

*Summa theologiae* I-II, q. 56, a. 6, co.

**Utrum voluntas sit subiectum alicuius virtutis?**

Respondeo dicendum quod, cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum, qui quidem habitus est virtus, ubi ad hoc non sufficit propria ratio potentiae. Omnis autem potentiae propria ratio attenditur in ordine ad obiectum. Unde cum, sicut dictum est, obiectum voluntati sit bonum rationis voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente. Sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem volentis; sive quantum ad totam speciem humanam, sicut bonum divinum, quod transcendit limites humanae naturae, sive quantum ad individuum, sicut bonum proximi; ibi voluntas indiget virtute. Et ideo huiusmodi virtutes quae ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subiecto; ut caritas, iustitia et huiusmodi.

*Summa theologiae* I-II, q. 65, a. 1, co.

**Utrum virtutes morales sint ex necessitate connexae**

Respondeo dicendum quod virtus moralis potest accipi vel perfecta vel imperfecta. Imperfecta quidem moralis virtus, ut temperantia vel fortitudo, nihil aliud est quam aliqua inclinatio in nobis existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum, sive talis inclinatio sit in nobis a natura, sive ex assuetudine. Et hoc modo accipiendo virtutes morales, non sunt connexae, videmus enim aliquem ex naturali complexione, vel ex aliqua consuetudine, esse promptum ad opera liberalitatis, qui tamen non est promptus ad opera castitatis.

Perfecta autem virtus moralis est habitus inclinans in bonum opus bene agendum. Et sic accipiendo virtutes morales, dicendum est eas connexas esse; ut fere ab omnibus ponitur. Cuius ratio duplex assignatur, secundum quod diversimode aliqui virtutes cardinales distinguunt. Ut enim dictum est, quidam distinguunt eas secundum quasdam generales conditiones virtutum, utpote quod discretio pertineat ad prudentiam, rectitudo ad iustitiam, moderantia ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem, in quacumque materia ista considerentur. Et secundum hoc, manifeste apparet ratio connexionis, non enim firmitas habet laudem virtutis, si sit sine moderatione, vel rectitudine, aut discretione; et eadem ratio est de aliis. Et hanc rationem connexionis assignat Gregorius, XXII Moral., dicens quod *virtutes, si sint disiunctae, non possunt esse perfectae*, secundum rationem virtutis, *quia nec prudentia vera est quae iusta, temperans et fortis non est*; et idem subdit de aliis virtutibus. Et similem rationem assignat Augustinus, in VI de Trin.

Alii vero distinguunt praedictas virtutes secundum materias. Et secundum hoc assignatur ratio connexionis ab Aristotele, in VI Ethic. Quia sicut supra dictum est, nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi, eo quod proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus; ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directe per habitum virtutis moralis; sed etiam quod aliquis directe eligat ea quae sunt ad finem, quod fit per prudentiam, quae est consiliativa et iudicativa et

*Summa theologiae*, *Traktat o cnotach*, tłum. W. Galewicz, s. 136.

**Czy podmiotem cnoty może być wola?**

[Odpowiedź] Zważywszy na to, że dyspozycja doskonalą władzę, gdy chodzi o jej odniesienie do działania, doskonalą ją dyspozycja, którą jest cnota, potrzebna jest władzy do dobrego działania w wypadku, gdy sama natura tej władzy do tego nie wystarcza. Otóż naturę jakiejś władzy określa się ze względu na jej przedmiot. Skoro więc przedmiotem woli - jak już widzieliśmy - jest współmierne woli dobro wskazane przez rozum, to w odniesieniu do tego dobra wola nie potrzebuje doskonalą ją cnoty. Jeżeli jednak ludzka wola ma do czynienia z dobrem, które przewyższa to, co jest na jej miarę - czy to [na miarę] całego gatunku ludzkiego, tak jak dobro Boże, które przekracza granice ludzkiej natury, czy to [na miarę] jednostki, tak jak dobro bliźniego - w takich razach wola potrzebuje cnoty. Stąd też tego rodzaju cnoty, które skierowują uczucie człowieka czy to ku Bogu, czy to ku bliźniemu - jak miłość, sprawiedliwość i tym podobne - mają za podmiot wolę.

*Summa theologiae*, *Traktat o cnotach*, tłum. W. Galewicz, s. 216-217.

