

Paweł Skrzydlewski
Akademia Ignatianum, Kraków

Tożsamość cywilizacyjna Zachodu a koncepcja świętej wojny. Kilka uwag z perspektywy realistycznej filozofii człowieka i polityki

Wstęp

Filozofowanie leży w naturze człowieka i nie można od niego nigdy uciec, chyba że dokona się w człowieku kompletna dewastacja rozumu, woli, w ogóle racjonalnego życia. Tymczasem kultura Zachodu od swego zarania może i powinna korzystać ze skarbu poznania filozoficznego, który w swej istocie zawsze zмага się z dwoma podstawowymi ludzkimi pytaniami: czym coś jest oraz dlaczego to jest niż nie? Pytania te oraz udzielona na nie odpowiedź wraz z towarzyszącym im zreflektowanym uzasadnieniem i wyjaśnieniem składają się na ludzki trud filozofowania. Trud ten nie powinien omijać zjawiska wojny, w tym wojny świętej, dając kulturze ludzkiej i obecnym w niej różnym typom poznania poznawczą pomoc¹.

Prezentowane rozważania zmiierają do odpowiedzi na pytanie o to czym jest z perspektywy realistycznej filozofii tzw. wojna święta oraz jak należy ją oceniać, biorąc pod uwagę reguły i zasady cywilizacji Zachodu². Zdaniem ich autora – jest ona zdarzeniem związa-

¹ Zob. *Bellum iustum versus bellum sacrum. Uniwersalny spór w refleksji średnio-wiecznej. Konstancja 1414-1418*, red. Z. Rau, T. Tulejski, Toruń 2014.

² Filozof podejmując się zadania filozoficznego wyjaśnienia istoty tzw. świętej wojny napotyka zatem na liczne trudności. Samo ich wyliczenie wraz z ukazaniem ich

nym z próbą instrumentalnego (niegodziwego moralnie) użycia przez człowieka (państwo, władzę, grupę społeczną) religii (jej elementów) do realizacji celów faktycznie niereligijnych, a osiąganym właśnie na drodze wojny³. Zjawisko zatem tzw. wojny świętej jest niebezpiecznym kulturowo i cywilizacyjnie przykładem nadużyć religii, często również w przypadku religii Objawionej, tego, co pochodzi od Boga⁴.

rzeczowej podstawy, prezentacja kontekstu formowania się samego problemu świętej wojny wraz z omówieniem płynących z nich konsekwencji – z całą pewnością pochłonęłaby czas życia nie jednego, lecz całych pokoleń uczonych, zapelniając licznymi tomami całe biblioteki. Czy zatem nie warto podejmować trudu poznania? Czy badanie zagadnienia tzw. wojen świętych pozostawić tylko historykom, politologom, prawnikom, wreszcie teologom i różnej maści kulturoznawcom, którzy wykorzystując właściwe dla siebie źródła, metody badania jak i aspekty, posiłkując się właściwymi dla siebie celami poznawczymi dadzą nam rozumienie zjawiska jakim jest sama wojna święta? Wydaje się, że nie – bo przecież badania filozoficzne *de facto* wraz z wypracowanymi przez nie rezultatami są nie tylko najistotniejsze w porządku naturalnego poznania, ale także są zakładane przez niefilozoficzny dyskurs i jak to się też często zdarza niefilozoficzny dyskurs częstokroć przekracza swe kompetencję i staje się męcznikiem pewnych filozoficznych ujęć i treści. Częstokroć bowiem znajomość dziejów jakiejś dyscypliny (socjologii, politologii, astronomii, biologii, historii politycznej czy też geografii politycznej oraz innych) często daje liczne przykłady tego, jak w ramach niefilozoficznego dyskursu – filozofowano i jak owoce tegoż filozofowania nie tylko były dalekie od poprawności metodologicznej, ale przede wszystkim były dalekie od prawdy, od znajomości samych rzeczy, o których rozważano filozoficznie; zob. J. Daryl Charles, *Between Pacifism and Jihad: Just War and Christian Tradition Downer's Grove, Ill.*: Intervarsity Press, 2005; Carlyle R. W., Carlyle A. J., *A History of Medieval Political Theory in the West*, vol. 1-6, Edinburgh 1903-1936.

³ Z tej racji do krytyki zjawiska świętej wojny jest powołana w pierwszym rzędzie teologia oraz wszyscy ludzie wierzący, praktykujący daną religię, o ile oczywiście należycie rozumieją oni swą religijność i właściwie ujmują prawdy wiary, które leżą u podstaw aktów religijnych.

⁴ Takie ujęcie wojny świętej wymaga przyjęcia pewnych filozoficznych tez i stanowisk (pewnej doktryny) dotyczących przede wszystkim natury, a także przeznaczenia człowieka jako takiego, wymaga precyzyjnego ujęcia religii jako dobrowolnego i rozumnego związku człowieka z Bogiem, wymaga odróżnienia, lecz nie przeciwstawienia sfery naturalnej (przyrodzonej), wraz z tym co temu przynależy od tego, co jest tworzone przez Łaskę Boga, a także wymaga przyjęcia określonej koncepcji samego Boga, Jego obecności w świecie i relacji do samego człowieka. Autor artykułu w swej zasadniczej części zmierza do prezentacji tychże elementów, wykazując że to właśnie one pozwalają nam właściwie spojrzeć na zjawisko tzw. świętej wojny, która w cywilizacji łańciskiej nie powinna mieć miejsca. Cywilizacja ta od swego zarania skłania się

Z tej racji tzw. wojna święta, czyli wojna motywowana religijnie i realizująca religijne cele (a *de facto* cele naturalne) ludzkie, jest zjawiskiem głęboko nieludzkim i niesprawiedliwym, sprzecznym z istotą i zasadami cywilizacji łacińskiej (kultury Zachodu), a także z samym Objawieniem i zawartym w nim zamysłem Boga⁵. Przede wszystkim jednak jest ona efektem błędnej wizji człowieka, a co za tym idzie także religii i całego ładu społecznego.

Niestety, w wielu przypadkach współczesna krytyka przejawów i działania tak pojętej świętej wojny prezentowana jest głównie, nie tyle by wykazać jej aprioryczność oraz sprzeczność z zasadami cywilizacji Zachodu, ale jest podejmowana z racji pewnych uprzedzeń do religii oraz prób wytworzenia ładu cywilizacyjnego, który wykluczałby w ogóle religijność człowieka, jak i wszelki wpływ religii na rzeczywistość ludzką, społeczną i polityczną (zjawisko ateizacji i laicyzacji, sekularyzmu). Nie ma zatem, poza nielicznymi przypadkami rzeczowej krytyki idei świętej wojny, które sięgałyby do ukazywania natury człowieka, do prezentacji naturalnego porządku spraw ludzkich, dostępnego poznawczo wszystkim ludziom, odwołującego się do rzeczowych i obiektywnych stanów bytu⁶. Innymi słowy istnieje potrzeba filozoficznego dyskursu, który dostarczy podstaw wyjaśnienia zjawiska jakim jest ostatecznie święta wojna. To wyjaśnienie daje nam właśnie filozofia realistyczna, korzystająca z owoców po-

ku pokojowi, nie zaś samej wojnie. Jeśli jest zmuszona do jej prowadzenia to chce by była to wojna sprawiedliwa (*iustum bellum*), zob. *Bellum iustum versus bellum sacrum*, dz. cyt., s. 232-234.

⁵ Wiele uwagi temu zagadnieniu poświęcił w swych badaniach F. Koneczny, zob. np. *Cywilizacja bizantyńska*, t. 1-2, Londyn 1973; tenże, *Elephantiasis prawodawcza*, „Człowiek w Kulturze” 11 (1998), s. 273-281.

