżnienie – o którym już wspominaliśmy – między katolicką zasadą władzy pośredniej Kościoła nad sferą doczesną („teza”) i konkretną sytuacją kulturalno-polityczną współczesnych społeczeństw („hipoteza”).²⁹

1. Porewolucyjna sytuacja polityczna

W odniesieniu do sytuacji politycznej trzeba zauważyć, że pod koniec XIX wieku społeczeństwa katolickie posiadały już blisko wiekowe doświadczenie prób – a w wielu przypadkach także skutecznych i trwałych realizacji – narzucenia ustroju laickiego. Wykraczając jednak poza samą zjadliwość względem Kościoła, w miarę jak rozdzielano sferę świecką od religijnej, tworzono preteksty polityczno-instytucjonalne, które negowały zasadę katolicką. W tym świetle warto zaznaczyć, że okoliczności polityczne konfliktu między obydwoma społecznościami – religijną i polityczną – pokazują, jak bardzo potrzebna jest instytucja konkordatu, w którym obie władze ustalają swoją jurysdykcję i określają swoje cele, odwołując się do ich hierarchii (zob. *poniżej* II). Dzięki temu przywraca się należyty porządek

²⁸ Mając na uwadze fakt, że sam Meinvielle w 1946 r. dokonał tłumaczenia i napisał prolog do *Kościoła i Państwa* jezuita Mateo Liberatorego – i właśnie w 1946 r. (dokładnie między ukazaniem się *De Lamennais a Maritain y Crítica* ...) – wydaje się właściwe, gdy mowa o działaniu państwa (wiernego zasadzie konfesyjności) względem innych kultów, przytoczyć stanowisko tego wielkiego apologety i włoskiego teologa.

²⁹ *La Iglesia y el Estado*, s. 159.

przenikanie się władzy duchowej i doczesnej w prowadzeniu spraw publicznych. Ale w nowożytności to rozwiązanie jest coraz trudniejsze. Stąd usunięcie rządzącego czy odwołanie się władzy kościelnej od pewnego rozporządzenia – aby podać dwa przykłady – mogą być traktowane jako właściwe dla danego momentu historycznego, w którym obie społeczności, duchowa i doczesna, zasadniczo posiadały te same osoby jako członków. Po wiekach absolutystycznej absorpcji i liberalnych rozwiązań kulturalnych ta sytuacja – jak zauważa nasz autor – uległa zmianie. Niemniej jednak sama zasada zostaje zachowana w miarę, jak się uzna ostateczne podporządkowanie systemu politycznego i prawnego zasadom prawa ewangelicznego i wyznania wiary przez organy wspólnoty samowystarczalnej. W istocie nie chodzi wówczas o wyraźne i bezpośrednie interwencje najwyższej hierarchii kościelnej na życie publiczne, lecz „na korygujący wpływ na rzeczy doczesne poprzez ogólne nauczanie i wychowanie, które ofiaruje wszystkim narodom”; w normalnych warunkach (nie nadzwyczajnych), tak zwana *władza pośrednia* realizuje się „poprzez spontaniczne nauczanie prawa ewangelicznego i ogólne nauczanie Kościoła, a kiedy ten uzna to za stosowne, również w odniesieniu do szczegółowych rad”. Takie właśnie było spojrzenie pierwszego Maritaina (w jego *Primaute du spirituel*), które Meinvielle cytuje i czyni swoim²⁷.

rządzącego. El corolario, które natychmiast wyłania się z takiej tezy polega na twierdzeniu *debitum oboedientiae* względem przełożonego jedynie w odniesieniu do tych środków, które podporządkowują się specyficznemu celowi powierzonymu temuż przełożonemu. Zastosowanie tej zasady do przestrzeni „dwóch mieczy”, pomimo oczywistej wyższości sfery duchowej nad doczesną (wyrażająca się w wyższej godności papieża względem książąt świeckich), nie oznacza, że istnieje tytuł do władzy, który obligowałby chrześcijanina do okazania mu posłuszeństwa w sprawach czysto politycznych. W istocie w tym obszarze winno okazywać się posłuszeństwo rządowi republiki i nie papieżowi - ani, *a fortiori*, biskupom i arcybiskupom, których władza pochodzi od papieskiej (por. *In II Sententiarum*, d. 44, c. 2 art. 2 c.; art. 3 c., ad lum., ad 4um. oraz “ekskurs” pod koniec księgi II).

²⁷ *De Lamennais a Maritain*, ss. 144-5; o doktrynie wielkich doktorów scholastyki poświęconej katolickiej teorii polityczno-prawnej w tym temacie, Bellarmina i Suareza, zob. *ibid.*, ss. 87-88.

oddziałuje wzorcą przyczynowością swojej legislacji (podporządkowanej Objawieniu) na wszystkich członków wspólnoty; a chociaż nie stosuje żadnej siły fizycznej, to jednak ciąży na postępowaniu członków jej skuteczność właściwa największym uprawnieniom do stosowania przymusu²³. W tej kwestii Meinvielle przyjmuje jako własną tezę proveniencji arystotelesowskiej i tomistycznej (por. *S.Th.*, I-II, q.95, a.1) o pozytywnej wartości siły jako narzędzia w służbie cnoty. Stąd użyteczność przymusu, który wzmacnia skuteczność prawa i będzie ukierunkowany w państwie katolickim na obronę wiary i uchronienie ludzi od życia sprzecznego z prawdą ewangeliczną²⁴.

Podsumowując, podporządkowanie zakłada służebność państwa względem materii religijnej. Stąd najbliższy (i własny) cel wspólnoty politycznej zawsze będzie polegał na promowaniu życia cnotliwego. Natomiast cel ostateczny (pośredni) państwa katolickiego to przygotowywanie dróg, które poprowadzą jego członków do życia wiecznego²⁵.

2. Znaczenie wyrażenia *władza pośrednia Kościoła*

Doktryna o uznaniu i podporządkowaniu wspólnoty politycznej prawu ewangelicznemu otrzymała w katolickiej tradycji teologicznej i filozoficznej określenie *władzy pośredniej*. W tym wyrażeniu uwypukla się jurysdykcję władzy duchowej nad tymi obszarami życia obywatelskiego, w których mógłby zawierać się cel nadprzyrodzony. Bez wątpienia akcentuje się *podstawę* dla władzy kościelnej, aby dokonywała interwencji jako ostateczna instancja w regulacji tych obszarów²⁶. Zwłaszcza epoka średniowiecza знаła wzajemne

²³ *De Lamennais a Maritain* 2^a ed., Theoria, Buenos Aires, 1967, s. 123.

²⁴ *De Lamennais a Maritain*, ss. 145-152.

²⁵ *De Lamennais a Maritain*, s. 151.

²⁶ Jako punkt odniesienia tej tradycji warto wybrać doktrynę Akwinaty. W zgodzie z nią posłuszeństwo sprawia obowiązek ufundowany na konieczności osiągnięcia celu społecznego, cel, którego nie można byłoby osiągnąć bez funkcji kierowniczej

regulacji normatywnej porządku publicznego wspólnoty. Wówczas poszerza się tomistyczna zasada pełnej godziwości postępowania (sprawiedliwy ustrój w sensie absolutnym) na porządek polityczny regulowany przez boską sprawiedliwość, jak twierdzi św. Tomasz w *Sumie teologii* (I--IIae., 92, 1 c.)²¹.

IV. Właściwości porządku chrześcijaństwa

1. Funkcje państwa katolickiego

Prawo, którego domaga się Kościół, a które państwo powinno chronić, twierdzi Meinvielle, bazuje na prawdzie Boskiej, której depozytariuszem jest Kościół, a która winna być przekazywana wszystkim ludziom. Głoszeniu Ewangelii ze strony wspólnoty religijnej winna odpowiadać obrona państwa. Ta zaś, na mocy troski o rozpowszechnianie nauki o Bogu, jest wyposażona we władzę interdykcji tych wszystkich działań, które nie tylko są uszczerbkiem względem godności Stwórcy („prawa Boga”), lecz również dotyczą głoszenia przesłania zbawienia i wprowadzają niepokój do sumień. Do tego ostatniego rodzaju działań możemy zaliczać publiczne sprawowanie kultu i prowadzenie prozelityzmu religijnego przez inne wyznania.

W tym zatem, co bezpośrednio odnosi się do wspólnoty politycznej, z własnym celem natury ziemskiej, rola państwa w odniesieniu do rozkrzewiania wiary jest zasadniczo negatywna: polega na usuwaniu przeszkód, które uniemożliwiają lub utrudniają ewangelizację społeczności, nie szanują godności osób, kultu czy spraw świętych²². Jednak wypełniając swoje własne i specyficzne obowiązki jako wspólnota polityczna (która wyznaje wiarę w Boga), państwo

²¹ *Crítica* ..., ss. 208-211 i 325-328.

²² Według stwierdzenia autora w *Concepción católica de la política*, w tym aspekcie państwo jest „świeckim ramieniem w służbie Kościoła, aby powstrzymać rozszerzanie się błędów i nigdy w celu głoszenia prawdy” (s. 148).

a z drugiej – przyczyna sprawcza całkowita i właściwa do jego osiągnięcia (wspólnota autarktyczna). Jest to „czysto naturalna ekonomia rzeczy”. Gdy osoby zostaną wyniesione do porządku nadprzyrodzonego, wówczas ten wspólnotowy ruch ku dobru wspólnemu, bez uszczuplenia jego sensu oraz tracenienia czegokolwiek z celu *polis*, musi zostać odniesiony do dobra, które jest absolutnie ostateczne. Chodzi tutaj o doskonałe dobro w sensie absolutnym, samego Boga, właściwy cel niebieskiej *polis*, którą jest Kościół. Ale Meinvielle wraz z wielkim tomistą hiszpańskim Santiago Ramirezem (*De Beatitude*) ostrzegają, że jeśli polityczne dobro wspólne nie będzie znajdować się w harmonii z nadprzyrodzonym dobrem wspólnym, wówczas źle będzie mógł pierwszy podporządkować się drugiemu: „Miasto ukierunkowane na wolność, a nie na *dobro wspólne*, nie może jako miasto być *samo w sobie* dobre, gdyż jest pozbawione tej formy, która jedyna czyni je dobrym. A jeśli nie jest dobre, nie jest możliwe jego podporządkowanie Kościoła”. Innymi słowy, wspólny cel nadprzyrodzony jest w stanie nadać cel porządkowi skierowanemu na uczestniczące dobro ludzkie, nie zaś upadły porządek, skupiony na cząstkowych dobrach postrzeganych jako najwyższe. Gdy powstanie taki porządek, wówczas nie ma transmutacji, lecz następuje podporządkowanie celów – zaznacza Meinvielle. Tak jak każda osoba podporządkowuje (w znaczeniu unikania wszelkiej sprzeczności i jako odniesienie) swoje indywidualne dobro politycznemu dobru wspólnemu, tak władza publiczna, której bezpośrednim i bliskim celem jest promocja tego dobra, powinna podporządkować swoje działanie nadprzyrodzonemu dobru wspólnemu, którego strzeże Kościół. Publiczne uznanie prawdy przechowywanej w Kościele nie przekształca porządku wspólnoty politycznej²⁰. W formule autora porządek społeczny nie *zmienia* ani nie *odejmuje* nic z niego, lecz *dodaje* cel najbardziej wartościowy i w konsekwencji ostateczny. W ten sposób ten transcendentny cel staje się najwyższą zasadą

²⁰ Na temat delikatnej kwestii powstałej przez podporządkowanie aktu religii dobru wspólnemu politycznemu por. *Crítica ...*, ss. 255-7nn.

w każdej z epok, a w szczególności w tych, w których cywilizacja chrześcijańska nie zniknęła. Jak powiada nasz teolog, odwołując się do św. Pawła i Emila Brunnera, „chrześcijanin powinien odkupić czas, wchodząc w czas”¹⁹.

III. Kościół i państwo: ich cele i ich skutki

Porządek naturalny ludzkich celów społecznych zostaje wyniesiony, nie zaś zanegowany, dzięki przyjęciu ze strony społeczności politycznej dobra prawdy nadprzyrodzonej. Tak stawia tę kwestię autor.

Doskonałość poszczególnej osoby osiąga się poprzez uczestnictwo w wielorakich dobrach wspólnych tych społeczności, które dana osoba współtworzy. Taki pluralistyczny porządek, w sposób konieczny zawierający stopniowość, osiąga swą kulminację w politycznym dobru wspólnym. Ten natomiast ustanawia cel bezpośrednio i własny wspólnoty politycznej. Chodzi o pewien cel cnotliwy, który władza polityczna powinna wykorzystywać do tego, aby kierować osoby, rodziny i ciała pośrednie – odnosząc się do ich szczególnych okoliczności i *idiosincracia* – do porządku dóbr materialnych, kulturalnych i moralnych, które je udoskonalą. Ale doskonałość części, trzeba to przypomnieć, realizuje się jako *skutek* jego ukierunkowania na dobro wspólne jako celu ostatecznego w planie ziemskim. Każda poszczególne osoba doskonali się, przyłączając się, jak część do całości, do dobra politycznego osiąganego przez organizmy społecznej pod kierunkiem władzy politycznej. Następnie, polityczne dobro wspólne, bezpośredni cel władzy, tworzy cel ostateczny – to znaczy, najcenniejsze z dóbr – poszczególnych osób i grup społecznych. Z jednej strony określa się w ten sposób całkowity cel w porządku naturalnym (polityczne dobro wspólne),

¹⁹ “De la aceptación del comunismo, en virtud del sentido de la Historia”, en *Diálogo*, n° 1, s. 32.

II. *Christianitas*, niereakcyjna forma polityczna

W tym miejscu może uchodzić za zbyt nachalne wprowadzenie zagadnienia, które z naciskiem podkreślał nasz autor w swym dziele. Chodzi o nieustępowność miasta katolickiego. Z jednej strony Meinvielle przyjmuje osąd Leona XIII z *Inmortale Dei* w odniesieniu do średniowiecza: „Był czas, w którym filozofia Ewangelii rządziła państwami”. Ale jednocześnie Meinvielle często przytacza słowa papieża św. Piusa X w *Notre Charge Apostolique* dotyczące historycznego faktu istnienia chrześcijaństwa: „Istniało. Istnieje. Jest to cywilizacja chrześcijańska. To Miasto Katolickie. Nie chodzi o nic więcej, jak o jej bezustanne ustanawianie i odnawianie na naturalnych i boskich fundamentach, chronienia jej od ataków ciągle nowych ze strony współczesnych utopii, od Rewolucji i bezbożności: *omnia instaurare in Christo*”. W tej linii kontynuacji i odnowy nasz autor utrzymuje, że średniowiecze nie wyczerpuje istoty chrześcijaństwa i nie utożsamia się całkowicie z średniowieczem. Oznacza to, że inne narody i inne kultury mogą stworzyć miasto katolickie, pod warunkiem, że będą przestrzegać prawa Ewangelii i uczynią je prawem własnym¹⁷. Nie chodzi więc o powrót do *ancien régime* ani do średniowiecza, lecz o wykazanie, w jakiej mierze cywilizacja opuszczała zasady porządku naturalnego i chrześcijańskiego i z tego powodu powiększała swój dekadentyzm. Chodzi zatem o ponowne odkrycie ważności tych zasad bez utraty zdobytych postępów osiągniętego w ciągu wieków rozwoju naukowego i technicznego, jak również podniesienia na wysoki poziom kultury i dobrobytu zarówno jednostek, jak i grup, tak jak to zdołano osiągnąć współcześnie¹⁸.

Meinvielle postuluje *christianitas* jako obowiązowność tego, co stale ważne; jako aktualność prawdy o człowieku i społeczeństwie zawsze odnawialną, która nie zamyka się w zmiennej i uprzedniej rzeczywistości historycznej, lecz wymaga jego korzystnej konkretyzacji

¹⁷ *El comunismo ...*, s. 41-46.

¹⁸ *El progresismo cristiano*, Cruz y Fierro, Buenos Aires, 1983, ss. 35-37.

*Katolicką*¹⁴. To wyznanie wiary przez władze Państwa, przeciwne wszelkiej neutralności religijnej sfery publicznej, zawiera w sposób konieczny, na mocy samego przykładu władzy politycznej i prawnej, propagowanie i promowanie poprzez środki i drogi właściwe dla legislacji pozytywnej, prawdy katolickiej dotyczącej całości życia społecznego. Autor obficie cytuje w swoich wywodach zdania z encyklik *Quanta Cura* (Piusa IX) oraz *Inmortale Dei* (Leona XIII). Dla Meinvielle`a, w zgodzie z wspomnianym nauczaniem papieskim, wydaje się czymś niegodziwym proponowanie władzy politycznej, która byłaby obca wszelkiej religii. W istocie normy życia publicznego w mieście katolickim winny być katolickie. Takie właśnie było stanowisko Tomasza z Akwinu w *De regno*, przytaczane również przez naszego autora: „Ten, do którego należy czuwanie nad celem ostatecznym, [w ostateczności papieżowi] winni być poddani ci wszyscy, do których należy czuwanie nad celami poprzedzającym cel ostateczny [książęta]”¹⁵.

Podsumowując, jak twierdzi Meinvielle w *Katolickiej koncepcji polityki* (1932), swoim pierwszym dziele filozoficzno-politycznym, cel poszczególnej osoby jest analogiczny do celu społeczności politycznej, gdyż cel tej ostatniej (choć skomplikowany, wieloraki i realizowany przez wielu) jest *ludzki* ze względu na naturę dobra, które go określa. Dlatego tak jak chrześcijanin wyznaje wiarę w Chrystusa i Jego Kościół – i przestrzega jego przykazań – tak chrześcijańska społeczność polityczna, w sposób analogiczny, przyjmuje normy prawa naturalnego i prawa ewangelicznego tak jak je przedstawia Kościół¹⁶.

¹⁴ *Respuesta a dos cartas de Maritain al R. P. Garrigou Lagrange, OP*, Nuestro Tiempo, Buenos Aires, 1948, s. 29, podkreślenia autora.

¹⁵ *Respuesta a dos cartas ...*, ss. 36-37; por. także *Concepción católica de la política*, en Julio Meinvielle, Dictio, Buenos Aires, s. 146. Pominięcie religii w konstytucji argentyńskiej z 1949 rozczarowało Meinvielle`a (który z drugiej strony był głębokim krytykiem porządku polityczno-ekonomicznego reprezentowanego przez tę kartę) (por. “La nueva Constitución”, w *Presencia*, 25/3/1949, zebrane w: Julio Meinvielle, *Política Argentina 1949-1956*, Trafac, Buenos Aires, 1956, ss. 38-39).

¹⁶ *Concepción católica ...*, s. 150.

jeśli państwo w swej istocie będzie jedynie strukturą poskramiającą zło, wówczas stanie się albo czystym narzędziem przymusu w służbie Kościoła, albo będzie oddzielone od miłości ewangelicznej i doskonałości ludzkiej.

