

Tomasz Pawlikowski

Problem demokracji na tle teorii pochodzenia i sprawowania władzy w nauce społecznej Ojców Kościoła oraz św. Tomasza z Akwinu

Studia Theologica Varsaviensia 43/2, 155-163

2005

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.

TOMASZ PAWLIKOWSKI

PROBLEM DEMOKRACJI NA TLE TEORII POCHODZENIA I SPRAWOWANIA WŁADZY W NAUCE SPOŁECZNEJ OJCÓW KOŚCIOŁA ORAZ ŚW. TOMASZA Z AKWINU

1. WSTĘP

Chcąc dobrze zrozumieć koncepcję pochodzenia i sprawowania władzy, a na tym tle problem demokracji w tradycji, jaka ukształtowała się w starożytności i średniowieczu chrześcijańskim, na trwałe wpisując się do ogólnej nauki społecznej Kościoła, należy sięgnąć do Pisma Świętego i do dzieł głównych przedstawicieli myśli teologiczno-filozoficznej chrześcijaństwa: św. Augustyna i św. Tomasa z Akwinu. Należy też odnieść się do charakterystyki ustrojów, dokonanej przez Arystotelesa w *Polityce*.

Rzeczą istotną jest przy tym prześledzić tok rozumowania, zawarty w przywołanych źródłach, nie narzucając na nie obcych im kategorii pojęciowych, które, pomimo szerokiego nieraz potraktowania ich przez współczesnych filozofów, socjologów, politologów, itp., okazują się zbyt ubogie, by wyrazić myśl zawartą w dziełach poprzednich epok. Poważną zazwyczaj przeszkodą w dostrzeżeniu już nawet występowania danych zagadnień, nie mówiąc o ich poprawnej analizie, jest brak znajomości pojęć i metod filozofii oraz teologii, które stosowano w antyku chrześcijańskim i później w średniowieczu. Stąd historykom umyka właściwy sens wielu wypowiedzi, świadczących o istnieniu przynajmniej teoretycznych problemów, które dziś powszechnie uważa się za odkrycie myślicieli nowożytnych. Oczywiście owocuje to niepełną, a często całkowicie błędną oceną racji, którymi kierowali się władcy świeccy i hierarchowie Kościoła, kiedy angażowali się w spory polityczne swoich czasów, by przywołać najbardziej znane przykłady: spór cesarza Henryka IV z papieżem Grzegorzem VII czy tragicznie zakończony konflikt pomiędzy Bolesławem Śmiałym i biskupem Stanisławem ze Szczepanowa, napięcia między Kościołem i narodem a władzą świecką w Anglii po zdobyciu jej przez Wilhelma, w następstwie których Jan „Bez ziemi” został zmuszony do wydania *Wielkiej karty wolności* (1215).

Niniejszy artykuł zmierza przede wszystkim do ukazania mało uświadamianego dziś zaplecza teoretycznego decyzji oraz działań politycznych i społecznych końca

starożytności i średniowiecza. Jakkolwiek nie było ono powszechnie znane również w tamtych czasach, to przenikało kulturę, w której religia chrześcijańska była wszechobecna, a jej pozycji nie ośmielano się otwarcie kwestionować. Z tej perspektywy, uznać można, że pojawienie się właśnie wówczas dwóch wielkich syntez filozoficzno-teologicznych: św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu, było nie tyle przyczyną sprawczą, co skutkiem i świadectwem przemian kultury, jakich dokonało w umysłowości ludzkiej chrześcijaństwo. Nie znaczy to wszakże, iżby wyraźne wypowiedzenie pewnych tez nie kształtowało z kolei poglądów dalszych pokoleń, przeciwnie, wydaje się, że nowożytna myśl polityczna zyskała pewną oryginalność, wyemancypowując się z ogólnego kontekstu filozofii klasycznej i teologii chrześcijańskiej. Pomijając jednak kwestie owej emancypacji, która zdaniem autora raczej przyczyniła się do oderwania teorii i praktyki politycznej od swego naturalnego celu, jakim jest dobro społeczności ludzkiej, bez wykluczania kogokolwiek, zaczerpnijmy z przywołanych wyżej źródeł.