**Czy cnoty moralne są ze sobą wzajemnie powiązane?**

[Odpowiedź] Mówiąc o cnotcie moralnej, możemy mieć na myśli jej postać doskonałą lub niedoskonałą. Niedoskonała cnota moralna, na przykład [niedoskonałe] umiarkowanie lub [niedoskonałe] męstwo, nie jest niczym innym jak pewną istniejącą w nas skłonnością do spełniania pewnego rodzaju dobrych czynów bez względu na to, czy taka skłonność przysługuje nam z natury, czy wskutek przyzwyczajenia. Jeżeli cnoty moralne rozumiemy w ten sposób, nie są one ze sobą powiązane; nierzadko bowiem widzimy [na przykład] kogoś, kto czy to wskutek naturalnej konstytucji, czy to w wyniku przyzwyczajenia jest skłonny do czynów właściwych hojności, nie będąc skłonny do czynów właściwych czystości.

Natomiast doskonała cnota moralna jest dyspozycją skłaniającą nas do spełniania dobrych czynów w dobry sposób. Rozumiane w tym znaczeniu, cnoty moralne są ze sobą powiązane, na co niemal wszyscy się godzą. Na poparcie tego stanowiska podaje się dwa argumenty, odpowiednio do dwóch sposobów, w jakie wyróżnia się cnoty kardynalne. Jak bowiem widzieliśmy, niektórzy rozróżniają je ze względu na pewne ogólne warunki cnót, na przykład przyjmując, że rozważa (*discretio*) należy do roztropności, prawość do sprawiedliwości, umiar do umiarkowania, a stałość do męstwa, z jakkolwiek materią wiąże się te cnoty. W takim ujęciu mamy oczywiste powody, ażeby uznać powiązanie cnót, gdyż stałość nie zasługuje na miano cnoty, jeżeli nie łączy się z umiarem lub prawością, lub rozważą; a to samo stosuje się do innych wymienionych warunków. Na ten argument za powiązaniem cnót powołuje się również Grzegorz, gdy mówi, że cnoty oddzielone od siebie z samej natury cnoty nie mogą być doskonałe, gdyż roztropność nie jest prawdziwą roztropnością, jeżeli nie jest równocześnie sprawiedliwa, umiarkowana i mężna, to samo stwierdzając też o innych cnotach. Podobnym argumentem posługuje się także Augustyn. Inni wszakże rozróżniają wymienione cnoty ze względu na ich materię. Ten argument za ich powiązaniem podaje Arystoteles w szóstej księdze *Etyki*. Jak już bowiem stwierdziliśmy, żadna cnota moralna nie może obyć się bez roztropności, skoro zadaniem cnoty moralnej jako dyspozycji odnoszącej się do wyboru jest dokonywanie właściwych wyborów, a żeby dokonać właściwego wyboru, nie wystarczy mieć skłonność [zwróconą] do należytego celu, co bezpośrednio należy do dyspozycji cnoty moralnej, lecz trzeba również należyście wybierać środki do tego celu, czego dokonuje się dzięki

praeceptiva eorum quae sunt ad finem. Similiter etiam prudentia non potest haberi nisi habeantur virtutes morales, cum prudentia sit recta ratio agibilium, quae, sicut ex principiis, procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis recte se habet per virtutes morales. Unde sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum, ita nec prudentia sine virtutibus moralibus. Ex quo manifeste sequitur virtutes morales esse connexas.

*Summa theologiae*, II-II, q. 155, a. 4, co.

#### **Utrum continentia sit melior quam temperantia.**

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, nomen continentiae dupliciter accipitur. Uno modo, secundum quod importat cessationem ab omnibus delectationibus venereis. Et sic sumendo nomen continentiae, continentia est potior temperantia simpliciter dicta, ut patet ex his quae supra dicta sunt de praeeminentia virginitatis ad castitatem simpliciter dictam. Alio modo potest accipi nomen continentiae secundum quod importat resistantiam rationis ad concupiscentias pravas quae sunt in homine vehementes. Et secundum hoc, temperantia est multo potior quam continentia. Quia bonum virtutis laudabile est ex eo quod est secundum rationem. Plus autem viget bonum rationis in eo qui est temperatus, in quo etiam ipse appetitus sensitivus est subiectus rationi et quasi a ratione edomitus, quam in eo qui est continens, in quo appetitus sensitivus vehementer resistit rationi per concupiscentias pravas. Unde continentia comparatur ad temperantiam sicut imperfectum ad perfectum.

*Summa theologiae*, II-II, q. 156, a. 1, co.