ISTOTA *CHRISTIANITAS*

I. Definicja i charakterystyka *Christianitas*

Temat *christianitas*, jak zaznacza Sacheri, często powraca w dziełach Meinviell'a – spotykamy się w nich z licznymi opisami *miasta katolickiego* (to jeden z synonimów). W jednym ze swoich wczesnych pism poświęconych teologii historii Meinviell definiuje *christianitas* jako „zbiór narodów, które publicznie pragną żyć w zgodzie z prawami Świętej Ewangelii, której depozytariuszem jest Kościół”. Pojęcie ‘chrześcijaństwa’ zakłada więc zgodność wewnętrznego prawa publicznego z nauczaniem Kościoła i papieża. A konkretnie, istota chrześcijaństwa polega na uznaniu boskości Chrystusa wyrażanej nie przez zwykłe akty kultu, lecz przez regulacje prawne państwa. Grzechy narodów chrześcijańskich przed rewolucją francuską, choćby były wielkie, to jednak nie mają wpływu na bezbożności kolektywną i publiczną. Pojęcie chrześcijaństwa nie oznacza więc braku wszelkiej niesprawiedliwości; ale wydaje się sprzeczne z grzechem bezbożności politycznej, polegającej na negowaniu królewskości Chrystusa i obowiązywalności publicznej Jego prawa; na „całkowitym braku znajomości duchowego zwierzchnictwa” Kościoła¹³ – ze strony społeczności chrześcijańskiej.

Założeniem pozytywnej legislacji ludzkiej podporządkowanej Ewangelii jest fundamentalna zasada prawdziwego chrześcijaństwa, tzn. „że *władza publiczna winna publicznie wyznawać Religię*

¹³ *Hacia la Cristiandad*, Adsum, Buenos Aires, 1940, ss. 14-16.

szalnej konieczności, nie tworzona w nieistotnym wymiarze ludzkim. Dlatego rządzenie *polis* bazuje na konieczności prowadzenia wszystkich do dobra wspólnego politycznego¹⁰. Jego zdolności porządkujące nie tłumaczą się obowiązkiem przeciwstawiania się złu, lecz wręcz przeciwnie – prowadzeniem organicznego ciała społecznego, pluralistycznego i hierarchicznego do największego dobra możliwego do zdobycia w sferze ziemskiej¹¹. Autor stawia w ten sposób jeden z podstawowych tematów filozofii politycznej. Chodzi o jasne odróżnienie od siebie teorii chcących wyjaśnić politykę poprzez ludzkie zło i tych, które widzą jej potrzebę w konieczności zdobycia pewnego dobra, którego jest nie do osiągnięcia przez grupy wyizolowane. Innymi słowy, polityka nie stanowi dobra *raigambre* czysto utilitarnego, lecz dobro cenne samo w sobie, powstałe dzięki dobru człowieka i dla jego większego dobra¹².

Nie zatrzymując się dłużej nad tym tematem, pragniemy zaznaczyć jedynie tę myśl Meinvielle'a jako niezwykle cenną przy podejmowaniu tematu sensu wyznaniowości państwa. Istotnie, z perspektywy chrześcijańskiej, jeśli państwo i polityka są postrzegane jako skutki braków i są wyjaśniane poprzez zło, trudno będzie pogodzić podobną orbitę z inną, która jest nośnikiem większych dóbr. Zatem,

¹⁰ Nasz autor, za św. Tomaszem i Arystotelesem, przypomina, że doskonałość będąca w zasięgu człowieka w ramach porządku naturalnego jest głównie aktywna, a jej najwyższym przejawem są cnoty polityczne. „Dana społeczność polityczna czy państwo będą o tyle bardziej doskonałe o ile bardziej będą *uczestniczyć* w życiu kontemplacyjnym; ale jej istota jest aktywna lub moralna” - precyzuje Meinvielle. Ze swej strony, do pełnej kontemplacji dochodzi się jedynie dzięki działaniu Boga i Jego Kościoła (*Crítica a la concepción de Maritain sobre la persona humana*, 2^a ed., Éfeta, Buenos Aires, 1994, ss. 146-148).

¹¹ Meinvielle ujął temat społeczności politycznej jako pluralistycznego porządku społeczeństw w relacji do ich subordynacji w „El problema de la persona y la ciudad”, w: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, 1949, t. III, ss. 1898-1907.

¹² *Crítica* ..., ss. 328-330; por. także ss. 252-3 i 279. Studiujemy tę kwestię z punktu widzenia systematycznego oraz historyczno-doktrynalnego w „La politicidad natural como clave de interpretación de la historia de la filosofía política”, w: Sergio R. Castaño – Eduardo Soto Kloss (red.), *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, Academia de Derecho - Universidad Santo Tomás, Santiago de Chile, 2005.

partyzantkę w wieku 41 lat za swoją deklarowaną przynależność do Kościoła katolickiego, tak wyraził się na temat naszego autora w prologu do dzieła *Komunizm w rewolucji antychrześcijańskiej*: „Książka potwierdza perspektywę teologiczną, właściwą dla myśli autora, *cywilizacji chrześcijańskiej* lub *miasta katolickiego*, to znaczy, *christianitas*. W odniesieniu do tego trzeba zaznaczyć, że Julio Meinvielle jest największym teologiem tematu *christianitas* w XX wieku. To wszystko stale [...] przenika jego pracę intelektualną”⁹.

Zanim zaczniemy rozważać relację Kościoła i państwa, wypada zatrzymać się nieco na koncepcji życia politycznego u Meinvielle’a, ponieważ ze znamiennej oceny porządku politycznego, której dokonuje nasz autor, rodzi się zasadnicza część fundamentu obrony zasady chrześcijaństwa.

II. Sens życia politycznego

Meinvielle zauważa, że współczesne koncepcje filozoficzne (w znaczeniu nie chronologicznym, lecz doktrynalnym) dostrzegają i akceptują pewne zło konieczne w życiu politycznym. Dzięki temu wiążą się z zadaniami rządu, wewnątrz powiązanymi z życiem politycznym, rozumianymi w kontekście przymusu. Oznacza to, że potrzeba rządu wiąże się z zadaniem ukrócenia zła moralnego, w ostatecznym rozrachunku – i przyjmując przy tym perspektywę teologiczną – skutków grzechu. W ten sposób postrzegany jako mniejsze zło – względem wolnego zła ludzkiego – im większy będzie stopień doskonałości duchowej ludzi (w inteligencji i cnocie), tym mniejsza będzie potrzeba rządu politycznego. Przeciwnie, „prawdziwi tomiści (do których bez wątplenia zalicza samego siebie), widzą w polityce – a zatem również w rządzeniu – rzeczywistość przede wszystkim porządkującą i nie przymusu; zakorzeniona w nienaru-

⁹ *El comunismo en la revolución anticristiana*, 3ª edición, Cruz y Fierro, Buenos Aires, 1974, s. 9.

niewiernego księcia-apostaty, który stwarza zagrożenie dla wiary podanych na łonie wspólnoty chrześcijańskiej⁶. Natomiast w odniesieniu do drugiego trzeba zwrócić uwagę na miejsce, jakie w nauczaniu Tomaszowym zajmuje godziwość kryterium tolerancji innych kultów; podobnie jak niegodziwość narzucania innym siłą wiary Kościoła⁷. Przytoczone zasady będą podtrzymywane i brnione przez późniejszą tradycję katolicką aż po nasze czasy.

Przyjrzyjmy się – w wielkim skrócie – jak stawiał i bronił tez dotyczących państwa chrześcijańskiego współczesny wielki tomista argentyński.

JULIO MEINVIELLE. KONCEPCJA ŻYCIA POLITYCZNEGO

I. Wybór autora i problematyki

Wybraliśmy postać Julio R. Meinvielle`a (Buenos Aires, 1905-1973), gdyż jawi się jako uznany teoretyk – a jednocześnie teolog i filozof – ważnego tematu relacji między Kościołem a państwem, który starał się rozwijać w naszych czasach w duchu nauki Akwinaty⁸. Carlos A. Sacheri – błyskotliwy argentyński uczeń filozofa tomistycznego Charlesa de Konincka – profesor Uniwersytetu w Buenos Aires oraz członek Narodowej Rady Badań Naukowych, zamordowany przez

⁶ *S. Th.*, q. 10, a. 10; q. 12, a. 2; zob. „Słuszna władza niewiernych i autonomia polityki. Egzegeza tomistyczna”, w *Studi Tomistici* n° 60, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Roma, 1995.

⁷ *S. Th.*, II-IIae, q. 10, aa. 8, 11 y 12.

⁸ Julio Meinvielle nie jest jedyną postacią współczesnego tomizmu, który podkreślał rolę dobra wspólnego nadprzyrodzonego w konfiguracji wspólnoty politycznej (por. Osvaldo Lira, *El orden político*, Covadonga, Santiago de Chile, 1985, ss. 98nn).

powinni pozostawać posłuszni ci, którzy są odpowiedzialni za cele pośrednie, to znaczy, rządzący republiką powinni być kierowani przez kapłaństwo³. Ten prymat perspektywy religijnej nad polityczną jest w opinii Akwinaty prawdą dostępną dla ludzi wszystkich kultur, z których dobrych przykładów historycznych dostarczają sami Rzymianie i Celtowie. Jakkolwiek będzie, ponad zasadą racjonalnie poznawalną co do wyższości władzy duchowej nad doczesną, pojawia się reguła ewangeliczna podporządkowania władzy kapłaństwu, a konkretnie i formalnie, podporządkowanie systemu prawnego wspólnoty politycznej prawu Bożemu, którego ostateczna interpretacja należy do stolicy rzymskiej⁴.

W zgodzie ze strukturą ontologiczną rzeczywistości społecznej, odpowiedzialny za osiągnięcie pewnego celu, podporządkowanego jednak celowi ostatecznemu, powinien zadbać o to, aby powierzony mu cel zachował relacje z celem ostatecznym. Król, dla którego specyficznym i bezpośrednim celem jest osiągnięcie politycznego dobra wspólnego, powinien powiązać porządek wspólnoty z nadrzędnym prawem Bożym. Jasno widać powód: jeśli celem dobrego życia jest wieczna szczęśliwość, zatem król powinien w taki sposób uporządkować *polis*, aby ułatwić ludziom osiągnięcie tego celu; a jednocześnie, w miarę możliwości, przeszkodzić temu wszystkiemu, co mogłoby temu zaszkodzić⁵.

W odniesieniu do nauki św. Tomasza o podporządkowaniu świata politycznego porządkowi świętemu (reprezentowanemu przez Kościół katolicki), należy zauważyć, że a) stanowisko Akwinaty będzie zawsze spójne z ideami zawartymi w *De regno*, b) ale jednocześnie nie pomija niezbędnego namysłu roztropnościowego nad okolicznościami socjo-kulturowymi, które mogą pojawić się w konkretnej rzeczywistości historycznej. W odniesieniu do pierwszego warto wspomnieć twierdzenie o prawomocności detronizacji przez władzę kościelną

³ *De regno*, I, 15, n° 75-79.

⁴ *De regno*, I, 15, n° 80-83.

⁵ *De regno*, I, 16, n° 84-86.

II. Kościół i wspólnota polityczna w *De regno*

Określenie celu człowieka powinno dokonać się w harmonii z ustaleniem celu wspólnoty politycznej. W istocie to, co zostanie odniesione do celów człowieka w sferze indywidualnej, będzie ważne analogicznie dla dóbr wspólnych w społeczeństwie, gdyż dla Akwinaty dobro wspólne posiada naturę osobową; więcej nawet, dobro wspólne jest najlepszym dobrem osoby². Skoro rządzenie polega na prowadzeniu do celu, to, gdyby celem człowieka było zdrowie, wówczas zadanie rządzącego polegałoby na praktykowaniu medycyny. Jeśli celem człowieka byłoby posiadanie bogactw, rządzący powinien być ekonomistą; a jeśli celem byłaby wiedza, którą człowiek byłby w stanie zdobyć sam z siebie, księciem byłby profesor. Jest jednak inaczej, gdyż celem (immanentnym) człowieka jest jego osobowa doskonałość (dobre życie) w wypełnianiu cnoty. Dlatego właśnie celem wspólnoty politycznej jest dobre życie społeczne w zgodzie z cnotą. W tym sensie, jeśli ostatecznym celem człowieka byłoby dobro immanentne, wówczas cel społeczności ludzkiej również byłby immanentny względem niej i dlatego kierunek tejże wspólnoty w stronę swojego dostępnego dobra nie przekraczałby naturalnych zdolności człowieka. Ale jak zaznacza św. Tomasz, ostatecznym celem ludzi, którzy pragną żyć cnotliwie we wspólnocie politycznej, jest osiągnięcie rozkoszowania się Bogiem w życiu wiecznym. Zatem ten cel ostateczny, nadprzyrodzony i transcendentny, może zostać osiągnięty jedynie dzięki łasce. Ponadto istnieje pewne królestwo, które nie jest polityczne i nie zostało powierzone książętom, ale kapłanom, a w konsekwencji, wikariuszowi Chrystusa. Wychodząc od tych założeń, filozof dochodzi do pewnego wniosku: temu, do którego należy troska o cel ostateczny,

² To klasyczne twierdzenie Charles de Koninck (por. *De la primauté du bien commun contre les personnalistes*, U. Laval-Éditions Fides, Québec-Montréal, 1943, ss. 7-9); utrzymywane również wyraźnie przez św. Tomasza: "*bonum reipublicae est praecipuum inter bona humana*" (*S. Th.*, II-IIae., 124, 5 ad 3um). Osiąga ono swoje pełne znaczenie, jeśli odniesie się je do nadprzyrodzonego dobra wspólnego, którym jest sam Bóg.

Sergio R. Castaño

National Council for Scientific Research (CONICET)

Argentyna

Najwyższa zasada prawomocności politycznej w tradycji tomistycznej. Teologia polityczna Julio Meinvielle (1905-1973)

I. Najwyższa zasada prawomocności politycznej u św. Tomasza

Podjmując się zagadnienia skutków prawa, św. Tomasz przypomina fundamentalną zasadę swojej filozofii politycznej wskazującą, że zadaniem prawa jest doprowadzenie poddanych do cnoty. Innymi słowy, skutkiem prawa (a także pozytywnej normy prawnej) jest uczynienie dobrym tego, kto według niego postępuje. A zatem prawo może czynić dobrym tego, kto jest mu poddany, zarówno w odniesieniu do konkretnego systemu politycznego, jak również w sensie absolutnym. Ale nas interesuje następujące twierdzenie Akwinaty, przekazane w kolejnym zdaniu: jeśli intencja prawodawcy jest ukierunkowana ku *prawdziwemu dobru wspólnemu, którym jest dobro kształtowane przez boską sprawiedliwość*, wówczas prawo – a także system, w którym to prawo funkcjonuje – pragnie czynić ludźmi dobrymi w sensie absolutnym¹. Ponadto, pierwszorzędnym fundamentem prawomocności politycznej jest dla św. Tomasza polityczne dobro wspólne, które pozostaje jednocześnie ukierunkowane na nadprzyrodzone dobro wspólne, to znaczy – immanentne dobro wspólne ukształtowane przez prawo Boże. Zobaczmy, jak wyjaśnia Akwinata tę kluczową sprawę w innych swoich dziełach.

¹ *S. Th.*, I-IIae., 92, 1 c.

zać i przypomnieć ludziom, do czego zdolna jest doskonałość²⁵ duszy ludzkiej. I jak dawniej Heraklesa, a potem znowu Sokratesa, tak teraz Ciebie, Ojczy, po długim czasie bogowie sprowadzili na ziemię i jej ukazali.

Dla Ciebie ta błoga i szczęśliwa walka już się zakończyła, powróciłeś do tych błogosławionych i szczęśliwych, którzy Cię tu wysłali. Zostawiłeś nas na wzburzonym morzu Ate²⁶, nie mamy nikogo, kto by wyciągnął do nas rękę, gdy próbujemy wydobyć się i wynurzyć wreszcie z błota i mułu. Dalej musimy iść w Twoje ślady, jeśli oczywiście kiedyś nasze moglibyśmy zmieścić w Twoje. Często mnie wypróbowałyście, jak orły swoje młode, czy jestem w stanie utrzymać wzrok i wytrzymać blask prawdy. Często odsyłałeś mnie, napełniwszy nadzieją prawdy, cieszyłeś się i radowałeś, gdy [240.d] dowiodłem, że jestem Twoim prawdziwym potomkiem, patrząc w słońce bez mrużenia oczu. Wtedy przyzwyczailem się trzymać oczy otwarte, teraz zaś je zamykać, lecz ze względu na Twój trud i osąd jestem zmuszony do walki, aby nie ukazać się wszystkim jako syn ojca nie – filozofa.

Przyjdź z niebios z pomocą swojemu synowi i zlej, o błogosławiony, na modlącego się do Ciebie siłę i odwagę do walki.

Thum. Monika Komsta

²⁵ Czyli cnota.

²⁶ Bogini zaślepienia i pychy.

ani kiedy był w więzach, nie uczynił ani nie powiedział do towarzyszy obecnych w więzieniu nic podłego ani niegodnego. Przeciwnie, filozofował o duszy i objaśniał sprawy Hadesu: jakie dobra czekają tam cnotę, a jakie kary i tortury czekają wadę²¹. Niedługo potem Ateńczycy żalowali Sokratesa i oddali Meletosowi²² sprawiedliwość za tamten proces. Natomiast Anytos sam uciekł z miasta i przez wzgląd na Sokratesa ukamienowali go mieszkańcy Heraklei w Poncie. Teraz na tym miejscu na przedmieściach, niedaleko morza, gdzie mieszkańcy Heraklei rzucali w samego Anytosa kamieniami, jest pokazywany jego grób.

Mój ojciec wyróżniał się czynami [239.d] bardzo zbliżonymi do czynów Sokratesa. Stoczył wiele jawnych i publicznych walk, oraz nie mniej błahych w domu i swoim gospodarstwie. Wszystkie je znośił cierpliwie i ze spokojem, ponieważ filozofię należy wybrać nie słowem, ale czynem.

Mieli rację dawni ludzie, ubóstwiając Heraklesa, syna Dzeusa i Alkmeny, przygotowując mu święte obrzędy i składając mu ofiary, nie tylko dlatego, że należą się mu jako herosowi, jako demonowi [duchowi] i wreszcie [240.a] jako bogu, ale ponieważ Herakles stał się wzorem cnoty. Obchodził przecież ziemię oczyszczając ją z okrutności tyranów i strasznych bestii. Co do mnie, sądzę, że wada jest bardziej gwałtowna niż dziki, silniejsza od lwów, zuchwalsza od różnokształtnego psa, a głów ma więcej niż hydra²³. Godne więc jest, żeby ci, którzy zwyciężyli tę bestię i pokazali, że jest słaba, mieli na publiczny koszt wystawioną świątynię i kapłanów przygotowanych do sprawowania kultu.