2. ZAGADNIENIE WŁADZY W ŚWIETLE STAREGO I NOWEGO TESTAMENTU

Stary Testament podkreśla pochodzenie wszelkiej władzy od Boga. Władcy narodu wybranego podlegają zaś według opisów ksiąg historycznych Starego Testamentu szczególnej opiece Bożej (np. powołanie na tron Dawida). Znajdujemy także tutaj przypadki skierowania nakazów Bożych do władców pogańskich (Jonasz w Niniwie – zob. Jon 1, 1-2 i 3, 1-10). Zarazem opisane w Starym Testamencie dzieje narodu wybranego pokazują, że prawowita władza nie sprowadza się w swej formie wyłącznie do władzy królewskiej; występują bowiem w tych opisach także Patriarchowie i Sędziowie.¹

Istotne dopowiedzenie, co do rozumienia istoty władzy, znajdujemy w Nowym Testamencie, gdzie jest ona ogólnie pojęta jako służba (Mt 10, 24-28; Mk 10, 41-45; Łk 22, 25 nn.). Władza, która jest czymś naturalnym, wpisaniem w stworzoną rzeczywistość, przez to samo, że Bóg – Stwórca sprawuje opatrnościowe rządy nad stworzeniem, nie jest dowolnością w czynieniu tego, co chce posiadający władzę, ale ma na względzie dobro bliźnich. Ponadto Chrystus jest tu ukazany jako Król, sprawujący władzę, ale inaczej niż władcy tego świata. Król, który z uwagi na swą ludzką naturę jest pokornym i uległym poddanym. Akceptuje On władzę polityczną, czego przejawem jest posłuszeństwo zarządzeniom państwowym, np. w nauce o oddaniu cesarzowi, co cesarskie (Mt 22, 15-21)². Jeszcze wyraźniej oddaje to św. Paweł: *Każdy*

¹ Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 175.

² Tamże, s. 180.

niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga. Kto więc przeciwstawia się władzy – przeciwstawia się porządkowi Bożemu. Ci zaś, którzy się przeciwstawili, ściągną na siebie wyrok potępienia. Albowiem rządzący nie są postrachem dla uczynku dobrego, ale dla złego. A chcesz nie bać się władzy? Czyni dobrze, a otrzymasz od niej pochwałę. Jest ona bowiem dla ciebie narzędziem Boga, [prowadzącym] ku dobremu. Jeżeli jednak czynisz złe, lękaj się, bo nie na próżno nosi miecz. Jest bowiem narzędziem Boga do wymierzania sprawiedliwej kary temu, który czyni złe. Należy więc jej się poddać nie tylko ze względu na karę, ale ze względu na sumienie. Z tego samego powodu płacicie podatki. Bo ci, którzy się tym zajmują, z woli Boga pełnią swój urząd. Oddają każdemu to, co się mu należy: komu podatek – podatek, komu cło – cło, komu uległość – uległość, komu cześć – cześć (Rz 13, 1-7).

Tekst ten nie jest akceptacją jakiejś konkretnej władzy, która może być niesprawiedliwa, ale ma odniesienie do samej istoty władzy społecznej. Traktuje ją jako pochodzącą od Boga – Stwórcy i wpisaną w plany Opatrzności i rządy Boże nad światem, względem których władza polityczna ma charakter nadrzędny, normujący życie społeczne. Jako wynikająca z natury rzeczywistości, władza jako taka domaga się poszanowania w sumieniu. Ostatnie zdania przytoczonego tekstu wskazują na cel władzy, jakim jest zaprowadzanie sprawiedliwości, polegającej na tym, by oddać każdemu to, co się mu należy. Jest ona więc rozpatrywana w perspektywie wiary i moralności i zasadniczo ukazana jako rzeczywistość moralna aktualizująca się na płaszczyźnie społecznej.³

Wydaje się, że ani Stary, ani Nowy Testament nie poruszały nigdzie zagadnienia demokracji. Zawarte w nich ogólne zasady sprawowania władzy i interpretacja jej pochodzenia odnoszą się jednak naturalnie i do tej szczególnej formy rządów.