⁶ Znaczące miejsce w ukazaniu antropologicznych uwarunkowań idei wojny świętej odgrywa tu twórczość ks. prof. dr hab. Stanisława Wielgusa, która niezwykle trafnie ukazuje także bogaty kontekst cywilizacyjny zagadnienia, zob. tenże *The Medieval Polish Doctrine of the Law of Nation: Ius Gentium*, tłum. J.M. Grondelski, Redakcja Wydawnictw KUL Lublin 1998, tenże, *Paweł Włodkowiec z Brudzenia - średniowieczny uczony, mąż stanu, główny przedstawiciel polskiej szkoły praw człowieka i narodu*, „Ethos” nr 45-46 (1999), s. 83-91.

znawczych św. Tomasza z Akwinu. Rozwijała się ona twórczo wśród przedstawicieli tzw. *polskiej szkoły prawa narodów*⁷.

1. *Bellum iustum i bellum sacrum*

W sposób szczególny staje dziś przed nami sprawa wyjaśnienia filozoficznego tzw. wojny świętej, a zatem tej, w której czynniki religijne odgrywają decydującą rolę. Jak wiadomo zjawisko wojny jako takiej jest dziś przedmiotem zainteresowania różnych nauk oraz dziedzin kultury⁸. Sama jednak kategoria wojny świętej – wydaje się nie pokrywać z kategorią wojny religijnej i być kategorią wielce nieostrą i niejasną, w której relacja religii, jej elementów konstytutywnych do wojny – bywa różnorodna i wieloraka⁹.

Obecne w kulturze powszechnej uproszczenia wiążące idee wojny świętej np. li tylko z średniowiecznymi krucjatami, czy też z działaniami terrorystycznymi islamistów – nie pomagają w uję-

⁷ Zob. S. Wielgus, *Polska szkoła prawa narodów*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, red. A. Maryniarczyk, t. 2, Lublin 211, s. 393-401.

⁸ Problem świętej wojny bywa również współcześnie podejmowany w świetle konfliktów jakie są udziałem Indii i Pakistanu, sporów militarnych jakie toczą między sobą kraje Azji. Kontekst czynionych analiz, głównie o charakterze politologicznym i historycznym, wskazuje na ważne konsekwencje tychże wojen dla całego świata, w tym także w dziedzinie ekonomii oraz całego ładu geopolitycznego. Ma też swe istotne przełożenie na sposoby pielęgnowania, rozwoju i doskonalenia samej tożsamości Zachodu. Samo rozumienie tego czym jest święta wojna zostaje tu często wplecione w redukcjonistyczne ujęcie samej religii, charakterystyczne dla nurtu oświeceniowego, w dość jednostronną koncepcję samego świata zachodniego, gdzie dominuje podejście utylitarystyczne i materialistyczne, zaś u podstaw całego światopoglądu ma leżeć jakaś forma naturalizmu, sprowadzająca człowieka i jego życie społeczne jedynie do pewnej formy używania materialnych środków do życia.

⁹ Rodzi się tu także pytanie o to, jaki rodzaj religii stoi za tzw. świętą wojną, jak sama wojna jest realizowana, w oparciu o jakie zasady i reguły cywilizacyjne i jakie elementy religii. Pozostaje także do wyjaśnienia kategoria „świętości” wojny, czy jest ona tą samą świętością jaka może przysługiwać osobie świętej biorącej udział w wojnie – czy też jest to jakaś „świętość” inna, która stanowi doskonałość zdarzenia, jakim jest wojna.

ciu istoty świętej wojny, w rozpoznaniu racji jej istnienia, a także w dokonaniu jej różnorodnych ocen. Deformuje także spojrzenie na tzw. świętą wojnę „duch myślenia oświeceniowego”, w którym wszelką religię uważa się za przyczynę i przejaw upadku intelektualnego człowieka, przeszkodę dla progresu. Nakazuje on skłaniać się wprost tu ateizmowi i bezbożnictwu, uważając je za właściwy owoc rozwoju kultury ludzkiej. Duch ten faktycznie wypływający z pogardy dla samego człowieka, a także z nienawiści do Pana Boga używa kategorii świętej wojny jako dowodu na zło wszelkiej religii i zło wszelkiej wojny, gdy tymczasem doktryna świata zachodniego skłania się ku konstatacji Cyceron, św. Augustyna, czy św. Tomasa z Akwinu, dla których wojna zawsze pozostanie złem, jednakże jeszcze większym bywa złem niemożność jej prowadzenia, gdy źli ludzie (państwa) nie napotykają na opór i sprzeciw wobec swych złych działań¹⁰.

Jest rzeczą znamioną, że podejmując trud intelektualnego ujęcia zjawiska wojny w kulturze Zachodu zwrócono uwagę w pierwszej kolejności na fakt moralnego wymiaru wojny, jako wydarzenia, które nie tylko ma przywrócić pokój, ale także sprawiedliwość, czyli na stan rzeczy, w którym dokona się oddanie tego, co się komuś słusznie należy. Uczynił to między innymi Cyceron¹¹. Przed nim także tradycja grecka, choćby w osobie Arystotelesa podkreślała to, że wojna – jeśli już być musi, to powinna być dziełem ludzi cnotliwych, dla których

¹⁰ Za koniecznością przyjęcia wojny jako działania przeciwstawiającego się jakiemś istotnemu złu przemawiają także dane zdrowego rozsądku i choćby doświadczenia historyczne. Przykładem tu choćby II wojna światowa i jej przebieg w Polsce. Dziś mało kto pamięta, że okrutna jej część w postaci walk wrześnieowych pochłonęła życie w Polsce około 100 tys. obywateli; największe zaś ofiary Naród Polski poniósł z rąk okupantów po ustaniu walk wojennych, a zamknęły się one w liczbie około 6 milionów pomordowanych. Czas więc walki był mniej „krwawy” niż czas dominacji okupantów i ich swobodnego działania. Pacyfizm jako ideologia negująca istnienie wojny i wszelkiego użycia siły – jest stanowiskiem absurdalnym, podobnie jak jakakolwiek ideologia głosząca kult wojny.

¹¹ Zob. Cyceron, *O państwie. O prawach*, tłum. I. Żółtowska, Kęty 1999; tenże, *O powinnościach*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1960, I, 11, s. 34.

zmaganie się ostatecznie winno zakończyć się pokojem, a nawet miłością łączącą wszystkich¹².

Wojna zatem była postrzegana jako zjawisko ludzkie, tragiczne i naturalne, będące efektem naruszenia niesprawiedliwości, pokoju jaki jest owocem sprawiedliwości. Stąd jej właściwym celem jest i być powinna sprawiedliwość oraz sam pokój pojęty jako sprawiedliwy, stosowny ład społeczny o charakterze moralnym. Nawet mity greckie, także literatura, ukazując cały dramatyzm i tragizm wojny – uwypuklały ów jej moralny wymiar, w którym człowiek, mimo okropieństwa i zła towarzyszącego wojnie, jest w stanie zachować swe człowieczeństwo, a nawet dowieść swej wartości oraz pośrednio ją umocnić¹³. Nie było zatem zanegowania wojny jako zjawiska ze swej natury złego, które powinno być usunięte przez człowieka z jego życia, choć dostrzegano dramatyzm i zło, które dzieje się na wojnie i przez wojnę. Takie rozumienie wojny odnajdziemy choćby u św. Augustyna i jemu współczesnych¹⁴.

