DOI 10.12797/Politeja.10.2013.26.01

Zbigniew RAU
Uniwersytet Łódzki
zrau@poczta.onet.pl

Tomasz TULEJSKI
Uniwersytet Łódzki
ttulejski@tlen.pl

WOJNA SPRAWIEDLIWA VERSUS WOJNA ŚWIĘTA

ZAGADNIENIA DOKTRYNALNE HISTORYCZNEJ KONFRONTACJI

ABSTRACT **Just war versus holy war. The doctrinal issues of the historical confrontation**

In the first part of their article, the Authors outline the relations between the meaning of realism, pacifism, and the notion of just war. They claim that the premises of realism and pacifism are included in the notion of just war and analyze the content of the latter as stated by the ancient as well as medieval Christian tradition. It includes the insights of Aristotle, Cicero, Augustine, Aquinas, and others. The notion of just war that all these thinkers supported had a universal dimension and combined the justified reasons for war, the way it should be conducted and its true end which was the lasting and just peace. The Authors indicate that in the Middle Ages this notion was radically challenged by the idea of holy war. The thinkers who promoted it (Guibert of Nogent, Robert the Monk, Bernard of Clairvaux) rejected the universal normative force of the notion of just war. In fact, they applied it exclusively to the relations among Christian nations. Those who were not Christians, that is, Muslims as well as pagans, were to be considered not the subjects of war efforts but rather their objects. As such, they were to be defeated and destroyed, as the Muslims confronted by the cru-

saders or to be converted to Christianity by force as the Northern and Eastern European pagans invaded by the Teutonic Order.

Key words: just war, holy war

Słowa kluczowe: wojna sprawiedliwa, święta wojna

WPROWADZENIE

Refleksja na temat relacji między wojną a moralnością stanowi integralną część myśli zachodniej cywilizacji. Najczęściej przybiera ona jedną z trzech postaci – realizmu, pacyfizmu oraz wojny sprawiedliwej. Realizm sprowadza się do przekonania, że kontekst zmagań wojennych wypiera zasady moralne. Stanowisko to, najbardziej popularne wśród polityków i dyplomatów, przyjmuje, iż zasady moralne zarówno w wymiarze empirycznym, jak i normatywnym nie mają czy nie mogą mieć zastosowania do postępowania państw na arenie międzynarodowej w ogóle, a do zjawiska wojny w szczególności. W zanarchizowanym świecie stosunków międzynarodowych państwa muszą kierować się swoimi interesami, bronić swoich racji stanu, a w stanie wojny, kiedy stosunki te cechuje wyścig przemocy i walka o przetrwanie, odwoływanie się do innych zobowiązań niż imperatyw zapewnienia sobie bezpieczeństwa, możliwości politycznego czy gospodarczego rozwoju musi prowadzić do zguby. A zatem w kontekście wojny zasady moralne należy traktować jako kategorie puste, pozbawione wszelkich realnych desygnatów, szczególnie wtedy, gdy zachodzi zasadne przypuszczenie, że tak postrzegają je pozostałe strony konfliktu. Realizm jest więc stanowiskiem łączącym Tucydydesa, Niccola Machiavellego, Thomasa Hobbesa i Henry'ego Kissingera[1]. Z kolei pacyfizm przyjmuje, iż kontekst stworzony przez zasady moralne wypiera stosowanie przemocy w zmaganiach wojennych. Pogląd ten uznaje, że wojna jest zawsze moralnie nieakceptowalna. Stanowisko to opiera się na co najmniej dwóch, najczęściej łączonych z sobą, założeniach. Pierwsze mówi, że korzyści wynikające z działań wojennych nigdy nie mogą przewyższać kosztów takich działań, a drugie – iż same działania wojenne są zawsze moralnie złe, gdyż sprowadzają się do zabijania ludzi. Jedyny aprobowany przez pacyfizm sposób ochrony zarówno jednostek, jak i społeczeństwa czy państwa to wszelkie postępowanie, które wyklucza zastosowanie przemocy, a więc np. obywatelskie nieposłuszeństwo praktykowane współcześnie w najbardziej spektakularny sposób przez Mahatmę Gandhiego czy Martina Luthera Kinga[2]. Wojna sprawiedliwa to natomiast

[1] We współczesnej literaturze przedmiotu stanowisko realistyczne prezentują przede wszystkim Hans J. Morgenthau (*Politics among Nations. The Struggle for Power and Peace*, New York 1954), George F. Kennan (*Realities of American Foreign Policy*, Princeton 1954) oraz Henry Kissinger (*Dyplomacja*, przeł. S. Głąbiński, G. Woźniak, I. Zych, Warszawa 1996).

[2] Wśród najczęściej przywoływanych w literaturze współczesnych ujęć broniących pacyfistycznego stanowiska należy wymienić rozprawy Roberta L. Holmesa (*On War and Morality*, Princeton 1989),

rozwiązanie, które odrzuca obydwa powyższe przekonania jako skrajne. Sprowadza się ono do założenia, iż konflikt zbrojny jest doświadczeniem, które można i należy osadzić w kontekście zasad moralnych. Jest to wyjście najbardziej koncepcyjnie wyrafinowane, gdyż stara się wskazać warunki, które pozwalają na moralną ewaluację zdarzeń, jakie prowadzą do wojny, stanowią o jej przebiegu i są jej konsekwencją. Pełen wymiar koncepcji wojny sprawiedliwej to rezultat nadal nieskończonego procesu dociekań dziesiątek pokoleń filozofów, teologów i prawników, których refleksja inspirowana była zmiennymi konstelacjami politycznymi, gospodarczymi, kulturowymi.

KLASYCZNA I CHRZEŚCIJAŃSKA KONCEPCJA WOJNY SPRAWIEDLIWEJ

Jednym z pierwszych autorów, który umieścił zagadnienie wojny w rozważaniach dotyczących sprawiedliwości, był Arystoteles. Prowadzenie wojny należy uznać za sprawiedliwe, gdy służy realizacji wyższego celu moralnego, jakim jest obrona państwa przed zniewoleniem swoich obywateli przez innych, rozciągnięcie panowania państwa na innych w interesie swoich obywateli oraz obrócenie w niewolę tych, których niewola powinna być udziałem, a więc barbarzyńców[3]. A zatem *o zaprawienie w sztuce wojennej należy dbać nie dlatego, by ujarzmić innych, którzy na taki los nie zasłużyli, ale w tym celu, aby po pierwsze uchronić się przed ujarzmieniem przez innych, następnie, by zdobyć hegemonię w interesie poddanych, a bynajmniej nie po to, by wszystkim swoje jarzmo narzucić, i po trzecie, by zdobyć panowanie nad takimi, którzy na los niewolników zasługują*[4].

Gdy natomiast celem państwa jest wojna sama w sobie i narzucenie wszystkim wokół swojego panowania, takie państwo musi upaść, gdy tylko nie będzie już w stanie wojny prowadzić. W rzeczy samej: *że prawodawca powinien raczej starać się o to, by ustawodawstwo dotyczące zagadnień wojennych, jak i wszystkie inne, podporządkować interesom życia spokojnego i pokoju, to stwierdzają zarówno fakty dokonane, jak i wyrozumowane. Po największej części takie wojownicze państwa utrzymują się tak długo, jak długo wojny prowadzą, a giną, gdy panowanie zdobędą. W okresie pokoju zatracają niby rdzewiejące żelazo swoją hartowność, a winę tego ponosi prawodawca, który nie wykształcił u nich zdolności do życia w spokoju*[5].

Tak zatem dla Arystotelesa sprawiedliwa wojna jest środkiem do zachowania czy zapewnienia pewnej moralnej harmonii, utożsamianej zasadniczo z życiem spokojnym i pokojowym, do którego dążyć mają zarówno obywatele swym postępowaniem, jak i państwo swym prawodawstwem i polityką: *skoro ludzie, jak się okazuje, zarówno*

Jenny Teichman (*Pacifism and the Just War. A Study in Applied Philosophy*, Oxford–New York 1986) oraz Richarda Normana (*Ethics, Killing and War*, Cambridge–New York 1995).

3 A. Gilbert, *Democratic Individuality*, Cambridge–New York 1990, s. 34-44.

4 Arystoteles, *Polityka*, przeł. i oprac. L. Piotrowicz, wstęp K. Grzybowski, Wrocław 1953, ks. VII, 14, 1334a.

5 *Tamże*, ks. VII, 15, 1334a.

w społeczności, jak i każdy z osobna, mają ten sam cel przed sobą i skoro do najlepszego człowieka, jak i do najlepszego państwa musi się tę samą miarę stosować, to oczywiście muszą istnieć w państwie cnoty potrzebne do życia, bo jak to już wielokrotnie zaznaczyłem, celem wojny jest pokój[6].

O ile Arystoteles osadzał rozważania o wojnie sprawiedliwej w szerokim kontekście moralnym, o tyle Rzymianie rozpatrywali ją już w kategoriach prawnych, na których czoło wyprowadzali sprawiedliwą przyczynę konfliktu. Podstawa prawna rzymskiej wojny sprawiedliwej sprowadza się do analizy zobowiązań pochodzących z umowy. Słowo *pax* pochodzi od *pengere*, a więc umowy, w której określone są prawa i obowiązki obydwu stron. Tak jak na gruncie prawa prywatnego uzasadniano wytoczenie powództwa cywilnego przez poszkodowaną stronę w celu zadośćuczynienia jej *damna* i *iniuriae*, podobnie w stosunkach między państwami pokrzywdzone państwo zyskiwało uprawnienie do domagania się odszkodowania, działając zarówno jako sędzia, jak i strona we własnej sprawie. Stąd każda sprawiedliwa wojna musiała zostać poprzedzona winą strony dopuszczającej się przestępstwa. Każde państwo, które posiadało suwerenną jurysdykcję prawną, było odpowiedzialne za zadośćuczynienie krzywdom wyrządzonym przez swoich obywateli cudzoziemcom, a jeśli tego nie czyniło, to drugie państwo, którego obywatelami lub poddanymi byli owi cudzoziemcy, czuło się uprawnione do ich ukarania przez wypowiedzenie wojny. Odmowa sprawiedliwości była zatem pierwszą przyczyną wojny sprawiedliwej rozumianej jako ekstraordynaryjne postępowanie prawne. Było to cywilizowanie wojny poprzez konceptualizację jej przez kategorie prawa pozytywnego zgodnego z *ius gentium*[7].

Stąd też dla Cycerona, by wojna mogła być sprawiedliwa, jej zakorzenienie w kontekście moralnym musiało zostać potwierdzone przez przestrzeganie reguł prawnych[8]. *Skoro bowiem są dwa sposoby załatwiania sporu – jeden w drodze polubownego rozstrzygnięcia, a drugi w drodze gwałtu – i skoro tamten jest właściwy człowiekowi, a ten zwierzętom, to do tego drugiego mamy uciekać się jedynie wtedy, kiedy nie można posłużyć się pierwszym*. Tym samym wojny należy podejmować tylko po to, by można było *żyć bez doznawania krzywd w czasie pokoju*[9]. Wojna sprawiedliwa mogła zatem zostać wszczęta wyłącznie, gdy została stosownie wypowiedziana i gdy będzie prowadzona dla odzyskania utraconych dóbr[10], albowiem *sprawiedliwa jest jedynie taka wojna, którą się rozpoczyna po zwróceniu się z żądaniem zadośćuczynienia albo po uprzednim wypowiedzeniu czy obwieszczeniu*[11]. Utracone zaś dobra mogą przybrać postać zarówno materialną, jak

6 *Tamże*, ks. VII, 16, 1334a.

7 Zob. F. H. Russell, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge–New York 1975, s. 3-5; E. Seckel, *Ueber Krieg und Recht in Rom*, Berlin 1915, s. 9, przypis.

8 A. Keller, *Cicero. Just War in Classical Antiquity*, [w:] *From Just War to Modern Peace Ethics*, red. H.-G. Justenhoven, W. A. Barbieri Jr., Berlin–Boston 2012, s. 16-17.

9 Cyceron, *O powinnościach*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1960, I, 11, s. 34, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.

10 M. T. Karoubi, *Just or Unjust War? International Law and Unilateral Use of Armed Force by States at the Turn of the 20th Century*, Aldershot–Burlington 2004, s. 60-61.

11 Cyceron, *O powinnościach*, I, 11, s. 36.

własność, jak i niematerialną, jak honor. Bez takiej sprawiedliwej przyczyny wojna traci jakikolwiek moralny charakter i jest tożsama z bezprawnym użyciem siły porównywalnym z piractwem. Kiedy legitymację dla wojny stanowi jej sprawiedliwa przyczyna, należy prowadzić ją także w sposób honorowy i cnotliwy. Jest tak dlatego, że *nawet wtedy, gdy walczy się o panowanie czy szuka się sławy wojennej, winno się kierować zupełnie takimi samymi powodami, jak te, które dopiero co nazywałem słusznymi przyczynami wojen. Jednakże wojny, które mają na celu chwałę panowania, muszą być prowadzone z mniejszą zaciekłością. Bo jak w stosunkach ze współobywatelami zgoła inaczej walczymy, gdy ktoś jest naszym wrogiem, a inaczej, gdy jest tylko współzawodnikiem (z tym walka toczy się o zaszczyty i godności, a z tamtym o życie i dobre imię)*[12].