3. PROBLEM WŁADZY U OJCÓW KOŚCIOŁA

Prymat sprawiedliwości i dobra wspólnego w sprawowaniu władzy był silnie podkreślany przez niektórych Ojców Kościoła. Przykładem tego jest postawa św. Jana Chryzostoma (347-407), który kazał zamknąć drzwi kościoła przed cesarzową Eudoksją, po tym, jak przywłaszczyła sobie winnicę pewnej wdowy. Z kolei papież św. Grzegorz Wielki (540-604) sam na siebie nałożył karę za niewywiązanie się z obowiązku zadbania o swych poddanych, gdy w podległym jego władzy Rzymie znaleziono zmarłego żebraka.

Problem władzy był także przedmiotem naukowych dociekań św. Augustyna (354-430), stając się jednym z centralnych zagadnień jego filozofii społecznej.⁴

³ Por. M. Krąpiec, *O ludzką politykę*, Warszawa 1996, s. 110-115.

Augustyn nie był bynajmniej zwolennikiem demokracji i chyba nigdy nie porównywał nawet rozmaitych form ustrojowych. Dostrzegał on jednak społeczny wymiar funkcjonowania człowieka i dlatego domagał się od chrześcijan, aby angażowali się w działalność instytucji państwowych, służących wspólnocie.⁵ Biskup Hippony podtrzymuje klasyczny pogląd, że źródłem tej rzeczywistości, jaką jest władza, jest Bóg i że sama władza, w pierwszym rzędzie będąca domeną Boga, jest dobra.⁶

Oczywistym jest bowiem, iż Bóg nie posiada braków, będąc Pełnią Dobra, a sprawuje władzę nad swoim stworzeniem. On też dopuszcza niektóre ze stworzeń do udziału w rządach. To właśnie człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Stwórcy, podmiot rozumny, obdarzony wolnością wyboru, jawi się w dziełach św. Augustyna jako powołany do sprawowania z mandatu Bożego rządów nad światem (por. Rdz 1, 26 nn.). Perspektywa powyższa ukazuje specyficzną godność każdego człowieka i gdyby ze względu na nią spojrzeć na myśl społeczną Biskupa Hippony i całą tradycję chrześcijańską, należałoby stwierdzić, że w pewien sposób już u początków czyni ona miejsce na szeroki udział obywateli w życiu państwa, mimo iż w konkretnych warunkach historycznych starożytności chrześcijańskiej i średniowiecza nie zaistniały demokracje. W takim duchu, jak się wydaje, trzeba rozumieć słowa Augustyna: *zwiemy władców szczęśliwymi, jeśli sprawują rządy sprawiedliwe (...), bynajmniej się nie wynoszą, lecz pamiętają, że są ludźmi; jeśli władzę swą oddają na usługi majestatowi Bożemu w celu jak największego rozszerzenia Jego czci; jeśli boją się Boga, miłują Go i uwielbiają; jeśli kochają owo państwo, w którym posiadanie współuczestników nie budzi we władcach lęku.*⁷ Poddani nie są tu przecież pojmowani jako stan niewolniczy, ale „współuczestnicy” w strukturze politycznej, władca zaś jako równy im w człowieczeństwie, a mający władzę w określonym celu, specyficznej dlań służby.

Św. Augustyn ani pozostali Ojcowie Kościoła nie zajmowali się jednak wprost problemem najwłaściwszej formy ustrojowej państwa, stąd osobno rozpatrywana kwestia udziału poddanych w rządach, nie pojawiła się u nich nawet teoretycznie. Św. Augustyn a interesowały raczej powody istnienia władzy jako takiej. Stąd z jednej strony wskazywał na Boga jako na Tego, któremu władza przy-

⁴ Z naszych autorów omawia je krótko Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 185-186 i tenże, *Filozofia społeczna A.*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. I, Lublin 2000, s. 409-410; oraz W. Kornatowski, Wstęp, IV, w: *Święty Augustyn, O państwie Bożym*, Warszawa 1977. Szerzej na temat filozofii społecznej św. Augustyna: E. Gilson, *Wprowadzenie do filozofii św. Augustyna*, Warszawa 1953, s. 227-244; W. Kornatowski, *Spoleczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965.

⁵ *De civitate Dei*, XIX, 5.

⁶ *De civitate Dei*, V, 19.

⁷ *De civitate Dei*, V, 24 w tłum. W. Kornatowskiego.

naależy w sposób absolutny i który stwarza każdą inną władzę, z drugiej zaś strony wskazywał na cel wszelkich rządów, którym jest obiektywne dobro.