Zagadnienie świętej wojny bywa dziś podejmowane głównie w kontekście konfliktu cywilizacyjnego, jaki rozgrywa się na naszych oczach czy to między światem Zachodu a pewnym odgałęzieniem świata islamu, czy też w kontekście konfliktu, jaki jest między państwem Izrael a szeroko pojętym światem muzułmańskim. Można dojść do wniosku, że sama idea wojny świętej ma zasadniczo orientalne pochodzenie i łączy się z koncepcjami deifikującymi władzę pań-

¹² Dowodem na to są fragmenty listu, jaki miał skierować do Aleksandra Wielkiego Arystoteles, w którym wszelkie wojowanie miało sens jedynie w sprawiedliwym i zarazem złączonym z miłością (miłosierdziem) działaniem króla – władcy, który winien pamiętać, że „[...] dni mijają dla każdej rzeczy, osłabiają pamięć o czynach, zacierają dokonania i każą umrzeć wspomnieniu. Wyjątkiem jest to, co zostało zapisane w sercu ludzi poprzez umiłowanie, które pokolenia sobie przekazują”, Arystoteles, *List do Aleksandra Wielkiego*, przeł. B. Świtalska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 838.

¹³ Zob. A. Krokiewicz, *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 1959.

¹⁴ Zob. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Wł. Kubicki, Kęty 1998, księga I, rozdział XXI, s. 46-47; tamże księga III, rozdział X, s. 108-110; tamże księga XV, rozdział V, s. 552-554.

stwową, przypisującymi jej jakąś postać misji religijnej i politycznej zarazem¹⁵. Jej obecność jest wyraźna w tradycji semickiej, czego dowodem jest choćby Stary Testament (np. księga Jozuego, rozdział 6)¹⁶.

W dziejach kultury polskiej i europejskiej problem właściwego odczytania źródeł zaistnienia jak i samej natury wojny świętej – został podjęty głównie w kontekście sporu, jaki zaistniał między państwem polskim a zakonem krzyżackim¹⁷. Okazało się, że sprawa ta jest nie tylko ważna dla zachowania istnienia Polski i wielu innych społeczności Europy środkowej, ale ma także fundamentalne znaczenie dla kultury i cywilizacji Zachodu, i to z wielu racji. Wywiedziono, że idea świętej wojny oraz prowadzenie wojny świętej jest dowodem na rozdarciu cywilizacyjne między światem łańcińskim (Zachodu), reprezentowanym przez państwo polskie a światem Orientu, reprezentowanym przez politykę i ideologię krzyżacką, w której dochodzi do syntezy instytucji państwa i instytucji religijnej, polityki i religii¹⁸.

Zdano sobie wyraźnie sprawę z tego, że zgoda na wojnę świętą była nie tylko zgodą na usunięcie reguł i zasad moralnych z przestrzeni publicznej, pogwałceniem „ducha” Objawienia chrześcijańskiego, aktem wielkiej niesprawiedliwości, ale także zgodą na usunięcie dotychczasowej wizji człowieka jako podmiotu godnego i rozumnego, równego zawsze innym ludziom, wolnego i zarazem powołanego do dobrowolnego życia i działania w przyjaźni z innymi. Było to także,

¹⁵ Zob. L. Piotrowicz, *Kult panującego w starożytności*, Poznań 2006, s. 28-31.

¹⁶ Pewna grupa uczonych, badających dzieje, stara się wykazać, że idea świętej wojny była podstawą średniowiecznych krucjat i w ogólności wszelkich konfliktów zbrojnych i społecznych, w których było widoczne zaangażowanie religijne. A przecież to czym sama wojna religijna jest, w tym tzw. wojna święta, w ogóle jakie jest miejsce i rola religii w polityce – była już wyraźnie zreflektowana w kulturze polskiej w czasach Jagiellonów na przykładzie czy to traktatów Stanisława ze Skarbimierza, czy to dzieł Pawła Włodkowica. Rozróżniano tam wyraźnie, istnieje fundamentalna różnica między świętą wojną *bellum sacrum* a *bellum iustum*, dając tym samym do zrozumienia, że użycie religii w wojnie do jej usprawiedliwienia nie czyni samej wojny wojną sprawiedliwą; zob. S. Wielgus, *Polska szkoła prawa narodów*, dz. cyt., s. 393-401.

¹⁷ Zob. T. Brzostowski, *Paweł Włodkowic*, Warszawa 1954.

¹⁸ Zob. F. Koneczny, *Napór Orientu na Zachód*, w: *Kultura i cywilizacja*, praca zbiorowa, Lublin 1937, s. 177-196.

jak to wykazywali polscy teoretycy prawa naturalnego i prawa narodów (*ius gentium*) – pogwałcenie praw stanowionych, regulujących relacje międzyludzkie i międzypaństwowe¹⁹.

Można i należy postawić pytanie – jakie przyczyny spowodowały zaistnienie tego stanu rzeczy. Otóż wydaje się, że w pierwszej kolejności pewne błędne postrzeganie człowieka jako niesamodzielnej części kolektywu oraz pewne błędne ujmowanie samej religii, która ostatecznie sprowadza ją do pewnej aktywności prowadzącej do osiągnięcia przez człowieka naturalnych środków i dóbr (tzw. naturalizacja religii). Postarajmy się te kwestie nieco bliżej przedstawić odwołując się tu do nauki św. Tomasza z Akwinu, a następnie do nauki polskich teoretyków prawa przełomu XIV i XV wieku.

2. Osobowa wizja człowieka

Gdy jesteśmy w przestrzeni cywilizacyjnej Zachodu krystalizuje się przed nami specyficzna koncepcja człowieka, która teoretycznie uzasadnia i wyjaśnia wszelkie tworzone przez niego urządzenia społeczne i dzieła kultury. Wizja ta ukazuje, że początek istnienia człowieka nie jest tylko naturalny²⁰. Za zaistnieniem duszy człowieka kryje się działanie sprawcze samego Absolutu, powołującego z nicości do bytu konkretną duszę ludzką, która jednocześnie udziela istnienia

¹⁹ Zob. S. Wielgus, *Paweł Włodkowiec z Brudzenia*, art. cyt.; tenże, *The Genesis and History of „ius gentium” in the Ancient World and the Middle Ages*, „Roczniki Filozoficzne” t. 47, z. 2 (1999), s. 335-351; tenże, *Znaczenie prawa dla życia społecznego, moralnego i dla rozwoju nauki w średniowieczu*, w: *Prawo kultura uniwersytet. 80 lat ośrodka prawniczego KUL*, red. A. Dębiński, RW KUL Lublin 1999, s. 9-29; tenże, *The Law in Medieval Western Europe and in Medieval Poland*, w: *A Synthesis of Polish Law*, red. T. Guz, Jan Głuchowski, M. Pałubska, wyd. Peter Lang, Frankfurt am Main 2009, part 1, s. 3-40.

²⁰ Na gruncie realistycznej antropologii filozoficznej należy przyjąć, że człowiek jest właściwie stwarzany i zarazem jest istotą rodzącą się biologicznie, podobnie jak inne zwierzęta. Zob. *Spór o osobę w świetle klasycznej koncepcji człowieka. Studia i rozprawy*, red. P.S. Mazur, Kraków 2012; M.A. Krąpiec, *Dusza ludzka – współczesne i Tomaszowe podejście*, „Zeszyty Naukowe KUL” 28(1985), nr 3-4, s. 74-92.

całemu człowiekowi²¹. Z perspektywy filozoficznej, a także tego, co o człowieku mówi Objawienie, powstanie człowieka jest zatem nie tylko czysto biologiczne, ale nadprzyrodzone²².

Ów nadprzyrodzony czynnik (Bóg) pozostawił w bycie (człowieku) ślad swej obecności, a także obdarował ten byt szczególnym dobrem jakim jest godność, wolność i rozumność, suwerenny sposób bytowania i działania. Każdy człowiek od chwili swego poczęcia jest zatem rzeczywistością szczególną, wyjątkową, radykalnie różną od całego świata przyrody, choć jednocześnie w świecie tym żyje oraz dzieli z nim jego wiele determinantów²³. Ale pełne ludzkie życie nie ogranicza się jedynie do sfery przyrodzonej, związanej z użyciem naturalnych środków do życia i realizacją biologicznych potrzeb człowieka. Ma swój wymiar duchowy oraz społeczny, a także religijny, który ostatecznie wypływa z rozumnego i wolnego sposobu bytowania oraz działania człowieka również w życiu społecznym²⁴.

