

O. FELIKS W. BEDNARSKI OP

ZAGADNIENIE AMBICJI WEDŁUG ŚW. TOMASZA
Z AKWINU

Wyraz *ambitio* u Doktora z Akwinu, podobnie jak i innych pisarzy średniowiecznych, ma zupełnie inne znaczenie niż w naszym języku: u św. Tomasza bowiem wyraża wadę, przeciwną cnocie wielkoduszności, a polegającą na przesadnym pożądaniu honoru już to, z powodu przypisywania sobie nie posiadanej wielkości, już to z braku uznania rzeczywistej wielkości jako daru bożego, już to wreszcie na skutek nie wykorzystania jej dla dobra innych (*STh* 2-2, 131, 1). W tym znaczeniu, oczywiście, nie można mówić o ambicji zdrowej i dobrej, którą ogół wychowawców uznaje za konieczny warunek wychowania wartościowego charakteru. W naszym potocznym języku ambicja wyraża popęd człowieka do rzeczy wielkich i trudnych, zasługujących na honor i cześć. W tym znaczeniu ambicja jest raczej uczuciem, które może być zdrowe i niezdrowe, opanowane i nieopanowane, rozumne i ślepe — zależnie od tego czy rozum kieruje nim zgodnie z ludzką naturą i jej ostatecznym celem. Samo przez się jednak tego rodzaju uczucie ambicji nie jest ani wadą, ani zaletą ale może być tworzywem zarówno wady, jak i zalety. Doktorowi Anielskiemu nie obce było tego rodzaju uczucie, któremu jednak przyznał miano nadziei: *spes*, a nie ambicji. Ponieważ jednak w języku polskim wyraz „nadzieja“ wyraża uczucie pożądania nie tylko dóbr wielkich i trudnych do osiągnięcia ale także pewnych korzyści i przyjemności łatwych do zdobycia staje się rzeczą oczywistą, że w dziedzinie filozofii moralnej łacińskiego terminu *spes* nie

można tłumaczyć wyrazem „nadzieja“, który zresztą uzyskał prawo obywatelstwa w teologii na oznaczenie jednej z trzech cnót teologicznych, ale zgodnie z potoczną mową będziemy rozumieli go jako uczucie ambicji, to zaś co św. Tomasz nazywał ambicją, będziemy nazywali wadą fałszywej ambicji. Po tym uzgodnieniu terminologii możemy przystąpić do zbadania roli, jaką św. Tomasz z Akwinu przyznaje zarówno uczuciu jak i wadzie ambicji. Wpierw jednak cofnąć się musimy do filozofii starożytnej, gdyż jest to konieczne do właściwego zrozumienia myśli Akwinaty.

Niemal cała literatura starożytnej Hellady tchnie uwielbieniem dla takich zrywów ambicji, jakie opiewał Homer w postaci Achillesa czy Ajaksa, rozpalając wyobraźnię takich wodzów jak Temistokles, Alcybiades czy Aleksander Wielki, którzy w pogoni za sławą i wielkością nie uznawali żadnych hamulców dla swej ambicji. Ale już Izokrates prawdziwą cnotę upatruje nie w ambicji ale w wielkoduszności, której wzór widzi w królu Salaminy Ewagorasie, sławnym z sprawiedliwości i mądrości oraz z dążenia do dóbr, godnych najwyższej czci. Demostenes w swych wspaniałych mowach przeciw Filipowi Macedońskiemu umiał docenić w swym wrogu wielkość tej ambicji, która uzbroiła go gotowością do przecierpienia wszelkiego kalectwa, byle tylko zachować honor i sławę. Arystoteles zna jeszcze inną formę ambicji, wyrażającej się w formie pogardy dla światowych konwenansów, tak wybitnej u słynnego wodza Sparty Lizandra, który umiał zachować równowagę ducha w nieszczęściu.

Arystoteles, badając zagadnienie ambicji metodą syntetyczną, opartą na indukcji, wychodzi od przykładów ludzi, uchodzących za ambitnych, rozważa, co łączy i jednoczy ich ambicję, by w ten sposób dojść do ujęcia istoty zarówno samej ambicji jak i wielkoduszności.¹ Przypisujemy, powiada, ambicję Achillesowi, Ajaksowi