Dla społeczeństw ludzkich dobrem takim i zarazem celem jest ład, porządek i pokój, pozwalający wzrastać wszystkim członkom wspólnoty państwowej w ogólnym dobrobycie, przy czym, w pełnej perspektywie chrześcijańskiej do osiągnięcia wymienionych dóbr nie wystarczy sama sprawiedliwość, ale potrzeba wprowadzenia w czyn zasad współżycia, wynikających z przykazania miłości Boga i bliźniego. Władza państwowa ma ze swej strony troszczyć się o dobro poddanych jej osób, jest ona służbą społeczną, jej rozkazy winny wypływać *nie z żądzy panowania, lecz z obowiązku pomagania, i nie z podszeptu władczej wyniosłości, lecz z pobudek serdecznej pieczołowitości*. Ci, którzy są przedmiotem troski, winni ze swej strony posłuszeństwo, gdyż wszczynanie niesnasek i buntu prowadzi do anarchii, w której zatracą się dobro całej wspólnoty.⁸

Jak widać, władza nie oznacza dla św. Augustyna podporządkowania dobra poddanych interesowi państwa, czy też władcy pojętego jako absolut, w którym ów interes państwa miałby się urzeczywistnić. Sprawujący władzę jest tu rozumiany jako sługa wszystkich, a łączące się z rządzeniem przywileje, mają uzasadnienie przedmiotowe w służbie społecznej, w służbie dobru wspólnemu. Władca również jest członkiem tej wspólnoty, którą kieruje, też jest człowiekiem i nie ma żadnego naturalnego prawa, by się jako człowiek wynosić ponad innych.

Biskup Hippony, formułując te zasady sprawowania władzy, nie opisywał utopii – miejsca, którego nie ma, ale wskazywał, na czym realnie trzyma się instytucja polityczna. Doskonale zdawał sobie sprawę, iż realnie występujące formy rządów i stojący za nimi ludzie, nie zawsze wypełniają swe obowiązki, nadużywając przywilejów. Zwracał też uwagę na niesprawiedliwe prawa państwowe, które wymagają od urzędników dokonywania czynności niezgodnych z naturalnym prawem moralnym.⁹ Mimo wszystkich zastrzeżeń, kierując się zasadą większego dobra, jakim jest pokój społeczny, nawoływał do posłuszeństwa legalnej władzy, nawet gdy nie jest ona najlepszą, traktując cierpliwe jej znoszenie jako zasługę dla Królestwa Bożego.¹⁰ I cierpliwość nie może tłumaczyć wszakże tolerancji dla tego, co sprzeciwia

⁸ *De civitate Dei*, XIX, 14 (tłum. fragm. W. Kornatowskiego); por. tamże, XIX, 15 i 16 oraz *Confessiones*, III, 7, 13.

⁹ W *De civitate Dei*, XIX, 6 Augustyn podaje przykład bezsensowności i niegodziwości tortur przewidzianych ustawowo w celu weryfikacji zeznań. Zwraca uwagę, iż stosuje się je nawet wobec tych, co do których zachodzi domniemanie winy, wychodząc z założenia, że przestępca wskutek bólu wyjawia prawdę. Tymczasem, częstokroć w praktyce karze się torturami niewinnego, który chcąc się uwolnić od bólu, niekiedy przyzna się do czynu niepopelnionego, a bardziej wytrzymały winowajca potrafi niekiedy uniknąć właściwej kary, bo mimo tortur nie ujawni prawdy.

¹⁰ *De civitate Dei*, V, 17.

się prawdziwej religii, przywodząc do bezbożności i niegodziwości. Władza, źródłowo pochodząca od Boga, nawet ta przyporządkowana celom „państwa ziemskiego”, powinna bowiem przez zaprowadzanie sprawiedliwych praw i budowanie pokoju społecznego, prowadzić do Boga swych poddanych. Jeżeli zaś otwarcie odwdzi od Niego, to sprzeciwia się samej istocie władzy i winna spotkać się z oporem chrześcijan. Opór, jaki wskazuje Augustyn, nazwalibyśmy dziś biernym. Nie nawołuje on bowiem do zbrojnej rewolty, ale raczej do niewykonywania złych ustaw i pokojowych wysiłków na rzecz ich zmiany. Przypomina też przykład męczenników, którzy swoim radykalnym świadectwem na rzecz religii chrześcijańskiej, wyznając ją, oświadczając się za nią, głosząc ją, wiernie a odważnie znosząc dla niej wszystko i z pobożnym spokojem umierając, przygotowali o wstyd prawa, które jej zakazywały, i spowodowali, że je zmieniono.¹¹