Co więcej, *jeśli mamy zabiegać o władztwo dla chwały, nie powinniśmy dopomagać sobie zbrodnią, w której nie może zawierać się nic chlubnego; a jeśli chcemy jeno wszelkimi sposobami zdobyć sobie bogactwo i znaczenie, to w połączeniu z hańbą nie zdołają one przynieść pożytku*[13]. Nieprzyjaciel winien być traktowany jako podmiot moralny, wobec którego raz zaciągnięte zobowiązania należy bezwzględnie wypełniać. Zgodnie z prawem wojennym *często zachodzi konieczność dochowania przysięgi złożonej nieprzyjacielowi. Jeżeli bowiem zaprzysiężono coś z wewnętrznym przekonaniem, że należy tego dopełnić, przysięga taka powinna być dotrzymana; jeśli zaś było inne przekonanie, to niespełnienie obietnicy nie stanowi krzywoprzysięstwa. Gdybyś na przykład nie zapłacił korsarzom umówionego okupu za darowanie ci życia, nie dopuściłbyś się oszustwa, nawet jeśli nie dotrzymałbyś przyrzeczenia mimo złożonej przysięgi. Bo wszak rozbójnika morskiego nie liczymy do rzędu nieprzyjaciół, z którymi prowadzimy wojny; mamy go natomiast za wspólnego wroga całej ludzkości, z którym nie powinno nas łączyć ani dane słowo, ani przysięga*[14].

Jest tak dlatego, iż wojujące strony w swoich zmaganiach podlegają wspólnym dla siebie postanowieniom prawa wojny, a przede wszystkim zasadom *ius gentium*[15]. To zaś nakazuje też, aby już po odniesieniu zwycięstwa stosować je wobec pokonanych, *którzy podczas wojny nie okazywali się ani okrutni, ani nieludzcy*[16].

Chrześcijaństwo przeniosło koncepcję wojny sprawiedliwej ze starożytności do średniowiecza. Choć już św. Ambroży próbował dokonać podziału na wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe, to dopiero św. Augustyn stworzył spójną teologicznie koncepcję, która dominowała na Zachodzie w wiekach średnich. Odszedł on przy tym od błędnego rozumienia tych fragmentów Ewangelii, które zdają się wykluczać wszelkie użycie przemocy. *Żądza wyrządzania krzywdy* – pisał w *Contra Faustum* – *okrucieństwo w wywieraniu zemsty, duch niespokojny i nie dający się ubłagać, dzikość w walce, żądza panowania i temu podobne przejawy słusznie są obwiniane na wojnie. I bardzo często, żeby te namiętności ukarać, kierując się poczuciem prawa, nawet dobrzy ludzie podejmują*

[12] *Tamże*, I, 11, s. 38.

[13] *Tamże*, III, 22, s. 87.

[14] *Tamże*, III, 29, s. 107.

[15] *Tamże*, III, 29, s. 108.

[16] *Tamże*, I, 11, s. 35.

się prowadzenia wojen, przeciwstawiając się przemocy, czy to na rozkaz Boga, czy też jakiejś prawowitej władzy[17].

Jest bowiem św. Augustyn świadom ułomności ludzkiej natury, dlatego wojnę, która jest tego przejawem, usiłuje poddać moralnej sankcji i zasadom chrześcijańskiej sprawiedliwości. Dokonuje tego poprzez reinterpretację rzymskiego usprawiedliwienia wojny w kontekście przesłania Ewangelii i zaadaptowanie go do nowych warunków chrześcijańskiego już cesarstwa. Zrąb jego argumentacji odwołuje się wprost do dorobku Cycerona, który – opierając się na *ius gentium* – usprawiedliwiał wojnę jako środek ostateczny, używany wtedy, gdy innym sposobem nie można zmusić do naprawienia wyrządzonej szkody. Rzymski argument z *ius gentium* wzmocniony zostaje jednak u św. Augustyna na płaszczyźnie moralnej chrześcijańskim uniwersalizmem, wyrażonym przez św. Pawła w Liście do Galatów słowami: *Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie*[18]. Ten sam Apostoł świadom jest jednak faktu, że dopóki nie nastanie powszechne braterstwo ludzi w Chrystusie, zło i wojny, jako konsekwencje grzechu, są i będą immanentną częścią rzeczywistości ludzkiej. Dlatego w Liście do Rzymian usprawiedliwia karzącą rolę władzy, która *jest narzędziem Boga do wymierzania sprawiedliwości*[19]. Stąd myśl św. Augustyna nie niesie z sobą, i nieść nie może, pochwały wojny – przeciwnie, jest on wielkim zwolennikiem pokoju i wiele miejsca poświęca w *Państwie Bożym* omówieniu i potępieniu zaborczych wojen prowadzonych przez pogańskie imperia. *Czyż nie lepszy mały wzrost* – pyta – *w zdrowym mieć ciele, niż do jakiś gigantycznych dojść rozmiarów przez ustawiczne cierpienia?*[20]

Dla św. Augustyna ideałem jest trwały i niezakłócony niczym pokój, którego wzorem jest pokój Boży – wieczny i doskonały[21]: *najdoskonalej uporządkowane i najzgodniejsze społeczeństwo, cieszące się Bogiem oraz społecznie w Bogu*[22]. Jest on elementem ustanowionego przez Stwórcę porządku naturalnego, wojna w tym kontekście staje się więc buntem przeciwko Ładowi, nieszczęściem, które dotyka ludzkość. Ułomność ludzkiej natury sprawia jednakże, że tym, co można osiągnąć na ziemi, jest jedynie pokój doczesny i ziemski[23]. Pokoju tego pożądają wszyscy, czyniąc go punktem dojścia większości swoich działań, wojna nie jest więc celem samym w sobie, *albowiem i ci nawet, co wojny chcą, dążą tylko do zwycięstwa, a przeto wojując, pragną dojść do*

---

17 Św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi*, przeł. J. Sulowski, wstęp i oprac. W. Myszor, Warszawa 1991, XXII, 74, s. 62, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. 55.

18 Ga 3,28.

19 Rz 13,4.

20 Św. Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Kęty 2002, III, X, s. 109, *Biblioteka Europejska*.

21 W. Kornatowski, *Społeczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965, s. 189.

22 Św. Augustyn, *Państwo Boże*, XIX, XIII, s. 779.

23 Skłania to św. Augustyna do odrzucenia naiwnego pacyfizmu pierwszych chrześcijan. Zob. R. Kany, *Augustine's Theology of Peace and the Beginning of Christian Just War Theory*, [w:] *From Just War...*, s. 35-39.

zaszczytnego dla siebie pokoju[24]. Państwa dążą zatem do uzyskania ziemskiego pokoju w sprawach doczesnych. Rzecz w tym, że pragną go zarówno dobrzy i cnotliwi, jak i źli i przewrotni, inaczej więc widzą jego kształt i zasady będące jego podstawą. Należy zatem dokonać rozróżnienia pomiędzy *pokojem ludzi złych* i *pokojem sprawiedliwych*[25], a wojny, które mogą być środkiem ich osiągnięcia, trzeba wówczas podzielić na niesprawiedliwe i sprawiedliwe.

Podobnie jak u Cycerona, ostatecznym celem wojny jest zawsze przywrócenie sprawiedliwości i zaprowadzenie pokoju[26]. Stąd dla św. Augustyna *pokój sprawiedliwych*[27] jest jedynym możliwym uzasadnieniem wojny – traktowanej jako środek ostateczny, pozwalający jednak zapobiec jeszcze większemu złu[28]. Ten moralny cel jest u niego podstawą do określenia etycznego wymiaru wojny. *Do pokoju nie zmierza się poprzez wojnę* – pisze w liście do Bonifacjusza – *lecz wojna prowadzona jest, by osiągnąć pokój*[29]. *Gdy zwycięstwo odnoszą ci* – czytamy zaś w *Państwie Bożym – co za słuszną sprawę walczyli, któż wątpić będzie, czy godzi się życzyć im zwycięstwa i czy wtedy pożądany pokój osiąga? To są istotne dobra i to są niewątpliwe dary Boże*[30]. Państwo sprawiedliwe staje się wtedy, zgodnie ze słowami św. Pawła, narzędziem, przez które realizuje się boska sprawiedliwość, bowiem *ta sama Boska powaga, co zakazuje zabijania człowieka, zrobiła pewne wyjątki*[31]. Dlatego tylko państwa rządzące się sprawiedliwością mogą prowadzić działania zbrojne znajdujące moralne uzasadnienie. Gdy sprawiedliwości tej brak, państwo staje się *bandą rozbójniczą*[32], a jego wojny stanowią bunt przeciwko naturalnemu porządkowi.

Decyzja o podjęciu działań wojennych należy, zdaniem św. Augustyna, do władcy sprawiedliwego państwa, bowiem *porządek naturalny, przystosowany do zachowania pokoju wśród śmiertelnych, domaga się, żeby władza i decyzja wypowiedzenia wojny należała do księcia*[33]. *Bellum iustum* prowadzona jest więc wtedy, gdy nie nastąpi dobrowolne naprawienie wyrządzonych krzywd i gdy trwanie tego stanu gwałci moralny porządek tak, że należy odwołać się do ostatecznych instrumentów[34]. Z tego punktu widzenia wojną sprawiedliwą jest oczywiście wojna obronna, która ze swej istoty nie jest powodowana przez pychę i żądzę sławy, a jedynie przez *konieczność obrony życia i wolności*[35],

[24] Św. Augustyn, *Państwo Boże*, XIX, XII, s. 776.

[25] *Tamże*, XIX, XII, s. 778.

[26] J. M. Mattox, *Saint Augustine and the Theory of Just War*, London–New York 2006, s. 28-29.

[27] Św. Augustyn, *Państwo Boże*, XIX, XII, s. 778.

[28] W. R. Stevenson Jr., *Christian Love and Just War. Moral Paradox and Political Life in St. Augustine and His Modern Interpreters*, Macon 1987, s. 45.

[29] Św. Augustyn, *Epistola*, CLXXXIX, 6.

[30] Tenże, *Państwo Boże*, XV, V, s. 552.

[31] *Tamże*, I, XXI, s. 46.

[32] *Tamże*, IV, IV, s. 148.

[33] Tenże, *Przeciw Faustusowi*, XXII, 75, s. 63.

[34] F. H. Russell, *The Just War...*, s. 18-19.

[35] Św. Augustyn, *Państwo Boże*, III, X, s. 109.

ale także wojna odwetowa, która jednak poddana jest identycznym rygorom moralnym. Wojna sprawiedliwa sprawiedliwego państwa ma bowiem jeszcze tę szczególną cechę, że jej motywem nie jest pragnienie czynienia zła, wyrządzenia krzywdy, nie ma w niej miejsca na okrucieństwo czy poniżenie wroga, a podobna jest raczej do kary, jaką wymierza kochający ojciec swemu krnąbrnemu synowi. Wszyscy bowiem ludzie, także grzesznicy, są dziećmi bożymi, wobec których aktualny jest obowiązek miłości, miłosierdzia i przebaczenia[36]. Ta sama sprawiedliwość, która każe odwołać się do ostatecznych środków, nakazuje równocześnie powściągliwość w stosowaniu przemocy[37]. Stąd *jeśli państwo trzyma się zasad religii chrześcijańskiej, nawet jego wojny nie są prowadzone bez względu na życzliwość, w ten sposób, że gdy stawiające opór ludy zostaną pobite, o wiele łatwiej cieszyć się wzajemnym pokojem opartym na pobożności i sprawiedliwości*[38].

To, co najistotniejsze jednak w Augustyńskiej teologii wojny, to zachowanie właściwego chrześcijaństwu uniwersalizmu i przekonanie o moralnej równości podmiotów, których militarne interakcje analizuje biskup Hippony. Wojna sprawiedliwa nie jest kategorią, która odnosi się tylko i wyłącznie do chrześcijańskiego państwa, lecz dotyczy także państw pogańskich, stąd wojny pogańskiego Rzymu, jeśli spełniają określone warunki, też uznane zostają za sprawiedliwe. Nie ma u św. Augustyna aprioirycznego usprawiedliwienia wojny tylko dlatego, że prowadzą ją chrześcijanie, którzy przecież również mogą być obywatelami *civitas terrena* i podążać ścieżką nieprawości. Zasady wojny sprawiedliwej są więc elementem *ius gentium* i w takim też duchu argumentują kontynuatorzy św. Augustyna – św. Izydor z Sewilli, św. Anzelm z Lukki, św. Iwo z Chartres i św. Gracjan w *Dekrecie*. Dla tego ostatniego przemoc będąca odpowiedzią na agresję znajduje usprawiedliwienie na mocy prawa naturalnego[39]. Tym samym teoria wojny sprawiedliwej zyskuje nie tylko teologiczne, lecz również prawnicze uzasadnienie, rozwijane i udoskonalane przez średniowiecznych legistów, wśród których wymienić należy przede wszystkim Ricardusa Anglicusa, Rajmunda z Peñafort, Johannesa Teutonicusa czy Johannesa de Deo. Ostatecznie dochodzą oni, mimo pewnych oczywistych różnic, do wniosku, że wojna sprawiedliwa definiowana jest w oparciu o kategorie osoby, celu, przyczyny, ducha i władzy. Może więc być prowadzona jedynie przez osoby świeckie, dla obrony państwa lub odzyskania zagrabionych dóbr, jej celem winno być zaprowadzenie sprawiedliwego pokoju, a nie zaspokojenie żądzy zemsty czy nienawiści, w końcu stać musi za nią autorytet Kościoła lub księcia. Stąd istnieć musi sprawiedliwa przyczyna podjęcia wojny, a samo prowadzenie działań poddane jest określonym moralnym wymogom i w końcu – jej celem jest przywrócenie sprawiedliwego pokoju.