Nie jest więc [240.b] niestosowne, żeby ci szlachetni, odwracający zło ludzi, strażnicy ludzkiego gatunku²⁴, uwolniwszy się od ciała, mieli udział w boskości. Wydaje mi się, że bogowie chcą znowu poka-

²¹ Zob. Platon, *Fedon*.

²² Razem z Anytosem i Lykonem był oskarżycielem Sokratesa.

²³ Temistiusz odnosi się do kilku z dwunastu prac Heraklesa: schwytanie dzika erymantejskiego, zabicie lwa nemejskiego, złapanie psa Cerbera, zabicie hydry.

²⁴ Hezjod, *Prace i dni*, 123; Platon, *Państwo*, 469.a

korzyści z nagromadzenia leków niż tamten [238.c], gdyby uchwycił nauki filozofów i nauczywszy się ich dostatecznie, nie chciał umocnić ich czynami. Temu nie należy się nic z filozofii, tak jak tamtemu nic ze sztuki lekarskiej.

Ojciec mój sądził, że podobnie śmieszny jest atleta, który pokazując ciężarki i wyliczając ćwiczenia, obnosiłby dookoła słabe i pozbawione siły ramiona, a szyję miałby wygiętą z powodu rozwiązłości i niemocy. Do tego wstępowałby na stadion, nie chcąc uczestniczyć w zawodach, siadałby w łaźni albo w kącie dziecięcej szkoły zapasów i wyliczał myjącym się chwytym zapaśnicze. W przypadku filozofii nie trzeba zatem występować z mową popisową. Nie osądza się przecież, jak daleko ktoś zaszedł w mądrości, po tym, że mógłby umiejętnie podzielić dobra i mógłby powiedzieć, że cnota jest największym z pozostałych dóbr i przewyższa inne, nazywane dobrami ciała, mógłby też wyjaśnić, jakimi bytami z zewnątrz włada los. Przeciwnie – filozofa można poznać po tym, że zawsze myśli w taki sam sposób, jak wybiera, i przedkłada dobre czyny nad majątek i to, co przynosi sławę. Ten, kto jest usposobiony inaczej, będzie filozofował tylko językiem, ale nigdy sercem.

Przykłady tych wszystkich cech ukazywał Sokrates Ateńczyk. W domu był łżony przez Ksantypę, Kritias i trzydziestu tyranów¹⁸, którzy grozili mu, że jeśli nie zmieni zdania i nie będzie służyć rządzącym państwem, to go zabiją, usuną i wyrządzą krzywdę [239.b]. A jednak nie bał się. Nie dał się zastraszyć ani nie uważał niczego innego za tak niebezpieczne, przerażające i straszne jak to, że zło powstanie zamiast dobra, a zamiast tego, co pobożne – bezbożność. Dlatego ani nie sprowadził Leona Salamińczyka¹⁹, ani nie uległ sile, aby zagłosować przeciw strategom skupionym przy Peryklesie, Erasinidesie i Diomedesie²⁰, chociaż sam lud w ten sposób rozkazywał mu, krzycząc z głębi zgromadzenia. Lecz ani kiedy skazali go Ateńczycy,

¹⁸ Rządy oligarchów ustanowione przez Spartę po przegranej przez Ateny wojnie peloponeskiej, charakteryzowały się okrucieństwem.

¹⁹ *Obrona Sokratesa* 32c-d.

²⁰ *Obrona Sokratesa* 32b-c.

to, że jeszcze przed roślinami był ustrojony i pięknie ubrany, nie dlatego, że zakładał delikatny i pięknie utkany chiton, lecz ponieważ nie miał nieuporządkowanej i pełnej prostactwa duszy. Nikt nie może Mu zarzucić, że winnicę i sad miał wypielęgnowane i płodne, a myśl ślepą i nieokrzesaną. Przeciwnie – nie mógłbyś porównać do jego krótkich zdań i napomnień ani nieustannie rosnących owoców Alkinoosa¹⁴, ani złotych jabłek Hesperyd¹⁵. Nie troszczył się bowiem w swoich mowach tylko o piękno, lecz jak mówił: w pracy na roli ci, którzy hodują tylko gaje rozłożystych [237.d] platanów i cyprysów, a zaniedbują pszenicę i winną latorośl, mają na celu bardziej rozrywkę niż pokarm. Podobnie ci, którzy w mowach troszczą się tylko o przyjemność, mają na celu jedynie to, aby oczarować słuchaczy, natomiast tego, czym karmi się dusza, lub tego, od czego staje się lepsza, ani nie potrafią, ani nawet nie starają się powiedzieć. Ci nie są jeszcze filozofami, tak jak tamci nie są rolnikami, lecz jedynie pasożytami i pochlebcami przyrządzającymi potrawy zamiast lekarzy, a sztukmistrzami zamiast trenerów.

Ojciec starał się dotrzeć do tych, którzy potrafiliby wygłosić i wyrecytować mowy słusznie zalecone przez filozofię, lecz zaniedbują działanie zalecane w mowach. Sądził, że podobni są oni do tego, kto pragnąc być zdrowym na ciele, gromadziłby lekarstwa i zioła, które starte i zmieszane mogłyby pomóc w chorobie ciała, przygotowałby ambitnie narzędzia lekarskie i mógłby powiedzieć, co Hipokrates z Kos, a co Erasistratos¹⁶, a co Diokles¹⁷ [238.b], zalecają w swoich dziełach. Kiedy jednak zachorowałby i należałoby wykorzystać wszystkie tamte przygotowania, żegna leki, narzędzia i Hipokratesa, a położywszy się na łożu przykrytym purpurowym kobiercem, postawiwszy obok siebie stół, pije i raczy się do syta, a usługuje mu jakaś koryncka dziewczyna albo joński chłopiec. Nie odniesie on większej

¹⁴ *Odyseja*, 7,114-129.

¹⁵ Strzegły złotych jabłek należących do Hery w ogrodzie położonym na końcu świata.

¹⁶ Erasistratos z Keos znany lekarz III wiek przed Chr.

¹⁷ Diokles z Karystos, lekarz – IV wiek przed Chr.

się bowiem z daleka od dawnej sceny ani od teatru, jako całkowicie nieczystych i obcych filozofii, lecz często złoty Menander, Eurypides i Sofokles, piękna Safona i szlachetny Pindar śpiewali razem z nim w chórze i wspólnie obchodzili misteria. Stąd nie był człowiekiem tylko jednego języka ani nie był odpowiedni tylko dla audytorium filozofów, a niezrozumiały dla retorów i gramatyków. Niejednokrotnie, słuchając wielu innych, gdy starają się powiedzieć coś filozoficznego, trudniej byłoby ci ich zrozumieć niż dialekt perski. Nigdy nie miało to miejsca w przypadku mojego Ojca, ponieważ po wysłuchaniu Go i hodowca winnej latorośli, i kowal mieli co zabrać ze sobą do domu.

Rozmawiał z władcą o władzy, z politykiem o polityce, a z rolnikiem o tym, jak uprawiać rolę. Był gorącym orędownikiem uprawy roli, przekonywał bowiem, że dla filozofa jedynym odpowiednim odpoczynkiem po trudach jest rolnictwo. Jest to szczególnie odpowiednie ćwiczenie, do tego dostarczające stosownej przyjemności człowiekowi starszemu [237.a], już i osłabionemu przez czas. Nawiedziwszy go, gdy był już starcem, często znalazłbyś go sadzącego rośliny, czyszczącego i przynoszącego sprzęty albo kierującego wodę do kanałów, tak, aby zwilżała rośliny. Mógłby sięgnąć dla ciebie po jeden ze swoich owoców, a oprowadzając po sadzie, pokazałby ci niezwykle piękne i wielkie grono. Jak genealog wywodzący rodowód kolonii z metropolii, wskazałby ci wtedy rodowód szczepu winnej latorośli [237.b]. Miał pole, które sam uprawiał, wynajdując źródła wody, które wcześniej nie były widoczne, a inne pielęgnując tak, aby to miejsce odpoczynku było piękne i odpowiednie dla filozofa. Ta ziemia, chociaż ma nie całkiem grecką nazwę¹², to jednak pojawia się często na ustach Hellenów.

Odyseusz powiedział swojemu ojcu, że rośliny są odpowiednio przez niego wypielęgnowane, a on nie ma dobrej opieki, ponieważ jest ubrany w łachmany, a buty ma źle uszyte¹³. Ja zaś wiem o moim ojcu

¹² Chodzi o Paflagonię, która była częścią Persji, a dopiero August włączył ją do prowincji Galacji.

¹³ *Odyseja*, 24,226-50.

ukazywał zawsze blisko drzwi i w otoczeniu [świątyni Arystoteles], a przechodząc do Akademii z Liceum, nie zmieniał szaty, lecz często [235.d], złożonywszy najpierw ofiarę Arystotelesowi, kończył na spełnianiu ceremonii wobec Platona. Zawsze oburzał się na tych, którzy starali się rozgraniczyć obydwu i w sposób prymitywny zbudować między nimi przegrodę. Sądził bowiem, że dla Platońskiego szалу filozofia Arystoteles jest zarówno szlachetnym początkiem, jak i murem oraz warownią. Filozofia Platona była bowiem przystępna i łatwa do zdobycia dla sofistów, a Arystoteles zbudował jej mury, ogrodził ją ze wszystkich stron i zamknął bramy przed zamachami na te nauki. Ojciec uważał bowiem, że wielu ludzi nieuzbrojonych jeszcze, z powodu chwiejności i lekkomyślności pragnie walczyć, zanim posmaruje się oliwą⁹. Stąd często nie są w stanie przyjść z pomocą temu, co możliwe do obrony – szlachetnej i silnej nauce, która zostaje przywiedziona do upadku i obalona przez doktrynę słabą i fałszywą [236.a].

Ojciec nigdy nie spierał się z mądrym Platonem ani nie sądził, żeby Arystoteles robił to z błahego powodu. Uważał, że zdolny Epikur, syn Neoklesa, nie jest tym, który dzieli to, co niepodzielne¹⁰. Jeśli nawet często go wyciągał, to tylko w tym celu, aby pokazać tym, którzy go nie znają, a potem jak najszybciej skreślał Epikura z katalogu, wylawszy mu na głowę wonny olejek. Epikur bowiem był miłośnikiem przyjemności. W tym postępowaniu nie było nic zastanawiającego. Żadna [236.b] filozofia nie jest bowiem tak daleko oddalona od innych ani nie trzyma się z dala od reszty, lecz jest jak małe odgałęzienie i rozdroża szerokiej i wielkiej drogi, oddalające się od niej bardziej lub mniej, a jednak ostatecznie łączące się w tym samym punkcie.

Kiedy Ojciec mój zaprosił do siebie poetę Homera i ugościł jako praojca i początkodawcę myśli Arystoteles i Platona, wtedy szczególnie potrzebowałbyś głosu Homera, aby zacytować [236.c]: „Och, jakże miły jest wszystkim i przez wszystkich ceniony”¹¹. Nie trzymał

⁹ Tzn. zanim przygotowuje się do walki.

¹⁰ Gra słów, odniesienie do atomizmu Epikura.

¹¹ *Odyseja*, X,38.

stotelesa, któremu najczęściej starałeś się tutaj towarzyszyć – podczas pobytu na obczyźnie. Ciało nie zdołało przeszkodzić Ci wtedy w obcowaniu z mistrzem, a przecież Twój ukochany był tak daleko.

Zapewne teraz on, o święta głowo, sławi Cię i ceni ponad innych, i z radości nie wie, jak się odwdziaczyć. Dlatego odplaca dziękczynieniem za wyjaśnienia, w których [235.a] przedstawiłeś Arystotelesa lepiej niż Bakis czy Amfilytos⁵ Loksiona⁶. Dziękuje również za ukazanie mądrości, którą on odkrywszy, sam przysłonił mrokiem, okrył i ubrał w niejasność, zatroszczywszy się o to, aby nie żałować jej dobrym, ale równocześnie nie porzucić na rozstajne drogi. Ty natomiast, rozpoznając godnych tej nauki, usunąłeś dla nich ciemność i odsłoniłeś tę chlubę – posąg bóstwa⁷. Ten, kto dopiero wchodzi do najświętszego miejsca świątyni, przepelniony drżeniem i wzburzeniem, opanowany niepokojem i zakłopotany, nie jest w stanie uchwycić ścieżki ani odnaleźć drogi prowadzącej do wnętrza [świątyni]. Natomiast ów tłumacz [profeta]⁸, roztworzywszy wrota świątyni i [235.b] okrywszy płaszczami posąg bóstwa, ozdobiwszy go i oczyściwszy z każdej strony, ukazał wtajemniczanemu lśniący już i opromieniony boskim blaskiem. Mgła owa i chmura mroku równocześnie rozstały się i ukazało się z głębokości zrozumienie, pełne jasności i świetności zamiast wcześniejszej ciemności. Przy trzymającym pochodnię [wiedzy] była obecna Afrodyta, a w obrzędach uczestniczyły Gracje.

[235.c] Oblicze i cała postać górująca nad misteriami należy do Arystotelesa. A jednak Ojciec pomógł otworzyć wszystkie siedziby mędrców. Był wtajemniczony w święte nauki, które Pitagoras z Samos przywiózł z Egiptu do Hellady, i w te, których później nauczał Zenon z Kition w Malowanym Portyku. Dzieła wielkiego Platona

⁵ Wieszczkowie

⁶ Apollona.

⁷ Tu rozpoczyna się metafora, w której nauka Arystotelesa jest porównana do posągu bóstwa znajdującego się w oddalonym miejscu świątyni. Ojciec Temistiusza ma być podobny do kapłana, który przygotowuje posąg bóstwa na uroczystości religijne, myjąc go i ubierając w ozdobne szaty.

⁸ Czyli Eugeniusz, ojciec Temistiusza.

tychmiast pozbawi mnie majątku ojcowskiego, a nie mam bynajmniej na myśli ziemi, pól i stad, ale to, czego jako jedyny z braci bardziej pragnę, [234.a], o co się ubiegam, i co staram się odziedziczyć. Może również wymazać mnie ze spisu swych sług.

Powiniennem zatem utkwić me oczy nieruchomo na podobieństwo noża albo rogu, jak przedstawiony przez Homera syn Laertes. On właśnie, wpatrując się przed siebie, ukrywał przed żoną współczucie. A przecież Odyseusz nie musiał być aż tak bardzo cierpliwy, ponieważ niedługo miał już swobodnie rozmawiać z Penelopą². A Ty najłagodniejszy – niegdyś z ojców, teraz z bogów – kiedyż znowu dane mi będzie przebywać wraz z Tobą?

Jeśli bowiem w czymś należy wierzyć Filozofii, to ona właśnie donosi (niedawno wyprawivszy Cię w szczęśliwą podróż i powróciwszy stamtąd), że tak szybko, jak to możliwe, zostałeś oswobodzony z więzów natury. Nie musiałeś się jednak odrywać gwałtownie ani wrywać, tak jak gdyby wciąż jeszcze zatrzymywało Cię ciało. Przeciwnie puściło Cię samo i uwolniło. Natychmiast rzuciłeś się wysoko w górę, w eter i w niebo. Zaprzągłeś nieśmiertelne konie, które przez tak długi czas karmiłeś i hodowałeś, przyzwyczajając je do ruszania razem, ucząc obydwu pędzić w górę, tak, aby jeden nie ciągnął jarzma wysoko, a drugi nie przeważał go w dół. Dlatego nie potrzebowałeś nigdy stosować wobec konia krnąbrnego i zuchwałego ani bicia, ani wędzidła, lecz on uległy i łagodnie nastawiony do zaprzęgniętego z nim razem towarzysza, wspólnie uniósł Twój wóz³.

Ukazuje Ci się święta agora bogów i lud dobrych duchów, które wykrzykują radośnie, wychodzą Ci na spotkanie i witają życzliwie, ponieważ spełniłeś przeznaczenie, dla którego wysłali Cię na ziemię. Powróciłeś czysty, prawy i święty. Radamantys i Minos⁴ ani przedtem, ani potem nie odkryli na Twej duszy skazy. Sadzają Cię więc obok Sokratesa i Platona, sprowadziwszy również Twego ukochanego Ary-

² *Odyseja*, XIX, 209-12.

³ Fajdros, 246a-b, 247b-c.

⁴ Sędziowie w Hadesie.

Themistiusz

Mowa pogrzebowa na cześć Ojca¹

Mowa moja nie kieruje się żądzą zaszczytów ani chęcią popisu, ale wypływa z pragnienia oddania czci Ojcu. Wasza obecność sprawi, że Ojciec mój zostanie uczczony godniej i wspanialej, ponieważ tylko takie audytorium jest w stanie docenić Jego cnotę.

Mowa pogrzebowa tego rodzaju nie lubuje się w rozwlekłości, a zresztą z konieczności musiałem oszczędnie używać słów. Obecna okazja nie zezwoliła mi bowiem na gadatliwość, żądając raczej krótkiego niż dłuższego panegiryku. Każda mowa żałobna daleko odsunięta w czasie od chwili śmierci jest przecież jałowa, z tej właśnie przyczyny szczegóły powierzyłem życiorysowi mojego Ojca.

Nie zdziwiłbym się, gdybyście odkryli, że styl mojej mowy pozostaje w tyle za starożytnymi wzorami. Bardzo trudno jest osiągnąć poprawność w układaniu mowy tym, którzy ustawicznie nie ćwiczą, lecz zajmują się wieloma innymi sprawami. Filozofowie nie przystoi jednak dbałość nade wszystko o piękno wymowy, więc powinniście raczej zatroszczyć się o to, aby każdy fragment stosowny był dla syna [filozofa], a równocześnie tego, kto staje się filozofem.

[233d] Twierdzenie, że nie pozwolicie mi wyśpiewywać lamentów ani skarg. Nie zgadza się również na to Filozofia, lecz ilekroć widzi mnie pogrążonego w cierpieniu i zalewającego się łzami, sroży się i grozi wyrządzeniem mi krzywdy i zgubą. Ostrzega także, że na-

¹ Jest to *Mowa 20*. Tłumaczenie opiera się na wydaniu: *Themistii orationes quae supersunt*, vol. 2, ed. H. Schenkl, G. Downey, A.. Normann, Leipzig 1971.

w atmosferze przepelnionej duchem neoplatońskim (nawet liczne komentarze do Arystotelesa z tego okresu były pisane z pozycji neoplatońskich), zachował jednak niezależność myśli i przez niektórych badaczy jest uważany za ostatniego przedstawiciela perypatetyzmu starożytnego¹. A jednak celem mowy pogrzebowej nie jest rozstrzygnięcie tego typu wątpliwości, a raczej przedstawienie obrazu człowieka, który mógłby być wzorem intelektualnej uczciwości i działania w zgodzie z własnymi przekonaniem. Taką właśnie osobą był zmarły Eugeniusz.