4. ZAGADNIENIE WŁADZY W UJĘCIU ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Przywołane poglądy św. Augustyna weszły na trwałe do nauczania społecznego Kościoła i przenikniętej duchem chrześcijańskim filozofii, podobnie jak teoria św. Tomasa z Akwinu (1224/5-1274), która stanowi najważniejsze osiągnięcie a zarazem szczególne świadectwo myśli politycznej średniowiecza.¹² Ten Doktor Kościoła, zwany też Doktorem Anielskim, uzupełnił podstawę tego nauczania o koncepcje wyprowadzone z tekstów Arystotelesa ze Stagiry (384-322). Był to nowy element wpisujący się w ponad tysiącletnią wówczas tradycję chrześcijańską, gdyż wcześniejsze wieki raczej nie ufały ujęciom Filozofa i to zarówno, gdy szło o wyjaśnianie spraw Boskich, jak i ludzkich. Nie korzystano zatem także z jego teorii społecznej.

Właśnie sięgnięcie po dzieła Stagiryty, a zwłaszcza po jego *Politykę*, wprowadziło do kultury umysłowej wieków średnich koncepcję trójpodziału wszelkich możliwych ustrojów państwowych, wraz z pojęciem republiki i demokracji. Ustroje podzielił Arystoteles na te, w których rządzi jednostka (1); na te, w których rządzi nieliczna grupa, np. kilku osób (2); oraz na te, w których rządzi ogół obywateli (3). Każdy z wymienionych typów może przybrać z kolei formę sprawiedliwą, a więc taką, w której władza realizuje dobro wspólne swych poddanych, bądź formę wypaczoną, w której władza dba jedynie o prywatny interes. Tam, gdzie rządzi jednostka,

¹¹ *De civitate Dei*, VIII, 19 w tłum. W. Kornatowskiego; zob. także: tamże, XIX, 17 i II, 19. Por. Cz. Strzeszewska, dz. cyt., s. 185-186.

¹² Doskonale i przystępne opracowanie omawianych zagadnień znajdujemy u E. Gilsona, *Tomizm*, tłum. J. Rybalt, Warszawa 1998, s. 350-380. Zob. też ogólnohistoryczne i wieloaspektowe naświetlenie problemu władzy u M. Gogacza, *Mądrość buduje państwo*, Niepokalanów 1993, s. 181-191.

mamy więc odpowiednio: monarchię albo tyranję; gdzie rządzi mała grupa: arystokrację albo oligarchię; gdzie rządzi ogół: republikę (politeję) albo demokrację.¹³

Słowo „demokracja” w terminologii Arystotelesa, a później św. Tomasa, oznacza więc ustrój zwyrodniały. Doktor Anielski dopowiada, że jest to także pewna forma tyranii, w której uboga większość uciska bogatą mniejszość, trwając z nią wszakże w swoistej symbiozie. Tak rozumiana demokracja przypomina jednak bardziej to, co obserwowaliśmy w tzw. „realnym socjalizmie”, niż to, co chcemy dziś nazywać ustrojem demokratycznym. Rządy sprawiedliwe, jakie dziś łączymy z pojęciem prawdziwej demokracji, a więc realizujące dobro wszystkich obywateli państwa, a nie tylko klasy panującej, nazywają się w terminologii Arystotelesowo-Tomaszowej „politeją” lub „republiką” („rzeczypospolitą”).¹⁴ W XX w. na taką właśnie formę sprawowania władzy wskazywał Pius XII, określając ją jako demokrację świadomego siebie i swych dążeń narodu, którego członkowie zdają sobie sprawę ze swej odrębności narodowej, swoich praw i obowiązków oraz swojej godności osób ludzkich. Taką demokrację przeciwstawiał tzw. „demokracji masowej”, której cechą charakterystyczną jest zanik świadomości celu i dlatego jest ona podatna na wszelkiego rodzaju manipulacje.¹⁵