¹ *Etyka Nikomachejska*, IV, 2, 1123b-1126a. Żałować należy, że p. Daniela Gromska w swym przekładzie *Etyki Nikomachejskiej* nie przyjęła terminologii ustalonej w filozofii moralnej przez o. J. Weronieckiego, doskonale odpowiadającej pojęciom Stagiryty. Czyż nie lepiej byłoby dla wyrazu: *megalopsychija* zachować używany w etyce termin „wielkoduszność“ zamiast fałszywie tłumaczyć go „uzasadniona duma“? Przecież du-

i Alcybiadesowi. Dlaczego? Achillesowi dlatego, że mści obrazę honoru doznaną od Agamemnona; Ajaksowi dlatego, że urażony na skutek nieprzyznania mu broni po Achillesie, popełnia samobójstwo. Alcybiadesowi dlatego, że obrażony przez rodaków, powstaje przeciw własnej ojczyźnie. Cóż jest w tych trzech przypadkach identyczne? To, że żaden z nich nie mógł znieść obrazy w swych dążeniach do wielkości. Ale z drugiej strony mamy Sokratesa i Lizandra — tak różni między sobą, ale jednakowo obojętni na zmienność losu i brak czy stratę majątku, jednakowo są gotowi raczej ponieść śmierć niż sprzeniewierzyć się swym ideałom. Są więc nie tylko ambitni ale przede wszystkim wielkoduszni; dbają o honor ale nie o ludzką opinię, w przeciwieństwie do pospólstwa, które za wielkoduszność poczytuje tylko to co jest próżnością, podobnie jak za męstwo to co jest tylko lekkomyślną brawurą. Prawdziwa wielkoduszność stanowi złoty środek między próżnością, która zachodzi wtedy, gdy ktoś myśli że jest godny tych dóbr, jakich nie jest wart, a małodusznością czyli poczuciem niegodności nawet w stosunku do tych dóbr, które w rzeczywistości nie przerastają godności człowieka. Niezdolność więc do zniesienia obrazy jeszcze nie jest wielkodusznością, podobnie jak ubolewanie z powodu braku należnego honoru ze strony pospólstwa. Ambicja, by zdobyć rozgłos, sławę, zaszczyty, wielkie urzędy, władzę polityczną nie jest prawdziwie wielką ambicją ani tym samym przedmiotem wielkoduszności ale co najwyżej pewnej dyspozycji, którą zwie *philotimija*, będącą także złotym środkiem po-

ma, choćby najbardziej uzasadniona, nie jest jeszcze cnotą czy jak tłumaczy p. Gromska, dzielnością w znaczeniu arystotelesowskim, wszak dumę, także uzasadnioną, można skierować do dobrego i złego, można ją okazywać w sposób przesadny. Zresztą duma jest raczej uczuciem i przedmiotem cnoty niż cnotą czyli sprawnością moralną. Podobnie p. Gromska wyraz: *megaloprepeia* tłumaczy „wielki gest“ zamiast „wspaniałomyślność“. Wspaniałomyślność usprawnia człowieka do wielkich gestów ale sama nie jest wielkim gestem. Niesłuszna jest też próba p. Gromskiej oddania cnoty polegającej na zachowaniu właściwego umiaru w dążeniu do honoru w sprawach małych wyrazem „ambicja“, gdyż ambicja nie jest cnotą ale tylko uczuciem, które może być zarówno dobre jak i złe; wszak mówimy o zdrowej i niezdrowej ambicji.

między przeświadczeniem godności w stosunku do rzeczy małych, gdy się jest w rzeczywistości niegodnym ich, a przekonaniem o swej niegodności w stosunku do rzeczy małych, które w rzeczywistości nie przewyższają naszej godności. Tak więc zarówno w stosunku do rzeczy wielkich jak i do spraw małych cnota wielkoduszności i *philotimija*, czyli skromność stanowią złoty środek pomiędzy nadmiarem a niedomiarem, między próżnością a małodusznością, między zuchwalstwem a płaszczaniem się. Przedmiotem więc zarówno wielkoduszności jak przeciwnych im wad jest uczucie pożądania tego co wielkie i trudne, czyli ambicja. Tak przynajmniej zrozumiał Arystotelesa św. Tomasz z Akwinu w przekonaniu, że tylko dobra wielkie mogą być pośrednim przedmiotem wielkoduszności, która powinna należycie usprawnić człowieka w stosunku do wszelkich dóbr zewnętrznych, a szczególnie największego z nich według Arystotelesa: honoru. Wielkość honoru zależy od wielkości ludzi, którzy go okazują oraz od motywu, z powodu którego ów honor oddają. Człowiek wielkoduszny, zdaniem Stagiryty, jest świadomy swej wartości i tym samym swego prawa do honoru, ale nie ubiega się o rozgłos wśród społeczeństwa, gdyż czuje się samowystarczalny.