Ukoronowaniem tej średniowiecznej refleksji na temat wojny sprawiedliwej była myśl św. Tomasza, który w *Sumie teologicznej*, powołując się na autorytet św. Augustyna i dokonania średniowiecznych prawników, określa przesłanki usprawiedliwiające pro-

36 J. M. Mattox, *Saint Augustine and...*, s. 60-64.

37 Zob. Cyceron, *O powinnościach*, I, 11, s. 345.

38 Św. Augustyn, *Epistola*, CXXXVIII, 14.

39 Gratian, *Decreta*, I, c, 7.

wadzenie działań wojennych[40]. Los wspólnoty politycznej powierzony został w ręce jej zwierzchników, stąd obowiązkiem władców jest obrona państwa zarówno przed wrogiem wewnętrznym, jaki i zewnętrznym. Zatem tylko im przysługuje prawo wypowiadania wojny jako konsekwencja obowiązku opieki nad znajdującymi się pod ich władzą królestwami, miastami i poddanymi. *Drugim warunkiem* – pisze św. Tomasz – *jest słuszność sprawy (*causa iusta*), by mianowicie strona, przeciw której wojna ma być prowadzona, zasłużyła na to jakąś przewiną*[41]*, zatem gdy tego wymaga dobro społeczności, a nawet dla dobra tych, z którymi prowadzi się wojnę*[42].

Towarzyszyć musi temu uczciwy zamiar (*intentio recta*), to znaczy, że celem wojny ma być osiągnięcie dobra lub uniknięcie zła, a ostatecznie zaprowadzenie sprawiedliwego pokoju. To samo pragnienie pokoju każe zachować podczas działań zbrojnych powściągliwość, dochowywać wierności i nie uciekać się do takich metod, jak zdrada. *Otóż* – przekonuje św. Tomasz – *nieprzyjaciele są naszymi bliźnimi. A ponieważ nikt by nie chciał, by przeciw niemu używano zasadzek lub podstępu, wydaje się, iż nie powinien prowadzić wojny podstępnie*[43].

W ten sposób zachodnie chrześcijaństwo, opierając się na rzymskim fundamencie *ius gentium* i wzbogacając go silnym komponentem etycznym, wypracowało stanowisko sytuujące się pomiędzy nierealnym pacyfizmem a amoralnym realizmem. Doktryna wojny sprawiedliwej próbowała nie tyle nadać działaniom zbrojnym moralną sankcję, ile ucywilizować je i poddać przestrzeganym przez wszystkich regułom. Określały one jasno usprawiedliwione przyczyny podjęcia działań zbrojnych, sposób ich prowadzenia i cel, jakim był trwały, sprawiedliwy pokój. Teoria wojny sprawiedliwej przeszła jednak od czasu św. Augustyna istotną ewolucję. Początkowo opierała się na uniwersalizmie, nadając wszystkim podmiotowość, niezależnie od tego, czy należeli do wspólnoty chrześcijańskiej. W swej dojrzałej formie ów uniwersalizm zamienił się w ekskluzywizm, a kategoria wojny sprawiedliwej zaczęła być stosowana jedynie pomiędzy ludami chrześcijańskimi.

Wojna postrzegana była jednak ciągle jako zło, a zabijanie, nawet jeśli usprawiedliwione i konieczne, wciąż było grzechem, który obciążał duszę chrześcijanina. Z tego powodu średniowieczny Kościół od początku podejmował desperackie wysiłki w celu wyeliminowania wojen ze świata chrześcijańskiego lub co najmniej złagodzenia ich przebiegu. Było to zadanie niebywale trudne, ponieważ chrześcijańska etyka po upadku Rzymu nałożona została na barbarzyńską siatkę pojęć, w której wojna zajmowała szczególne miejsce. Charakterystyczną cechą tych usiłowań, wymuszonych przez okoliczności, było odrzucenie obecnego jeszcze kilkaset lat wcześniej uniwersalizmu. Za granicami *Christianitas* rozciągał się bowiem świat barbarzyńców i pogan, do których nie stosowały się zasady wypracowane przez chrześcijańskich teologów i prawników.

---

40 S. C. Neff, *War and the Law of Nations. A General History*, Cambridge–New York 2005, s. 51-52.

41 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 16: *Miłość,* przeł. A. Głażewski, bmw [ca 2007], 2.2, q. 40, 1, s. 152.

42 *Tamże*, 2.2, q. 40, 1, s. 153.

43 *Tamże*, 2.2, q. 40, 1, s. 156.

Stąd drugim politycznym i intelektualnym wyzwaniem, obok zaprowadzenia w świecie chrześcijańskim pokoju, było określenie relacji z tymi, którzy znajdowali się poza nim. Potrzeba konceptualizacji stosunków z obcymi zaowocowała pojawieniem się nowej idei i nowego typu konfliktu zbrojnego.

ŚREDNIOWIECZNA IDEA WOJNY ŚWIĘTEJ

Począwszy od epoki Karolingów, aż do końca XI w. konflikty ze światem islamu nie były postrzegane z perspektywy religijnej. Były tym samym, czym wojny z Sasami czy najazdy Madziarów, a Frankowie pod Poitiers nie traktowali siebie jako obrońców chrześcijaństwa. Trudno jednoznacznie wskazać przyczyny zmiany tego stanu rzeczy. Prawdopodobnie Zachód nie zdawał sobie sprawy lub lekceważył głębokie religijne motywacje podbojów wyznawców Proroka, a podejmowane przez papieży próby nadania wojnie sankcji religijnej nie budziły entuzjazmu wśród europejskiego rycerstwa. Dlatego dla samego Urbana II odzew na wezwanie do pomocy wschodnim chrześcijanom był wielkim zaskoczeniem. Jej bogate teologiczne uzasadnienie zawiera się w okrzyku *Deus vult!* – wzniesionym podczas soboru w Clairmont.

Sama idea krucjatowa wpisywała się równocześnie doskonale w teorię wojny sprawiedliwej, wzbogaconej o wątki biblijne i eschatologiczne. Jej istotą była przecież pomoc i obrona braci w wierze, cierpiących pod straszliwym jarzmem niewiernych, którzy w pogardzie mają prawa boskie i kalają najświętsze ze świetnych miejsc. Dopóki w czasach Abbasydów wolność pielgrzymek była zabezpieczona, a w chrześcijańskich świątyniach na Bliskim Wschodzie bez przeszkód odprawiano modlitwy, *status quo* mógł być przez Zachód zaakceptowany. Gdy doszło do prześladowań religijnych, a kościoły stanęły w ogniu, ta krucha równowaga została zniszczona, a wojna nabrała nowego, religijnego kontekstu.

Intelektualnych źródeł idei świętej wojny, podobnie jak koncepcji wojny sprawiedliwej, szukać należy w teologii Augustyńskiej. Już św. Augustyn bowiem w rozprawie *Przeciw Faustusowi* przekonywał, że *nie wypada wątpić, czy to, że wojna, której podjęto się w oparciu o powagę Boga, jest prowadzona słusznie celem zgniecenia, ukrócenia czy też ujarzmienia pychy ludzi śmiertelnych*[44]. Te starotestamentowe wątki zazębiały się z teologią zastępstwa, zgodnie z którą Kościół stał się nowym Izraelem, po tym jak stary Izrael popadł w odstępstwo i został odrzucony przez Boga. Chrześcijanom z woli samego Boga należne są więc tereny Ziemi Świętej, teraz, podobnie jak w czasach Jozuego, zasiedlone przez sługi zła skazane na wytępienie. Wojna święta jest więc obowiązkiem, który nakłada sam Chrystus, tak jak Jahwe rozkazywał Izraelitom walczącym o Ziemię Obiecaną[45] wyniszczenie ludów Kanaanu. Stąd tylko papież, następca św. Piotra, ziemski namiestnik Ukrzyżowanego, posiada władzę ogłoszenia wojny świętej i wezwania całego zachodniego chrześcijaństwa na krucjatę. Czy można zatem mieć w tym względ-

[44] Św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi*, XXII, 74, s. 63.

[45] Zob. tenże, *Państwo Boże*, I, XII, s. 46; tenże, *Przeciw Faustusowi*, XXII, 75, s. 65.

dzie jakiekolwiek wątpliwości? Sprzeciw i dylematy moralne nie wchodzą tu w grę, bowiem *niewinnie prowadzi wojny ten, kto walczy z rozkazu Boga, bo każdy, kto Jemu służy, musi wiedzieć, iż On nie może nakazać coś złego*[46].

Krucjata postrzegana z punktu widzenia Augustyńskiej teorii wojny jest więc w pełni usprawiedliwiona[47], więcej – to *iustissimum bellum – bellum sacrum*[48]. Wojna sprawiedliwa bowiem to nie tylko wojna obronna, lecz także taka, która ma przywrócić stan równowagi i sprawiedliwość[49]. Stan, którzy naruszyli sami muzułmanie swą agresywną polityką wobec Cesarstwa i zamknięciem pątnikom drogi do Grobu Bożego. Tolerancja Abbasydów zastąpiona została dyskryminacyjną wobec chrześcijan polityką Fatymidów, którzy dopuścili się nawet profanacji Grobu Świętego[50]. Do 1014 r. muzułmanie spalili lub złupili około 30 tys. kościołów[51], co musiało spotkać się z reakcją Zachodu. Tym bardziej że sytuacja stała się jeszcze groźniejsza wraz ze wspomnianym najazdem Seldżuków. *Zaiste* – argumentuje w tym duchu Guibert z Nogent, jeden z kronikarzy pierwszej krucjaty – *w przypadku najazdu barbarzyńców lub pogan żaden rycerz nie może się wzbraniać przed sięgnięciem po broń. I jeśli nawet te warunki nie byłyby w tym przypadku spełnione, w takim razie po prostu obrona Świętego Kościoła uzasadnia prowadzenie wojny*[52]. Wojna święta z muzułmanami spełnia zatem wszystkie warunki wojny sprawiedliwej i równocześnie wojny prowadzonej z bożego rozkazu[53].

Wyprawa na Wschód jest pomocą niesioną braciom w wierze i równocześnie zbrojną pielgrzymką do świętych miejsc opisywanych w Piśmie Świętym, a krzyżowcy są podobni do starotestamentowych bohaterów zaprowadzających na ziemi boską sprawiedliwość. Wojna tym samym ma nie tylko polityczny kontekst. Więcej nawet, nie ma on w niej większego znaczenia, gdyż pragnieniu przywrócenia sprawiedliwości towarzyszy wiara w to, że walka wpisuje się nie tylko w ziemski kontekst, lecz jest równocześnie przedłużeniem starcia pomiędzy dobrem a złem, w którym krzyżowcy są zbrojnym ramieniem Pana, a *bitwa toczy się nie o sprawy doczesne, lecz duchowe*[54]. Święty Paweł pisał

---

[46] Tenże, *Przeciw Faustusowi*, XXII, 75, s. 64.

[47] H. E. Mayer, *Historia wypraw krzyżowych*, przeł. T. Zatorski, Kraków 2008, s. 33, *Biblioteka Historii Kościoła*.

[48] Ch. Tyerman, *God's War. A New History of the Crusades*, Cambridge 2006, s. 35.

[49] J. Lagan, *The Elements of St. Augustine's Just War*, [w:] *The Ethics of St. Augustine*, ed. W. S. Babcock, Atlanta 1991, s. 177.

[50] Zob. C. Morris, *The Sepulchre of Christ and the Medieval West. From the Beginning to 1600*, Oxford–New York 2005, s. 134.

[51] S. Runciman, *Dzieje wypraw krzyżowych*, t. 1: *Pierwsza krucjata i założenie Królestwa Jerozolimskiego*, przeł. J. Schwakopf, posł. B. Zientara, Warszawa 1997, s. 44.

[52] Guibert of Nogent, *The Deeds of God through the Franks. A Translation of Guibert de Nogent's Gesta Dei per Francos*, przeł. R. Levine, Woodbridge–Rochester 1997, s. 25.