²¹ Zob. A. Maryniarczyk, *Źródła różnorodnych koncepcji jedności bytowej człowieka*, w: *Dusza – umysł – ciało*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2007, s. 71-96; tenże, *W poszukiwaniu integralnego obrazu człowieka. Dwie wielkie syntezy wiedzy o człowieku*, w: *Renesansowy ideał chrześcijanina. Źródła jedności narodów Europy*, red. W. Sajdek, Lublin 2006, s. 13-56.

²² Zob. Z. Pańpuch, *Spór o cielesność. Analiza ujęć wybranych problemów u tomistów egzystencjalnych oraz propozycja wprowadzenia do antropologii filozoficznej rozróżnienia między ciałem a organizmem*, Lublin 2015.

²³ Zob. P.S. Mazur, *Geneza duszy ludzkiej w ujęciu klasycznym*, w: tegoż, *Wokół genezy osoby. Studia i rozprawy*, red. P.S. Mazur, Akademia Ignatianum/WAM, Kraków 2013, s. 31-53.

²⁴ Akwinata wyjaśniał: „każdy człowiek ma wszczepione z natury światło rozumu, którym kieruje swoje czyny ku celowi. I gdyby człowiek, tak jak liczne zwierzęta, żył w pojedynkę, nie potrzebowałby żadnego innego kierowania, lecz każdy sam dla siebie byłby królem, poddanym najwyższemu królowi – Bogu, jako że sam kierowałby sobą w swoich czynach, dzięki światłu rozumu danemu mu przez Boga. Otóż człowiek jest z natury stworzeniem społecznym i politycznym, żyjącym w gromadzie, bardziej nawet niż wszystkie zwierzęta. Wynika to z naturalnej konieczności. Zwierzętom bowiem natura przygotowuje pokarm, przyodziewa futrami, daje broń w postaci zębów, rogów, pazurów, a przynajmniej szybkość w uciekaniu. Człowiek zaś nie otrzymał od natury żadnej z tych rzeczy, lecz zamiast tego został obdarzony rozumem, aby mógł zapewnić sobie to wszystko pracą rąk. Ale jeden człowiek do tego nie wystarczy, gdyż nie zdoła on samodzielnie przejść przez życie. Jest więc dla niego czymś naturalnym,

Już przez ten fakt nadprzyrodzonego pochodzenia życia człowieka od Absolutu, a co za tym idzie istnienia każdego człowieka – życie ludzkie od samego początku jest życiem w kontekście nadprzyrodzonym i nadnaturalnym (świętym). Charakter tego życia z osoby ludzkiej przenika także na życie społeczne tworzone przez człowieka, partycypuje w jego strukturach i działaniach. Rzecz w tym, by partycypacja ta nie tylko miała miejsce – ale by była adekwatną do podmiotu i źródła z którego wychodzi, tj. natury ludzkiej oraz Jej przyczyny, tj. Boga.

Trzeba zaznaczyć, że Absolut jest racją istnienia wszystkiego, co jest. Absolut to także w świetle filozoficznego odczytania natury ludzkiej ostateczny cel istnienia i działania człowieka, Cel-Dobro, przez które spełnia się ostatecznie każdy z ludzi uzyskując szczęście wieczne²⁵. Dlatego na gruncie personalistycznej antropologii należy przyjąć, że działania osoby ludzkiej funkcjonują między rzeczywistością przy-

że żyje w licznej wspólnotie”; Tomasz z Akwinu, *O władzy*, w: Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij, Poznań 1994, s. 135.

²⁵ Zob. E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. Górski, Warszawa 1965, s. 189-204. Warto w tym kontekście przywołać sformułowania Akwinaty, który analizując to, co należyne władcy z racji właściwego sprawowania rządów, zauważył: „Otóż nie ma wątpliwości, że wszystko, co ziemskie, jest niższe od ludzkiego umysłu. Szczęście zaś stanowi ostateczną doskonałość i całkowite dobro człowieka, które wszyscy pragną osiągnąć. Nic więc, co ziemskie, nie może człowieka uczynić szczęśliwym, zatem nie może być również wystarczającą nagrodą dla króla. «Nie nazywamy chrześcijańskich władców szczęśliwymi – powiada Augustyn – dlatego że dłużej panowali albo że po spokojnej śmierci pozostawili panowanie synom, albo że poskromili nieprzyjaciół Rzeczypospolitej, albo że umieli powściągać i okiełznać buntujących się obywateli. Lecz nazywamy ich szczęśliwymi, jeżeli panują sprawiedliwie, jeżeli wolą panować raczej nad namiętnościami niż nad jakimikolwiek narodami, jeżeli wszystko czynią powodowani nie żądzą próżnej chwały, ale umiłowaniem szczęśliwości wiecznej. Takich władców chrześcijańskich nazywamy szczęśliwymi, na razie w nadziei, potem – kiedy nadejdzie to, czego oczekujemy – w rzeczywistości», nic też innego, co stworzone, nie może uczynić człowieka szczęśliwym i zostać wyznaczonym królowi za nagrodę. Albowiem pragnienie każdej rzeczy zwraca się ku swojemu początkowi, który jest przyczyną istnienia. Otóż przyczyną ludzkiego umysłu jest nie co innego, tylko Bóg, który uczynił go na swój obraz. Zatem jeden tylko Bóg może zaspokoić pragnienie człowieka i uczynić go szczęśliwym”; tamże, s. 145.

rodzoną i nadprzyrodzoną, a nie tylko jako zespół aktów zamkniętych w świecie przemian biologicznych, materialnych²⁶.

Ten właśnie aspekt wydaje się akcentować antropologia integralna, tworzona w ramach inspiracji filozofią człowieka św. Tomasza z Akwinu, która następnie została wykorzystana przez polskich teoretyków prawa narodów na przełomie XIV i XV wieku²⁷. Antropologia ta daje też podstawy do zaafirmowania przez życie społeczne transcendentnego przeznaczenia osoby ludzkiej oraz pozwala jasno wskazać na te działania, które stoją w sprzeczności z naturą człowieka, jego osobową godnością i przeznaczeniem²⁸. Do tych działań zaliczyć należy tzw. świętą wojnę. Ontyczny status człowieka jest także racją istnienia w życiu ludzkim religii i związanych z nią zrzeczeń religijnych, powołanych do spełniania, rozwoju życia religijnego człowieka.

Mając na uwadze te właśnie uwarunkowania antropologiczne, uświadamiamy sobie konieczność dopełnienia ludzkiego życia działaniami, czynnikami i wreszcie zrzeczeniami, które wynikają z nadprzyrodzonego charakteru bytowania i działania osoby ludzkiej oraz związanych z nimi aktów religijnych. W ich kontekście tworzą się w życiu społecznym zrzeczenia mające źródło przede wszystkim w religii i życiu religijnym człowieka. Nie mogą one być wprost zaliczone do zrzeczeń naturalnych – ich podstawa i cel przekraczają naturę biologiczną człowieka (to, co skończone), ale z racji cielesnoduchowej konstytucji człowieka istnieją one w rzeczywistości społecznej, obok i wraz z naturalnymi kręgami ludzkiego życia²⁹. Zrzeczenie religijne (Kościół) nie jest zatem zrzeczeniem, wspólnotą li tylko naturalną, a jego działanie nie może być zamknięte i kierowane we wszystkim

²⁶ J.P. Torrell, *Święty Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Poznań-Warszawa 2003, s. 317-348, 382-399.

²⁷ Zob. P.S. Mazur, *Mieczysława A. Krapca OP antropologia integralna*, „Człowiek w Kulturze” 19(2007), s. 155-162.