Bibliografia:

- H.J. Blumenthal, *Themistus the last Peripatetic commetator on Aristotle?*, w: G.W. Bowersock, W. Burkert, M.C.J. Putnam, *Arktouros: Hellenic studies presented to B. M. W. Knox*, Berlin 1979, s. 391-400.
- P. Heather, D. Moncur, *Politics, Philosophy and Empire in the Fourth Century. Select Orations of Themitius*, Liverpool 2001.
- R.J. Penella, *The Private Orations of Themistius*, Berkeley 2000.
- J. Vanderspoel, *Themistius and the Imperial Court: Oratory, Civic Duty, and Paideia from Constantius to Theodosius*, Ann Arbor Mich. 1995.

¹ H. J. Blumenthal, *Themistus the last Peripatetic commetator on Aristotle?*, w: G. W. Bowersock, W. Burkert, M. C. J. Putnam, *Arktouros: Hellenic studies presented to B. M. W. Knox*, Berlin 1979, s. 391-400.

ne nawiązania do dialogów: *Fajdrosa*, *Fedona* i *Obrony Sokratesa*. Pierwsze pojawia się przy okazji poetyckiego opisu Eugeniuszowego zjawienia się wśród duchów i bogów w niebie. W górę miał go wynieść, znany z *Fajdrosa*, zaprzęg dwóch koni. Temistiusz jednak dla podkreślenia cnót swojego zmarłego ojca zaznacza, że nawet koń, który u Platona został opisany jako narowisty i krnąbrny, w zaprzęgu Eugeniusza zachowywał się posłusznie i ulegle. Jest to zasługa zmarłego, który poświęcił wiele trudu i czasu, przysposabiając konie do harmonijnej współpracy w niesieniu woźnicy. Temistiusz zaznacza w ten sposób trwałość zalet charakteru ojca, który był w stanie opanować niesforną naturę konia – nierozumnej części duszy.

Kolejnym przywołaniem Platona jest porównanie Eugeniusza do Sokratesa i nawiązanie przede wszystkim do *Obrony Sokratesa* oraz *Fedona*. Temistiusz ukazuje nam swego ojca jako postać niezłomną na miarę Sokratesa. Sokratesa, którego nie złamały ani prześladowania polityczne, ani domowe kłopoty powodowane przez Ksantypę. Czy do tego należy odnieść uwagę o walkach, jakie Eugeniusz staczał nie tylko publicznie, ale również w swoim własnym domu? Możemy tylko snuć przypuszczenia... Sokrates wskazuje wzór filozofa, którego życie pozostawało w harmonii z głoszonymi poglądami.

Wybór takich właśnie motywów można uzasadnić charakterem mowy. Jest ona bowiem wyrazem wiary w nieśmiertelność duszy ludzkiej, stąd liczne odwołania do Platona, a brak właściwie przywołania jakiegokolwiek cytatu z Arystotelesa. Wątki właśnie platońskie można uznać za obowiązujący w takich okolicznościach topos. Podobnie należy oceniać wybór Sokratesa na wzorcowego bohatera, do którego Temistiusz porównuje swego ojca. Sokrates był uznanym przez cały starożytny świat synonimem zgodności głoszonych poglądów i czynów. Nie był przecież prawdziwym filozofem ten, kto potrafił przekonująco nauczać lub pięknie pisać. Bycie filozofem wiązało się z koniecznością dawania świadectwa swoim własnym życiem. Ucieleśnieniem tego ideału był niewątpliwie Sokrates.

Rozważania o możliwych sympatiach filozoficznych są istotne przede wszystkim ze względu na samego Temistiusza, który tworząc

negiryki na cześć władców), a część porusza zagadnienia w różnym stopniu związane z filozofią.

Mowa pogrzebowa na cześć zmarłego Eugeniusza została wygłoszona prawdopodobnie w jego rodzinnej krainie – Paflagonii, pod koniec roku 355. Świeżo po stracie ukochanego ojca syn przybliżył jego postać, zwracając uwagę głównie na te zalety, które mogą zrównać go z doskonałymi wzorami cnót: Sokratesem, Platonem i Arystotelesem, a także z Heraklesem. *Mowa* w zarysie przedstawia nam przekonania filozoficzne Eugeniusza, a może i po części samego Temistiusza, dlatego można spróbować odpowiedzieć sobie na pytanie, czy mamy podstawy, by sądzić, że poglądy zmarłego, pomimo jego oddania Arystotelesowi, mieszczą się w nurcie szeroko pojmowanego neoplatonizmu? Neoplatonizmu niestroniącego przecież od komentowania dzieł Stagiryty, a równocześnie niedostrzegającego niezgodności poglądów mistrza i ucznia.

Temistiusz mówi nam przede wszystkim, że jego ojciec całe swe życie starał się przebywać blisko Stagiryty. Co więcej, był interpretatorem jego pism, a jego wyjaśnienia miały mieć charakter wprowadzający w trudną i niedostępną dla ogółu naukę. Ten obraz myśliciela oddanego studiom nad pismami Arystotelesa uzupełnia jednak mały, ale znaczący szczegół: Eugeniusz znał dobrze twórczość innych filozofów, a szczególnie Platona, co więcej, sądził, że między Platonem a jego uczniem nie ma zasadniczej sprzeczności. W przekonaniu Eugeniusza Stagiryta miał stworzyć narzędzia, które umożliwiłyby obronę nauki Platona przed atakami sofistów. Taki pogląd wraz z uwagą, że różne stanowiska filozoficzne są podobne do rozgałęzień drogi, które oddalają się od siebie, ale po to, by na końcu połączyć się w jednym miejscu, jest wyrazem neoplatońskiego przekonania o zasadniczej jedności filozofii, w szczególności filozofii platońskiej i arystotelesowskiej.

Temistiusz deklaruje, że jego ojciec spośród wszystkich filozofów najbardziej cenił Arystotelesa, prace filozoficzne jego samego również dotyczą Stagiryty. A jednak mowę pogrzebową zdominowały motywy zaczerpnięte z myśli Platońskiej. Przede wszystkim mamy wyraż-

powołany na senatora do formującego się wciąż Senatu Konstantynopola. Wiemy, że w latach kolejnych do obowiązków Temistiusza należało poszukiwanie nowych kandydatów na senatorów spośród szanowanych i majątnych obywateli wschodniej części Imperium. Tego samego roku, gdy zaczął pełnić tę zaszczytną funkcję, jesienią umarł jego ojciec.

Temistiusz był człowiekiem zaangażowanym w sprawy publiczne i miał wysoką pozycję na dworze cesarskim. Jego życie przypada na bardzo burzliwy czas zmieniających się władców, walk o tron, konfliktów religijnych. Temistiusz w większości tych wydarzeń pośrednio uczestniczył jako jeden z ważnych przedstawicieli społeczności Konstantynopola. Wyrazem jego zaangażowania są mowy, panegiryki poświęcane kolejnym władcom. Był poganinem, ale dystansował się od skrajnych tendencji: próby restauracji religii pogańskiej, której najbardziej znanym przykładem była działalność cesarza Juliana Apostaty, oraz łączenia filozofii neoplatońskiej z politeizmem w postaci teurgii (Jamblich). Temistiusz przeciwstawiał się prześladowaniu chrześcijan przez Juliana, a także poszczególnych odłamów chrześcijaństwa przez kolejnych władców, jak i prześladowaniu pogan. Jego kariera polityczna rozwijała się przede wszystkim za rządów władców: Konstancjusza i Teodozjusza. W czasie panowania tego ostatniego, już pod koniec swego życia, został prefektem Konstantynopola (rok 384). Zmarł prawdopodobnie w roku 388.

Temistiusz czuł się spadkobiercą tradycji filozoficznej, w której wykształcił go ojciec. Owocem ciągłości nauczania filozofii w jego rodzinie były parafrazy pism Arystotelesa, ponieważ to ojciec miał nauczyć go posługiwania się tym gatunkiem literatury filozoficznej. Zachowały się parafrazy do: *O duszy*, *Fizyki*, *Analitiky II*, a poza tym po hebrajsku parafraza *O niebie* i księgi XII *Metafizyki*. Wszystkie te dzieła powstały zanim Temistiusz na dobre zaangażował się w politykę, to znaczy przed przyjęciem go do Senatu w roku 355. Był również znanym i cenionym mówcą. Co więcej, sądził, że filozofia może stać się bardziej dostępna dzięki ubraniu jej w szaty retoryki. Pozostawił po sobie około 30 mów, z których część ma charakter polityczny (pa-

Monika Komsta

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Wstęp do epitafu

Temistiusz urodził się około roku 317 w Paflagonii. Była to kraina położona w Azji Mniejszej, w większości zajęta przez wysokie góry, z licznymi miastami ulokowanymi na wybrzeżu oraz polami uprawnymi rozciągniętymi w dolinach. Stolicą tego regionu, a potem całego Cesarstwa Wschodniego, był Konstantynopol. W czwartym wieku stał się miastem rozwijającym się bardzo prężnie, choć daleko mu było jeszcze do Rzymu. Położony na ważnym szlaku handlowym, czerpał zyski z pośredniczenia w wymianie towarów między Wschodem a Zachodem. Gdy stał się administracyjną stolicą wschodniej części imperium, jego znaczenie jeszcze wzrosło. Konstantyn Wielki zadbał o to, aby miasto posiadało swój uniwersytet, a także bibliotekę. W ten sposób Konstantynopol zaczął dominować również kulturalnie nad podległym sobie obszarem. Z tym to miastem Temistiusz był związany przez całe swe dorosłe życie. Podstawy edukacji odebrał w swojej ojczyźnej krainie, ale już jako młody człowiek przeniósł się do Konstantynopola, gdzie pod kierunkiem własnego ojca studiował filozofię i retorykę.

Całe otoczenie Temistiusza było przeniknięte duchem filozofii. Jego ojciec Eugeniusz – jak dowiadujemy się z mowy pogrzebowej – był filozofem i nauczał filozofii. Filozofami mieli być także dziadek myśliciela i ojciec jego pierwszej żony. Czy sam mógł się okazać niegodnym rodzinnej tradycji? W latach czterdziestych IV w. zaczął nauczać filozofii najpierw w Azji Mniejszej (m.in. w Nikomedii), a potem w samym Konstantynopolu. W roku 355 został

stosowność wewnętrzną [sens słowa (pojęcie) odpowiadać musi poznawanemu aspektowi rzeczy, łączyć to, co i w rzeczywistości jest połączone, a dzielić to, co w rzeczywistości jest rozdzielone; musimy zatem umieć dobrać odpowiednie słowa, którym odpowiada poznany przez nas sens i sąd; należy połączyć kulturę poznania z kulturą słowa] oraz zewnętrzną – sposób mówienia musi być dostosowany do miejsca, czasu, mówcy, odbiorcy i tematu¹⁵.

Wracając do pytania postawionego w tytule niniejszego artykułu: Czy Arystoteles byłby dobrym *coachem*? Odpowiadam: nie, byłby zdecydowanie lepszy.

Would Aristotle be a good *coach*?

Summary

In this article the authoress tries to discuss the issue very common today, which is the institution of a coach, so the person who trains others to be good in the field. In the beginning the authoress explains the meaning of the word “coach”. Then lists the areas where the profession is very popular, and briefly mentions the features that should have a good coach. Later in this article the authoress refers a report made the recommendation of the Prime Minister by Michal Boni and Karolina Szafraniec entitled “Młodzi 2011”. Then confronts this view of young people with the characteristics of a young man which we can find in the Aristotelian *Rhetoric*. She concludes that there is no essential difference between these two characteristics. The next step is to show the profile of a leader, so the person who thanks to some of the important skills leads other people. The authoress compares this figure with Aristotle’s virtuous man. At the end of the article the authoress examines the operating within the diplomatic protocol rules of *savoir vivre*. Compares them with the principle of appropriateness described by Aristotle. Finally, the authoress argues that Aristotle not only would be a good coach, but it certainly would be better than today’s coaches.

¹⁵ Zob. Cz. Jaroszyński i P. Jaroszyński, *Kultura...*, dz. cyt. s. 72 -74.

robić pauzy, odpowiednio akcentować, mówić z właściwą intonacją, precyzyjnie formułować sądy, nie zanudzać słuchaczy, konkretnie i logicznie formułować wypowiedzi. Powinien także umieć słuchać innych, rozpoznać oczekiwania słuchaczy oraz dostosować do nich sposób mówienia¹¹.

Wszystkie te elementy za niezwykle istotne, gdy chce się wpłynąć na postawę słuchacza, uważa również Arystoteles oraz inni współcześni nauczyciele retoryki, którzy za fundament przyjmują retorykę klasyczną. Kładą oni nacisk na takie elementy, jak: odpowiednie tempo i rytm wypowiedzi, dynamikę, melodię i barwę głosu, pauzę, dostosowanie sposobu mówienia do przestrzeni, a także na konieczny kontakt ze słuchaczami¹². Jak pisze Arystoteles „mówca musi nie tylko troszczyć się o to, aby jego argumentacja była przekonująca i wiarygodna, lecz aby jednocześnie okazać własne nastawienie i odpowiednio nastawić osądzającego sprawę słuchacza”¹³.

We współczesnym języku biznesu funkcjonuje zapożyczone z języka francuskiego wyrażenie *savoir vivre*, które w wolnym tłumaczeniu oznacza ‚sztukę życia’ i jest określane jako dobre maniery, kultura, znajomość zwyczajów, form towarzyskich i reguł grzecznościowych. Także sztuka mówienia ma swój odrębny *savoir vivre*, który za *faux pas* uznaje m.in. zbyt głośne i zbyt szybkie mówienie, protekcyjny ton, używanie niestosownej do sytuacji bądź tematu terminologii oraz albo zbyt przymilny albo zbyt roszczeniowy ton głosu¹⁴.

Także w tym miejscu zachodzi wyraźne podobieństwo do reguł, jakie określa zapoczątkowana przez Arystotelesa retoryka klasyczna. Chodzi mianowicie o tzw. stosowność (łac. *aptum*). Wyróżnia się

¹¹ Za: H. Metz, zajęcia warsztatowe poświęcone zarządzaniu projektami i zespołem (X Szkoła Fundacji Rektorów Polskich, Szkoła liderów samorządu i organizacji doktorantów), Zakopane 21 września 2011 r.

¹² Zob. Cz. Jaroszyński i P. Jaroszyński, *Kultura słowa. Podstawy retoryki klasycznej*, Szczecinek 2008, s. 255 – 272.

¹³ Zob. Arystoteles, *Retoryka*, dz. cyt., 1377b25.

¹⁴ Za: B. Więclaw, *Protokół dyplomatyczny*, wykład wygłoszony podczas X Szkoły Fundacji Rektorów Polskich (Szkoła liderów samorządu i organizacji doktorantów), Zakopane 21 września 2011 r.

Zestawmy powyższe informacje z teorią cnót Arystotelesa, a ściślej mówiąc – cnót społecznych, cnót kardynalnych. Cnota jest to trwała dyspozycja (sprawność) do moralnie dobrego działania lub stała skłonność woli do czynienia dobra. Cnota nie jest czymś wrodzonym, ale wymaga ćwiczeń i pracy⁹.

Arystoteles wymienia wśród najważniejszych cnót roztropność (łac. *prudentia*), która jest cnotą dobrze uformowanego sumienia, pozwala zachować niezależność intelektu w doborze środków stosownych (właściwych, odpowiednich) i zgodnych z obranym celem. Umiejętności wchodzące w skład cnoty roztropności to: pamięć, zdolność trafnego ujęcia danej sytuacji, otwartość na opinie innych, domyślność, zdrowy sąd, zdolność przewidywania, ostrożność, zapobiegliwość.

Umiarkowanie jest to cnota powściągająca popędy naturalne: do zachowania życia oraz do jego przekazywania (chodzi o uczucia pożądliwe). Łacińskie wyrażenie *ne quid nimi* oznacza `wszystko w miarę, w niczym za wiele` (potocznie: unikać skrajności).

Męstwo jest to cnota osiągnięcia dobra trudnego. Gatunki męstwa to odwaga i cierpliwość. Męstwo wymaga mobilizacji woli i emocji oraz ich uporządkowania w obliczu zła.

Sprawiedliwość jest posłuszeństwem woli wobec prawego (dobrego) celu. Cel rozpoznaje rozum, a kieruje do celu dobra roztropność. Z etycznego punktu widzenia sprawiedliwość to cnota nakazująca oddać każdemu to, co mu się słusznie należy¹⁰.

Także w tej kwestii dostrzec można ewidentną zbieżność pomiędzy współczesnym wizerunkiem lidera a osobą dobrze uformowaną przez cnoty, której opis daje Arystoteles. Jaki powinien być lider w odniesieniu do zespołu, którym przewodzi, jaki powinien być mówca, który chce przekonać do swojego stanowiska? Otóż lider, przemawiając do innych, powinien zwracać uwagę na tempo, ton i siłę głosu,

⁹ Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, ks. V; Tenże, *O sprawiedliwości*, w: *Magna Moralia*; Z. Pańpuch, *Cnoty i wady*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, Lublin 2002, s. 216 – 231.

¹⁰ *Idem*.

townie na doznawane krzywdy. Charakteryzują go odwaga, duma, a także wiara w dobro i ufność we własne siły. Woli zajmować się tym, co piękne, a nie tym, co pożyteczne. Arystoteles dodaje, że młodzi ludzie czerpią największą przyjemność wówczas, gdy mogą przebywać wśród przyjaciół, a zatem ludzi, którzy przyjmują tę samą postawę wobec świata. Młody człowiek zawsze nadmiernie kocha i nadmiernie nienawidzi, wydaje mu się, że wie wszystko, przez co bywa nieposłuszny i hardy. Wszelkie uczynki, jakich podejmuje się osoba młoda, są z reguły nastawione na czynienie dobra oraz są nacechowane altruizmem, choć często sprowadzają na tę osobę cierpienie⁶.

Podobieństwo tych dwóch analiz tzw. młodego pokolenia jest aż nazbyt oczywiste, by wymagało dodatkowego komentarza.

Kiedy coach posiędzie wiedzę na temat ludzi młodych, może zacząć szkolić ich do bycia liderami. Jaki powinien być lider? Jakie predyspozycje powinna mieć osoba, która chce zostać liderem? Odpowiedzi na te pytania należy szukać w dziedzinie tzw. psychologii przywództwa. Lider – przywódca narodu – powinien być osobą moralną, odważną, posiadać zdrowy rozsądek, znać ekonomię, być wrażliwym społecznie, a także posiadać zdolności dyplomatyczne, mieć wiarę we własne możliwości, być odpornym na klęski i odpowiedzialnym⁷.