[53] O uniwersalności przesłania pierwszej krucjaty świadczy m.in. to, że Gotfryd de Bouillon, późniejszy obrońca Grobu Świętego, przed apelem Urbana II był członkiem stronnictwa cesarskiego i brał udział w oblężeniu Rzymu. Zob. T. Asbridge, *Pierwsza krucjata. Nowe spojrzenie*, przeł. E. Jagła, Poznań 2006, s. 75.

[54] *Gesta Francorum*, VI, XVII.

o *pancerzu sprawiedliwości, hełmie zbawienia i mieczu Ducha*[55], mając na myśli zmagania, jakie każdy chrześcijanin toczy w swej duszy ze złem. W idei krucjat walka ta rozgrywa się także na ziemi ze sługami Antychrysta. W tym kontekście pisał o pierwszej krucjacie Guibert z Nogent: *Widzimy oto najpobożniejszą bitwę toczoną wyłącznie dla Boga, armię rozpaloną wizją męczeństwa, bez króla, bez księcia, prowadzoną jedynie przez pragnienie swego zbawienia*[56].

Zatem to, co jeszcze tak niedawno było grzechem, choć usprawiedliwionym, staje się teraz rodzajem modlitwy, ważniejszym nawet niż ta, którą wznoszą do Boga mnisi za bramą klasztoru. Wojna sprawiedliwa cały czas pozostaje złem, choć usprawiedliwionym i służącym powstrzymaniu jeszcze większego zła. Wojna święta tymczasem jest nie tylko usprawiedliwiona, lecz nawet zyskuje miano najważniejszego obowiązku prawdziwie wierzącego. Było to coś, co dla wschodnich chrześcijan, którzy zetknęli się z krzyżowcami, stało w sprzeczności z duchem Ewangelii, który nakazywał schować miecz do pochwy i nadstawić drugi policzek. Bizantyńczycy nigdy nie sformułowali analogicznej koncepcji, swoje wojny tocząc przede wszystkim siłami najemników. Tymczasem na Zachodzie radykalne oddzielenie *sacrum* od *profanum* znika, stając się podstawą archetypu żołnierza Chrystusowego, a dawne walki Karola Młota, Karola Wielkiego czy Roberta Guiscarda z muzułmanami urastają w powszechnej świadomości do rangi wojen świętych. W sposób najbardziej sugestywny przesłanie to wyraził św. Bernard w *De laude novae militiae*: *Jednakże rycerze Chrystusa – mogą bezpiecznie walczyć orężnie dla Pana, nie lękając się grzechu, jeśli zabiją wroga, ani potępienia, jeśli sami polegną; ponieważ zadawanie śmierci lub umieranie dla Chrystusa nie jest grzechem, lecz raczej powodem do chwały. W pierwszym przypadku przynosi korzyść Chrystusowi, w drugim zyskuje samego Chrystusa. Pan z radością przyjmuje śmierć wroga, który Go obraził, lecz z większą radością daje sam siebie dla pocieszenia poległego rycerza*[57]. Poległych czeka więc Królestwo Niebieskie, śmierć w wojnie świętej porównać można do ofiary, którą za swą wiarę złożyli pierwsi chrześcijanie.

W wymiarze duchowym nie jest to walka tylko z ludźmi, lecz z samymi wrogami Ukrzyżowanego, wojna dzieci Chrystusowych – *żołnierzy Króla Wiekuistego*[58] – z *nikczemnym, zdeprawowanym, służącym demonom rodzajem ludzkim*[59], z *akolitami Antychrysta*[60]. Wobec nich nie mają zatem zastosowania wypracowane w Europie reguły dotyczące sposobu prowadzenia sprawiedliwej wojny. Widać tu więc zasadniczą różnicę pomiędzy wojną sprawiedliwą a jej odmianą najsprawiedliwszą – wojną świętą. Bezwzględność wobec wrogów usprawiedliwiona jest w tej ostatniej celem, którym jest już nie tylko zaprowadzenie pokoju ziemskiego, lecz także przygotowanie ponownego

[55] Ef 6,11-17.

[56] Guibert of Nogent, *The Deeds of God...*, s. 113.

[57] Św. Bernard z Clairvaux, *De laude novae militiae ad Mililtes Templi liber*, III, 4.

[58] Robert of Reims, *Robert the Monk's History of the First Crusade*, przeł. C. Sweetenham, Aldershot–Burlington 2005, s. 162.

[59] Fulcher z Chartres, *Carnotensis Historia Hierosolymitana*, I, III, 6.

[60] Robert of Reims, *Robert the Monk's History*..., s. 167.

przyjścia do świata uwolnionego od sług szatana. Środki prowadzenia wojny, niedopuszczalne wobec chrześcijan, w czasie walk z Saracenami znajdują pełne usprawiedliwienie. Podobnie pokój i rozejm Boży nie wiążą już tak bezwzględnie w czasie świętych wojen prowadzonych za wiarę. O ile więc przyczyna wojny świętej, w jej aspekcie doczesnym, może być opisywana w kategoriach wojny sprawiedliwej, to jej ponaddoczesny kontekst skutkuje odrzuceniem określanych przez nią zasad odnoszących się do sposobu jej prowadzenia i celu, jaki należy osiągnąć. Nie jest tym celem pokój rozumiany jako współistnienie walczących ze sobą stron, lecz zniszczenie wroga, któremu odmawia się ludzkich praw.

Ta formuła prowadzenia wojny świętej obowiązuje nie tylko wobec muzułmanów, lecz z czasem obejmuje także wszystkich pogan i heretyków, którzy otaczają *Christianitas*. Charakter wojen świętych mają też więc walki z najazdami Mongołów, Połowców, Prusów czy w końcu krucjata przeciwko albigensom. Te relacje z „bliższymi" poganami interpretowane są jednak w innym jeszcze, starszym kontekście. Próby nawracania muzułmanów, mimo że znamy tylko nieliczne z nich, nie były celem krucjat. Postrzegani byli oni bowiem ze starotestamentowej perspektywy jako ci, którzy jak ludy Kanaanu powinni zostać pobici i zniszczeni. Tymczasem dzikie ludy zamieszkujące wschodnie i północne rubieże chrześcijaństwa wydawały się naturalnym celem działalności misyjnej i prób włączenia ich do rodziny narodów chrześcijańskich oraz potencjalnego upodmiotowienia w ramach Zachodu. Tak jak dążeniem krucjat w Ziemi Świętej było zniszczenie nieprzyjaciół Krzyża, tak krucjaty północne za cel stawiały sobie głoszenie Dobrej Nowiny i podporządkowanie tych terenów chrześcijaństwu. Zwłaszcza że po upadku Akki w 1291 r. to tereny europejskie stały się głównym polem działalności krucjatowej.

Już od św. Augustyna funkcjonowało w łonie chrześcijaństwa przekonanie o dopuszczalności stosowania miecza w dziele nawracania oraz zwalczania herezji i schizmy. W średniowieczu argumentacją tą objęto także pogan, którzy zazwyczaj nie byli entuzjastycznie nastawieni do odejścia od wiary swych przodków. Idea nawracania mieczem była jednak wyrazem braterskiej troski o dusze tych, którzy nie mogą dostąpić zbawienia, jeśli nie dołączą, nawet wbrew swej woli, do Kościoła. Przystąpienie do niego było koniecznym warunkiem łaski, stąd dopuszczalne stały się wszystkie środki dla chrystianizacji pogańskich plemion Północy i Wschodu. Co prawda, papież Innocenty IV w traktacie *Apparatus Decretalium* opowiedział się za pokojowymi stosunkami z poganami, jednak wielką aprobatą cieszył się radykalnie przeciwny punkt widzenia trzynastowiecznego kanonisty Henryka Segusio. W swym dziele *Summa aurea* odmawiał on prawa do posiadania przez pogan własnych państw, twierdząc, że ich własność jest w istocie *res nullius*, która powinna zostać objęta przez państwa chrześcijańskie. Już samo istnienie pogan na rubieżach chrześcijaństwa uzasadnia zbrojne wyprawy przeciwko nim i nawracanie ich siłą. Nie stosują się więc wobec nich reguły konfliktów zbrojnych wypracowane wewnątrz *Christianitas*. Ich status podobny jest do tego, jaki przyznawał piratom czy barbarzyńcom Cyceron. Nie rozciągają się na nich prawa cywilizowanego świata, zatem do wypraw na ziemie pogan nie potrzeba z ich strony żadnego aktu niesprawiedliwości, walka z nimi nie jest określona

przez chrześcijańskie miłosierdzie i rycerski kodeks, w końcu celem wojny jest albo ich eksterminacja, albo włączenie do obszaru panowania chrześcijaństwa. Trzeba jednak zaznaczyć, że poganie wschodni i północni nie byli miłującymi pokój pacyfistami i sami wykazywali wobec chrześcijańskich sąsiadów agresywną postawę, a najazdy Obodrzyców, Estończyków czy Finów były bezpośrednim powodem ogłaszania przez papieży krucjat północnych.

ŚREDNIOWIECZNY SPÓR – WOJNA SPRAWIEDLIWA VERSUS WOJNA ŚWIĘTA

To właśnie chęć powstrzymania najazdów pogańskich Prusów, a dopiero w drugiej kolejności pragnienie ich ewangelizacji, skłoniła Konrada Mazowieckiego do zwrócenia się w 1226 r. o pomoc do Zakonu Najświętszej Marii Panny. W XIV w. jednoczące się Królestwo Polskie i posadowione na zdobytych terytoriach pruskich Państwo Zakonne stały się naturalnymi konkurentami do nadgranicznych ziem, a ich polityczna rywalizacja doprowadziła także do intelektualnego sporu o zasady stosunków międzynarodowych. Punktem zwrotnym w relacjach między Zakonem i Królestwem Polskim było wstąpienie na tron polski litewskiego księcia Jagiełły.

Prowadzona od tego czasu polska działalność chrystianizacyjna na Wschodzie znacząco odbiegała od dotychczasowej średniowiecznej praktyki, przyjmując postać pokojowego szerzenia Dobrej Nowiny. Dotychczasowy model chrystianizacji Wschodu i Północy polegał przede wszystkim na podboju terytoriów pogańskich i przyłączaniu ich do chrześcijańskich królestw. Tak uczyniono z Jadźwingami, Obodrzycami czy Prusami. Podmiotowe, w duchu uniwersalistycznym ewangeliczne traktowanie pogan wschodnich i północnych przez Królestwo Polskie stało więc w opozycji do militarnych akcji Zakonu. Co więcej, ochrzczenie otaczających Państwo Zakonne ludów stawiało pod znakiem zapytania zasadność samej obecności Krzyżaków nad Bałtykiem. Bez wątpienia zagrożenie zarówno misji, jak i w konsekwencji samej egzystencji Zakonu stało się pretekstem do jego oskarżeń pod adresem Polski i Litwy. Tę pierwszą oskarżano o wspomaganie pogan i heretyków, Litwinów zaś o pozorne przyjęcie chrześcijaństwa i dalsze oddawanie czci pogańskim bożkom.

Zabieg ten wprowadził do sporu polsko-krzyżackiego zupełnie nową argumentację, zaczerpniętą z instrumentarium wojny świętej. Do tej pory spór polsko-krzyżacki mógł być opisywany w kategoriach wojny sprawiedliwej toczonej pomiędzy chrześcijańskimi państwami, a ze strony krzyżackiej nigdy nie padały pod adresem Polski zarzuty wykraczające poza te kategorie. Sytuacja zmieniła się diametralnie, gdy królem Polski został świeżo ochrzczony poganin, a w bitwie pod Grunwaldem po stronie sprzymierzonych walczyli nie tylko schizmatycy ruscy, czescy innowiercy, ale i poganie, jak Tatarzy. W argumentacji krzyżackiej polski król Jagiełło i jego stryjeczny brat wielki książę litewski Witold byli zatem w rzeczywistości poganami, którzy odpowiadają za rozlew krwi chrześcijańskiej, którzy godząc w chrystianizacyjną misję Zakonu, są nie tylko jego wrogami, lecz całego chrześcijaństwa. Posługują się przy tym pomocą pogan i wschod-

nich schizmatyków, co jawnie wskazuje, że celem ich jest zniszczenie świętego Kościoła. Krzyżacy pragnęli zatem przedstawić konflikt w optyce wojny świętej, wojny z wrogami chrześcijaństwa, do której reguły funkcjonujące wewnątrz *Christianitas* nie mają zastosowania.

Ciężar obrony przez krzyżackimi zarzutami spadł w dużym stopniu na środowisko Akademii Krakowskiej i wykształconych w niej prawników i dyplomatów. Ten założony w 1364 r. przez Kazimierza Wielkiego, a odnowiony w 1400 r. przez Jadwigę Andegaweńską uniwersytet stał się bowiem kuźnią kadr państwowych dla monarchii jagiellońskiej. Z założenia miał być przede wszystkim uczelnią prawniczą, której absolwenci byliby w stanie m.in. kompetentnie prowadzić spory właśnie z Zakonem Najświętszej Marii Panny. Argument strony polskiej po bitwie grunwaldzkiej miał zatem jurydyczny charakter, a jego unikalną cechą był powrót do uniwersalistycznego charakteru wojny sprawiedliwej, jaki ta koncepcja posiadała w swej Augustyniańskiej wersji.