Pragnienie samowystarczalności było jednym z zasadniczych zagadnień w nauce stoików o ambicji i wielkoduszności, której istotę widzieli w całkowitym uniezależnieniu się od rzeczy zewnętrznych i w urzeczywistnieniu porządku we wszechświecie jako głównej racji wszelkiego bytu (.) i przeznaczenia natury. Zerwali więc nie tylko z platońską pogardą dla świata zmysłowego ale także z ideałem arystotelesowskiej kontemplacji, torując drogę filozofii działania i pragmatyzmowi, a równocześnie etycznemu kosmopolityzmowi w przekonaniu, że należy porzucić świat osobistych celów i jednostkowych pożądań na rzecz prawa harmonii całego wszechświata. W ten sposób stoicy zrehabilitowali ambicję działania i wyprowadzili ideał wielkoduszności z kręgu kontemplacji, przerzucając go w wir czynu, co było wodą na młyn interesów rzymskiej arystokracji, gdyż stoicyzm nakazywał każdemu, aby był zadowolony z tego co ma i co natura wyznaczyła mu sto-

sownie do rangi, jaką zajmował w społeczeństwie, a równocześnie piętnował mianem nieuzasadnionej i przewrotnej ambicji działalność ludzi, których żądza panowania pchała do rozrzutności i schlebienia popółstwu, a następnie do wojen, by w nich zabłysnąć i zdobyć władzę wyłącznie dla siebie. Tak więc rzymscy stoicy usiłują zdemaskować rzekomą wielkoduszność Cezara, oceniając jego ofiarność i łagodność jako formę kupczenia sumienia wyborców. Ale po zagładzie Republiki ambicją filozofów staje się chęć osłony osobistego honoru, by świadectwo dać prawdzie przez pogardę dla dóbr ziemskich.²

Zupełnie inny był przedmiot ambicji pierwszych chrześcijan, zapatrzonych w krzyż Chrystusowy i w nim wyczekujących zbawienia po śmierci. Dla stoików męstwo chrześcijan, z radością wyczekujących tortur i śmierci, wydawało się czymś teatralnym, a nawet nonsensem, stoicyzm bowiem nie wierzył w indywidualną nieśmiertelność duszy. Ale już u Klemensa Aleksandryjskiego poczucie własnej niegodności człowieka wobec Boga czyli pokora oraz ideał męznego znoszenia cierpień zespala się ze stoicką umiejętnością wzniesienia się ponad kaprysy losu przez oczyszczenie duszy od zmysłowości i kontemplację Najwyższej Prawdy. W oczach stoików pogańskich, np. u Celsusa, Chrystus, który przed śmiercią trwożył się i lękał, nie zasługiwał na miano człowieka naprawdę wielkodusznego ale wykazał postawę godną politowania, wulgarną, małostkową. Pisarze chrześcijańscy, np. Orygenes, odpowiadają na to, zbijając tego rodzaju zarzuty jeden po drugim i wykazując, że naturalne dla człowieka uczucie trwogi przed torturami i śmiercią w niczym nie umniejsza wielkoduszności Chrystusa i jego cierpliwości, o całe niebo wymowniejszej od wszelkiego filozofowania. Ale u późniejszych pisarzy następuje utożsamienie cierpliwości z wielkodusznością, zagadnienie zaś ambicji zostaje pominięte. Dopiero pod koniec XII w. i z początkiem

² Historię zagadnienia wielkoduszności oraz ambicji podaje doskonała monografia O. R. Gauthier OP, *Magnanimité l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, J. Vrin 1951, ss. 522. W tym dziele czytelnik znajdzie także pełną bibliografię problemu.

wieku III powraca zainteresowanie ambicją w związku z zagadnieniem cnoty wielkoduszności, utożsamianej teraz często z cnotą męstwa, a nawet z cnotą chrześcijańskiej pokory, jak to widzimy u św. Bonawentury. Tak więc ambicja stoików, wyrażająca się w pogardzie dla świata i wysunięciu na czoło wielkości człowieka, przechodzi u chrześcijańskich spadkobierców neoplatonizmu i augustynizmu w pogardę zarówno dla świata jak i siebie samego celem podkreślenia wielkości Boga.

Ale już u Abelarda odradza się idea ambicji zdobywczej, dynamicznej, przejawiającej się nie w cierpieniu i pokorze ale w twórczości, w działaniu, w walce jako w tworzywie męstwa, na które zdaniem Abelarda składa się z jednej strony wielkoduszność, a z drugiej wytrwałość, przy czym przez wielkoduszność rozumie gotowość samorzutnego zdobywania rzeczy trudnych. Abelardowi z kolei przeciwstawia się św. Bernard, który wielkoduszność przenosi na grunt mistyki, pojmując ją jako wzniesienie duszy do Boga na podstawie wiary. Tymczasem ze Wschodu na Zachód przenika od Arabów pojmowanie wielkoduszności jako zdolności dokonywania wielkich rzeczy i równocześnie, dzięki przekładom *Etyki Nikomachejskiej*, arystotelesowska teoria ambicji jako przedmiotu wielkoduszności i bezimiennej cnoty, której przedmiotem jest dążenie do rzeczy godnych tylko małej chwały i czci ale zgodnie z rozumem czyli pewnego rodzaju skromności. Szczególnie mistrz św. Tomasza św. Albert Wielki, toruje drogę arystotelesowskiemu ujęciu honoru jako przedmiotu cnoty wielkoduszności oraz uczucia ambicji.