²⁸ V. Possenti, *Spór o jedność człowieka i wyzwania nowego naturalizmu*, w: *Dusza Umysł Ciało. Spór o jedność bytową człowieka*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, PTTA, Lublin 2007, s. 97-145.

²⁹ Zob. P.S. Mazur, *Czy dramat osoby i natury*, w: *Spór o naturę ludzką*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, A. Gudaniec, PTTA, Lublin 2014, s. 209-230.

władzą naturalną (polityczną, państwową). Nie może być zatem bez uszczerbku dobra człowieka podporządkowany organizmom czysto naturalnym (państwu)³⁰.

Warto w tym kontekście zaznaczyć, że realizm poznawczy skłania do przyjęcia tezy, że religia jest ogniskową osobowego życia człowieka w danym zrzeszeniu³¹. Wiąże się przecież z nią sfera ludzkiego poznania i rozumienia, obyczajowości i przeżyć moralnych, także dziedzina wytwórczości mająca swój wyraz w sztuce³². Toteż nie może dziwić fakt, że religia, jej przejawy, oddziaływanie i owoce bywają wyjaśnia- nie nie tylko w kontekście filozofii, lecz także szeroko pojętych badań:

³⁰ Idea podległości Kościoła państwu, religii polityce pojawiała się na przestrzeni dziejów w różnych momentach i stały za nią różne doktrynalne rozstrzygnięcia. Przykładem teje idei jest twórczość i koncepcje Marsyliusza z Padwy (ur. około 1275 - zm. 1343), który w imię dobrobytu oraz pokoju umożliwiającego dobrobyt domagał się podległości Kościoła państwu, a także władzy kościelnej władzy państwowej (cesarskiej); zob. Marsyliusz z Padwy, *Obrońca pokoju*, tłum. W. Seńko, Kęty 2006. Jak zaznacza F. Copleston, „istotne jest podkreślenie, że *Defensor pacis* po raz pierwszy ukazał się drukiem w 1517 roku i że korzystali z niego Cranmer oraz Hooker”; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 3, tłum. H. Bednarek, S. Zalewski, Warszawa 2001, s. 195. Przypomnijmy, że Th. Cranmer i R. Hooker to czołowi przedstawiciele teologii Kościoła anglikańskiego w XVI wieku. Jak wyjaśniał to W. Sieńko w swych rozważaniach, Marsyliusz oparł się na „koncepcji włączenia Kościoła w świeckie państwo, koncepcji całkowicie laickiej i w istocie zbliżonej do poglądów dzisiejszej zlaicyzowanej Europy; dzieło to może być uznane za swoisty manifest «nowoczesności» sformułowany u schyłku średniowiecza”, W. Seńko, *Wstęp tłumacza*, w: Marsyliusz z Padwy, *Obrońca pokoju*, dz. cyt., s. 31.

³¹ Zob. M.A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 217-249; A. Maryniarczyk, *Człowiek – istota otwarta na prawdę i dobro*, „Człowiek w Kulturze” 11(1998), s. 185-201.

³² O przemożnym wpływie religii na życie społeczne oraz na występujący w nim ład świadczy dobitnie choćby istnienie kultur i cywilizacji sakralnych, w których szeroko pojęte prawo religijne i związane z nim instytucje wydają się pełnić rolę priorytetową w całym porządku społecznym oraz w dokonujących się działaniach społecznych. W tym kontekście dochodzi do podporządkowania rodziny i życia formowanego we wspólnocie lokalnej, a także państwowej, zasadom wynikającym wprost lub pośrednio z prawa religijnego i związanego z nim sakralnego postrzegania świata. Zob. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 2006; Z.J. Zdybicka, *Religia w kulturze*, Lublin 2010, s. 49-145.

historycznych, społecznych, kulturowych i cywilizacyjnych³³. Wraz z tym zrzeszenia tworzone z odwołaniem do religii przenikają i funkcjonują w kontekście zrzeszeń naturalnych człowieka, a także działań jakie one wytwarzają. Nie oznacza to jednak, że każde oddziaływanie życia religijnego człowieka na jakąś sferę jego działania – jest już zjawiskiem ideologizacji tejże sfery religią.

Stąd płynie wniosek, że obecność religii w całej ludzkiej kulturze nie usprawiedliwia użycia religii do działań wojennych, ani podporządkowania zrzeszenia religijnego zrzeszeniom naturalnym, politycznym. Godność i wielkość dóbr jakie człowiek osiąga na drodze religii, a także dzięki posłudze Kościoła wyklucza ich deprecjacje, jaka musiałaby zachodzić w przypadku użycia Kościoła do działań wojennych, działań niosących ostatecznie śmierć i zniszczenie.

To właśnie miało miejsce choćby w zakonie krzyżackim, a przyczyn tego stanu rzeczy należy upatrywać nie tylko w błędnej antropologii krzyżaków, ale także w przyjęciu przez krzyżaków odmiennej niż zachodnia (łacińska) metody życia zbiorowego, czyli cywilizacji. Zakon ten skłonił się do reguł i zasad cywilizacji bizantyńskiej, dla której cesaropapizm, synteza władzy kościelnej i świeckiej, połączenie polityki i religii, w ogóle ideologizacja życia naturalnego człowieka regułami prawa religijnego – wydaje się być sprawą właściwą i cywilizacyjnie uzasadnioną³⁴. Warto dostrzec, że pójście tą drogą, prowadzi całe życie społeczne do porzucenia personalizmu, a zatem poszanowania osobowej i niezbywalnej godności człowieka, jego wolności, podmiotowości, w ogóle ludzkiego, dobrowolnego i rozumnego sposobu działania. Porzuceniu temu towarzyszy również odejście od cywilizacji łacińskiej – cywilizacji Zachodu, w której afirmacja osobowego sposobu bytowania i działania jest sprawą fundamentalną.

W cywilizacji bizantyńskiej podmiotem staje się państwo, tożsamość z zrzeszeniem religijnym, zwolnione z przestrzegania reguł mo-

³³ Zob. H.G. Wood, *Religion as a Unifying Influence in Western Civilization*, w: *The Unity of Western Civilization*, red. F.S. Marvin, Oxford 1915, s. 280-300.

³⁴ Zob. F. Koneczny, *Bizantyzyzm niemiecki*, Dom Wydawniczy „Ostoja”, Krzeszowice 2005.

ralnych, skoro jako całość jawi się jako środek zapewniający człowiekowi zbawienie, czyli dobro najwyższe. „Dając” człowiekowi dobro, jednocześnie państwo – domaga się od człowieka podległości we wszystkim, również w jego relacjach z Bogiem. Stąd używając siły, wkraczającej również w dziedzinę życia religijnego, wydaje się być na gruncie cywilizacji bizantyńskiej, czymś normalnym, właściwym użycie państwa jako narzędzia religii i na odwrót, użycie religii jako narzędzia państwa. Szczególnym przykładem tej „współpracy” jest właśnie wojna święta.

Warto podkreślić, że pełne wprowadzenie w życie tego modelu relacji i działań wymaga antropologii kolektywistycznej, w której nie ma już miejsca na indywidualną wolność, odpowiedzialność, suwerenność, godność człowieka. Wszystko to przypada w udziale państwu, które *nota bene* występuje w roli czynnika zbawczego, a zatem takiego, którego działanie nie może być przez nic ograniczane, czynnika, który może wszystko, również narzucać siłą związek konkretnej osoby ludzkiej z Bogiem.