Twórcą polskiej doktryny wojny sprawiedliwej, ukształtowanej pod wpływem konfliktów z Zakonem, był Stanisław ze Skarbimierza. W swoim podstawowym dla tej problematyki kazaniu *De bellis iustis* nawiązywał on do tradycji św. Augustyna, *Dekretu* Gracjana, św. Tomasza i Rajmunda z Penjafort[61]. Niemniej jednak najbardziej chyba oryginalnym wątkiem jego argumentacji, stanowiącym konceptualizację zmagań z Zakonem, było uzasadnienie posługiwania się niewiernymi w sprawiedliwej wojnie przeciwko chrześcijanom. Stanisław ze Skarbimierza pytał: *dlaczego* [...] *nie mieliby być uznawania za służących* [Bogu]*, gdy łączą się w wojnie sprawiedliwej z chrześcijanami mającymi słuszną sprawę, walcząc przeciw innym chrześcijanom – złym?*[62] Uzasadniając pozytywną odpowiedź na to pytanie, argumentował, iż skoro sprawiedliwy pokój powinien być celem wysiłków wszystkich, a królestwo nie jest w stanie samo obronić się przed napastnikiem, to *któż przy zdrowych zmysłach chciałby brać za złe, że przybrawszy sobie wtedy* [do pomocy] *nawet niewiernych, jeśli inaczej nie zdoła dać rady, zapewnia sobie pokój, tak zbawienny i pożyteczny, skoro pozwala na to prawo przyrodzone?*[63] Z samej natury wojny sprawiedliwej wynika więc możliwość posługiwania się wszystkimi koniecznymi środkami dla zrealizowania jej celu. Ponadto, skoro władcy chrześcijańscy mogą używać w wojnie sprawiedliwej *procarzy, machin, bombard i tym podobnych, tym bardziej mogą dla powściągnięcia niesprawiedliwości używać jakichkolwiek ludzi, każdy*

---

[61] *§4. Można zaś uważać, że wojna jest sprawiedliwa, jeżeli* [prowadzi ją ktoś, kto] *jest osobą świecką, nie duchowną, której zakazane jest rozlewać krew ludzką.*
§ 5. Jeśli toczy się dla odzyskania własności lub w obronie ojczyzny.
§6. Jeśli prawowita jest przyczyna, mianowicie, że walczy się z konieczności, aby przez walkę odzyskać naruszony pokój albo [go] *osiągnąć.*
§7. Jeśli nie toczy się z nienawiści albo zemsty czy chciwości, ale z umiłowania prawa boskiego, dla miłości, sprawiedliwości i posłuszeństwa.
§8. Jeśli toczy się z upoważnienia kościoła [zwłaszcza gdy walczy się za wiarę] *albo z upoważnienia monarchy*, Stanisław ze Skarbimierza, *De bellis iustis*, przeł. L. Ehrlich, [w:] L. Ehrlich, *Polski wykład prawa wojny XV wieku*, Warszawa 1955, s. 95-97.

[62] *Tamże*, s. 127.

[63] *Tamże*, s. 130.

bowiem człowiek jest najgodniejszym ze stworzeń świata[64]. Nie ma bowiem różnicy, kim posługuje się sprawiedliwy monarcha, by ukarać niesprawiedliwych chrześcijan, nie odpowiada też za ich występki, byleby *miał zamiar wojowania w sprawiedliwy sposób*[65]. Co więcej, skoro wojny sprawiedliwe toczone są z chęci osiągnięci sprawiedliwego pokoju, to użycie w tym celu pogan *nie wydaje się żadnym grzechem, ale owszem zasługą*[66].

Równie nowatorski charakter mają argumenty, które pod znakiem zapytania stawiają niektóre aspekty wojny świętej i uzasadnienie nawracania pogan mieczem, a które nawiązują do zapomnianej wtedy na Zachodzie pierwotnej koncepcji *ius gentium*. Przyrodzone prawo odpierania bezprawnej agresji przysługuje bowiem nie tylko władcom chrześcijańskim, lecz ma uniwersalny charakter. Podobnie jak u św. Augustyna wojna nie staje się sprawiedliwą jedynie na mocy faktu, że chrześcijanie walczą z poganami, lecz mocą sprawiedliwości, która przysługuje wszystkim ludziom. Dobre uczynki czynić można wspólnie z poganami, gdyż *sprawiedliwość i niesprawiedliwość są cnotami głównymi wspólnymi wiernym i niewiernym*[67]. Stąd państwami sprawiedliwymi mogą być też państwa niewiernych, bo *stworzone zostały nie tylko dla wiernych, ale dla każdej rozumnej istoty*[68]. Dlatego nikomu, nawet papieżowi, zwierzchnikowi Boga na ziemi, nie wolno im ich odbierać, ponieważ posiadają je zgodnie z bożym prawem. Tym samym Stanisław ze Skarbimierza odmawiał prawa do organizowania przez Zakon wypraw na tereny pogańskie, jeżeli te nie były sprowokowane przez agresję pogan. Nie mają też one charakteru krucjat, gdyż ta nazwa odnosić może się jedynie do wypraw do Ziemi Świętej, której chrześcijanie zostali niesprawiedliwie pozbawieni przez Saracenów.

Ta argumentacja była podstawą polskiego stanowiska na soborze w Konstancji, które wzbogacone zostało przez innego doktora Akademii Krakowskiej – Pawła Włodkowica. Musiał on zmierzyć się z oskarżeniami strony krzyżackiej formułowanymi przez dwóch jej prominentnych przedstawicieli, generalnego prokuratora Zakonu przy Kurii Rzymskiej Piotra z Ornety i krakowskiego dominikanina Jana Falkenberga. *Traktat o władzy papieża i cesarza w stosunku do pogan* Włodkowica stanowi niebywale nowatorski wykład na temat wojny sprawiedliwej i przymusowego nawracania pogan.

Na początku wywodu Włodkowic dokonuje przeciwstawienia metod chrystianizacji prowadzonej przez Zakon i Królestwo Polskie. Pierwszy w swej misji posługiwał się gwałtem i przemocą, które skierowane były zarówno przeciw nawróconym, jak i trwającym w pogaństwie. Na tym tle Polska swą misję nawracania prowadzi w sposób pokojowy i zgodny z uniwersalistycznym duchem Ewangelii, a jej efektem jest skuteczne nawrócenie wschodnich pogan na wiarę chrystusową[69]. W konsekwencji poganie

[64] *Tamże*, s. 131.

[65] *Tamże*, s. 133.

[66] *Tamże*, s. 135.

[67] *Tamże*, s. 133.

[68] *Tamże*, s. 137.

[69] *Wreszcie duch boży, który tchnie, kędy chce, przywołując najpotężniejszych książąt pogan z błędu pogaństwa do prawdziwej wiary, za sprawą Polaków doprowadził ich dla obmycia do zdroju chrztu świętego.*

biegną tłumnie do zdroju chrztu świętego i prawie wszyscy ich poddani naturalni na ziemiach Litwy itd. przyjęli obmycie w świętym zdroju, a inni nadal kolejno je przyjmują[70]. Włodkowic kwestionuje także, silnie zakorzenione w dotychczasowej teorii i praktyce, uzasadnienie nawracania pogan mieczem, *ponieważ wiara nie powinna być wynikiem konieczności, gdyż służby wymuszone nie podobają się Bogu* [...], *że ujmowaniem, a nie okrucieństwami powinni posługiwać się ci, którzy innych mają nawracać*[71]. Zatem, jak argumentuje, *dawno skończyła się w tamtych stronach funkcja prowadzenia walk pełniona przez tychże szpitalików*[72]. Tymczasem Krzyżacy, nie przyjmując tego do wiadomości, dalej najeżdżają nowo nawróconych chrześcijan i tych książąt chrześcijańskich, za których sprawą dostąpili oni łaski chrztu i którzy są równocześnie dobroczyńcami samego Zakonu. Swój miecz zwracają więc nie tylko przeciwko rzeczywistym czy domniemanym poganom, lecz przede wszystkim przeciw chrześcijańskiemu od wieków Królestwu Polski.

Włodkowic w swych wywodach idzie jeszcze dalej, starając się wykazać, że nawet poganie żyjący pokojowo nie powinni być przedmiotem gwałtów i rabunków ze strony chrześcijan. Powołując się na papieża Innocentego IV i św. Tomasza, przekonuje, że własność jest elementem porządku naturalnego, zatem rzeczy i władza mogą bez grzechu należeć także do niewiernych, *gdyż zostały one utworzone nie tylko dla wiernych, ale dla każdej rozumnej istoty*[73]. Wojną sprawiedliwą jest zatem tylko taka, której celem jest odzyskanie ziem bezprawnie zawłaszczonych przez niewiernych, które wcześniej, zgodnie z prawem należały do chrześcijan, jak w przypadku Ziemi Świętej. W innych przypadkach sprzeczna jest ona z prawem natury i porządkiem powołanym do życia przez Stwórcę. To samo prawo natury pozwala papieżowi na sprawiedliwe karanie pogan, tylko jeśli działają przeciw porządkowi natury lub źle traktują poddanych ich władzy chrześcijan, jednakże *papież powinien tolerować niewiernych, o ile* [jest to] *możliwe bez niebezpieczeństwa dla chrześcijan i bez zgorszenia*[74]. Tak samo *do Kościoła nie należy karanie za niewierność, jeśli chodzi o tych, którzy nigdy wiary nie przyjęli*[75]. Podobnie jak władza papieża nad niewiernymi ma bardzo ograniczony charakter, tak samo rzecz przedstawia się z imperium cesarza rzymskiego, któremu przysługuje jedynie ministerium.

Dla uzasadnienia tej tezy Włodkowic wskazuje trzy źródła władzy monarszej. Pierwszym jest wola Boga, drugim zgoda tych, którzy są rządzeni, w końcu gwałt i przemoc, które jednak czynią władzę niesprawiedliwą. Zatem *nie wiadomo, aby imperium*

Jeden z nich objął rząd królestwa Polski, drugi pozostał rządcą Litwy i innych sąsiednich krajów tak schizmatyckich, jak pogańskich, P. Włodkowic, *Traktat o władzy papieża i cesarza w stosunku do pogan*, przeł. L. Ehrlich, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XIII-XV wieku*, oprac. J. Domański, wstęp W. Tatarkiewicz, Warszawa 1978, s. 184, *700 Lat Myśli Polskiej*.

70 *Tamże*, s. 184.

71 *Tamże*, s. 204.

72 *Tamże*, s. 185.

73 *Tamże*, s. 189.

74 *Tamże*, s. 194.

75 *Tamże*.

nad rzeczonymi niewiernymi w ogóle było usprawiedliwione w pierwszy lub drugi sposób, nie można powiedzieć, że cesarz ma jakąś władzę nad tymi niewiernymi inaczej jak tylko w trzeci sposób, przez gwałt i tyranię[76]. Stąd więc skoro nawet papież nie może tego sprawiedliwie uczynić, tak i *cesarz nie ma prawa dać upoważnienia do zawłaszczania ziem niewiernych nie uznających jego imperium*[77]. Wywód ten potrzebny jest Włodkowicowi, by wskazać na niezgodność z prawem natury cesarskich przywilejów, które oddawały pod władzę Zakonu tereny Żmudzi i Litwy, a których niesprawiedliwość wzmacniana była jeszcze przez odniesienie postępowania Krzyżaków do zasad wojny sprawiedliwej. Powtarzając, w dużym stopniu, tezy Stanisława ze Skarbimierza, Włodkowic wskazuje pięć reguł jej prowadzenia. Są to: 1. osoba, która może prowadzić wojnę; 2. przedmiot, którym jest odzyskanie wolności lub obrona ojczyzny; 3. konieczność walki lub cel, którym jest osiągnięcie pokoju; 4. duch, czyli prowadzenie walki nie z nienawiści, zemsty lub chciwości, lecz dla miłości, sprawiedliwości i posłuszeństwa; 5. upoważnienie Kościoła, gdy walczy się za wiarę, lub upoważnienie monarchy.

Co najistotniejsze, reguły te nie odnoszą się jedynie do relacji pomiędzy chrześcijanami, lecz na mocy prawa natury obejmują także i tych, którzy żyją poza obrębem *Christianitas*, bowiem, jak przekonuje Włodkowic, *bliźnimi naszymi są wedle Prawdy zarówno wierni, jak i niewierni*[78]. W tym kontekście wyprawy Krzyżaków nawet na ziemie pogan, jeśli ci są pokojowo nastawieni, nie są wojnami usprawiedliwionymi. Ich celem nie jest obrona chrześcijaństwa, towarzyszy im bowiem nienawiść do wrogów, a celem nie jest pokój, lecz podbój oraz żądza władzy i posiadania.