Natomiast każdy lider powinien być autentycznie zaangażowany w pracę, mieć zdolność do działania w złożonych sytuacjach, akceptować siebie i innych, sprawiedliwie oceniać i być gotowym podjąć się działań, które nie przynoszą konkretnych korzyści jemu samemu, ale przyczynią się do – używając języka arystotelesowskiego – pomnażania dobra wspólnego. Ponadto – jak stwierdzają współcześni psychologowie – przywódcą wcale nie trzeba się urodzić, można się tego nauczyć⁸. Nie trzeba mieć więc żadnych wrodzonych predyspozycji, można natomiast wypracować w sobie pewne stałe dyspozycje do określonego działania.

⁶ Zob. Arystoteles, *Retoryka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 1988 r., 1388b35 – 1389b10.

⁷ Na przykładzie USA – za: P. Middlebrook.

⁸ *Idem*.

np. afekty właściwe osobom w danym wieku? Jakie jest więc młode pokolenie według raportu „Młodzi 2011”?

Młodzi dzisiaj cenią udane życie rodzinne, interesującą pracę, przyjaźń, prestiż i szacunek, chcą być użyteczni, dobrze wykształceni, chcą, aby ich życie było barwne, ale też dążą do stabilizacji, ważne są dla nich pieniądze, ale przywiązują dużą wagę do wolności, są niezwykle ambitni, choć nie zawsze udaje im się zrealizować wszystkie zamierzone przez siebie cele, ponieważ szybko zmieniają zdanie i obierają inny kierunek⁴. „Impas decyzyjny, strach przed przyszłością i poczucie izolacji są dominującymi uczuciami przeżywanymi przez dwudziestoparolatków w obliczu konfrontacji z „prawdziwym światem”. Jako dorośli zdradzają nieumiejętność odpowiedzi na pytanie: „Czego chcę?”, „Jak ma wyglądać moje przyszłe życie?”, „Jakim chcę być człowiekiem”, „Co chcę osiągnąć?”. Doświadczają poczucia rozczarowania dorosłością, która nieodwołalnie zmusza do podjęcia wiążących decyzji życiowych. Poczucie, że nie można popełnić błędu, wywołuje strach przed porażką (która może okazać się porażką „totalną”) i niechęć do podejmowania ważnych decyzji życiowych”⁵.

Takie jest młode pokolenie według raportu „Młodzi 2011”. A jak wygląda charakter młodego człowieka zdaniem Arystotelesa, który bynajmniej nie twierdzi, że wszystkiemu są winne przemiany cywilizacyjne, ale raczej wskazuje na naturę ludzką, która w zależności od wieku ujawnia się poprzez poszczególne afekty? Młoda osoba charakteryzuje się skłonnością do rozmaitych namiętności. Działanie ludzi młodych jest silnie przyporządkowane uczuciom, jakich doświadczają. Uczucia te uzewnętrzniają się często w skrajnej formie, są zatem gwałtowne i zmieniają się niezwykle szybko, co daje Arystotelesowi powód, by nazywać je ostrymi i płytkimi. Młody człowiek jest zatem nadpobudliwy, porywczy i skory do gniewu, a przy tym nadwrażliwy, ambitny i próżny, beztroski i łatwowierny, reaguje niezwykle gwał-

⁴ Zob. *Młodzi...*, dz. cyt., s. 37.

⁵ *Idem*, s. 38-39.

Profesja coacha była do niedawna nieuregulowana przez prawo pracy. Dziś jednak zawód ten funkcjonuje. Niemalże każda duża firma korzysta z usług coachów. Nie ma co prawda jeszcze specjalnych studiów z coachingu, jednakże określone kierunki studiów doskonale do tej profesji przygotowują. Na pierwszym miejscu znajdują się psychologia, public relations, socjologia, pedagogika, filozofia czy retoryka. Tak naprawdę jednak coach nie musi posiadać jakiejś specjalistycznej wiedzy, powinien raczej mieć odpowiednio silną osobowość, zdolności przywódcze oraz umiejętność obserwacji rzeczywistości i zachodzących w niej prawidłowości, a ponadto powinien dostrzegać związki przyczynowo-skutkowe i **mniej więcej** znać ludzką naturę oraz nade wszystko umieć w sposób przekonujący i zrozumiały przekazać swoje spostrzeżenia.

Zatem, aby być dobrym coachem należy dobrze znać oczekiwania osób, które się „trenuje”, a ponadto umieć wskazać charakterystyczne cechy określonej grupy osób, czy to ze względu na ich wiek, czy kulturę, jaką reprezentują, czy wreszcie zawód, który wykonują bądź chcą wykonywać. Bardzo często ofertą coachingową jest szkolenie do tego, by być młodym liderem. Skąd coache czerpią wiedzę o tym, jacy są młodzi ludzie? Niezwykle popularnym i chętnie wykorzystywanym źródłem jest raport „Młodzi 2011” sporządzony z polecenia Kancelarii Prezesa Rady Ministrów przez Michała Boniego i Karolinę Szafraniec. Raport ów – jak piszą autorzy – powstał jako jeden z owoców dyskusji nad raportem „Polska 2030”. Michał Boni stwierdza, że autorom „towarzyszyła intuicja, że z młodym pokoleniem Polaków dzieje się coś szczególnego, doświadcza ono na sobie wielu przemian cywilizacyjnych”³.

Czy jednak owe zmiany cywilizacyjne rzeczywiście znacząco zmieniły charakter ludzi młodych? Czy może autorzy raportu po prostu wypowiedzieli głośno to, co jest doskonale widoczne, gdy tylko spojrzy się nieco uważniej na młodego człowieka, biorąc pod uwagę

³ Zob. *Młodzi 2011*, Michał Boni, Karolina Szafraniec (red.), Kancelaria Prezesa Rady Ministrów, 2009 r., s. 7.

Joanna Kiereś-Łach

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Czy Arystoteles byłby dobrym *coachem*?

Słowo *coach* pochodzi z języka angielskiego, w którym występuje w trzech znaczeniach. „1. Coach – a comfortable bus used for long journeys (autokar); 2. coach – a person who trains people to compete in certain sports (trener); 3. to coach – to train or teach sb, especially to compete in a sport or pass an examination (trenować)”¹. Coach, o którym będzie mowa w niniejszym artykule określony jest w definicji drugiej. Chodzi zatem o osobę, która trenuje, szkoli inne osoby w ramach określonej dyscypliny. Początkowo słowo to miało zastosowanie jedynie w ramach terminologii sportowej. Od jakiegoś czasu jednak stało się niezwykle modnym pojęciem odsyłającym w rejony biznesu. Na stronie „Coaching Institute” – portalu dotyczącego coachingu oraz oferującego specjalne szkolenia w tym zakresie – coach określany jest jako trener rozwoju osobistego i prezentacji, trener biznesu. Jest to zatem osoba, która podczas specjalnych sesji (spotkań) przeprowadza szkolenie, doradza i wspiera. Możemy dziś udać się do coacha, gdy chcemy uzyskać poradę sercową, gdy mamy problemy z nawiązywaniem kontaktów, gdy chcemy otworzyć własny biznes, poprawić relacje rodzinne, albo określić własną tożsamość i pozycję społeczną. Ogólnie mówiąc, coach ma nam pomóc w relacjach z innymi ludźmi, po to, abyśmy mogli osiągnąć jakieś cele².

¹ Zob. Oxford Wordpower, *Słownik angielsko-polski z indeksem polsko-angielskim*, red. J. Phillips, New York 1997, s. 138.

² Dane za stroną internetową: <http://pl.wikipedia.org/wiki/Coach> (23.10.2011).

*

Do utrwalenia na piśmie tej bardzo ogólnej przecież – (i wolnej od scentystycznej terminologii) refleksji – skłoniła mnie nie tylko prośba Redakcji „Ethosu”. Równocześnie niemal nadszedł list od mego okupacyjnego ucznia, a obecnie profesora Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, wzywający do napisania „czegoś o autorytecie nauczyciela”. Oboje rodzice obecnego profesora uczyli przed wojną w szkole powszechnej pod Wilnem, w Pobrzeziu. Oboje padli ofiarą zbiorowego morderstwa w Gliniszczach, w końcu czerwca 1944 roku, z rąk jednostki litewskiej. Mogiła ich – w zespole 39 ofiar tego mordu – otoczona jest szczególną pamięcią i opieką byłych uczniów państwa Konecznych. Autorytet tej ofiarnej pary nauczycielskiej poświadczają też piękne listy przesłane dwojgu ocalałym i jeszcze żyjącym dzieciom. Dwójka ta podjęła testament Rodziców, ich powołanie pedagogiczne: syn Henryk – w Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, córka Krystyna – w szkolnictwie średnim w Gdańsku. Tej rodzinie dedykuję tę refleksję.

The Authority of Teacher?

Summary

The authoress analyzes the constantly repeated slogan of the universal crisis of authority, including that authority which in the past pertained to the teacher of primary school or that of university. She refers to her own experiences of student, teacher, and professor. She points to moral requirements which are crucial for the authority of teacher. These requirements consist of generosity and disinterestedness – most combined with the requirement of self-education, genuine love to the subject and profession conceived as the social service and vocation, as well as respect and affection to the young human beings. She also asks what undermines the authority of teacher. Among reasons of its weakness she indicates poor intellectual equipment, short scientific horizons, financial interests, and also such moral vices as hubris, self-adoration, demonstrative intellectual superiority, and all the forms of humiliating students.

jezuitów, obecnie profesorów zagranicznych uczelni, którzy z sentymentem wspominają sobotnie „rachunki sumienia” i akty rzekomego „okrucieństwa” ojców. Nie w obronie kar cielesnych to mówię, ale przeciw nieufności względem wychowawców, nieufności, godzącej w ich autorytet, rozsądek i poczucie odpowiedzialności.

Współcześnie bardzo popularna troska o „relaks” utwierdza nastolatków w ich tendencji do unikania książek, zwłaszcza niedzielnej czy wakacyjnej lektury. Lektury, z której wyrósł nasz nałóg czytania i wykształcenie – nie tylko literackie. Jakim oburzeniem wybuchła niedawno matka pewnego nastolatka, gdy w jej obecności spytałam chłopca, co przeczytał przez wakacje. – Jak pani śmie tak go stresować! Oczywiście nie przeczytał ani słowa! Od tego są wakacje, by nie przeczytać ani słowa! Odeszłam pełna skruchy. Ot mały przyczynek do koncepcji „relaksu” wpisanej dziś w obiegowe pojęcia pedagogiczne. Wiąże się to naturalnie z ogólną atmosferą społeczną: lekceważeniem kultury tout court.

Zdumiewa mnie też ubogi zestaw lektury (podstawowej) dla liceów – jakby w obawie przed zagrożeniem uczniów literaturą! Nauczycielom wypada walczyć nieraz nie tylko z lenistwem umysłowym uczniów, ale z tępotą rodziców. Zwycięstwo autorytetu szkoły i nauczyciela dyskwalifikuje nieraz autorytety rodzinne – w rodzaju wspomnianej przed chwilą matki. Niełatwo znaleźć dyplomatyczne wyjście nie rezygnując z powołania i obowiązku wychowawczego.

Do obniżenia, a nawet utraty autorytetu nauczyciela przyczynia się także z pewnością zachwianie – jeśli nie całkowita utrata – wiarygodności mediów: prasy, telewizji, a ogólniej słowa. Jak odbudować zaufanie do słowa mówionego czy pisanego po długotrwałym władztwie kłamstwa, zakłamania, półprawdy w PRL-u? Z problemem tym zderza się także prasa katolicka, a nawet oficjalne wypowiedzi Kościoła.

Czy współczesnej szkole i świadomym tych wszystkich zagrożeń pedagogom uda się przywrócić nie tylko autorytet nauczyciela, ale i szacunek należny wiedzy i kulturze?

młodych istot ludzkich. Mamy prawo wyróżnić najbardziej chłonnych, chciwych wiedzy, najzdolniejszych, ale powinniśmy otoczyć przyjaźnią i akceptować także i tych mniej wybitnych, byleby chcieli przyjąć prawdę o sobie – o co niezmiernie trudno! Utrudniają im to sami rodzice: niełatwo przyznać, że dziecko ma słabą pamięć i brak mu prawdziwych zainteresowań, ciekawości poznawczej czy zdolności (np. matematycznych czy artystycznych).

A co zabija czy podważa autorytet nauczyciela? Na pewno słabe wyposażenie intelektualne, niewielkie horyzonty naukowe i silne zainteresowania natury finansowej. Ale chyba także czynniki natury moralnej: pycha, samouwielbienie nauczyciela, demonstrowana wyższość intelektualna, wszelkie formy poniżenia ucznia (nie mylić z surową oceną, a nawet dyskwalifikacją jego poszczególnych dokonań). Na pewno zabija szacunek dla nauczyciela wspomniane już nastawienie na zyski materialne i nieuchronnie z tym związane skąpstwo w zakresie udzielanego uczniom czasu.

Przegrywa też autorytet nauczyciela, który nadmiernie stara się przypodobać uczniom przez „młodzieżowe” miny i grymasy, stroje, sposób bycia, a nawet słownictwo. Czy tak mizdrzący się do wychowanków nauczyciel może liczyć na autorytet? Wcale częste to zjawisko: zamiast interweniować, tępić plugawą nieraz gwarę „młodzieżową” niektórzy nauczyciele milczą, tolerując ordynarne zachowania. W obawie przed utratą popularności?

Zaczęliśmy od przywołania zespołu postaw nauczyciela warunkujących uzyskanie autorytetu, a także tych zachowań, które ten autorytet podważają lub zgoła niszczą. Nie można pominąć szerszego kontekstu – z pewnością bardzo tu istotnego – pewnych trendów współczesnej psychologii i pedagogiki. Przykładowo wymienić tu można sprawę przesadnego chronienia ucznia przed stresami (niekiedy tak „straszliwymi” jak na przykład nie zapowiedziana klasówka!).

Kodeks „praw ucznia” przedstawia nauczycielom rejestr obowiązujących ich zakazów. Kodeks z pewnością wymierzony jest w autorytet nauczyciela jako votum nieufności. Uderzenie ucznia „po łapach” to niemal przejaw „okrucieństwa”! Znam wychowanków ojców

kiem zdobywały jednak naprawdę imponującą znajomość literatury, historii czy języków obcych. Były to przeważnie damy z „dobrych domów” (wyposażonych w wielkie biblioteki), znające biegle francuski. Hojnie dzieliły się własnym zamięłowaniem, wiedzą i czasem organizując spotkania, wspólne lektury i dyskusje.

Był to przecież okres żarliwego czytelnictwa, nieustannego obcowania z książką: wieczorami, niedzielami, w czasie każdych ferii i wakacji letnich. Do intensywnej lektury zachęcał program szkolny, bez porównania obfitszy niż dziś – przynajmniej w zakresie przedmiotów humanistycznych. Bakcylem tym zarażali nas także rodzice.

Podręcznik literatury polskiej Manfreda Kriedla, przeznaczony dla szkół średnich w latach trzydziestych (po tzw. reformie jędrzejowiczowskiej) zaproponowano po wojnie, w PRL-u, jako podręcznik uniwersytecki, obowiązujący studentów polonistyki. Propozycję tę odrzucono: podręcznik ten zobowiązywał bowiem do zbyt rozległej lektury!

Nieustanne samokształcenie nauczyciela – to chyba jeden z podstawowych warunków jego autorytetu: nie można w tym względzie oszukać młodzieży!

Najważniejsze czynniki tego autorytetu są niewątpliwie natury moralnej: one przede wszystkim ten autorytet budują i o nim decydują. To ofiarność i bezinteresowność – najbardziej zresztą związane z wymogiem samokształcenia. Czas ludzki, wydajność pracy - zakładają ograniczenia. Nie będzie zdolny do hojnego daru własnego czasu nauczyciel nastawiony na „łapanie” pieniędzy w celu podniesienia „stopy życiowej”. Wille i samochody, ani nawet własne mieszkania, nie śniły się przedwojennym pedagogom. Nauczycielstwo przedwojenne w szkołach państwowych było marnie płatne, w przeciwieństwie do szkół wyższych, gdzie wykładowcy – powyżej asystenta – otrzymywali wysokie pobory (a profesorowie – bardzo wysokie!).

Oczywiście nie jedyne to wymogi natury moralnej decydujące o autorytecie nauczyciela. Może jeszcze ważniejsze jest autentyczne umiłowanie przedmiotu i zawodu pojętego jako służba społeczna i powołanie, a także szacunek i przywiązanie do powierzonych mu

Irena Sławińska

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Autorytet nauczyciela?*

Znak zapytania w tytule – stawiam tu nie we własnym imieniu. Nawiązuje on do wciąż powtarzanego sloganu o powszechnym kryzysie autorytetu – a więc i tego autorytetu, jakim – przed laty – cieszył się nauczyciel w szkole powszechnej czy na uczelni wyższej. „Przed laty”, „ongiś”, nawet w przeszłości niezbyt odległej, skoro żyją jeszcze nieliczni – nauczyciele przedwojenni i – znacznie liczniejsi – ich wychowankowie. Ich to świadectwa, ujawniane w druku czy w ustnych przekazach, dają podstawę do pewnych uogólnień. Niech mi będzie wolno odwołać się i do własnych doświadczeń uczennicy, nauczycielki i profesora uniwersyteckiego.

Moje lata szkolne przypadły na okres II Rzeczypospolitej: utrwala je książka *Była taka szkoła* (red. Ewa Zakościelna, Londyn 1987). Zdziwi pewnie współczesnego czytelnika informacja, że znaczna część naszych najstarszych pedagogów nie miała żadnych stopni uniwersyteckich. Byli to jednak ludzie nie tylko wykształceni, ale i ustawicznie kształcący się i nas kształcący (że odwołam się do rozróżnień Norwida). Intensywnie pomnażali swoją wiedzę w szerokim zakresie. Hasło nieustannego samokształcenia, tak drogie pozytywistom: Prusowi, Orzeszkowej i innym – owocowało rozległym odczytaniem kobiet, długo przecież pozbawionych dostępu do uniwersytetów. Nieliczne tylko mogły kształcić się na zagranicznych uczelniach, na przykład w Genewie, albo na „wyższych kursach” w Rosji. Własnym wysił-

* Przedruk z kwartalnika „Ethos” (1997 nr 37, s. 197-200).

- B. W. Frier, T. A. J. McGinn, *A casebook on Roman family law*, New York 2004.
- M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987.
- M. Kuryłowicz, *Prawa antyczne. Wykłady z historii najstarszych praw świata*, Lublin 2006.
- K. Kumaniecki, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1987.
- C. Kunderewicz, *Rzymskie prawo prywatne*, Łódź 1995.
- W. Rozwadowski, *Prawo rzymskie. Zarys wykładu wraz z wyborem źródeł*, Poznań 1992.
- M. A. Shuler, *Shedding Light on Roman Social Life. An Integrative Approach to Domestic Space at Pompeii and Karanis*, Williamsburg 2010.
- S. Stabryła, *Wergiliusz. Świat poetycki*, Wrocław 1983.
- Publiusz Wergiliusz Maro, *Eneida*, przekł. T. Karyłowski, opracował S. Stabryła, Wrocław 1980.
- L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1985.
- W. Wołodkiewicz, M. Zabłocka, *Prawo rzymskie. Instytucje*, Warszawa 2001.
- J. Wolski, *Historia powszechna starożytności*, Warszawa 1971.
- T. Zieliński, *Rzeczpospolita rzymska*, Warszawa 1935.