Jak widać więc, ustrój republikański lub ustrój zdrowej demokracji wymaga wysokiej świadomości ogółu obywateli, inaczej bowiem przeradza się w tyranję większości. Zdawał sobie z tego sprawę św. Tomasz i dlatego m. in. opowiadał się za monarchią jako najlepszym i najmniej ryzykownym społecznie ustrojem. Nawet wówczas bowiem, gdy przeradza się ona w tyranję, jednostkowy tyran nie jest w stanie skrzywdzić większej ilości swych poddanych, niż stojąca u steru władzy grupa lub większość społeczeństwa. Ponadto prawdziwą cnotą, dowodził Akwinata, odznaczają się jedynie nieliczne jednostki, trudno więc oczekiwać po grupie, żeby zachowywała w całości wysoki poziom moralny i sprawowała rządy nakierowane na dobro całej społeczności.¹⁶

Św. Tomasz znał wszakże historię narodu żydowskiego, Grecji, Rzymu i dzieje chrześcijaństwa, i pojmował, że konkretne czynniki społeczne decydują o ukształtowaniu się takiego a nie innego ustroju w danym czasie i miejscu. Wiedział też, że sztuczna ingerencja w historyczne procesy, które rozpatrywał w kontekście działania Opatrzności Bożej, dopuszczającej niekiedy błędy ludzkie, może nie mieć w istniejącej sytuacji szans powodzenia, mimo, że ingerencja ta ma na celu zaprowadzenie dobrej formy ustrojowej. Z tego względu nie polecał upartego

¹³ Arystoteles, *Polityka*, III, 4 i 5.

¹⁴ Sancti Thomae de Aquino, *De regno ad regem Cypry*, I, 1-2.

¹⁵ Oredzie radiowe na wigilię Bożego Narodzenia 1944 r., „Acta Apostolicae Sedis” 37 (1945), s. 10-23.

¹⁶ Sancti Thomae de Aquino, *De regno ad regem Cypry*, I, 4-5.

dążenia do ustanawiania wszędzie i zawsze monarchii. Działalność polityczna winna się zatem kierować, według niego, raczej na unikanie tyranii pod wszelkimi jej postaciami: jedynowładztwa, oligarchii czy zwyrodniałej demokracji.¹⁷

Choć zasadniczo Doktor Anielski przeciwstawiał się siłowym rozwiązaniom, widząc w nich burzenie naturalnego porządku społeczeństw, do którego utrzymaniu jest niezbędna władza – dlatego właśnie głosi się do dziś, że pochodzi ona od Boga, dopuszczał jednak wypowiedzenie przez poddanych posłuszeństwa takiej władzy, która przerodziła się w tyranię. Uważał bowiem, że *jeżeli jakaś społeczność ma prawo ustanawiać dla siebie króla, nie jest niesprawiedliwe, że może go również obalić lub ograniczyć, gdy on po tyrańsku nadużywa władzy królewskiej*. Akwinata osądza usunięcie tyrana jako akt sprawiedliwości, nawet jeśli uprzednio społeczność przysięgała mu nieustanną wierność. Tyran bowiem sam rezygnuje z obowiązków sprawowania prawowitej władzy, a taka tylko pochodzi od Boga.¹⁸

Zauważmy, że w takim ujęciu nie ma sprzeczności między pochodzeniem władzy od Boga, a wyborem lub usunięciem władcy z urzędu przez społeczność. Władza pochodzi bowiem od Boga jako naturalny czynnik organizujący społeczeństwo. W tym aspekcie nie ma zorganizowanej społeczności, a więc społeczności politycznej, bez przyporządkowania do władzy. W drugim przypadku chodzi natomiast o jakąś konkretną władzę i tę człowiek ma prawo i obowiązek wybierać, jest bowiem z ustanowienia Bożego panem – gospodarzem na świecie (por. Rdz 1, 26-28). Nie wolno mu jednak niszczyć powierzonego mu bogactwa natury, nie może więc także niszczyć osób ludzkich, np. przez tyranizowanie ich albo przez niszczenie porządku społecznego, który przecież wynika z naturalnych relacji łączących ludzi. Zarówno dowolność w używaniu władzy (jej nadużywanie), jak i wprowadzanie anarchii w życiu społecznym (obniżanie wpływu władzy), niszczy zaś właściwe proporcje w relacjach tworzących porządek społeczności politycznej. Zdaniem św. Tomasa, jak i Augustyna, wpływ człowieka ma ukierunkowywać daną mu przez Stwórcę władzę, która jako zdolność do decydowania i wprowadzania decyzji w czyn tkwi źródłowo w samej rozumnej i wolnej naturze człowieka. Wpływ ten nie może jednak niszczyć samej natury władzy, jeżeli nie ma zwrócić się przeciw człowiekowi.¹⁹