To jest właśnie teoretyczna podstawa dla tzw. wojny świętej, ale i również dla utopizacji życia ludzkiego, tworzenia się w przestrzeni publicznej reguł, zasad i instytucji totalitarnych. Doświadczenie historyczne uczy nas, że instytucje te, gwałcąc przyrodzone prawa człowieka – ostatecznie porzucają swą sakralną ideologię i skłaniają się do tworzenia „nowej religii” – już bez Boga Objawienia, „religii”, która nie odmówi państwu prawa do wszystkiego, państwu, które będzie już „jak Bóg”. Nic więc dziwnego, że państwo nieposłuszeństwo wobec siebie – będzie karało tak, jak powinno się karać nieposłuszeństwo wobec samego Boga, tj. śmiercią. Tu leży także przyczyna powstawania totalitaryzmu.

3. Religia a polityka

Na polu dociekań filozoficznych, powstałych na podstawie realistycznego modelu filozofowania, religia w swym najgłębszym sensie

jawi się jako specyficzna dla człowieka relacja, więź człowieka z Osobą Boga³⁵. Jak dowodzą badania z różnych dziedzin poznawczych (historycznych, socjologicznych, cywilizacyjnych, filozoficznych), niezależnie od typu cywilizacji i kultury, w której żyje i działa człowiek, religia w poważnym stopniu wpływa na całokształt ludzkiej kultury, w tym także na społeczny wymiar bytowania człowieka³⁶. Jej bowiem istota wyraża się w pietyzmie, tej głębokiej i naczelnej więzi człowieka z Bogiem, w najgłębszej czci i oddaniu się człowieka Bogu.

Rodzi się tu pytanie o związek religii, a także zrzeczeń z nią bezpośrednio związanych, z innymi kręgami ludzkiego życia oraz z całym łańcem społecznym, politycznym. Do podjęcia tego zagadnienia skłania wiele racji. Najczęściej wynikają one z dostrzeżenia nierządnych konfliktów na płaszczyźnie religia – polityka, państwo – Kościół, prawo stanowione – prawo religijne i inne³⁷. Jak zaznaczono wyżej, źródłem tych konfliktów bywa antropologia nabudowana na kolektywistycznym ujęciu bytu ludzkiego, deprecjonującym osobowy sposób bytowania człowieka, a także transcendencję, jaka przysługuje osobie ludzkiej, której namacalnym dowodem i przejawem jest ludzka religijność.

Z drugiej strony można podać wiele przykładów z widoczną tendencją do łączenia polityki i religii, państwa i zrzeczeń religijnych. W praktyce prowadzi to do zaistnienia jakiegoś monistycznego systemu prawa stanowionego, które jest i religijne, i polityczne zarazem, wiedzie do złączenia i utożsamienia zrzeczenia religijnego (Kościola) z państwem. Pociąga to za sobą wiele negatywnych skutków, które w ostateczności przejawiają się jako instrumentalizacja człowieka połączona z poważnym ograniczeniem lub wręcz likwidacją wolności osoby ludzkiej. Celują w tym systemy totalitarne, w których walka

³⁵ Na gruncie filozofii klasycznej zagadnienie religii omawia m.in. Z.J. Zdybicka: *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1977; *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988 oraz *Człowiek i religia*, w: M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 355-400.

³⁶ Zob. J.V. Bartlet, A.J. Carlyle, *Christianity in History. A Study of Religious Development*, London 1917.

³⁷ Zob. A.J. Carlyle, *The Christian Church and Liberty*, London 1924.

z religią, a także z naturalnymi kręgami ludzkiego życia oraz z autentyczną refleksją filozoficzną staje się podstawowym zadaniem, bez osiągnięcia którego nie można zrealizować planów pełnego „posiadania i dysponowania” człowiekiem³⁸. Także państwa, w których doszło do połączenia polityki z religią, władzy świeckiej i religijnej, a treści religijne stały się jedynym źródłem norm i światopoglądu ludzkiego – będą rościć sobie prawo do nieograniczonego posiadania i dysponowania człowiekiem, łącznie z dysponowaniem jego aktem życia. W tej perspektywie użycie człowieka do wojny, narażenie osoby ludzkiej na śmierć, a nawet świadome i celowe oddanie ludzi śmierci – staje się „czymś naturalnym i właściwym”.

Przy analizie zagadnienia wojny świętej, teoria Akwinaty godna jest uwagi z racji wyakcentowania spraw zasadniczych. Przede wszystkim jednak trzeba tu podkreślić antropologiczny fundament tej teorii, który rysuje przed nami obraz życia społecznego w kontekście odczytanej prawdy o osobie ludzkiej.

Akwinata w traktacie *De regimine principum* argumentował, że Bóg jest nadprzyrodzonym celem ludzkiego życia i jako taki nie może być przez człowieka skutecznie osiągnięty na drodze używania jedynie naturalnych środków. Do nich trzeba zaliczyć działania i struktury polityczne, społeczne oraz rodzinne. Składają się one na całe bogactwo życia społecznego człowieka. Ze swej istoty nie mogą one samodzielnie zaprowadzić człowieka do Boga – są bowiem tylko działaniami i strukturami naturalnymi, zdeterminowanymi i skończonymi, a także niedoskonałymi³⁹. Ich sensem istnienia jest dostarczanie człowieko-

³⁸ Zob. *Totalitaryzm – jawny czy ukryty?*, red. P. Jaroszyński i in., Lublin 2010; P. Skrzydlewski, *Cywilizacyjne zagrożenia życia osobowego człowieka na przykładzie zagrożeń ludzkiej wolności*, „Człowiek w Kulturze” 13(2000), s. 219-236.

³⁹ Akwinata wyjaśnia: „Gdyby cel ten można było osiągnąć mocą ludzkiej natury, prowadzenie do niego stanowiłoby obowiązek króla. Zakładamy bowiem, że tego nazywamy królem, komu powierzono najwyższe rządy w sprawach ludzkich. Otóż władza jest tym wyższa, im do dalszego celu prowadzi. I zawsze jest ktoś, do kogo należy wydawanie rozkazów, aby to, czego się dokonuje, było zwrócone do celu ostatecznego. W ten sposób sternik, który czuwa nad żeglowaniem, rozkazuje budowniczym okrętu, jaki okręt powinien zbudować, aby się nadawał do użytku; obywatel zobowiązany

wi pomocy w realizacji naturalnych ludzkich potencjalności. Stąd też system życia społecznego, odnosząc się do tychże potrzeb, występuje w roli środka do naturalnego dobra, jakim jest doskonałość osoby ludzkiej w jej naturalnym wymiarze bytowania, nie zaś czynnika, który ma prowadzić bezpośrednio do osiągnięcia Boga przez człowieka.

System życia społecznego, wraz z całym bogactwem norm, zasad i środków, ma tu zatem swój naturalny, a nie nadprzyrodzony i religijny cel oraz charakter. Jest odniesiony w pierwszej kolejności do tego, co naturalne, a nie nadprzyrodzone. Przypisywanie mu funkcji i zadań religijnych – zdaniem Akwinaty – będzie zawsze działaniem nieracjonalnym i bezowocnym, rozbieżnym z naturą ludzką. Nie oznacza to jednak, że samo życie społeczne człowieka wyklucza i zamyka się na nadprzyrodzoność.

Akwinata podkreślał, że przypisywanie środkom naturalnym, w tym także systemowi prawa stanowionego, zadania w postaci prowadzenia człowieka do celu ostatecznego, tj. do Boga, jest nakładaniem na te środki zadań, które nie mogą być zrealizowane i nie są dla nich właściwe. Działalność tego rodzaju to – według Akwinaty – efekt błędów poznawczych lub też prób samozbawczych i naruszenie racjonalności ładu społecznego. Bóg bowiem jako ostateczny cel ludzkiego życia osiągniany jest przez człowieka na drodze religii, dzięki Łasce samego Boga oraz przyjęciu przez człowieka nadprzyrodzonych środków⁴⁰. Z tej racji – dowodził Akwinata – właściwym celem polity-

do używania broni rozkazuje ruznikarzowi, jaką broń powinien sporządzić. Ponieważ jednak celu, jakim jest nasycanie się Bogiem, nie osiągnie człowiek mocą ludzką, lecz Bożą, prowadzenie do tego celu ostatecznego nie jest zadaniem rządów ludzkich, lecz Bożych; jak powiada Apostoł: «Łaską Bożą jest życie wieczne» (Rz 6, 23)»; Tomasz z Akwinu, *O władzy*, dz. cyt., s. 152.