*Tu regere imperio populos, Romane, memento
(Hae tibi erunt artes) pacisque imponere morem,
Parcere subiectis et debellare superbos.*

Ty władać nad ludami pomnij, Rzymianinie!
To twe sztuki: – Nieść pokój, jak twa wola samać
Nakaże, szczenić kornych, a wyniosłych łamać!
(*Eneida*, VI, 851-853, przekł. T. Karyłowski).

Pater Familias

Summary

The author, having analyzed the term *familia* and its different meanings, explains the expression *pater familias*. This was a name of the head of house, and a symbol of the persistence of family. The pater familias exercised his power over free persons, who were in legal bonds with him, and over slaves as well. His power over all the people and things in the family was unlimited, and included rights to decide about life and death of the free members of his family, or to sell his own children. Having described family and the father of family in the light of Roman law, the author aims at answering the question: whether that formal authority of father, which was codified in law and socio-political life, was also based upon any moral authority; or whether that was any moral authority which determined the socio-political standing of pater familias.

Bibliografia

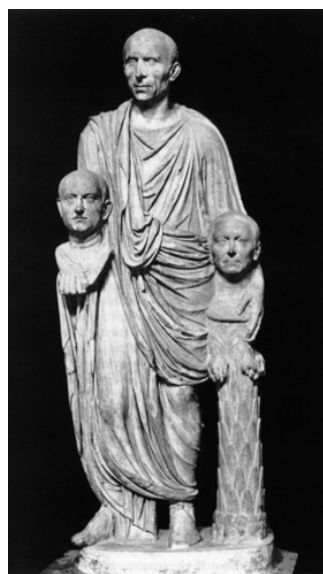
- M. Brożek, *Historia literatury łacińskiej w starożytności*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1976.
- Marcus Porcius Cato, *O gospodarstwie wiejskim*, przełożył i opracował S. Łoś, Wrocław-Kraków 1956.
- M. Tullii Ciceronis, *De officiis libri tres*, rec. C. F. W. Müller, Lipsiae 1895.
- Marek Tulliusz Cynceron, *O państwie, O prawach*, spolszczyła I. Żółtowska, Kęty 1999.

Rzymianom. Naczelne zasady, które odnajdujemy w kodeksie etyki Eneasza, to miłość do najbliższych, do własnej ojczyzny i do bogów, ale i ludzkie współczucie dla wrogów, jak np. dla pokonanego Turnusa (*humanitas*): ich realizacja w konkretnych działaniach czyni bohatera prawdziwie *pius*³⁹. Ta *pietas* wyraża się w opiece nad ludźmi sobie powierzonymi i w życzliwości wobec nich. Konsekwencją owej *pietas* jest poczucie obowiązku (*officium*), który każe mu porzucić, na rozkaz Jowisza, Dydonę, by realizować swoje przeznaczenie (*Fatum*). Jest więc w tym działaniu i wewnętrzne poczucie obowiązku i akt posłuszeństwa woli bogów. Wojna z Rutulami dowodzi osobistej odwagi (*virtus*) Eneasza, a pokonanie wcześniejszych niebezpieczeństw wędrówki z Troi do Italii także znamionuje niewątpliwy heroizm. Znamienne są słowa bohatera skierowane do syna Askaniusza – Iulusa:

*Disce, puer, virtutem ex me verumque laborem,
Fortunam ex aliis [...].*

„Ucz się, chłopcze, męstwa i prawdziwego trudu ode mnie, a powodzenia od innych [...]”.

W tych słowach zawiera się kwintesencja rzymskiego ducha, by ponad osobiste szczęście stawiać *virtus*. A zatem obowiązek (*officium*), męstwo (*virtus*) i sprawiedliwość (*iustitia*) składają się na pojęcie *pietas*, którego odbiciem jest Eneasza. W przekonaniu autora artykułu opisana postać Eneasza może w pewien sposób przybliżyć ten wzorzec, który stanowił o autorytecie *pater familias* – męża dla żony, ojca dla dzieci, pana dla sług, kapłana bóstw swego domu, wojownika i rządcy świata.



Pater familias z maskami swoich przodków.

³⁹ Szersza analiza odniesień religijnych i związków *pietas* Eneasza z etyką stoicką – zob. S. Stabryła, *op. cit.*, s. 190-198.

czcili Rzymianie wiele innych bóstw opiekuńczych domu: *di Penates* – domowe bóstwa spiżarni, *Lares* – bóstwa opiekuńcze domu i całej rodziny. Ważnym obowiązkiem pana domu (*pater familias*) po wejściu do domu była modlitwa do Larów. W domu ojciec rodziny spełniał funkcje kapłańskie, przewodniczył nabożeństwom religijnym i sam komponował okolicznościowe modlitwy³⁸. Na podstawie poczynionych uwag można dostrzec, że w religii Rzymian *pater familias* sprzęgał w sobie z jednej strony funkcje kapłana domowych i państwowych bóstw, a z drugiej strony sam był otoczony nimbem, jeżeli nie wprost boskości, to w jakiś sposób boskiego wybrańca. A zatem rola społeczna i polityczna *pater familias* w przedziwny sposób, łącząc się z funkcjami i obowiązkami dyktowanymi religią, nabierała charakteru semi-sakralnego. Czy da się wskazać taką postać, która w jakimś stopniu łączyłaby w sobie przedstawione wyżej cechy?

W pewien sposób taki obraz, który stanowi esencję rzymskości, maluje Wergiliusz na kartach *Eneidy*. Postać Eneasza, protoplasty państwa rzymskiego, wydaje się odzwierciedlać jeżeli nie stan faktyczny, to z pewnością stan świadomości i tęsknot wielu do pewnego ideału? Dlaczego? Historia Eneasza ciężko doświadczonego utratą ojczyzny, heroicznie (*viritus*) zmagającego się z przeciwnościami, wiernego swoim obowiązkom (*officium*) i przeznaczeniu, by w końcu osiągnąć cel i otrzymać zapłatę za swą sprawiedliwość (*iustitia*) i pobożność (*pietas*), dla Rzymian mogła stanowić odbicie własnych dziejów. Wszak oni wydali z siebie pogromców Porseny i Galów, z ich krwi pochodził zwycięzca Pyrusa i Hanibala, a Katon był wzorem pobożności i cnót. W postawie Eneasza odnajdujemy cechy bliskie

³⁸ Zob. Marcus Porcius Cato, *O gospodarstwie wiejskim*, przełożył i opracował S. Łoś, Warszawa 1956, s. 142: „[Klucznicza] Bez rozkazu pana lub pani niech nie odprawia nabożeństw ani nie każe nikomu w swoim imieniu odprawiać. Niech pamięta, że pan odprawia nabożeństwo za całą czeladź.” Lektura Katona *De re rustica* pozwala również stwierdzić, że *pater familias* pełnił też „funkcje” weterynarza i medyka. Zob. np. rozdz. CLVII (właściwości uzdrawiające kapusty tzw. pitagorejskiej), CLVIII (środki przeczyszczające), CLIX (piołun pontyjski jako środek na odparzenia), CLX (medycyna magiczna).

Drugi komponent stanowiła religia i tradycyjna pobożność Rzymian. Tradycyjna religia rzymska była związana z bóstwami chtonicznymi, a więc z bogami – opiekunami upraw. Charakter tych wierzeń doskonale oddaje św. Augustyn: „ [Poganie] nie uznali za stosowne powierzyć zarządzania okolicami wiejskimi jakiemuś jednemu bóstwu, lecz równie oddali bogini Rusinie, grzbiety gór Jugatynowi, nad pagórkami ustanowili Kollatynę, a nad dolinami Wallonię. Nie mogli nawet znaleźć takiej jednej Segecji, by raz na zawsze oddać jej w opiekę zasiewy, lecz nad ziarnem dopiero posianym, póki znajduje się w ziemi, woleli ustanowić boginię Seję, stan zaś rzeczy, gdy żdźbła wychodzą z ziemi i stają się zbożem, podporządkowali bogini Segecji... Wschodzącą ruń oddali pod zwierzchnictwo Prozerpiny, żdźbła mające już kolanka i węzłki – bogu Nodutusowi, osłony zawiązujących się kłosów – bogini Wolutynie, osłony otwierające się przed wyjściem kłosa – bogini Patelanie, niwy wyrównane już nowymi kłosami – bogini Hostylinie, zboże kwitnące – bogini Florze, bielejące – bogu Lakturnowi, dojrzewające – bogini Matucie, koszone, to jest usuwane z roli – bogini Rucynie”³⁵. Z tematem rodziny i jej ojca związany jest chyba najbardziej oryginalny element wierzeń Rzymian, a mianowicie pojęcie Geniusa, pojmowanego jako boska część natury ludzkiej³⁶. Geniusz pojawia się w człowieku z chwilą narodzin (*dies Natalis*) i towarzyszy mu do śmierci, umiera wraz z ciałem człowieka. Szczególnie uroczystość obchodzono dzień narodzin, a wyjątkową cześć okazywano Geniuszowi *pater familias*. W takie święto narodzin pana domu składano Geniuszowi wonne zioła, wieńce z róż oraz ciastka i wino. W uroczystości brała udział cała *familia*, również niewolnicy. „Idea Geniusza wykazywała tendencje do łączenia różnych aktów. Powstały przez to pojęcia Geniuszów zbiorowości, np. *Genius populi Romani* czy *Genius Urbis Romae*”³⁷. Należy tu dodać, że obok Geniusza

³⁵ Augustinus, *De civitate Dei*, IV, 8 (w tłumaczeniu W. Kornatowskiego).

³⁶ Zob. M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987, s. 23. Horacy w *Ep.* II, 2, 183 nazywa Geniusza *naturae deus humanae mortalitatis* – śmiertelny bóg natury ludzkiej.

³⁷ M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987, s. 23.

stwem rolniczym³², można lepiej zrozumieć, że cały ciężar utrzymania i obrony spoczywał na barkach mężczyzn, posiadaczy gospodarstw ziemskich. Trzeba pamiętać, że armia rzymska do samego końca II wieku a. Ch. n., do czasów reformy Mariusza³³, była armią obywatelską, a więc jej trzon tworzyli posiadacze gospodarstw ziemskich, ponieważ obowiązek służby wojskowej był związany z cenzusem majątkowym i prawem obywatelskim. Specyfika tej sytuacji, wymóg ciężkiej pracy na roli dla zapewnienia bytu rodzinie i nieustanna potrzeba jej obrony, ukształtowały charakter społeczeństwa rzymskiego i wyjątkową pozycję ojca rodziny – *pater familias*. Jedynie tak sformatowane społeczeństwo było w stanie najpierw się obronić, a potem dokonać podboju świata. Siła tego ludu była siłą duchową, siłą charakteru i woli. Dlatego specyfiką rzymskiego charakteru, cnoty rzymskiej – *virtus Romana* najlepiej obrazują postaci Cyncynata³⁴, wzoru starorzyskiej cnoty, a szczególnie Katona, trybuna wojskowego, konsula, obrońcy ludów prowincji przed zdzierstwem lichwiarzy, słynnego ze swej sprawiedliwości, ale i doskonałego mówcy, autora powiedzenia *bonus agricola, bonus civis* (dobry gospodarz, dobry obywatel).

³² Por. J. Wolski, *Historia powszechna starożytności*, Warszawa 1971, s. 324-325; także K. Kumaniecki, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1987, s. 318-320; także T. Zieliński, *Rzeczpospolita rzymska*, Warszawa: także Marcus Porcius Cato, *O gospodarstwie wiejskim*, przełożył i opracował S. Łoś, Wrocław-Kraków 1956, Wstęp.

³³ Mariusz, (Caius Marius), 156 – 86 a. Ch. n., wódz i polityk rzymski, pochodził z rodziny plebejskiej z wioski pod Arpinum, krewny Cezara, przywódca stronnictwa popularów. W 107 został konsulem i w 106 pokonał ostatecznie Jugurtę. Potem – wobec groźby najazdu Cymbrów i Teutonów – obierany był w 104 – 100 rokrocznie konsulem. Teutonów pokonał w 102 pod Aquae Sextiae, Cymbrów w 101 pod Wercelle. Mariusz zreorganizował armię, dopuszczając do służby wojskowej również warstwy nieposiadające. Służba wojskowa była odtąd już nie tylko obowiązkiem obywatelskim, co zawodem. Zmieniło to charakter armii i związało ją bardziej z wodzem. Zmarł w kilka dni później po objęciu po raz siódmy konsulatu. Zob. *Słownik kultury antycznej*, red. L. Winniczuk, Warszawa 1989, s. 277-278.

³⁴ Cyncynat (Lucius Quinctius Cincinnatus), żył w V w. a. Ch. n., konsul i dwukrotny dyktator, zwycięski wódz w wojnie z Wolskami i Ekwami. W 458 a. Ch. n. po odbyciu triumfu powrócił do zajęć na roli.

go, dobrowolnego służenia sobie i wspierania się. W okresie pryncypatu do zadań ojca należało też wykształcenie dziecka adekwatne do jego urodzenia, majątku, a także wpojenie mu odpowiednich zasad moralnych.

III. Auctoritas patris familias

Po nakreśleniu obrazu rodziny rzymskiej i ojca rodziny w prawie rzymskim osobnej analizie wymaga zagadnienie, czy ten „formalny” autorytet ojca, skodyfikowany w prawie i życiu społeczno-politycznym, wspierał się jakoś na jego autorytecie moralnym? A może *e converso* – autorytet moralny był przyczyną pozycji społecznej i politycznej?

Sytuacja wydaje się jednak bardziej skomplikowana, by można było udzielić jednoznacznej i prostej odpowiedzi. Klucz do zrozumienia fenomenu *pater familias* – jak się wydaje – leży z jednej strony w historii, a ściślej, w okolicznościach kształtowania się państwa rzymskiego, a z drugiej strony warunkowany jest specyfiką religii rzymskiej. W historii Rzymu uderza ilość prowadzonych wojen i ich permanentny charakter. Wystarczy wspomnieć, że drzwi bramy Janusa³¹ zamykano w czasach republiki – na znak nieprowadzenia żadnych działań wojennych – tylko kilka razy, a i to na krótko. Powstające najpierw miasto – państwo (*civitas*) rzymskie musiało nieustannie zmagać się z zagrożeniem zewnętrznym ze strony sąsiadów: Etrusków, Ekwów, Wolsków, Latynów, Samnitów i innych ludów. Taka sytuacja musiała ukształtować określony typ człowieka i wykształcić pewne cechy charakteru, jeżeli Rzymianie mieli przeżyć. Wziąwszy pod uwagę, że społeczeństwo rzymskie wczesnego okresu było społeczeń-

³¹ Brama Janusa znajdowała się przy Forum, ustawiona od strony Kwirynału (*Collis Quirinalis*). Brama ta była otwierana w czasie wojny i zamykana w czasie pokoju. Janus był bogiem przejścia, stąd patronował np. mostom, bramom. Wyobrażano go z dwiema twarzami zwróconymi w przeciwnych kierunkach. Zob. M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987, s. 24.

Na zakończenie tej części należy zauważyć, że oprócz silnej władzy i szerokich prerogatyw *pater familias* miał również liczne i trudne obowiązki. Ojciec rodziny miał przede wszystkim wiele obowiązków wobec swych dzieci. Musiał zapewnić im utrzymanie na odpowiednim poziomie, a także wychowanie zgodne z dobrymi obyczajami (*bonae mores*). Już pod koniec republiki zaczęła kształtować się zależność pomiędzy ojcem a dzieckiem zwana *pietas*. Dotyczyła ona wzajemne-

Na toę purpurową, nie licząc igrzyska

Sto tysięcy by poszło – kwota nawet niska;

Dwadzieścia znów tysięcy – to święta dla ludu:

Nie o rozwód ci chodzi, o korzyść – bez cudu. (X, 41)

Juwenalis z kolei przedstawia sytuację, gdy żona zostaje odesłana z błahego powodu po to, by mąż mógł zawrzeć korzystniejszy związek:

Niech przyjdzie suchość cery i trzy zmarszczki marne,

Niech oczy będą mniejsze i ząbeczki czarne,

Powie: „Zbieraj manatki i wynoś się zaraz!” (VI, 143 nn.)

Dość ponury obraz obyczajowości wyższych sfer rysuje w jednym ze swoich listów do Lucyliusza L. Seneka (*Ep.* 95, 20nn): „Ów największy z lekarzy, a zarazem założyciel nauki lekarskiej, Hippokrates, powiedział, że niewiastom ani włosy nie wypadają, ani nogi ich nie są atakowane przez podagrę. Natura niewiast nie odmieniła się, lecz została niejako przerobiona. Bo gdy dorównały mężczyzną w rozwiązłości, nabrały się podobnych do męskich chorób. Równie jak mężczyźni spędzają bezsenne całe noce, równie jak mężczyźni piją, podniecając przy tym mężczyzn pachnidłami i winem. Jednak zwracają przez usta to, czym przeładował opierające się swoje żołądki, a wymiotami jeszcze raz przemierzają całe wypite przez się wino; jednak pojadają również lody, przynosząc ulgę rozpalonym wnętrzościom. Chucią zaś wcale nie ustępują mężczyzną, one, stworzone po to, by mężczyźni tylko dopuszczać do siebie...

Cóż więc dziwnego, że najwybitniejszemu z lekarzy, najlepiej znającemu naturę ludzką, można zarzucić nieprawdę, skoro aż tyle jest kobiet chorych na podagrę i łysych? Przywilej swojej płci straciły przez występki i – ponieważ wyzbyły się kobiecości – skazane są na męskie choroby”.

³⁰ Znane są powszechnie zabiegi i usiłowania Oktawiana Augusta, by zmienić tę sytuację. August próbował wprowadzić zmiany poprzez pewne regulacje prawne, np. przez specjalne opodatkowanie nieżonatych mężczyzn oraz obligacji do kolejnego zamążpójścia dla wdów i kobiet rozwiedzionych do 50. roku życia. W pierwszej kolejności te rozwiązania miały służyć poprawie sytuacji demograficznej, choć oficjalnie przedstawiano to jako powrót do obyczaju przodków (*mores maiorum*). Por. K. Kolańczyk, *Prawo rzymskie*, s. 211; także L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1985, s. 252-253; Publiusz Wergiliusz Maro, *Eneida*, przekł. T. Karyłowski, opracował S. Stabryła, Wrocław 1980, Wstęp, s. XII.