Poglądy św. Tomasa, jak widzimy, nie legitymizują zatem czegoś takiego, jak monarchia absolutna. Najbardziej zaskakiwać może wszakże koncepcja monarchii, jaką przedstawia on w swej *Sumie Teologii*, która w dzisiejszych potocznych kategoriach pojęciowych monarchią nie jest:

¹⁷ Sancti Thomae de Aquino, *De regno ad regem Cyprj*, I, 7.

¹⁸ Tamże. Przytoczony cytat w tłum. J. Salija, *Dzieła wybrane*, Poznań 1984.

¹⁹ Por. KKK 1897-1904; Cz. Strzeszewski, dz. cyt., s. 502-507.

Dla właściwego uporządkowania władzy tak czy inaczej zorganizowanej społeczno-ności należy uwzględnić dwie rzeczy. Po pierwsze, wszyscy powinni mieć pewien udział w rządach. Jest to najlepszy sposób utrzymania pokoju (...). Po drugie, należy uwzględnić to, co odnosi się do różnych rodzajów rządów, czyli podziału władzy. (...) A zatem najlepszy jest podział władz w jakimś państwie czy królestwie, gdy jedyny władca, obrany dla swej cnoty, stoi na czele wszystkich, pod nim zaś rządzą inni zwierzchnicy, obrani z uwagi na ich cnotę. Ich władza, jakkolwiek jest władzą kilku ludzi, jest jednak władzą wszystkich, gdyż mogą być wybierani spośród całego ludu, a nawet są rzeczywiście spośród niego wybierani. Oto najlepsza ze wszystkich „politia”. Odnacza się dobrze odmierzoną składem (bene commixta); ustrój taki łączy w sobie i władzę królewską, gdyż rządzi w nim jeden władca, i arystokrację, gdyż sprawuje w nim władzę wielu ludzi z racji swej cnoty, i w końcu demokrację czyli władzę ludu (ex democratia, id est, potestate populi), skoro rządzący mogą być wybierani spośród ludu i skoro do ludu należy ich wybór.²⁰

5. ZAKOŃCZENIE

Dzisiejsza katolicka nauka społeczna podtrzymuje wszystkie przywołane powyżej poglądy, z tym, że pewne ich elementy traktuje jako tzw. „znaki czasu” właściwe okresom, w których żyli i pisali twórcy owych poglądów. Nie możemy więc mówić o jakimś ich przedawnieniu. Weszły one bowiem w tradycję społecznego nauczania Kościoła. Podobnie, nie można zasadnie twierdzić o dezaktualizacji zasadniczych tez teorii społeczno-politycznych św. Augustyna lub św. Tomasa z Akwinu na terenie filozofii. Co najwyżej można się z nimi nie zgadzać albo dążyć do ich poprawienia. Wydaje się jednak, że do tej pory nie znaleziono lepszych analiz natury władzy i jej pochodzenia od Boga.

Patrząc zaś na te zagadnienia z perspektywy historycznych zastosowań teorii, zwłaszcza Tomaszowej, nie sposób nie dostrzec istotnych analogii rozważań Doktora Anielskiego z późniejszą o trzysta lat idea „demokracji szlacheckiej”, realizowanej w I Rzeczypospolitej. Trudno też przypuszczać, aby po powstaniu w XV w. środowiska naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego, nie oddziaływały one na umysły elit polskich polityków, w momentach, gdy kształtowały się podstawy owej demokracji. Wydaje się nadto, że rozważania te miały szersze zastosowanie w wielowiekowym procesie krystalizowania się innych nowożytnych i współczesnych ustrojów demokratycznych.

²⁰ Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, 105, 1, c.: tłum. wg E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 377-378. Przekład ten wydaje się lepiej oddawać treść oryginału niż tekst pełnego polskiego tłumaczenia *Summa Theologiae*, czyli tzw. *Sumy Londyńskiej*.