Św. Tomasz z Akwinu dokonuje syntezy obu kierunków w zapatrywaniach na zagadnienie honoru, a tym samym ambicji i wielkoduszności: arystotelesowskiego i abelardowego, zespalaając ideał wielkości zdobywców z ideałem wielkości świętych.

Etyka Akwinaty stanowi zwarty system, w którym wielkoduszność odgrywa bardzo ważną rolę. W przekonaniu, że człowiek z natury swej dąży do zaspokojenia wszystkich swych potrzeb i zaktualizowania całej swej potencjalności przez pełny rozwój swej osobowości czyli do szczęścia, dobro człowieka widzi w zgodności z naturą człowieka, a tym samym z rozumem, podającym

nam zasady prawa odwiecznego. Zadanie cnót moralnych widzi w takim uporządkowaniu władz pożądawczych, by ulegały kierownictwu rozumu, oświeconego zasadami prawa odwiecznego i wiary.

Pośród władz pożądawczych wyodrębnia dwie zasadnicze: wolę czyli zdolność ukochania i pożądania dóbr poznanych umysłowo oraz uczuciowość czyli popęd do tego co zmysłem przedstawia się w jakiegokolwiek postaci dobra, np. piękna, przyjemności czy nawet korzyści dla jednostki czy gatunku. Uczuciowość jednak nie jest tylko jednym popędem, gdyż obejmuje dwa główne nurty: tzw. popęd zasadniczy czyli zdolność do pożądania i ukochania dóbr jako dóbr, przedstawiających się naszym zewnętrznym i wewnętrznym zmysłem w postaci przyjemności — oraz popęd do walki ze złem o dobro trudne do osiągnięcia. Przejawami popędu zasadniczego w stosunku do dobra to uczucie miłości, pragnienia i radości; w stosunku zaś do zła to uczucie antypatii i nienawiści, wstrętu i rozmaitych odcieni smutku oraz bólu. Przejawami popędu do walki w stosunku do zła to uczucie rozmaitych odcieni strachu, odwagi oraz gniewu, w stosunku zaś do dobra to uczucie nadziei, a raczej ambicji oraz uczucie zwątpienia, gdy to dobro wydaje się nie tylko trudnym ale wręcz niemożliwym do osiągnięcia.

Ambicja, w znaczeniu tomaszowego *spes*, to uczucie pożądania dobra nieobecnego ale wielkiego i trudnego do zdobycia. |Przedmiotem tego uczucia jest po pierwsze dobro czyli to co zmysłem a szczególnie zmysłowi oceny przedstawia się jako coś zgodnego z naturą, coś co zaspokaja jakąś jej potrzebę, coś co ją doskonali; |po drugie jest to dobro przyszłe, jeszcze nie osiągnięte, gdyż dobro już posiadane jest przedmiotem radości; |po trzecie musi to być dobro wielkie i trudne do zdobycia, a nie takie, które bez wysiłku można mieć; tą właśnie cechą uczucie ambicji różni się od uczucia pragnienia i pożądania, którego przedmiotem jest jakiegokolwiek dobro jeszcze nie zdobyte, jakie nie przedstawia się nam w postaci trudu i czegoś wielkiego; |po czwarte dobro to wydaje się człowiekowi możliwe do osiągnięcia, gdyż niczyja ambicja nie

może zmierzać do tego, co wydaje się niemożliwym; tą cechą ambicja różni się od zniechęcenia czy jego ostrzejszej postaci, a mianowicie rozpaczy.

Ambicja suponuje uczucie pragnienia tak jak każdy przejaw popędu do walki opiera się na jakimś uczuciu popędu zasadniczego, a przede wszystkim na uczuciu miłości w najogólniejszym znaczeniu tego wyrazu jako pewnej sympatii, pewnego przysposobienia podmiotu do odpowiadającego mu przedmiotu.