Żony i córki. W strukturze rodziny – gospodarstwa wczesnego imperium rzymskiego – córka *pater familias* miała w znacznym stopniu taką samą pozycję prawną jak syn. To, co może wydawać się czymś niezwykłym, to fakt, że nawet po zawarciu małżeństwa jej status prawny nie ulegał zmianie, a więc nadal pozostawała pod *patria potestas* – władzą swojego *pater familias*, dopóki on żył, chociaż żyła już w domu swojego męża. Istniała jednak ewentualność wyjścia za mąż połączona z przejściem córki spod władzy swojego ojca pod władzę teścia, tzw. *matrimonium in manum*. W małżeństwie więc *in manum* małżonka podlegała ostatecznie władzy męża, chociaż w mniejszym stopniu niż jego dzieci²⁷. Ta zależność od ojca, względnie męża, sprowadzała się zasadniczo do spraw majątkowych, ponieważ kobiety nie mogły zarządzać majątkiem ani nim rozporządzać. Jeszcze w czasach republiki, w II wieku a. Ch. n., kobiety zyskały prawo wyboru opiekuna do spraw majątkowych i mogły rozporządzać swoim posagiem. Ale ponieważ nie mogły zarządzać nim osobiście, więc zwykle zawiadywanie tym posagiem powierzano biegłemu w tych sprawach niewolnikowi (*servus dotalis, servus atriensis*). Wprowadzenie prawnego opiekuna majątku podważało w pewnym stopniu autorytet *pater familias*, ponieważ żona zyskiwała niezależność finansową²⁸.

W późniejszy okresie zmiany społeczne doprowadziły do osłabienia więzi rodowych i samej instytucji rodziny, co skutkowało rozluźnieniem obyczajów i coraz częstszymi rozwodami²⁹ oraz niechęcią ze strony młodych mężczyzn do wchodzenia w związki małżeńskie³⁰.

²⁷ Zob. B. W. Frier, T. A. J. McGinn, *A casebook on Roman family law*, New York 2004, s. 19-20 i Case 37.

²⁸ Zob. L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1985, t. I, s. 234-235.

²⁹ Rozwiązłość i fala rozwodów są często przedmiotem satyry pisarzy, np. Marcialisa, który kpi z pani domagającej się rozwodu z powodu pretury męża, co pociąga za sobą znaczne koszty:

Styczeń nam, Prokulejo, nastał z nowym rokiem:
Ty do rozwodu z mężem szybkim dążysz krokiem
I zabierasz – co twoje. Nagła awantura?
Nie odpowiadasz? Więc powiem: przyczyną – pretura!

rot, pólsierot i osób młodych i niedoświadczonych. *Arrogatio* musiało zachodzić na drodze publicznoprawnej, gdyż dzięki temu starannie przygotowywano adopcję, uwzględniając zarówno prawa arrogującego i arrogowanego. Zebrane w celu przeprowadzenia arrogacji kolegium pontyfikatów brało pod uwagę, czy *arrogatio* nie będzie naruszało norm prawa sakralnego oraz czy adrogowany nie dozna szkody od arrogującego. Arrogujący od I w. p.n.e. składał przysięgę, deklarując, iż jego zamiary wobec arrogowanego są uczciwe i słuszne. Późniejszą procedurą adopcyjną było dokonywanie arrogacji przez edykt cesarski (*arrogatio per rescriptum principis*), którą ogólnie uregulowano w okresie poklasycznym. Od czasów Dioklecjana za specjalnym zezwoleniem cesarza osobą adrogującą mogły być także kobiety, które utraciły własne dzieci. Drugą czynnością prawną, dzięki której wchodziło się pod władzę *pater familias*, była adopcja. Poprzez adopcję osoba *alieni iuris* zmieniała swoją rodzinę. Dla osoby adoptowanej najbardziej korzystne było to, że nie zmieniała swojej sytuacji prawnej. Modestyn w księdze II *Reguł* pisze: „Synów rodziny tworzy nie tylko natura, lecz także adopcja”. Adoptowany wiązał się nazwiskiem, rodem, agnacją, *tribus* z rodziną, do której został przyjęty. W okresie justyniańskim procedura adopcyjna wymagała, aby przed sądem stanęli adoptujący, adoptowany i jego ojciec, aby sporządzić stosowny dokument. W tym czasie wyróżniano dwa rodzaje adopcji:

- *adoptio plena* – dokonywana przez ascendentą adoptowanego (krewnego wstępnego, np. macierzystego dziadka); adoptowany przechodził pod władzę adoptującego oraz jego rodziny;
- *adoptio minus plena* – pozostawiająca adoptowanego pod władzą jego ojca naturalnego i przyznająca prawo do dziedziczenia po adoptującym z równoczesnym zachowaniem prawa spadkowego w dotychczasowej rodzinie. Adopcji mogła dokonać osoba obca (*pater adoptivus extraneus*).

Należy tu zauważyć, że adopcja często bywała dokonywana z powodów politycznych. Wejście do określonej rodziny zapewniało szybką ścieżkę kariery politycznej i poprawiało status materialny niekiedy adoptowanego, a czasami adoptującego.

nabywczycych familii, a syn korzystał z dorobku familii i uczył się zasad gospodarowania, co często było podstawą do prawnej emancypacji.

Emancypacja²⁴ (*emancipatio*) stanowiła wyzwolenie spod władzy ojcowskiej, skutkiem czego dziecko stawało się osobą *sui iuris*. Zwyczaj emancypowania stanowił też *signum* erozji więzi rodzinnych. We wczesnym okresie państwa rzymskiego emancypacja oznaczała po prostu wydziedziczenie. Ojciec mógł emancypować synów, by majątek pozostawić tylko jednemu z nich, ale też mógł to być rodzaj kary równy pozbawieniu majątku²⁵.

Ale jak można było wyjść spod władzy ojca rodziny przez *emancipatio*, tak również można było pod taką władzę wejść. Najprostszym i najbardziej oczywistym sposobem wejścia do rodziny, i tym samym pod zwierzchnictwo *pater familias* było urodzenie w małżeństwie uznanym przez prawo, czyli przyjsięcie na świat w tzw. *matrimonium iustum*. Syn, który urodził się w pełnoprawnym związku, nazywany był *iustus* czyli legalny. Dzieci pozamałżeńskie (*liberi naturales, spurii, vulgo quaesiti*) nie wchodziły pod *patria potestas*. Dziecko pozamałżeńskie urodzone przez Rzymiankę było spokrewnione tylko z matką i jej krewnymi i nabywało taki status społeczny, jak jego matka w chwili urodzenia.

Do rzymskiej rodziny wchodziło się nie tylko poprzez urodzenie w *iustum matrimonium*, ale też w sposób prawny²⁶. Sposobami prawnymi przyjęcia zwierzchnictwa nad osobami przez *pater familias* były arrogacja (*arrogatio*) i adopcja (*adoptio*). Arrogacja, czyli przysposobienie osób *sui iuris* polegało na tym, iż osoba arrogowana przechodziła do rodziny arrogującego wraz z całym swym majątkiem. Abrogowany, stając się osobą *alieni Iris*, tracił cały swój majątek, dlatego w tej sferze dochodziło do licznych nadużyć, szczególnie wobec sie-

²⁴ Zob. B. W. Frier, T. A. J. McGinn, *A casebook on Roman family law*, New York 2004, Chapter III. C. 3.

²⁵ Por. L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1985, t. I, s. 233-234.

²⁶ Zob. Bruce W. Frier, Thomas A. J. McGinn, *A casebook on Roman family law*, New York 2004, Chapter III. C. 2.

rodnych zarówno synów, jak i córek. W okresie późniejszym, pryncypatu i dominatu, porzucano zwykle dzieci²³ z nieprawego łoża i noworodki płci żeńskiej. Wraz z przyjęciem chrześcijaństwa zabroniono tej praktyki, a Konstantyn Wielki w IV wieku zadekretował, że kto podniósł porzucone dziecko i je wychował, nabywał prawa ojcowskie.

Pater familias posiadał także prawo sprzedaży swoich dzieci (*ius vendendi*), nawet poza granice państwa rzymskiego (*trans Tiberim*), co równało się niewoli. Sprzedaż w granicach państwa powodowała, że osoba sprzedana znajdowała się w tzw. stanie *in mancipio*, który był stanem przejściowym, gdyż syn po wyzwoleniu wracał pod władzę ojca. Trzecia sprzedaż kładła kres władzy ojcowskiej (*patria potestas*). Zakaz sprzedaży wprowadził Dioklecjan w roku 294.

Pater familias miał również władzę nad majątkiem. Był on jedynym właścicielem, zarządcą i dysponentem majątku rodziny, a wszystkie nabytki czynione przez dzieci przechodziły pod jego własność. Nie była to korzystna sytuacja dla gospodarki, gdyż rozwój majątku ulegał zahamowaniu, stąd dążono do tego, aby masy majątkowe pozostawały w rękach członków rodziny. Sposobami na wydzielenie majątku w starożytnym Rzymie były: *peculium*, *peculium castrense*, *bona materna*, *bona adventicia*. *Peculium* polegało na wydzieleniu z rodzinnego majątku poszczególnych elementów (np. bydła, pieniędzy, przedsiębiorstw zarobkowych) i następnie przekazanie ich w odrębny zarząd. Ten sposób wydzielenia praktykowano w stosunku do synów i niewolników, a rzadziej do żon i córek. *Pater familias* pozostawał właścicielem *peculium*, a także miał prawo je zlikwidować. Syn nie miał prawa umniejszania majątku, nawet jeżeli sprawował swobodną administrację nad nim, miał tylko możliwość jego powiększenia. Korzyści były obopólne – ojciec rozszerzał zakres możliwości

²³ Chrześcijaństwo od początku walczyło z praktyką porzucania dzieci i spędzania płodów, czego świadectwem jest jeden z najstarszych zabytków literatury chrześcijańskiej *Epistula ad Diognetum*, 5: *Ab iis (Christianis) uxores ducuntur, liberi procreantur, sed non abiciuntur fetus.* („Biorą sobie [chrześcijanie] żony, płodzą dzieci, ale nie porzucają płodów” - przekł. A.P.S.).

II. Pater familias i patria potestas

Pater familias był głową domu i symbolem trwania rodziny. Posiadał on władzę zwierzchnią nad osobami wolnymi, powiązany mi ze sobą więzami prawnymi, a także niewolnikami. Osoby, które mu podlegały, dzieliły z nim stanowisko społeczne, polityczne, a po jego śmierci dziedziczyły jego majątek i kult. Władza *pater familias* w okresie ustawy XII tablic dzieliła się na: *manus* – władzę nad żoną, *patria potestas* – nad dziećmi oraz *dominica potestas* – nad niewolnikami. *Pater familias* sprawował swoją władzę dożywotnio i miał wiele uprawnień. Były nimi przede wszystkim prawo do życia i śmierci (*ius vitae necisque, ius gladii*), prawo porzucania noworodków (*ius exponendi*), prawo sprzedaży dzieci (*ius vendendi*).

Pater familias miał nieograniczoną władzę nad wszystkimi osobami i rzeczami znajdującymi się w obrębie rodziny. Przysługiwało mu nawet prawo życia i śmierci (*ius vitae necisque*) w stosunku do wolnych członków rodziny²¹. Prawo życia i śmierci było niezwykle skrajnym przykładem regulowania stosunków rodzinnych. W początkach państwa rzymskiego *pater familias* miał prawo do zabicia swoich dzieci, za co mogły go spotkać minimalne sankcje sakralne lub cenzorskie. W okresie pryncypatu prawo to zostało ograniczone. Prawo życia i śmierci zostało zniesione w IV wieku wraz z przyjęciem chrześcijaństwa.

Prawo porzucania noworodków (*ius exponendi*) obejmowało zasadniczo dzieci chore i słabe. Praktyka porzucania noworodka²² nie była traktowana jako zabójstwo. *Ius exponendi* nie dotyczyło pierwo-

²¹ Zob. L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1985, t. I, s. 232-233.

²² Praktyka porzucania noworodków bardziej znana jest z Grecji, ale miała, jak widać, także miejsce w Rzymie. W literaturze, szczególnie w komediach Plauta i Terencjusza (tzw. *commoedia palliata*), które najczęściej stanowiły kompilacje oryginałów greckich (np. Menandra), pojawia się często topos ἀναγνώρισιμος czyli „rozpoznanie”. To „rozpoznanie” dotyczy zwykle właśnie dzieci porzuconych, które ktoś podniósł i wychował. Por. np. Terentius, *Andria* (*Dziewczyna z Andros*).

nie dowieść, że pochodzą od jednego przodka. Mimo tego byli członkami tego samego rodu i nosiły te osoby to samo nazwisko, czyli byli tzw. *gentiles*. W takim rozumieniu *familia* jest związkiem społecznym opartym na pokrewieństwie prawnym.

- b) Ulpian używa słowa *familia* dla oznaczenia gospodarstwa jako rodzaju kolektywu, *corpus*, nad którym jedna osoba¹⁹ (mężczyzna, *pater familias*) ma władzę (*dominium*) w domu. Co oznacza, że *pater familias* posiada całą własność (włączając niewolników) należącą do tego gospodarstwa. Wszyscy pozostali w gospodarstwie są „poddani władzy jednej osoby”, *pater familias*. Te wszystkie osoby pozostają w relacji agnaticznej, czyli pokrewieństwa, pochodząc od tego samego *pater familias*, bez względu na wiek, w jakim mogą być. W ten sposób w rzymskim prawie jest możliwe, że *familia* składa się z *pater familias* w wieku siedemdziesięciu pięciu lat i jego pięćdziesięciopięcioletniego syna, syna jego syna w wieku dwudziestu pięciu lat, który ma nowo narodzonego syna²⁰. Wszyscy trzej ostatni nie są niezależni od ojca i zaawansowany wiek syna nie odróżnia go pod tym względem od nowonarodzonego prawnuka. Nawet więcej, wszyscy potomkowie znajdowali się w identycznej sytuacji bycia podległymi „ojcowskiej władzy” (*patria potestas*) *pater familias*.

¹⁹ Posługujemy się tu terminem „osoba” w znaczeniu potocznym i współczesnym. Dla Rzymian główną różnicę pomiędzy ludźmi w obrębie państwa wyznaczało posiadanie obywatelstwa lub nie, a więc dopiero człowiek wolny i obywatel (*civis*) dysponował pełnią praw, tzn. był podmiotem prawa, natomiast niewolnika (*servus*) traktowano jako narzędzie (*instrumentum*), podobnie jak żywy inwentarz. Pojęcie osoby (łac. *persona*, gr. τὸ πρόσωπον) ukształtowało się albo raczej zostało sformułowane dopiero w chrześcijaństwie, w toku sporów chrystologicznych i trynitarnych w III-VI wieku p.Ch.n. Stąd pochodzi klasyczna, boecjańska definicja osoby: „niepodzielna substancja natury rozumnej” (*rationalis naturae individua substantia*). Zob. *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, opracowali A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1983, s. 260-261. Na temat kształtowania się pojęcia „osoby” w toku sporów chrystologicznych w łonie chrześcijaństwa znacząca jest praca: J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, przekł. J. Mrukówna, przekład przejrzał i terminologię ustalił E. Stanuła, Warszawa 1988.

²⁰ Zob. *ibidem*, s. 19.

1. Słowo *familia* jest stosowane na oznaczenie rodzaju ciała¹⁷ (*corpus*), definiowanego albo przez regułę szczegółową w stosunku do jego członków, albo przez regułę ogólną szerszej relacji. Przez regułę szczegółową rodzina jest opisywana jako liczba osób, które albo z natury lub przez prawo są poddane władzy jednej osoby, np. ojca rodziny (*pater familias*), matki rodziny, syna lub córki w ich ojcowskiej władzy, i którzy następnie mogą ją przekazać np. wnukom. Osoba nazywana *pater familias* posiada w domu władzę – panowanie (*dominium*) i słusznie jest tak nazywana, jeżeli nawet nie posiada w rzeczywistości syna, ponieważ to nie dotyczy jego osoby, ale jego tytułu prawnego. Kiedy ojciec rodziny umrze, wszystkie jednostki, które były mu poddane, mogą zacząć posiadać własne gospodarstwa domowe, gdyż każdy przyjmuje status *pater familias*.

Jako reguła ogólna terminu *familia* używa się w stosunku do agnatów. Chociaż oni posiadają już swoje rodziny, kiedy umiera ojciec, to wszyscy, którzy podlegali władzy jednej osoby, są opisywani jako należący do jakiejś *familia*, ponieważ pochodzą z tego samego domu i rodu (*gens*).

2. Zwyczajowo niewolników opisuje się jako *familia*.
3. Podobnie używa się słowa *familia* w stosunku do osób, które pochodzą od jakiegoś jednego przodka.
4. Kobieta natomiast jest zarówno początkiem, jak i końcem swojej rodziny¹⁸.

Jak zatem stwierdza Ulpian, słowa *familia* używano w kilku znaczeniach:

- a) termin *familia* opisuje związki rodzinne pomiędzy wolnymi osobami, które dzielą wspólnotę, nawet jeżeli nie da się ostatecz-

¹⁷ Zwraca uwagę posłużenie się przez Ulpiana terminem *corpus* na oznaczenie „wspólnoty, zrzeszenia”. Używanie terminu *corpus* wskazuje, że cała rzymska tradycja prawna traktowała rodzinę jako wspólnotę naturalną, organiczną.

¹⁸ Analiza stosowania – użycia słowa *familia* została przeprowadzona na podstawie: B. W. Frier, T. A. J. McGinn, *A casebook on Roman family law*, New York 2004, s. 18-19.

samą osobę, lecz także jej prawa. Wreszcie i pupila¹⁵ nazywamy ojcem rodziny. Gdy zaś umiera ojciec rodziny, wówczas tyle osób, ile mu podlegało, zaczyna mieć swoje własne rodziny; niektórzy bowiem z nich otrzymują miano ojca rodziny. To samo odnosi się i do tego, kto został emancypowany, albowiem i on stając się *sui iuris* tworzy swą własną rodzinę. Rodziną opartą na wspólnym prawie (*familia communi iure dicta*) nazywamy wszystkich krewnych agnacyjnych. Chociaż bowiem po śmierci ojca rodziny każdy z nich ma swą własną rodzinę, to jednak tych wszystkich, którzy pozostawali pod władzą tej samej osoby, określa się jako członków tej samej rodziny, ponieważ wywodzą się z tego samego domu i rodu”¹⁶.