Z rozważań krakowskich jurystów wyłania się zatem koherentna i n o w a t o r s k a wizja stosunków międzynarodowych. Oparta jest ona na rzymskiej doktrynie *ius gentium* wzbogaconej przez silny komponent chrześcijańskiej moralności. Normą są w nim pokojowe stosunki pomiędzy narodami chrześcijańskimi i pogańskimi oparte na wzajemnym uznaniu swej podmiotowości i prawie do egzystencji w ramach własnych organizmów państwowych. Wyklucza to więc posługiwanie się przemocą w celu nawrócenia pogańskich ludów, a tym bardziej stosowanie wobec nich środków z rezerwuaru wojny świętej. Ten stan zgodnej, choć często trudnej, koegzystencji naruszony być może przez akt niesprawiedliwości, którego skutki, zgodnie z prawem natury, muszą zostać dobrowolnie naprawione. Jeśli do tego nie dojdzie, ostatecznym środkiem przywrócenia sprawiedliwości jest wojna, która jednak obwarowana jest szczególnymi warunkami. Oprócz słusznej przyczyny jej cechą jest bowiem sposób jej prowadzenia, wykluczający gwałty, grabieże i pragnienie zemsty, niezależnie od tego, czy prowadzona jest ona przeciwko chrześcijanom, czy poganom. Jest tak, ponieważ jej jedynym celem jest ostatecznie przywrócenie trwałego, sprawiedliwego pokoju pomiędzy równoprawnie traktowanymi stronami.

Niestety, te prawdziwie rewolucyjne i niebywale oryginalne jak na owe czasy tezy nie zostały rozpropagowane szerzej w średniowiecznej Europie. Sobór w Konstancji

[76] *Tamże*, s. 202.

[77] *Tamże*.

[78] *Tamże*, s. 203.

zdominowany został bowiem przez wysiłki zakończenia schizmy zachodniej oraz herezji husyckiej, a sprawa sporu Polski z Zakonem miała charakter marginalny. Co więcej, dzieła polskich prawników szkoły krakowskiej opublikowane zostały drukiem dopiero w XX w. Chrześcijańska koncepcja zarówno wojny sprawiedliwej w szczególności, jak i prawa narodów w ogóle w powszechnej świadomości jest więc dziełem hiszpańskich scholastyków ze szkoły w Salamance, którzy, co ciekawe, formułując swe koncepcje, opierali się na tych samych źródłach, co krakowscy uczeni[79]. Najbardziej znani z nich, Francisco de Vitoria oraz Francisco Suárez, w swych rozważaniach dochodzą do wniosków niebywale zbliżonych to tych, jakie na kanwie sporów z Zakonem sformułowali wcześniej Stanisław ze Skarbimierza i Paweł Włodkowic.

NOWOŻYTNE KONTYNUACJE KONCEPCJI WOJNY SPRAWIEDLIWEJ

Hiszpańscy scholastycy swe rozważania formułowali w zupełnie innych okolicznościach historycznych niż polscy prawnicy. Po pierwsze, nastąpił już rozpad jedności zachodniego chrześcijaństwa w wyniku reformacji, po drugie zaś, Europejczycy w wyniku odkryć geograficznych zetknęli się z pogańskimi ludami Nowego Świata, wobec których należało wypracować jednolite stanowisko doktrynalne. Te dwie okoliczności skłoniły hiszpańskich myślicieli do odwołania się do *ius gentium* – najszerszej wspólnej płaszczyzny łączącej katolików, chrześcijan innych denominacji, niewiernych i pogan – oraz do powrotu do chrześcijańskiego uniwersalizmu. Problem relacji pomiędzy tak odmiennymi kategoriami podmiotów skłonił ich do wypracowania nowego paradygmatu stosunków międzynarodowych oraz spojrzenia na problematykę przemocy i wojny. Odwoływali się przy tym do dotychczasowych osiągnięć prawników i myślicieli chrześcijańskich, tworząc fundamenty nowoczesnego prawa narodów. Ambicją de Vitorii było więc stworzenie uniwersalnych reguł relacji międzynarodowych i objęcia nim stosunków pomiędzy Hiszpanami i indiańską ludnością ich amerykańskich kolonii. Odrzucił więc na początku arystotelesowską teorię naturalnego niewolnictwa, dowodząc w *De Indis noviter inventis*, że rdzenni mieszkańcy Ameryki są dziećmi bożymi i z tego tytułu posiadają takie same ludzkie przymioty jak Europejczycy, podlegają też takiemu samemu prawu narodów[80]. Wszyscy ludzie są bowiem równi w oczach Boga, a de Vitoria równość tę rozciąga również na narody i państwa. Dlatego Indianom na mocy *ius gentium* przysługuje prawowite posiadanie ziem, podobnie jak władza przysługuje ich rządzących[81]. Tym samym nie mogą być też ich pozbawieni jedynie z tego

[79] S. Wielgus, *Teoria* ius gentium *w średniowiecznej Polsce. Geneza, historia, twórcy, oryginalność, główne problemy*, „Człowiek w Kulturze" 1996, t. 8, s. 27.

[80] V. M. Salas Jr., *Francisco de Vitoria on the* ius gentium *and the American* Indios, „Ave Maria Law Review" 2012, Vol. 10, nr 2, s. 332.

[81] S. Zavala, *The Defence of Human Rights in Latin America (Sixteenth to Eighteenth Centuries)*, Paris 1964, s. 21-22.

powodu, że są poganami[82], nawet jeżeli by tego pragnęli cesarz i papież, gdyż ci nie mają do tego prawa[83]. W tym kontekście dokonuje w *De jure belli* analizy okoliczności uzasadniających prowadzenie wojny.

Podobnie jak św. Tomasz, de Vitoria patrzy na wojnę jako ostateczny środek, do którego można się uciec dla obrony osób, własności, odzyskania dóbr niesprawiedliwie zawłaszczonych, ukarania zła i w końcu osiągnięcia sprawiedliwego pokoju. Przyczyną wojny nie może być więc ani ekspansja państwa[84], ani żądza chwały czy korzyści władcy[85], ani nawet różnica wiary[86]. Jedynym akceptowanym *casus belli* jest dla niego wyrządzona krzywda i konieczność jej naprawienia. *Jest jedna i jedyna* – pisze – *przyczyn wojny, mianowicie krzywda, która została wyrządzona. Dowód tego spoczywa na pierwszym miejscu na autorytecie Św. Augustyna (Liber 83* Quaestionum *„Te wojny są określane jako wojny sprawiedliwe" etc. jak powyżej) i taka jest konkluzja Św. Tomasza (*Secunda Secundae, *qu. 40, art. 1) i opinia wszystkich doktorów*[87]. Zarówno chrześcijanie, jak i niechrześcijanie traktowani są więc przez niego na zasadzie równości stron[88]. Kiedy więc chrześcijanie bronią się przed Turkami czy Saracenami, mamy do czynienia z klasyczną wojną obronną, która nosi cechy wojny sprawiedliwej. Co istotne jednak, nie decydują o tym kwestie religijne, lecz obrona przed takimi konsekwencjami wojny, jak grabież, gwałt czy zabójstwo. Jest to zatem wojna sprawiedliwa osadzona w naturalnych przyczynach, które dla de Vitorii nie mają związku z różnicami religijnymi. Z drugiej bowiem strony i niechrześcijanom przysługuje prawo odparcia bezprawnej napaści ze strony chrześcijańskiego państwa. Uznaje zatem, podobnie jak wcześniej Włodkowic, moralną podmiotowość wszystkich dzieci bożych, nie tylko chrześcijan, lecz również pozostałych ludzi. Nie akceptuje więc tak popularnego w średniowieczu nawracania pogan mieczem, a jego uniwersalizm uznaje jedynie nawracanie słowem, pokojowe głoszenie Dobrej Nowiny. Idzie w tym miejscu jednak jeszcze dalej, przekonując, że gdy pokojowe metody ewangelizacji zawiodą i gdy nawracani okażą się zatwardziałymi poganami, czy nawet bluźniercami, to ukaranie ich nie jest w mocy żadnego chrześcijanina, nawet samego papieża[89]. Za moralnym uniwersalizmem idzie więc w ślad uznanie podmiotowości publicznoprawnej pogańskich organizmów państwowych. Zgodnie z prawem natury bowiem wiara nie może być narzucona siłą, stąd wojna prowadzona z takim zamiarem nigdy nie może być wojną sprawiedliwą. Prawo natury traktuje wszystkich jednakowo, jego normy odnoszą się do każdego, bez względu na to, do jakiego boga zanosi modlitwy. Skoro więc tylko z niego

82 F. de Vitoria, *De Indis noviter inventis*, sec. 1.

83 Ch. Covel, *The Law of Nations In Political Thought. A Critical Survey from Vitoria to Hegel*, London 2009, s. 30.

84 F. de Vitoria, *De jure belli*, sec. 11.

85 *Tamże*, sec. 12.

86 *Tamże*, sec. 10.

87 *Tamże*, sec. 13.

88 G. Cavallar, *The Rights of Strangers. Theories of International Hospitality, the Global Community, and Political Justice since Vitoria*, Aldershot–Burlington 2002, s. 77-78.

89 F. de Vitoria, *De Indis...*, sec. 2.

wyprowadzić można przyczyny wojny sprawiedliwej, to nie ma wojny sprawiedliwej, która w innych przyczynach upatruje swojego uzasadnienia.

Podobną uniwersalistyczną perspektywę znajdujemy u Suáreza, wskazującego, że jak rodzaj ludzki posiada pewną gatunkową jedność, tak posiadał także jedność moralną i polityczną poprzez podleganie ogólnoludzkim zasadom życzliwości i współczucia, które oparły się podziałom ludzkości na odmienne ludy i państwa. Założenie to posłużyło Suárezowi do wykazania, że istnieje ogólnoświatowa wspólnota w skali międzynarodowej, której wszystkie narody są częścią. Istnieją zatem pewne reguły określające ich relacje, którym podlegają wszyscy. Nie są one jednak, co odróżnia go od de Vitorii, wprost oparte na prawie natury, lecz wynikają z praktyki wewnętrznej i zewnętrznej i utrwalone są poprzez powszechną akceptację[90]. *Normy* ius gentium – pisał – *różnią się tym od norm prawa cywilnego, że nie są ustanowione w formie spisanej, nie są ustanowione przez zwyczaje jednego lub dwóch państw czy prowincji, ale zwyczaje wszystkich lub prawie wszystkich narodów. Ponieważ ludzkie prawo jest dwojakie, to znaczy pisane i niepisane, jest oczywiste, że* ius gentium *jest prawem niepisanym i w tym tkwi różnica pomiędzy nim a całym prawem cywilnym. Ponadto prawo niepisane powstaje ze zwyczaju i jeżeli jest wyprowadzane ze zwyczaju jednego konkretnego narodu i wiąże zachowania tylko jego, jest również nazywane cywilnym. Jeśli jednak z drugiej strony prawo wyprowadzane jest ze zwyczajów wszystkich narodów i w ten sposób wiąże wszystkich, wierzymy, że to prawo nosi nazwę* ius gentium. *Ten drugi system zatem różni się od prawa naturalnego, ponieważ jest bardziej oparty na zwyczaju niż naturze i trzeba go odróżnić od prawa cywilnego z uwagi na jego pochodzenie, podstawę i powszechne obowiązywanie*[91].

To rozdzielenie prawa natury i prawa narodów oraz prawny woluntaryzm czyni z myśli Suáreza łącznik pomiędzy refleksją scholastyczną a dokonaniami Grotiusa, który całkowicie już odrywa prawo międzynarodowe od sankcji religijnej. Dopóki *Christianitas* stanowiła jedność, uniwersalne nakazy moralne powstrzymywały ambicje władców, gdy jej zabrakło, światem polityki międzynarodowej zaczęły rządzić uwolnione od etycznej sankcji maksymy Machiavellego. Owocem siedemnastowiecznych wojen religijnych było kluczowe wyznanie Grocjusza: *W świecie chrześcijańskim w zakresie prowadzenia wojen dostrzegłem samowolę, jakiej powinny się wstydzić nawet barbarzyńskie narody*[92]. Ta utrata ważności i uniwersalności argumentu teologicznego doprowadziła go w konsekwencji do próby sformułowania alternatywy, którą jest prawo natury będące nakazem rozumu, wskazującym, że pewien czyn wskutek samej zgodności z naturą rozumną ma cechy konieczności. *W zakres tego prawa* – pisze – *wchodzi powstrzymanie się od tego, co jest własnością innych, dokonanie zwrotu, jeśli mamy co cudzego, wraz z zyskiem, jaki osiągnęliśmy; obowiązek dotrzymywania przyrzeczeń; naprawienie szkody wyrządzonej z własnej winy i uznanie zasady, że pomiędzy ludźmi pewne czyny zasługują na karę*[93]. Te uniwersalne reguły cywilnoprawne Grocjusz prze-

[90] Ch. Covel, *The Law of Nations...*, s. 39.