Źródłem ambicji, zdaniem św. Tomasza, jest to wszystko co człowiekowi daje poczucie mocy oraz przeświadczenie o możliwości osiągnięcia tego co wielkie i trudne, a więc między innymi majątek, siła, nauka, doświadczenie itp. w miarę jak dają człowiekowi zdolność łatwiejszego zdobywania upragnionego dobra i pokonywania przeszkód. Przyczyną ambicji bywa według Akwinaty bardzo często sama młodość człowieka a to ze względu na wszystkie trzy czynniki, składające się na przedmiot tego uczucia: przyszłość, wielkość i możliwość.

„Młódzież ma wielką przyszłość przed sobą, a małą przeszłość za sobą, ponieważ zaś pamięć dotyczy przeszłości, ambicja zaś przyszłości, nic dziwnego, że młodzi niewiele pamiętają ale za to żyją ambicją. Dzięki również gorącemu usposobieniu doznają wiele wrażeń, a to niejako rozprzestrzenia serce młodego i podnieca go do dążenia ku rzeszom wielkim i trudnym. Dlatego też młodzi są pełni zapалу i ambicji. Podobnie ci, którzy nie doznali oporu ani przeszkód na drodze swych wysiłków, łatwo myślą, że dane przedsięwzięcie będzie możliwe do wykonania. Z tego powodu także młodzi, którzy nie doświadczyli przeszkód i nie znają co to brak czegoś, łatwo poczytują sobie coś za możliwe do zdobycia i dlatego mają wybitną ambicję“.³ Podobne zjawisko, zdaniem Akwinaty, zachodzi także u zamroczonych alkoholem i głupich, którym w rzeczywistości brak siły, choć we własnym mniemaniu zdolni są do wszystkiego.

Trzecim źródłem ambicji według Akwinaty jest miłość, a to dlatego, że przedmiotem jej jest spodziewane dobro trudne do

³ *STh* 1-2, 40, 6.

zdobycia ze względu na swą wewnętrzną wielkość. Takie zaś dobro tylko wtedy potrafi zmobilizować siły człowieka do zdobywania go, gdy wprawdzie zostanie ukochane i pożądanе.

Z drugiej jednak strony ambicja rodzi sympatię i miłość względem osoby, która umożliwi nam osiągnięcie trudnego dobra, gdyż wówczas mamy poczucie, że osoba ta jest dla nas dobra. Dzięki temu ambicja, według św. Tomasza, potęguje twórczość człowieka:

„Ambicja zasadniczo pomaga w działaniu, potęgując je, a to dla dwóch powodów: po pierwsze ze względu na przedmiot, a więc dobro wielkie i trudne ale możliwe do zdobycia; świadomość bowiem trudu podnieca uwagę, a przeświadczenie o możliwości zdobycia nie opóźnia wysiłku. Dlatego człowiek dzięki ambicji działa z wielkim natężeniem. Po drugie ze względu na swój skutek. Ambicja bowiem rodzi radość, a ta pomaga w działaniu, jak to już wykazaliśmy.⁴ Dlatego też ambicja pomaga działaniu“. Akwinata jednak zwraca uwagę, że czasem rozpacz potrafi także popchnąć człowieka do czynów niezwykłych, mianowicie podczas wojny rozpacz może być bardzo niebezpieczna, jeśli łączy się z domieszką ambicji: „Ci bowiem którzy nie widzą możliwości ucieczki okazują słabość przy uciekaniu ale mają ambicję pomśczenia swej śmierci i z powodu tej ambicji walczą zaciekle i dlatego są niebezpieczni dla swych wrogów“.⁵

Skoro przedmiotem ambicji jest dobro wielkie ale trudne choć możliwe do zdobycia, uczucie to zwraca się przede wszystkim ku wielkości tego dobra, mobilizując siły człowieka do stawienia czoła wszelkim przeszkodom i przeciwnościom, jakie nieraz w poprzek stają na drodze do jego osiągnięcia. Z tego względu przeszkody i trudności mają szczególnie w oczach młodzieży wybitny urok, który nęci ku sobie potęgą tej niespożytej energii, jaką rozporządza popęd do walki, pobudzając go do podjęcia trudu wizją rozkoszy przyszłego zwycięstwa i triumfu. Radość zwycięstwa, radość zdobywania i posiadania dobra o tyle cenniejszego o ile

⁴ *STh* 1-2, 33, 3.

⁵ *STh* 1-2, 40, 8. 3m

trudniejsze było jego zdobycie — jest dla człowieka wołaniem wielkości, wezwaniem go do dążenia wzwyż.