⁴⁰ „Ponieważ jednak celu, jakim jest nasycanie się Bogiem, nie osiągnie człowiek mocą ludzką, lecz Bożą, prowadzenie do tego celu ostatecznego nie jest zadaniem rządów ludzkich, lecz Bożych; jak powiada Apostoł: «Łaską Bożą jest życie wieczne» (Rz 6, 23). Te rządy należą więc do tego Króla, który jest nie tylko człowiekiem, lecz również Bogiem, mianowicie do Pana Jezusa Chrystusa, który czyni ludzi synami Bożymi i wprowadza ich do chwały niebieskiej. Zostały Mu przekazane rządy, które nigdy się nie skończą, dlatego w Piśmie Świętym nazywa się Go nie tylko Kapłanem, ale Królem. Jak powiada Jeremiasz: «Król będzie panował, który będzie mądry» (Jr 23, 5); od

ki oraz wiążanego z nią systemu prawa stanowionego jest szczęście człowieka, osiągnięte przez realizację dobra wspólnego (aktualizację osobowych potencjalności człowieka). Polityka więc nie ma na celu zbawiania człowieka, lecz jego szczęśliwość, osiąganą za sprawą naturalnych środków. Nie może zatem istnieć – bez szkody dla człowieka, polityki i samej religii – synteza polityki i religii, połączenie Kościoła i państwa w jedną władzę, w jedną instytucję. To właśnie miało miejsce na przykładzie państwa krzyżackiego.

Akwinata był świadom tego, że nie może mieć zatem miejsca ewangelizacja za pomocą siły fizycznej, jaką jest wojna, nie można jej realizować za pomocą państwa, które przecież nie jest po to, by zbawiać człowieka, ale by umożliwić człowiekowi jego dobre i szczęśliwe życie. Polscy teoretycy prawa, biorący udział w sporze z Krzyżakami, znając naukę św. Tomasza z Akwinu wydobyli z niej te właśnie wątki i uczynili głównym środkiem ideowej walki z doktryną Krzyżaków.

Poczynione przez Akwinatę w tej materii rozstrzygnięcia zakładają także określone ujęcie religii jako dobrowolnej więzi człowieka z Bogiem. Więź ta przesycona jest pietyzmem, czyli miłosnym i bezgranicznym oddaniem się człowieka Dobremu Bogu, wobec którego człowiek pragnie nie tylko oddać Mu cześć, ale jednocześnie pragnie Mu służyć, być jak On i z Nim⁴¹. W kontekście tak ujętej religii polityka jawiła się jako zespół działań o charakterze rozumnym i dobrowolnym, nakierowanych na prawdziwe dobro ludzkie⁴². Nie przekreśla to

Niego pochodzi królewskie kapłaństwo i, co więcej, wszyscy wierni Chrystusa, o ile są Jego członkami, nazywani są królami i kapłanami. Posługę więc tego Królestwa powierzono – aby sprawy duchowe były oddzielone od ziemskich – nie królom ziemskim, ale kapłanom, a zwłaszcza najwyższemu kapłanowi, następcy Piotra, zastępcy Chrystusa, biskupowi rzymskiemu. Jemu wszyscy królowie ludu chrześcijańskiego winni być poddani jak samemu Panu Jezusowi Chrystusowi. Tak więc jemu, który ma się troszczyć o cel ostateczny, powinni być poddani i jego rozkazami winni się kierować ci, do których należy troska o cele wcześniejsze⁴³; tamże.

⁴¹ Zob. A. Gmurowski, *Doskonalość chrześcijańska w myśli św. Tomasza z Akwinu*, Gniezno 1934.

⁴² Zob. M.S. Kempshall, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford 1999; Th. Gilby, *The Political Thought of Thomas Aquinas*, repr., Chicago 1973.

jednak jednoczenia się religii i polityki we wnętrzu człowieka (sumieniu), w przyporządkowaniu ich jednemu dobru, jakim jest osobowy rozwój człowieka, co także musi mieć swoje odzwierciedlenie w porządku życia społecznego. Może zatem chrześcijanin jako człowiek wierzący wkraczać w życie polityczne, może jako żołnierz brać udział w wojnie, ale sama wojna nie staje się przez to religijną, kierowaną zasadami wiary, ani też nie staje się wojną sprawiedliwą.

Dla Akwinaty religia i polityka, zrzeczenia religijne i państwo są oddzielone i mają autonomię, lecz nie są sobie przeciwstawione. Instytucje te różnią się, lecz nie zwalczają i faktycznie stoją przed zadaniem wzajemnej współpracy oraz służby człowiekowi. Mają bowiem jeden analogiczny cel, jakim jest realizacja dobra człowieka, podmiotu i suwerena życia społecznego, rodzinnego.

4. Autonomia religii i Kościoła w stosunku do polityki i państwa

Dla Akwinaty zrzeczenia religijne wraz z systemem praw pozytywnych w nich obecnych nie są w sensie ścisłym naturalną częścią systemu społecznego, opartego na funkcjonowaniu naturalnych kręgów, przy zachowaniu różnorodności środków i aspektów, a także metod, jakimi się posługują. Toteż nie mogą one wprost i bezpośrednio uprawiać polityki, tym bardziej tworzyć rzeczywistości wojennej, w której ma miejsce przemoc, a także wiele różnych rodzajów zła, będących nie tylko przeciwieństwem dobra płynącego z religii, ale także będącego zacznem i okazją do zepsucia moralnego osoby ludzkiej.

Z tej racji Akwinata wykluczy możliwość bezpośredniego udziału w wojnie kapłanów (duchownych), którzy ze swej natury są po to, by prowadzić ludzi przy Bożej Pomocy (Łasce) do Boga⁴³. Zrzeczenie religijne (Kościół) poprzez swój cel właściwy, ale także charakter nadprzyrodzonych środków w nim obecnych, transcenduje naturalny

⁴³ Zob. STh II-II, q. 40, ar 2, res.

porządek społeczności ludzkiej i nie mogą być one użyte do zazwyczaj krwawych i brutalnych działań wojennych.

Jak podkreślał Akwinata, autonomia i rozdział państwa oraz Kościoła nie powinny wiązać się z antagonizacją ani z jakąś postacią rywalizacji państwa z Kościołem czy polityki z religią. Gdyby w realnym życiu rywalizacja owa i ów antagonizm zachodziły, byłby to dowód na defektywność samego życia społecznego, na jego faktyczne oderwanie od dobra człowieka. Najczęściej przyczyna tego stanu tkwi w wadach i błędach ludzi. Są oni źródłem konfliktowania religii i polityki, Kościoła i państwa.

Wady te mogą być obecne zarówno u ludzi tworzących państwo, jak i tych, którzy tworzą zrzeszenie religijne. Badania F. Konecznego wykazały, że ich źródłem może być także pewne rozdwojenie cywilizacyjne jakie ma miejsce w danym państwie. Cywilizacje bowiem różnią się zasadniczo między sobą, wyznaczając sobie właściwe cele, środki oraz metody realizacji zadań. Cywilizacja bizantyńska, która zadomowiła się w państwie krzyżackim nie tylko mieszała ze sobą państwo i Kościół, ale także zwalniała sferę działań publicznych z respektowania reguł moralnych w tych sytuacjach, w których reguły te przeszkadzały skutecznemu działaniu państwa. Tym samym skłaniała się ku polityce, która bardziej jest sztuką utrzymania władzy przez państwo niż działaniem osoby ludzkiej, rozumnym i dobrowolnym, w którym konkretna osoba ludzka podejmuje decyzje i ponosi odpowiedzialność za ich realizację.