[91] F. Suárez, *De legibus*, II, XIX, 6.

[92] H. Grotius, *O prawie wojny i pokoju*, wstęp i przeł. R. Bierzanek, Warszawa 1957, ks. I, rozdz. III, s. 170.

[93] H. Grotius, *Prolegomena*, [w:] tenże, *O prawie wojny i pokoju*, s. 52.

nosi do sfery publicznej prawa międzynarodowego, wskazując, że problem legalności wojny należy rozważać w świetle prawa natury. Tylko jego naruszenie usprawiedliwiać może podjęcie wojny, która może być uznana za sprawiedliwą. Wywodzi stąd szczegółowe reguły obejmujące jej zasadność i sposób prowadzenia: *Niechaj więc milczą prawa* – pisze – *wśród szczęku broni, ale tylko prawa cywilne, sądowe i właściwe dla okresu pokoju, ale nie prawa wieczne, dostosowane do każdego czasu*[94]. Trzeba jednak stwierdzić, że Gracjusz zasadniczo nie wzbogaca konstrukcji stworzonej przez średniowiecznych prawników i teologów[95]. Przeciwnie, czasem jego rozważania stanowią pewien regres wobec ich dokonań. W wojnie między chrześcijanami, a nawet, jak wskazuje Włodkowic za św. Augustynem, z ludami barbarzyńskimi, walczących miał obowiązywać uniwersalny nakaz miłosierdzia, tymczasem Grocjusz nie wskazuje takiego moralnego ograniczenia w wojnach prowadzonych z niechrześcijanami. Wraca więc w pewnym sensie do ekskluzywizmu odrzuconego ponad dwa stulecia wcześniej przez szkołę krakowską, co jest pochodną właściwego tradycji protestanckiej europocentryzmu i przekonania o moralnej i cywilizacyjnej wyższości Europy. Nie waha się także zaakceptować odrzuconej przez Kościół katolicki instytucji niewolnictwa. Ponadto w klasycznym ujęciu wojny sprawiedliwej muszą istnieć kumulatywnie spełnione trzy przesłanki: autorytet, słuszna przyczyna, uczciwa intencja, u Grocjusza zaś najważniejsze znaczenie ma słuszna przyczyna, wystarczy autorytet suwerenny, a intencja jest tylko częścią słusznej przyczyny.

Niezależnie od tych istotnych różnic doktrynalnych między późnośredniowieczną reaktywacją koncepcji wojny sprawiedliwej autorstwa polskich prawników szkoły krakowskiej a jej nowożytną kontynuacją hiszpańskich scholastyków i Grocjusza, nie ulega wątpliwości, iż doczekała się ona regulacji prawa międzynarodowego w czasach bardziej nam współczesnych, a więc w XIX i XX w., zarówno w prawie zwyczajowym, jak i traktatowym. Niekwestionowanym refleksem tej koncepcji jest zasada sprawiedliwego regulowania stosunków międzynarodowych poprzez prawo wyrzeczenia się siły (art. 2 Karty Narodów Zjednoczonych) ze wskazaniem fundamentalnego wyjątku od niego, jaki stanowi prawo do samoobrony (art. 51 Karty Narodów Zjednoczonych).

NOWOŻYTNE I WSPÓŁCZESNE ŚWIECKIE WOJNY ŚWIĘTE

Niemniej jednak byłoby zasadniczym błędem przekonanie, iż wyzwanie, jakie dla rozwijanej przez ponad dwa tysiąclecia koncepcji wojny sprawiedliwej stanowiła idea wojny świętej, miało epizodyczny charakter, zamknięty w granicach religijnego ekscesu średniowiecznej duchowości wspartego konfiguracją doraźnych feudalnych interesów. Tak jednak nie było i tak nie jest. Różnorakie postacie świętej wojny były i są udziałem racjonalizmu nowożytności. Tak więc oświecenie, ostentacyjnie po-

[94] *Tamże*, s. 61.

[95] G. B. Matthews, *Post-medieval Augustianism*, [w:] *The Cambridge Companion to Augustine*, red. E. Stump, N. Kretzmann, s. 270-271, *Cambridge Companions*; Ch. Covel, *The Law of Nations...*, s. 51.

sługując się anty- lub tylko areligijnymi kategoriami, poszukiwało ostatecznego zbawienia ludzkości w doczesnym królestwie rozumu, szczęścia i cnoty. Sens tego nowego religijnego fetyszu, który wyrażał ideę postępu i praw człowieka, doskonale ujął Nicolas de Condorcet w swoim szkicu traktującym o postępie: *Nadzieje nasze co do przyszłości rodzaju ludzkiego sprowadzają się do trzech zasadniczych punktów: obalenie nierówności między narodami, większa równość w obrębie tego samego ludu i rzeczywiste udoskonalenie się człowieka*[96]. Wtedy bowiem *nadejdzie czas, gdy słońce świecić będzie tylko ludziom wolnym, nie uznającym innego pana niż własny rozum; gdy tyrani i niewolnicy, kapłani oraz ich głupie lub obłudne narzędzia istnieć będą jedynie w historii i w teatrze*[97]. Jakobińska republika podjęła trud realizacji tych marzeń i nadziei w europejskiej wojnie o wyzwolenie z dotychczasowego zacofania, zabobonu i tyranii. Jak to ujmował Maksymilian Robespierre, republika pragnęła *zrealizować obietnice Natury, przeznaczenie ludzkości, obietnice filozofii i oczyścić Opatrzność od rządów zbrodni i tyranii. Niech Francja, niegdyś wspaniała pośród zniewolonych ziem, przyćmiewając chwałę wolnych ludów, które kiedykolwiek istniały, stanie się wzorem dla narodów, postrachem ciemiężców, pociechą ciemiężonych, ozdobą świata i pozwoli nam* [...] *zobaczyć choć jutrzenkę powszechnej szczęśliwości – to jest nasza ambicja, to jest nasz cel*[98]. Entuzjastyczny aktywizm nowych świeckich krzyżowców republiki znakomicie oddawał Jacques Brissot, gdy wołał: *Wojna! Wojna! Taki jest okrzyk wszystkich francuskich patriotów, takie jest pragnienie wszystkich przyjaciół wolności rozproszonych po całej Europie, którzy tylko czekają tej szczęśliwej dywersji, by zaatakować i obalić swych tyranów. To wojna ekspiacyjna, która odnowi oblicze świata i rozsieje zasady wolności w pałacach królów, serajach sułtanów, na zamkach drobnych feudalnych tyranów, w świątyniach papieży i muftich*[99]. Ostateczny trumf postępu wieńczący dzieło tej wojny miał przynieść nieodwracalną zmianę ludzkiej kondycji.

Zasadniczo tożsamy projekt wielkiej gnozy realizowanej przez świecką świętą wojnę lansowali marksiści, a wcielali w życie bolszewicy i ich komunistyczni spadkobiercy. Karol Marks traktował wojnę jako immanentną cechę walki klas, obecną w każdej opartej na własności prywatnej formacji społeczno-ekonomicznej. Jej kres położyć miało dopiero zwycięstwo rewolucyjnego proletariatu, otwierając drogę do wolnego od prywatnej własności bezklasowego społeczeństwa komunistycznego. Do tego ostatecznego zwycięstwa ludzkości prowadzić miała jednak ostatnia, ale najważniejsza z wojen – rewolucyjna święta wojna. Oddając się takiej właśnie wizji, Marks pisał: *W Niemczech w średniowieczu istniał sąd potajemny, który mścił się za zbrodnie popełnione przez klasy panujące – „sąd femiczny". Skoro na jakimkolwiek domu spostrzegano czerwony krzyż, wiedziano wówczas,*

[96] A. N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, wstęp B. Suchodolski, przeł. E. Hartleb, J. Strzelecki, Warszawa 1957, s. 212, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.

[97] *Tamże*, s. 218.

[98] M. Robespierre, *Sur les Principes de morale politique qui doivient guider la Convention nationale dans l'administration intérieure de la Republique. Prononcé à la Convention le 5 février 1794*, [online] http://www.worldfuturefund.org/wffmaster/Reading/Communism/rob-ter-french.htm.

[99] J. P. Brissot, *Discours sur la nécessité de déclarer la guerre*, cyt. za: E. Ellery, *Brissot de Warville. A Study in the History of the French Revolution*, New York 1970, s. 233.

że na właściciela jego zapadł wyrok „Femy". Wszystkie domy w Europie są obecnie poznaczone tajemnym czerwonym krzyżem. Sędzią jej historia, wykonawcą wyroku – proletariat[100]. Fryderyk Engels celowo i świadomie wskazywał na szczególny, prawdziwie mistyczny charakter tego projektu, gdy pisał: *To jest nasze powołanie, by zostać templariuszami tego Graala, dla niego przepasamy miecz wokół naszych lędźwi i ochoczo narażajmy swoje życie w ostatniej świętej wojnie, po której nadejdzie tysiącletnie królestwo wolności*[101]. Ze swej strony bolszewicy, którzy byli przede wszystkim praktykami marksizmu i poznali trud prowadzenia rewolucyjnej świętej wojny, czuli się zobowiązani nadać jej bardziej długotrwały charakter. Konceptualizowali swoje wysiłki, wpisując je w marksistowskie rozróżnienie wojen na reakcyjne i postępowe. Te pierwsze stanowiły zawsze tylko humanitarną katastrofę, te drugie były gwarantem przybliżenia ludzkości do ostatecznego zwycięstwa. Jak to sformułował Włodzimierz Lenin: *W historii niejednokrotnie zdarzały się wojny, które mimo wszystkich okropności, bestialstw, nieszczęścia i mąk, nieuchronnie towarzyszących każdej wojnie, były postępowe, tzn. przynosiły korzyść rozwojowi ludzkości*[102]. Pozwalało to na gloryfikację wszelkiej wojny projektowanej czy prowadzonej przez zinstytucjonalizowaną siłę proletariatu, jaką miała być najpierw partia bolszewicka, a potem Związek Sowiecki, za którym stały zawsze obiektywne prawa rozwoju historii i entuzjazm postępowych mas. Jej horyzont czasowy wyznaczało jednak dopiero zwieńczenie dzieła wyzwolenia całej ludzkości z klasowego zniewolenia. Jak wskazywał Lenin – *prawdziwie demokratyczny pokój między wszystkimi narodami* będzie tylko wtedy możliwy, gdy *jednocześnie zapewnione zostanie przejście wszystkich krajów do socjalizmu*[103].

Trudno zaprzeczyć, iż także w doświadczeniu współczesnej liberalnej demokracji, jeśli tylko dysponuje ona odpowiednią siłą militarną, istnieją pokusy prowadzenia świeckiej wojny świętej w imię praw człowieka, rządów prawa, demokracji i światowego pokoju. Najbardziej spektakularnym przykładem takich pokus są różne wizje amerykańskiej polityki zagranicznej, które pojawiły się, kiedy kraj ten porzucił doktrynę izolacjonizmu. Amerykańskie zwycięstwo w trzech wojnach światowych XX wieku (dwóch w wojnach „gorących" i jedno w wojnie „zimnej") radykalnie wzmocniło Wilsonowskie przekonanie o trafności Jeffersonowskiej interpretacji amerykańskiego mitu założycielskiego, zgodnie z którym amerykańska republika to *jedyny pomnik praw człowieka*, *wyłączny depozytariusz świętego ognia wolności i samorządności*, *święta arka ludzkiej nadziei i szczęścia*[104]. Rzeczywiście, u samego zarania amerykańskiego zaangażowania w światową politykę Woodrow Wilson deklarował ni mniej, ni więcej, iż: *Świat musi być bezpieczny dla demokracji. Jego pokój musi być zaplanowany na sprawdzonych fundamentach*

[100] K. Marks, *Sędzią jest historia, wykonawcą wyroku – proletariat, 14 kwietnia 1856*, [w:] *Wielkie mowy historii*, t. 2: *Od Lincolna do Stalina*, red. M. Gumkowski, oprac. T. Zawadzki, przeł. M. Bajer [i in.], Warszawa 2006, s. 254.

[101] F. Engels, *Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie*, Leipzig 1842, s. 54.

[102] W. I. Lenin, *Socjalizm a wojna*, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 26, Warszawa 1987, s. 293.

[103] Tenże, *Projekt rezolucji o wojnie*, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 31, s. 261.