Ambicja jest pierwszym przejawem popędu do walki i jego punktem wyjścia, chociaż zakłada miłość i pragnienie, gdyż przedmiotem jej jest dobro przed tym ukochane i upragnione. [Samo jednak pragnienie nie wystarczy do zmobilizowania człowieka i wszystkich jego sił do działania. Dopiero ambicja, mierząc zamiary podług sił, a czasem siły na zamiary, rodzi potrzebne napięcie, pobudza serce, koncentruje całą uwagę człowieka, wskrzesza entuzjazm i zapał, gotowy przeciwstawić się wszelkim trudnościom, gdyż równocześnie rodzi uczucie odwagi i radości. Natomiast zniechęcenie wyraża się w wahaniu, niepewności, w braku zaufania do własnych sił, w lęku przed trudem.]

Człowiek z natury swej posiada wrodzoną sobie miłość siebie samego, która jest podstawą ukochania ideału wielkości. Człowiek bowiem nie tylko pragnie dobra jako zaspokojenia swych potrzeb ale równocześnie pożąda doskonałości tego dobra, a tym samym jego wielkości, gdyż, jak, mówi Doktor z Akwinu: „coś jest wielkim dlatego, że jest doskonałym“.⁶

Tego rodzaju wielkość to pewna wybitność, którą św. Tomasz nazywa: *excellencia*, uważając ją za dalszy przedmiot tworzywowy zarówno wielkoduszności jak i pokory oraz przeciwstawnych im wad, takich jak zuchwalstwo i małoduszność, zarozumiałość i płaszczenie się. Wszelka zaś wybitność to pewnego rodzaju doskonałość, użyczająca człowiekowi i siły do wzniesienia się ponad przeciwności i prawa do słusznego honoru. Wielkość tę człowiek może znaleźć przede wszystkim w moralnej kulturze a więc w zespole sprawności moralnych czyli cnót, będących potęgą, mobilizującą wszystkie nasze psychiczne uzdolnienia do pełnego rozkwitu ludzkiej energii, skierowanej do właściwego celu.

Wewnętrzna wielkość człowieka jest nierozdzielnie związana z poczuciem honoru, który jest uznaniem wielkości cnoty, a równocześnie towarzyszy pragnieniu tejże wielkości i nadziei zdobycia jej. Dlatego ambicja ściśle wiąże się z pożądaniami i poczuciem

⁶ *STh* 1-2, 52, 1.

honoru, z pewną zdrową dumą, nie mającą nic wspólnego z pychą czy zarozumiałością, bo będącą uczuciem radości z powodu honoru.⁷

Cnotą, która doskonali ambicję w dążeniu do prawdziwej wielkości zgodnie z zasadami rozumu to z jednej strony wielkoduszność czyli sprawność doskonaląca ambicję człowieka w dążeniu do wielkich rzeczy, godnych najwyższej czci — ale w sposób zgodny z rozumem, a z drugiej strony to pokora czyli sprawność doskonaląca ambicję, by nie dążyć wbrew zasadom rozumu do fałszywej wielkości przez wywyższanie się ponad innych, przypisywanie sobie zalet, których się nie posiada, a przede wszystkim przez nieuznanie tych zalet, które się naprawdę posiada, za dar boży. Jest jeszcze trzecia sprawność, która doskonali ambicję ale już w porządku nadprzyrodzonym, a mianowicie teologiczna cnota nadziei, która usprawnia człowieka w dążeniu do wielkości najwyższej, bo do samego Boga.

Aby ambicja była zdrowa, musi unikać przesady, bo inaczej staje się źródłem próżności czyli wady polegającej na skłonności do szukania chwały w tym, co nie jest jej godne, albo od ludzi niekompetentnych, albo bez podporządkowania tej chwały Bogu lub pożytkowi bliźnich. Ambicja nie kierowana rozumem mierzy siły na zamiary wtedy, gdy nie ma do tego żadnych podstaw, stając się w ten sposób przyczyną zuchwalstwa, jednej z najmniejbezpiecznych wad przeciwnych wielkoduszności, albo przemienia się w fałszywą ambicję czyli wadę, polegającą na szukaniu wielkości tam gdzie jej nie ma i pożądanu honoru z powodu tego rodzaju pozornej wielkości, niepodporządkowanej chwale bożej i pożytkowi bliźnich.