Rozpocznijmy od analizy używania słowa *familia*, ponieważ posiada ono różne zakresy znaczenia:

¹⁵ Pupillus – osoba, która z uwagi na wiek pozostaje pod opieką prawną opiekuna (*tutor*). Szerzej niuanse prawne sytuacji pupila wyjaśnia J. Murray w *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, London 1875, s. 1176: „In the Roman system there might be persons who were under no potestas, and had property of their own, but by reason of their age or sex required protection for their own interest, and for the interest of those who might be their heredes. This protection was given by the tutela to Impuberes and women. A Tutor derived his name a “tuendo” from protecting another (quasi Tutor). His power and office were “Tutela,” which is thus defined by Servius Sulpicius (Dig. 26 tit. 1 s1): “Tutela est vis ac potestas in capite libero ad tuendum eum qui propter aetatem suam (*sua*) sponte se defendere nequit iure civili data ac permissa.” After the word “suam” it has been suggested by Rudorff that something like what follows has been omitted by the copyists: “eamve quae propter sexum,” a conjecture which seems very probable. Tutela expresses both the status of the Tutor and that of the person who was In Tutela. The tutela of Impuberes was a kind of Potestas, according to the old law: that of Mulieres was merely a Jus. As to the classification of the different kinds (*genera*) of Tutela, the jurists differed. Some made five genera, as Quintus Mucius; others three, as Servius Sulpicius; and others two, as Labeo. The most convenient division is into two genera, the tutela of Impuberes (*pupilli*, *pupillae*), and the tutela of Women. The pupillus or the pupilla is the male or the female who is under Tutela.”

¹⁶ Przekład A.P.S. na podstawie: Univ. – Prof. Dr. Cosima Möller, Freie Universität Berlin, *Römisches Recht im Lateinunterricht der Oberstufe*, 6. Potsdamer Lateintag im Rahmen des Brandenburger Antike-Denkwerk, **Unterrichtseinheit Familie**, Begleitmaterial für Lehrerinnen und Lehrer, Fassung 2010, <http://klassphil.philfak.uni-potsdam.de/denkwerk/2010/D.1.Familie.pdf>

Familiae appellatio refertur et ad corporis cuiusdam significationem, quod aut iure proprio ipsorum aut communi universae connotationis continetur. Iure proprio familiam dicimus plures personas, quae sunt sub unius potestate aut natura aut iure subiectae, ut puta patrem familias, matrem familias, filium familias, filiam familias quique deinceps vicem eorum sequuntur, ut puta nepotes et neptes et deiceps. Pater autem familias appellatur, qui in domo dominium habet, recteque hoc domine appellatur, quamvis filium non habeat: non enim solam personam eius, sed et ius demonstramus: denique et pupillum patrem familias appellamus. Et cum pater familias moritur, quotquot capite ei subiecta fuerint, singulas familias incipiunt habere: singuli enim patrum familiarum nomen subeunt. Idemque eveniet et in eo qui emancipatus est: nam et hic sui iuris effectus propriam familiam habet. Communio iure familiam dicimus omnium adgnatorum: nam etsi patre familias habent, tamen omnes, qui sub unius potestate fuerint, recte eiusdem familiae appellabuntur, qui ex eadem domo et gente proditi sunt¹⁴.

„Nazwy *familia* używa się także na oznaczenie pewnej wspólnoty, która opiera się bądź na prawie własnym zrzeszonych, bądź na prawie wspólnym dla wszystkich krewnych razem wziętych. Rodziną opartą na prawie własnym (*proprio iure dicta*) nazywamy większą liczbę osób, która pozostaje pod władzą jednej osoby, poddanych tej władzy albo z natury, albo z mocy prawa na przykład ojca rodziny, matki, syna rodziny i tych, którzy kolejno po nich następują, jak na przykład wnuki, wnuczki i tak dalej. Ojcem rodziny nazywa się tego, kto ma w domu władzę; i słusznie określa się go tym mianem, nawet gdyby nie miał żadnego syna, ponieważ nazwą tą określamy nie tylko

najwyższe stanowisko administracyjne i sędownicze. Liczne prace Ulpiana z zakresu prawa weszły w skład *Digesta*. Ulpian starał się ratować sytuację finansową w państwie m.in. przez obniżenie żołdu. Jednocześnie dążył do zaostreżenia dyscypliny wojskowej, za co został znienawidzony przez żołnierzy. Zginął z rąk pretorianów w pałacu cesarskim. Zob. *Słownik kultury antycznej*, red. L. Winniczuk, Warszawa 1989, s. 438; także *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1990, s. 467.

¹⁴ *Digesta*, 50,16, 195, 2 Ulpianus libro quadragesimo sexto ad edictum.

la miłość swojej żony do siebie, a opisując jej zainteresowania literackie – jako przykład dbałości o domową harmonię (*concordia*) między dwiema osobami¹¹ – zauważa, że mają one swoje źródło w jej uczuciu do niego (*quod ex mei caritate concepit*). Jest więc jasne, że rodzina i gospodarstwo domowe stanowiły podstawową jednostkę organizacji społeczeństwa w świecie antycznego Rzymu. Czym zatem była *familia Romana*? Kim był *pater familias*? Czy *auctoritas patris familias* wypływała jedynie z jego umocowania w prawie, czy też pozycja w prawie rzymskim korelowała nie tylko z jego pozycją społeczną, polityczną i ekonomiczną, ale także z kwalifikacjami moralnymi? Odpowiedzi na te pytania są przedmiotem niniejszej prezentacji.

I. Familia Romana

Różnica pomiędzy gospodarstwem domowym a rodziną u Rzymian jest często trudna do uchwycenia, a rzecz jeszcze bardziej się komplikuje przez fakt, że współczesne pojęcie „rodziny” nie ma prawdopodobnie ekwiwalentu w świecie rzymskim. Rzymska sieć powiązań rodzinnych wykracza daleko poza więzy krwi. Łaciński termin *familia* był przede wszystkim instytucją i pojęciem prawnym, stosowanym tylko w odniesieniu do obywateli rzymskich. To pojęcie było ściśle, jeżeli nie wyłącznie, związane z dziedziczeniem własności i prawną kontrolą nad osobami zależnymi¹². Spróbujmy przeanalizować rozumienie pojęcia *familia* za Ulpianem¹³, najwybitniejszym jurystą rzymskim przełomu II/III wieku:

polityczne, literackie, rodzinne w Rzymie cesarskim, a korespondencja z Trajanem wzbogaca nasze wiadomości o stosunkach w prowincjach rzymskich. Zob. *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1990, s. 373-374.

¹¹ Zob. Plinius, *Ep.*, 4, 19.

¹² Według *Oxford Latin Dictionary* termin ten może się odnosić zarówno do grupy niewolników gospodarstwa domowego (np. w *villa urabana*) albo posiadłości wiejskiej (*villa rustica*), jak i do związków biologicznych krwi. Por. M. A. Shuler, *op. cit.*, s. 7.

¹³ Ulpian (Domitius Ulpianus), zm. 228, wybitny prawnik rzymski, erudyta, doradca cesarza Aleksandra Sewera, prefekt pretorianów. Było to w owym czasie

kazuje jak ważna dla Rzymian była rodzina. Więzy rodzinne miały znaczenie zarówno od strony emocjonalnej, jak i od strony organizacji wzajemnego wsparcia i pomocy. Rodzinna więc *pietas* stanowiła również rodzaj wzajemnego obowiązku (*officium*), wyrażającego się w materialnej, finansowej i osobistej opiece rodziców i dzieci, ale także innych członków *familiae Romanae*. Sens tego obowiązku nie był jedynie rodzajem uczucia wynikającego z więzów krwi, ale był też przedmiotem emocjonalnego zadowolenia wykraczającego daleko poza wspólną obligację do okazywania szacunku i przestrzegania zobowiązań⁷. Czas spędzony w domu z członkami rodziny był przedstawiany jako przyjemne wytchnienie od trosk życia publicznego. Cicero⁸, na przykład, twierdził, że cieszy się jedynie odpoczynkiem (*requies*), kiedy przebywa razem ze swoją rodziną (*cum uxore et filiola et mellito Cicerone consumitur*), która jest dla niego nagrodą i darem (*fructus domesticus*), jakiego próżno szukać na forum⁹. Chociaż małżeństwa w Rzymie były najczęściej aranżowane przez głowy rodzin (*pater familias*), to jednak uczucie i miłość między mężem i żoną uznawano za ideał. Pliniusz Młodszy¹⁰, pośród innych zalet, wychwa-

III, 709-710), gdzie miał zostać pochowany na górze Eryks. Zob. *Mała encyklopedia kultury antycznej*, Warszawa 1990, s. 45.

⁷ M. A. Shuler, *Shedding Light on Roman Social Life. An Integrative Approach to Domestic Space at Pompeii and Karanis*, Williamsburg 2010, s. 6.

⁸ Marcus Tullius Cicero, 106-43 a. Ch. n., mówca, filozof i polityk rzymski. Sławę zyskał jako teoretyk i praktyk sztuki retoryki. Jest autorem dzieł z zakresu filozofii: *Tusculanae disputationes*, *De legibus*, *De re publica* oraz szeregu mów, np. *In Catilinam*, *In Verrem*, *Pro Archia poeta*. Ciekawą lekturą są jego listy adresowane do rodziny (*Epistulae ad familiares*) oraz do przyjaciół i znajomych (np. *ad Atticum*). Zob. *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1990, s. 138-142.

⁹ Zob. Cicero, *Ep. ad Att.*, 1, 18; por. także M. A. Shuler, *op. cit.*, s. 6.

¹⁰ Gaius Plinius Caecilius (Minor), *pol.* Pliniusz Młodszy (ur. ok. 61- zm. ok. 113), siostrzeniec i adoptowany syn Pliniusza Starszego (stąd nazwisko Pliniusz; po ojcu nosił nazwisko rodowe Caecilius), pisarz, polityk, adwokat, w r. 112 namiestnik Bitynii; brak dalszych danych o jego życiu pozwala przypuszczać, że zmarł w r. 113. Zachowały się listy (*Epistulae*) w dziewięciu księgach do rodziny i znajomych (wśród nich są tacy adresaci jak Swetoniusz, Tacyt), 1 księga korespondencji Pliniusza z cesarzem Trajanem oraz panegiryk na cześć Trajana wygłoszony z okazji objęcia przez Pliniusza urzędu konsula w r. 100. Listy zawierają wiele cennego materiału ilustrującego życie

jako główną cechą i cnotą *pietas*. Czym jest owa *pietas*? Otóż, pomijając na razie złożoność tego pojęcia, o czym powiemy później (III), *pietas* należy do katalogu cnót związanych w najgłębszym znaczeniu z rodziną. Jest to miłość do najbliższych, do własnej ojczyzny, troskliwa opieka nad ludźmi sobie powierzonymi i nabożny szacunek wobec bogów⁵. Scena, w której Eneasza wiezie ze sobą swego syna i żonę, unosząc jednocześnie z płonącej Troi na plecach ojca Anchizesa⁶, po-

bogów uszedł z płonącej Troi z ojcem Anchizesem, synem Askaniuszem i grupą towarzyszy. Opuściwszy Troję, długo wędruje, aż dociera do Kartaginy, gdzie miejscowa królowa Dydona ofiaruje mu swą rękę. Na rozkaz bogów Eneasza jednak opuszcza Kartaginę, ponieważ zgodnie z wolą niebian ma być założycielem nowego potężnego państwa. Gdy dociera do Italii przy ujściu Tybru, zostaje przyjęty w gościnę przez króla Lacjum Latynusa i poślubia jego córkę Lawinię. Po szczęśliwym zwycięstwie nad Rutulami i ich wodzem Turnusem Eneasza pozostaje w Italii i buduje miasto, nazwane na cześć żony Lawinium. Eneasza jest bohaterem *Eneidy* i był uważany przez Rzymian za ich protoplastę i przodka rodu julijskiego, przez syna Askaniusza – Iulusa. Zob. *Słownik kultury antycznej*, red. L. Winniczuk, Warszawa 1989, s. 135.

⁵ Por. S. Stabryła, *Wergiliusz. Świat poetycki*, Wrocław 1983, s. 195. Wymowny pod tym względem jest obraz Eneasza uchodzącego z Troi, który dźwiga na swych ramionach ojca Anchizesa i wiezie za rękę małego Iulusa – Askaniusza z żoną Kreuzą. Troszczy się również o sługi i pamięta o domowych Penatach, które ma wziąć Anchizes, ponieważ sam bohater jest zbrukany krwią w bitwie. *Aeneis*, II, 707- 720:

‘ergo age, care pater, ceruici imponere nostrae; . . . ,’Nuże więc! na me plecy wsiadaj, ojcze drogi! ipse subibo umeris nec me labor iste grauabit; Sam podstawię me barki, nie czując mozołu. quo res cumque cadent, unum et commune periculum, . . . Cokolwiek będzie, jedna nas groza pospołu una salus ambobus erit. mihi paruus Zulus. I jeden triumf złączy. Niech Julius nie zwleka sit comes, et longe seruet uestigia coniunx. Towarzyszyć mi; żona w ślad pójdzie z daleka. uos, famuli, quae dicam animis aduertite uestris. . . . Wy, słudzy, zauważcie dobrze, co wam powiem: est urbe egressis tumulus templumque uetustum. . . . Jest wzgórze poza miastem, otoczony pustkowiem desertae Cereris, iuxtaque antiqua cupressus Cererychram, zaś obok cyprys, wśród szarugi religione patrum multos seruata per annos; . . . Wydarzeń pieczę ojców chronion przez czas długi: hanc ex diuerso sedem uenimus in unam. . . . W to jedno miejsce zejdziem się z różnych dróg wielu. tu, genitor, cape sacra manu patriosque penatis; Penaty święte w dłonie przyjmij, rodzicielu! me bello e tanto digressum et caede recenti Mnie, który z takiej bitwy i rzezi tu gonię. attrattare nefas, donec me flumine uiuo Nie godzi się ich dotknąć, póki żywe tonie abluero.’
Nie obmyją mnie.” (przekł. T. Karyłowski)

⁶ Anchizes, mityczny syn Kapysa i Temis, władca miasta Dardanos na Idzie w Troadzie. Synem Anchizesa i Afrodyty był Eneasza. Zeus miał go oślepić, rząc piorunem za nieutrzymanie w tajemnicy miłości Afrodyty do siebie. Z Troi wyniósł go Eneasza, któremu towarzyszył w tułaczce aż do swej śmierci na Sycylii (por. *Aeneis*,

Andrzej P. Stefańczyk

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Pater Familias

...jeżeli ci chodzi o dzielność mężczyzny, łatwo powiedzieć, że dzielność mężczyzny polega na tym, aby być zdolnym do zajmowania się sprawami państwa. A jeżeli chcesz mówić o dzielności kobiety, to nietrudno ją opisać: kobieta powinna dobrze gospodarować, dbać o wszystko w domu i być poddaną mężowi. (Platon, *Menon* 71 E, przekład W. Witwicki)

*Musa, mihi causas memora, quo numine laeso,
quidve dolens, regina deum tot volvere casus
insignem pietate virum, tot adire labores
impulerit. Tantaene animis caelestibus irae?*¹

Muzo, wskaż mi przyczyny, jaki żal kryjomy
Lub boleść skłania bogów królową, iż **męża**
Zbożnego tyłu przygód i prac uciemieża
Brzemieniem? Więc gniew taki i niebian pierś pali?²

Wergiliusz³ w narodowej epepei Rzymian *Eneidzie* jej bohatera, Eneasza⁴, protoplastę narodu i ojca – założyciela państwa, obdarza

¹ Vergilius, Aeneis, I, 8-11.

² Publiusz Wergiliusz Maro, *Eneida*, przekł. T. Karyłowski, oprac. S. Stabryła, Wrocław 1980, s. 3-4.

³ Publius Vergilius Maro, 70-19 a. Ch. n., najwybitniejszy obok Horacego poeta rzymski. Wergiliusz jest autorem poematu dydaktycznego *Georgiki* oraz *Bukolik*, utworów o tematyce wiejskiej i pasterskiej. Trwałą sławę zyskał epepeją o początkach państwa rzymskiego *Eneidą*. Zob. *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1990, s. 473-476.

⁴ Eneasza, łac. Aeneas, w mitologii greckiej i rzymskiej syn Anchizesa i Afrodyty, Trojańczyk. Razem z Hektorem uchodził za najdzielniejszego z obrońców. Z rozkazu

The Origine of Understanding Authority in the Antiquity

Summary

The author starts with the general characteristic of authority. Then he sketches philosophical background which shaped the political life in the ancient Greece. He discusses the Pythagorean conception of the grounds of civil virtue, reveals the danger of delusive virtue which undermines authority, determines the objective grounds of authority with analyzing such conceptions as ideal republic, perfect ruler, and the authority of law in the light of the considerations of Plato and Aristotle.

najlepszego ustroju, ale także sposoby jego realizacji. Muszą oni także wiedzieć, który i w jakiej postaci byłby najlepszy w danych okolicznościach. Po trzecie powinni znać ustroje wychodzące od pewnych założeń, kiedy potrzeba jakiś ustrój urządzić od początku i zapewnić mu trwałość. Przedmiotem zastosowania tej wiedzy byłby taki przypadek, gdy jakaś *polis* nie ma ani najlepszego ustroju, ani możliwości do tego, ani nawet jakiegoś na miarę własnych warunków, tylko gorszy.

Oprócz tego wszystkiego wymagana jest ponadto wiedza na temat pewnych urządzeń ustrojowych, które zgadzają się ze wszystkimi rodzajami *polis*, jako że wielu pięknie tylko mówi o tym, ale myślą się co do praktycznych zastosowań¹²⁴. Nie wystarczy bowiem rozważać tylko najlepszy ustrój, ale również możliwy, łatwy do wprowadzenia i wspólny dla większości społeczności¹²⁵. Nadto trzeba wiedzieć, jak można naprawiać istniejące ustroje, jakie są różnice między nimi, jak przekonywać i przeskalać ludzi, jakie prawa będą odpowiednie dla danego ustroju, bowiem to ustrój jest nadrzędny względem prawa, ponieważ stanowi on o porządku i celu *polis*. Arystoteles stwierdzał, iż niemożliwe jest, by te same prawa były korzystne dla każdego ustroju, kiedy tych jest więcej rodzajów¹²⁶.

Te filozoficzne w swym charakterze rozważania Arystoteles ukonował bardziej szczegółowymi wskazaniem dla władcy w *Liście do Aleksandra Wielkiego*. Najważniejszą sprawą dla władcy wydawało się filozofowi połączenie 2 cech w stosunku do swych poddanych: mianowicie miłości własnego narodu i podziwu za swe dokonania. Te bowiem cechy pozwolą na zdobycie rzeczywistej władzy i godności, które umożliwią kierowanie ludem i zdobycie posłuszeństwa możnych¹²⁷.

¹²⁴ Zob. Arystoteles, *Polityka* 1288 b 34.

¹²⁵ Zob. Arystoteles, *Polityka* 1288 b 40.

¹²⁶ Zob. Arystoteles, *Polityka* 1289 a 23.

¹²⁷ Zob. Arystoteles, *List do Aleksandra Wielkiego*, frg. 5; tłum. B. Świtalska, w: *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001.