[104] T. Jefferson, *To the Citizens of Washington, March 4 1809*, [w:] *The Writings of Thomas Jefferson*, red. A. A. Lipscomb, A. Bergh, t. 16, Washington 1904-1905, s. 347-348.

wolności politycznej[105]. *To, czego domagamy się w tej wojnie* – kontynuował – *nie jest dla nas niczym szczególnym. Jest nim świat odpowiedni i bezpieczny, by w nim żyć, i przede wszystkim stworzenie go bezpiecznym dla wszystkich miłujących pokój narodów, które jak nasz pragną wieść swoje własne życie, określać własne instytucje, być pewnym sprawiedliwości i uczciwości ze strony innych narodów świata, tak samo przeciw sile i samolubnej agresji*[106]. Prawie stulecie później, zdobywając decydujący wpływ na politykę zagraniczną USA, amerykańscy neokonserwatyści, niebezpiecznie, choć spektakularnie zbliżając się do ideologii demokratycznej świętej wojny, doprowadzili do inwazji na Irak w przekonaniu, iż kraj ten, po stosownych przeobrażeniach, będzie stanowił wzór demokratycznego państwa dla świata arabskiego. Projekt ten osadzony w pierwotnie trockistowskiej wizji permanentnej rewolucji[107] i realizowany w ideowym klimacie „końca historii", wynikających z niego oczekiwań ostatecznego zwycięstwa w wojnie z terroryzmem, opierał się na nierealistycznej wizji, którą z rozbrajającą naiwnością prezentował jeden z czołowych neokonserwatystów: *Przede wszystkim musimy obalić terrorystyczne reżimy, zaczynając od Wielkiej Trójki: Iranu, Iraku i Syrii. Następnie musimy uporać się z Arabią Saudyjską. Gdy usuniemy tyranów z Iranu, Iraku, Syrii i Arabii Saudyjskiej, pozostaniemy tam. Musimy zapewnić dokonanie się demokratycznej rewolucji. Stabilizacja jest niegodna amerykańskiej misji i jest mylącą koncepcją, którą należy odrzucić. Nie chcemy stabilizacji w Iranie, Iraku, Syrii, Libanie i nawet w Arabii Saudyjskiej, chcemy zmiany. Prawdziwą kwestia nie jest to czy, ale jak zdestabilizować...*[108]

KONKLUZJE

Konceptualizacja zjawiska wojny łączy w sobie refleksję polityczną, moralną i prawną. Wymiar polityczny tej refleksji sprowadza się do ważenia interesów zmagających się stron konfliktu. Wymiar moralny wskazuje na kryterium dobra i zła, jakie winno leżeć u podstaw oceny takich zmagań. Wymiar prawny poszukuje zasad postępowania w czasie konfliktu, starając się łączyć ustalenia dwóch pozostałych wymiarów. Od ponad dwóch tysięcy lat koncepcja wojny sprawiedliwej stara się łączyć wszystkie te wymiary w różnych perspektywach filozoficznych i konstelacjach ideowych. Siła tej koncepcji wynika z faktu, iż nie podporządkowuje ona swoich założeń wyłącznie politycznej rzeczywistości, ignorując zasady moralne, jak czyni to realizm polityczny, nie ignoruje też politycznej rzeczywistości, odwołując się wyłącznie do zasad moralnych, jak czyni to pacyfizm. A zatem koncepcja wojny sprawiedliwej nie stanowi ani bezwzględnego kompromisu z rzeczywistością, ani utopijnej propozycji. Tym samym uznaje ona podmiotowość wszystkich stron konfliktu, która to dotyczy zarówno ich interesów, jak

[105] W. Wilson, *Essential Writings and Speeches of the Scholar-President*, New York 2006, s. 401.

[106] *Tamże*, s. 404.

[107] A. L. Fuller, *Taking the Fight to the Enemy. Neoconservatism and the Age of Ideology*, Lanham 2012, s. 12-13.

[108] M. Ledeen, *The War against the Terror Masters*, New York 2007, s. 172.

i ich praw. Tak więc koncepcja wojny sprawiedliwej we wszystkich rozwiązaniach prawnych, z których się wywodzi i które inspiruje, zakłada wzajemność tak praw, jak i obowiązków stron. Jest to fundament relacji między państwami nie tylko w czasie wojny, ale także w okresie pokoju.

Ideowy dyskurs, który kreował i umacniał koncepcję wojny sprawiedliwej w kolejnych, postępujących po sobie epokach, inspirował także ideę, która stanowiła dla niej zasadnicze wyzwanie – ideę wojny świętej. Siła tego wyzwania wynikała z radykalnie odmiennych perspektyw ontologicznych, jakie charakteryzowały te dwa ujęcia. Koncepcja wojny sprawiedliwej opierała się na idei świata rzeczywistego będącego jedynym bytem, który określał ludzką kondycję. Dla idei wojny świętej, tak w jej religijnej, jak i świeckiej postaci, świat rzeczywisty, przynajmniej w jego szeroko rozumianym, społecznym wymiarze, nie stanowił bynajmniej jedynego bytu, w którym należało postrzegać ludzkość. Obok bytu realnego zakładała ona jeszcze istnienie bytu potencjalnego. Ten drugi stanowił pożądany, doskonały, ostateczny ład społeczny, który należało dopiero urzeczywistnić właśnie poprzez wysiłek świętej wojny. Imperatyw realizacji takiego projektu wynikał zawsze z zasad tego ładu znanych, a często też praktykowanych tylko przez jedną stronę konfliktu, a więc przykładowo przez średniowiecznych zachodnich chrześcijan, szczególnie krzyżowców, krzewicieli racjonalistycznie rozumianego postępu doby oświecenia, przede wszystkim jakobinów, potem zaś marksistów, a szczególnie bolszewików, czy wreszcie amerykańskich bojowników o sprawę triumfu demokracji we współczesnym świecie, szczególnie neokonserwatystów. Znajomość czy też praktyka zasad tego ładu dawały im taką intelektualną i moralną przewagę nad wszystkimi pozostałymi stronami konfliktu, która nakazywała odrzucić zrównoważoną, uporządkowaną refleksję nad zjawiskiem konfliktu zbrojnego właściwą koncepcji wojny sprawiedliwej. Tak więc w wojnie świętej właściwa realizmowi racjonalna analiza interesów stron konfliktu nie może mieć miejsca. Zastępuje ją założenie, iż strona prowadząca świętą wojnę reprezentuje i realizuje jedyny, uniwersalny interes całej bez wyjątku ludzkości, który sprowadza się do wprowadzenia tegoż właśnie oczekiwanego ładu społecznego. Podobnie w wojnie świętej właściwa pacyfizmowi ocena stron konfliktu według kryterium dobra i zła musi także zostać odrzucona. Przyjmuje ona bowiem, iż według tegoż kryterium pozytywnie może być oceniona tylko strona prowadząca wojnę świętą, gdyż to jej wysiłki zmierzają do zaprowadzenia ładu społecznego, który będzie stanowił instytucjonalizację jedynego i powszechnego dobra. A zatem tam, gdzie, z założenia, tylko jedna strona posiada uprawnione interesy i tylko jedna strona postępuje moralnie słusznie, tam trudno o reguły, które opierałyby się na zasadzie wzajemności między równymi podmiotami. W rzeczy samej, koncepcja wojny świętej wyklucza zarówno podmiotowość stron, jak też w konsekwencji jakąkolwiek wzajemność praw i obowiązków między nimi. Tym samym koncepcja ta nie dopuszcza jakiejkolwiek regulacji prawnej stanowiącej fundament relacji między państwami zarówno w czasie wojny, jak i pokoju. Podstawą normatywną do prowadzenia wojny świętej są jednostronne manifesty ideowe, a nie wielostronne konwencje prawne.

Trudno zasadnie zakładać, iż fundamentalny dla naszej cywilizacji spór między ideą wojny świętej a koncepcją wojny sprawiedliwej należy ostatecznie do przeszłości.

Jak długo idee będą pełnić swoją najbardziej naturalną funkcję, a więc drogowskazów wskazujących, jak zmieniać otaczający nas świat, tak długo będzie pojawiać się naturalna pokusa uczynienia tego w sposób możliwie najbardziej dynamiczny, skuteczny i nieodwracalny, a zatem za pomocą jakiejś kolejnej postaci wojny świętej. Kiedy zaś pokusie tej staną na drodze kolejni obrońcy koncepcji wojny sprawiedliwej, wtedy siłą rzeczy nawiążą do dorobku pokoleń swoich poprzedników – w tym do wyrafinowanej doktryny polskich prawników szkoły krakowskiej z początków XV w.

BIBLIOGRAFIA

Arystoteles, *Polityka*, przeł. i oprac. L. Piotrowicz, wstęp K. Grzybowski, Wrocław 1953.

Asbridge T., *Pierwsza krucjata. Nowe spojrzenie*, przeł. E. Jagła, Poznań 2006.

Św. Augustyn, *Epistola*.

Św. Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Kęty 2002, *Biblioteka Europejska*.

Św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi*, przeł. J. Sulowski, wstęp i oprac. W. Myszor, Warszawa 1991, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. 55.

Św. Bernard z Clairvaux, *De laude novae militiae ad Mililtes Templi liber*.

Biblia Tysiąclecia.

Cyceron, *O powinnościach*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1960, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.

The Ethics of St. Augustine, ed. W. S. Babcock, Atlanta 1991.

From Just War to Modern Peace Ethics, red. H.-G. Justenhoven, W. A. Barbieri Jr., Berlin–Boston 2012.

Fulcher z Chartres, *Carnotensis Historia Hierosolymitana*.

Gesta Francorum.

Gilbert A., *Democratic Individuality*, Cambridge–New York 1990.

Gratian, *Decreta*.

Guibert of Nogent, *The Deeds of God through the Franks. A Translation of Guibert de Nogent's Gesta Dei per Francos*, przeł. R. Levine, Woodbridge–Rochester 1997.

Holmes R. L., *On War and Morality*, Princeton 1989.

Karoubi M. T., *Just or Unjust War? International Law and Unilateral Use of Armed Force by States at the Turn of the 20th Century*, Aldershot–Burlington 2004.

Kennan G. F., *Realities of American Foreign Policy*, Princeton 1954.

Kissinger H., *Dyplomacja*, przeł. S. Głąbiński, G. Woźniak, I. Zych, Warszawa 1996.

Kornatowski W., *Społeczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965.

Mattox J. M., *Saint Augustine and the Theory of Just War*, London–New York 2006.

Mayer H. E., *Historia wypraw krzyżowych*, przeł. T. Zatorski, Kraków 2008, *Biblioteka Historii Kościoła*.

Morgenthau H. J., *Politics among Nations. The Struggle for Power and Peace*, New York 1954.

Morris C., *The Sepulchre of Christ and the Medieval West. From the Beginning to 1600*, Oxford–New York 2005.

Neff S. C., *War and the Law of Nations. A General History*, Cambridge–New York 2005.

Norman R., *Ethics, Killing and War*, Cambridge–New York 1995.

Robert of Reims, *Robert the Monk's History of the First Crusade*, przeł. C. Sweetenham, Aldershot–Burlington 2005.

Runciman S., *Dzieje wypraw krzyżowych*, t. 1: *Pierwsza krucjata i założenie Królestwa Jerozolimskiego*, przeł. J. Schwakopf, posł. B. Zientara, Warszawa 1997.

Russell F. H., *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge–New York 1975.

Seckel E., *Ueber Krieg und Recht in Rom*, Berlin 1915.

Stevenson W. R. Jr., *Christian Love and Just War. Moral Paradox and Political Life in St. Augustine and His Modern Interpreters*, Macon 1987.

Teichman J., *Pacifism and the Just War. A Study in Applied Philosophy*, Oxford–New York 1986.

Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 16: *Miłość*, przeł. A. Głażewski, bmw [ca 2007].

Tyerman Ch., *God's War. A New History of the Crusades*, Cambridge 2006.

Wielgus S., *Teoria* ius gentium *w średniowiecznej Polsce. Geneza, historia, twórcy, oryginalność, główne problemy*, „Człowiek w Kulturze" 1996, t. 8.

Zavala S., *The Defence of Human Rights in Latin America (Sixteenth to Eighteenth Centuries)*, Paris 1964.

Prof. zw. dr hab. Zbigniew RAU – kierownik Katedry Doktryn Polityczno-Prawnych na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego, stypendysta i wykładowca uniwersytetów niemieckich, brytyjskich, amerykańskich i australijskich. Autor m.in.: *The Reemergence of Civil Society in Eastern Europe and the Soviet Union*; *Contractarianism versus Holism. Reinterpreting Locke's Two Treatises of Government*; *From Communism to Liberalism. Essays on the Individual and Civil Society*; *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*; *Forgotten Freedom. In Search of the Historical Foundation of Liberalism*, a także tłumacz pierwszej polskiej edycji *Dwóch traktatów o rządzie* Johna Locke'a. Senator RP VI kadencji. Kierownik Centrum Myśli Polityczno-Prawnej im. Alexisa de Tocqueville'a.

Prof. nadzw. dr hab. Tomasz TULEJSKI – profesor nadzwyczajny w Katedrze Doktryn Polityczno-Prawnych na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego oraz współpracownik Centrum Myśli Polityczno-Prawnej im. Alexisa de Tocqueville'a. Autor m.in. *Od zasady użyteczności do demokracji. Filozofia polityczna Jeremy Benthama* i *Konserwatyzm bez Boga. Davida Hume'a wizja społeczeństwa państwa i prawa*.