Ale z drugiej strony wystrzegać się należy przeciwnej wady, a mianowicie małoduszności czyli skłonności, by unikać dążenia do wielkości współmiernej z możliwościami danego człowieka i jego siłami. Zdaniem św. Tomasza tego rodzaju małoduszność pochodzi często z pychy i zarozumiałości, gdy ktoś nadmiernie zaufa

⁷ *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, 1.IV, 1.8.

własnym siłom, dozna niepowodzenia i potem nie ma chęci do walki o to dobro, o które walczyć może i powinien.⁸

Małoduszność więc jest rezygnacją z dążenia do prawdziwej wielkości, dostępnej dla danej osoby. Jest więc brakiem ambicji lub zniechęceniem, odwracającym duszę od tego co wielkie. Czasem jest skutkiem lenistwa w zdobywaniu wiedzy o swych możliwościach lub niedbalstwa w stosowaniu swych sił do zamierzonego dzieła, albo też jest owocem przywiązania do życia lekkomyślnego i przyjemności cielesnych, które zagłuszają w duszy głos wielkości i stępują smak do rzeczy wielkich i trudnych. Zbyt wydelikaczone ciało i wyłączne zajęcie się sprawami zmysłowymi skazują człowieka na małoduszność, zabijając w nim wszelkie zrywy zdrowej ambicji, gdyż niedbalstwo oraz nieczystość jest trucizną dla wszelkiej prawdziwej wielkości ducha. Niemniej częstą przyczyną spaczenia ambicji przez małoduszność jest lęk, że zamierzone dzieło przewyższa nasze siły. Lęk bowiem jest źródłem zniechęcenia, a wskutek tego także małoduszności. Wreszcie Doktor Anielski zwraca uwagę na fakt, że stosowanie nadmiernej surowości w wychowaniu łączy się z niebezpieczeństwem odebrania wychowankowi wszelkiej odwagi oraz sparaliżowania wrodzonej mu ambicji, by dążyć do tego co wielkie. Prawo natury wymaga, aby każdy wykorzystał swe siły do takiej wartościowej działalności, do jakiej jest zdolny, a jeśli tego nie czyni, z czasem nabiera niechęci do wszelkiego wysiłku i wyzbywa się wszelkiej ambicji. Dlatego też zdaniem Akwinaty małoduszność jest zasadniczo cięższym grzechem niż zuchwałość, gdyż sprzeciwia się wprost temu co istotne w wielkoduszności.⁹

Prawdziwa wielkość człowieka obejmuje pełny rozkwit wszystkich jego uzdolnień w jak najdoskonalszym spełnianiu aktów

⁸ Wyraz *arduum* św. Tomasza tłumaczymy przymiotnikiem: „wielki“, idąc za interpretacją o. Gauthier, opartą na fakcie, że Akwinata wyraźnie wyodrębnia *arduum* od *difficile* i że nieraz wyraz *arduum* zastępuje wyrazem: *magnum* np. *STh* 1-2, 25, 1. Czasem jednak *arduum* u św. Tomasza oznacza to co wzniosłe a trudne, wybitne ale zawsze dobre i trudne do zdobycia.

⁹ *STh* 2-2, 133, 1, 1m.

cnotliwych, które są właściwą podstawą prawa do honoru. Honor może podnieść całą uczuciowość człowieka i stać się bodźcem wszystkich jego pragnień i dążeń woli. Pragnienie honoru zazwyczaj towarzyszy ludzkiej pogoni za prawdziwą czy urojoną wielkością i nierozdzielnie łączy się z ambicją. Jeśli cnota wielkoduszności usprawni i udoskonali ten rozpęd ambicji i pragnienie honoru, człowiek staje się zdolny do czynów bohaterskich i godnych nieśmiertelnej chwały. Ale jeśli ambicja nie zostanie okiełzana przez cnotę, jakżeż często staje się nieszczęściem zarówno dla poszczególnych jednostek jak i całych społeczeństw. Wielkoduszność wraz z pokorą nie zabija prawdziwej, wartościowej ambicji ale ją doskonali, gdyż zwraca jej prąd ku temu co naprawdę wielkie i twórcze, a tym samym prowadzi do pełnego rozwoju osobowości ludzkiej, a nie do pogoni za honorem dla niego samego. Usprawnia bowiem człowieka, by dążył do doskonałości, do honoru zaś o tyle o ile z niej promieniuje, jako jej następstwo, a nie jako do samoistnego celu.

Fałszywa i wygórowana ambicja to nieumiarkowane a tym samym nierozumne pożądanie honoru już to z powodu zalet, których się w ogóle nie posiada albo z powodu rzeczy, które na honor nie zasługują, już to dlatego, że widzi się w honorze ostateczny cel, względnie postępuje się w praktyce tak, jakby honor był nim.