#### **Utrum incontinentia pertineat ad animam an ad corpus?**

Respondeo dicendum quod unumquodque attribuitur magis ei quod est causa per se quam ei quod solam occasionem praestat. Id autem quod est ex parte corporis, solum occasionem incontinentiae praestat. Ex dispositione enim corporis potest contingere quod insurgant passiones vehementes in appetitu sensitivo, qui est virtus corporei organi, sed huiusmodi passiones, quantumcumque vehementes, non sunt sufficiens causa incontinentiae sed occasio sola; eo quod, durante usu rationis, semper homo potest passionibus resistere. Si vero passiones adeo increscant quod totaliter auferant usum rationis, sicut accidit in his qui propter vehementiam passionum amentiam incurrunt, non remanebit ratio continentiae neque incontinentiae, quia non salvatur in eis iudicium rationis, quod continens servat et incontinens deserit. Et sic relinquatur quod per se causa incontinentiae sit ex parte animae, quae ratione passioni non resistit. Quod quidem fit duobus modis, ut philosophus dicit, in VII Ethic. Uno modo, quando anima passionibus cedit antequam ratio consiliatur, quae quidem vocatur irrefrenata incontinentia, vel praevolatio. Alio modo, quando non permanet homo in his quae consiliata sunt, eo quod debiliter est firmatus in eo quod ratio iudicavit, unde et haec incontinentia vocatur debilitas. Et sic patet quod incontinentia principaliter ad animam pertinet.

roztropności, regulującej namysł, osąd i nakaz w stosunku do środków. Podobnie też roztropności nie można posiadać, jeżeli nie posiada się cnót moralnych, gdyż jest ona słusznym sądem o tym, co należy czynić, opartym na celach tego, co mamy uczynić, jako na swoich pierwszych zasadach, do których odnosimy się we właściwy sposób dzięki cnotom moralnym. Toteż podobnie jak wiedza teoretyczna nie jest możliwa bez poznania pierwszych zasad, tak też roztropność jest niemożliwa bez cnót moralnych. Z tego wszystkiego jasno wynika, że cnoty moralne są ze sobą powiązane.

*Summa teologiczna*, t. 22, „Umiarkowanie”, tłum. S. Belch

#### **Czy powściągliwość jest czymś lepszym niż umiarkowanie?**

Odpowiedź: Jak powiedziano w artykule pierwszym tego zagadnienia, nazwa powściągliwość może oznaczać albo odstępianie od wszelkich przyjemności płciowych i wtedy powściągliwość jest wyższa niż zwyczajne umiarkowanie, o czym była mowa wyżej przy omawianiu wyższości dziewictwa nad zwykłą czystością. Albo też może oznaczać opór rozumu wobec pożądań nieprawych, które w człowieku są bardzo gwałtowne. Wtedy umiarkowanie stoi o wiele wyżej niż powściągliwość. Cała bowiem wartość cnoty pochodzi ze zgodności z rozumem. Zaś dobro rozumu zaznacza się więcej w tym, kto jest umiarkowany, w którym nawet władza pożądania zmysłowego jest podległa rozumowi i rozum ją opanował, niż w tym, kto jest powściągliwy, w którym władza pożądania zmysłowego poprzez gwałtowne żądze nieprawie opiera się rozumowi. Stąd też w stosunku do umiarkowania jako czegoś pełnego powściągliwość jest czymś niezupełnym.

*Summa teologiczna*, t. 22, „Umiarkowanie”, tłum. S. Belch

#### **Czy niepowściągliwość jest czymś duchowym, czy cielesnym?**

Odpowiedź: Skutek przypisuje się temu, co samo przez się jest jego przyczyną, a nie temu, co daje tylko sposobność. Jeśli chodzi o niepowściągliwość, strona cielesna daje jej tylko sposobność. Powstanie bowiem gwałtownych żądz zależy od układu cielesnego, w którym są organiczne siły pożądań zmysłowych, żądze te jednak, choćby najbardziej gwałtowne, nie są na tyle silne, by być wystarczającą przyczyną niepowściągliwości, choć dają do niej sposobność; jak długo bowiem człowiek używa rozumu, może on opierać się naciskowi namiętności. Jeśli natomiast namiętność jest tak silna, że całkowicie odbiera człowiekowi użycie rozumu, jak to zachodzi u ludzi, którzy na skutek gwałtownej namiętności odeszli od rozumu, nie może już być mowy o powściągliwości i niepowściągliwości, ponieważ są oni pozbawieni rozsądku, którym kieruje się powściągliwy, a niepowściągliwy nie. Pozostaje zatem, że zasadniczo (*per se*) niepowściągliwość jest w dziedzinie duchowej, która swą zdolnością rozumową nie daje namiętnościom należytego oporu. To zaś może zająć w dwójaki sposób, jak to wyraził Filozof. Albo dusza ulega namiętnościom, zanim jeszcze rozum doszedł do głosu; wtedy zachodzi tak zwana „niepohamowana niepowściągliwość”, lub impet. Albo też, gdy człowiek nie trwa w tym, co mu radzi rozum; co dzieje się dlatego, ponieważ słabo trzyma się tego, co rozum postanowił. Ten typ niepowściągliwości nazywany jest słabością. Tak więc jest jasne, że niepowściągliwość to głównie rzecz duszy.