Natomiast ambicja zdrowa, uporządkowana przez rozum i skierowana ku temu co naprawdę wielkie, jest jednym z najbardziej niezbędnych składników tworzywa charakteru, który jest bezpośrednim celem wychowania. Współczesna nam pedagogia wielki nacisk kładzie na wykształcenie umysłu, faworyzuje popęd do przyjemności ale stanowczo za mało usprawnia wolę i prawie całkowicie pomija obowiązek doskonalenia wrodzonego człowiekowi popędu do walki i jednego z jego głównych przejawów, a mianowicie uczucia ambicji, jako pewnego zrywu do tego co wielkie choć trudne do zdobycia. Bez usprawnienia popędu do walki o dobro, bez należytego skierowania ludzkiej ambicji niemożliwe jest wychowanie charakteru, gdyż charakter wymaga wysiłku i ciągłego zmagania się z trudnościami i przeszkodami.

Gdy życie ludzkie płynie na samej tylko fali popędu do przyjemności, zamiera w człowieku to, co w nim jest naprawdę ludzkie i twórcze, a pęcznieje gnuśność, bezwolność, apatia i zobojętnienie na wszystko co wymaga wysiłku.

A przecież wielkość i trud, będące przedmiotem ambicji, nęcą ku sobie serce człowieka nadzieją zwycięstwa nad trudnościami i zdobycia pożądanego dobra. Dlatego św. Tomasz z Akwinu tak wielki nacisk kładzie na konieczność wychowania ambicji już w zaraniu młodości, kiedy uczucie to jest tak silne i gorące na skutek gry wyobraźni, marzeń i snów o potędze i wielkości. Zdaniem Doktora z Akwinu trzeba dla wychowania ambicji wykorzystać także gry i zabawy dziecięce czy młodzieżowe: „Zwycięstwo bowiem jest z natury swej przyjemne, gdyż daje człowiekowi przeświadczenie o własnej wybitności i dlatego wszelkie zabawy, w których występuje walka i możliwość zwycięstwa są najbardziej przyjemne“.¹⁰ Wiadomo zaś, że przyjemność i radość jest paliwem, które mobilizuje człowieka do pracy i wysiłku, do tworzenia kultury przez doskonalenie natury.

Egzystencjalizm w filozofii, apatia i zobojętnienie na wszystko w życiu współczesnej młodzieży jest groźnym przejawem choroby, paraliżującej naród. Brak twórczych ambicji jest wstępem do śmierci. Młodzież instynktownie broni się przed nią jak tylko umie. Wydaje się nawet, że wyczyny chuligaństwa często bywają reakcją młodych na tłumienie ich ambicji, względnie nie skierowanie jej na tory twórczej kultury.

Humanizm chrześcijański św. Tomasza z Akwinu dzięki swemu uniwersalizmowi i realizmowi w ujmowaniu rzeczywistości umiał docenić znaczenie wrodzonych człowiekowi popędów, w tym także popędu do walki o to co wielkie i dobre. Dlatego też pedagogia tomistyczna umiejętnie zastosowana do potrzeb dzisiejszej młodzieży, potrafi wskrzesić jej zapał, ożywić ją entuzjazmem i radością twórczej walki przez usprawnienie jej ambicji do szukania prawdziwej wielkości w kulturze ducha przez doskonalenie natury.

¹⁰ *STh* 2-2, 133, 2, 4m.

L'AMBITION D'APRÈS SAINT THOMAS D'AQUIN

L'ambition, selon la conception de s. Thomas d'Aquin, constitue un vice s'opposant à la magnanimité par excès; elle implique en effet un désir désordonné des honneurs, en ce sens que l'on attend d'autrui des marques de considération pour une excellence que l'on ne possède pas, ou que l'on ne destine pas à la gloire de Dieu et au service des autres. De nos jours, toutefois, la philosophie contemporaine emploie le terme d'„ambition“ non seulement pour désigner ce défaut, mais aussi pour signifier la tendance à l'acquisition d'un bien ardu, encore à venir, d'accès difficile, quoique possible; en somme, on retrouve là la notion thomiste de l'espoir qui, chez Aristote déjà, faisait partie de l'objet matériel de la magnanimité. Les Stoïciens par la suite, offrirent une interprétation pragmatique des notions de magnanimité et d'ambition. De même Abélard, qui s'opposait ainsi à s. Bernard. S. Albert et s. Thomas d'Aquin élaborèrent une remarquable synthèse des aspects aristotéliens, stoïciens et chrétiens de la notion du désir de grandeur et de choses difficiles, ouvrant ainsi la voie aux applications de cette doctrine en pédagogie. On ne peut que reconnaître la parfaite actualité de la doctrine de s. Thomas concernant le désir sainement compris des valeurs difficiles à atteindre; doctrine dont ont si grand besoin les jeunes surtout, trop souvent minés par le manque d'enthousiasme et l'inertie dans la poursuite des valeurs spirituelles, à cause des mirages trompeurs d'une philosophie existentialiste et athée, ou par suite des difficultés de la vie d'aujourd'hui.