Z tej racji w duchu cywilizacji Zachodu, cywilizacji łacińskiej Paweł Włodkowic w swym traktacie *O władzy papieża i cesarza w stosunku do niewiernych* wyjaśniał, że „Rycerz, zwłaszcza katolicki, nie będący poddanym, winien być przekonany o słuszności wojny, w której bierze udział. W przeciwnym razie [...] narażałby się na wielkie niebezpieczeństwo [...]. Poddani Krzyżaków, którzy dwa razy do roku wraz z nimi odbywają wyprawy [...] przeciw niewiernym, choć wiedzą, że żyją oni w spokoju i są bardzo łagodnego usposobienia, zapewne nie unikną grzechu śmiertelnego [...], w tym bowiem wypadku

obowiązek posłuszeństwa przestaje istnieć, jako że bardziej słuchać należy Boga niż człowieka”⁴⁴.

Co godne zaznaczenia, zdaniem Akwinaty, istnieje właściwy i swoisty prymat religii nad polityką oraz Kościoła nad wspólnotą państwową, w aspekcie znajomości ostatecznego celu ludzkiego życia oraz środków, dzięki którym cel ów jest osiągnięty. Z tej racji Kościół (instytucja zrodzona z religijnego życia człowieka) ma przywilej i obowiązek krytyki oraz sprzeciwiania się wszelkim typom działań politycznych, a także tworzonego systemu prawa, w których uniemożliwia się człowiekowi osiągnięcie przez niego właściwego mu i ostatecznego celu życia – tj. Boga. Jeśli duchowni Kościoła biorą do swych rąk miecz i uczestniczą w wojnie – to mogą to czynić, jak wyjaśniał Akwinata, o ile jest to miecz duchowy, a sama wojna jest wojną duchową, nie zaś fizyczną, materialną. Zrzeszenie religijne musi także posiadać pewną autonomię w dziedzinie środków doczesnych, ponieważ realne osoby ludzkie nie mogą bez nich istnieć i działać.

Nakreślony tu obraz relacji zakłada, że polityka, podobnie jak państwo oraz każda wspólnota naturalna, nie może mieć charakteru ateistycznego ani antyreligijnego, ani laickiego, ani także sakralnego⁴⁵. Wspólnota ludzka wraz z występującym w niej pluralizmem zrzeszeń, a także systemem prawa stanowionego musi być otwarta na Boga i religię, bo dzięki religii i jej nadprzyrodzonym środkom człowiek osiąga ostateczny cel życia, czyli najwyższe własne dobro.

⁴⁴ Cytat za: *Polska myśl demokratyczna w ciągu wieków. Antologia*, red. M. Kridl, Wł. Malinowski, J. Wittlin, Warszawa 1987, s. 31.

⁴⁵ Przypomnijmy, że ateizm jest stanowiskiem negującym istnienie Absolutu – Boga, a co za tym idzie – negującym istnienie celu ostatecznego ludzkiego życia. Łączy się on z negacją przyczyny, ostatecznej i pierwszej racji istnienia całej rzeczywistości, jest zatem swoistą zgodą na irracjonalizm; zob. Z.J. Zdybicka, *Pułapka ateizmu*, dz. cyt. Irracjonalizm, a także wizja człowieka, głosząca absurdalność ludzkiego życia, muszą oddziaływać negatywnie na tworzący się na ich podstawie system prawa stanowionego. Ład społeczny związany z takim systemem prawa będzie nie tylko musiał zwalczać naturalne kręgi ludzkiego życia, ale także podejmować walkę ze zrzeszeniami religijnymi odwołującymi się do teizmu.

Polityka i państwo, walcząc z religią i z Bogiem jako ostatecznym i nadprzyrodzonym celem ludzkiego życia, muszą także podjąć walkę z człowiekiem. Podobnie też walczą z człowiekiem, jeśli sakralizują wszystko oraz tworzą rzeczywistość wojny świętej.

Akwinata wykazywał, że wszelkie próby zawłaszczania przez władzę publiczną zadań i środków religijnych (teokracja), podobnie jak zawłaszczanie przez instytucje religijne zadań oraz funkcji należących do naturalnego porządku życia ludzkiego, muszą prowadzić do wyrządzenia szkody samemu człowiekowi, dewastacji polityki i religijności człowieka. Działania tego typu mogą być także odczytane jako zniewaga Boga, który będąc Dobrem nadprzyrodzonym i transcendentnym w stosunku do całej rzeczywistości, nie może być „użyty” przez działającego człowieka do żadnych celów.

Sakralizacja władzy publicznej, połączona z przypisywaniem państwu i polityce zadań religii, jest – według Akwinaty i polskich teoretyków prawa narodów – nie tylko zgubną próbą deifikacji władzy publicznej, lecz także drogą do zguby dla samej polityki oraz instytucji religijnej (Kościoła), która się na to godzi i która to stosuje. Wojna święta jest tu początkiem korupcji całej społeczności i istniejących w nich instytucji. Co godne zaznaczenia w tym przypadku, instytucja religijna faktycznie staje się środkiem używanym przez władzę państwową i instytucją podległą władzy politycznej, a zatem także prawu stanowionemu przez władzę publiczną.

Zjawisko to miało miejsce – zdaniem Akwinaty – już w starożytności, gdy sama religijność człowieka oraz związane z nią instytucje i funkcje wiązały religię z metodami pozyskiwania przez człowieka nie Boga, a środków do życia (dóbr doczesnych)⁴⁶. Oderwanie zrzeszenia religijnego (instytucji religijnej) od jego właściwego celu –

⁴⁶ „Ponieważ kapłaństwo u pogan i cały kult religijny miał na celu błaganie o dobra doczesne, które wszystkie zwracają się ku dobru wspólnemu podległemu trosce króla, słusznie kapłani pogańscy podlegali królom. Również Stary Testament obiecywał pobożnemu ludowi – nie od demonów, lecz od prawdziwego Boga – dobra ziemskie; toteż również w Starym Testamencie kapłani byli poddani królom. Jednakże w Nowym Testamencie kapłaństwo jest czymś głębszym, prowadzi bowiem ludzi do

Boga – jest nie tylko jego redukcją do jakichś form zrzeszenia naturalnego, ale działaniem, które prowadzi to zrzeszenie czy instytucję religijną do alienacji i podważenia sensowności istnienia. Z tego powodu wydaje się, że przed systemem prawa religijnego stoi główny cel, jakim jest prowadzenie ludzi do Boga, a także ochrona przed wszelkimi działaniami, które mogłyby celowi zrzeszenia religijnego szkodzić. Wojna święta jest tym, co uderza w samą istotę religii, tj. w dobrowolny i rozumny sposób łączenia się człowieka z Bogiem i z tej racji nie może być na nią zgody. Oto konkluzja zarówno Akwinaty jak i „polskiej szkoły prawa narodów”.

System zaś prawa stanowionego stoi przed zadaniem uszanowania sensu i celu istnienia zrzeszenia religijnego oraz takiego uporządkowania ładu społecznego, w którym życie ludzkie może jednocześnie być szczęśliwe, wskutek użycia środków skończonych, jak i spełnione przez praktykowanie aktów religijnych prowadzących do Boga. Tam, gdzie ma to miejsce, istnieje w przestrzeni społecznej dobre ludzkie życie⁴⁷.

dóbr niebieskich; toteż w Prawie Chrystusa królowie winni być poddani kapłanom”; Tomasz z Akwinu, *O władzy*, dz. cyt., s. 152.

⁴⁷ Warto w tym kontekście wyjaśnić, że „dobre życie” jest głównym celem instytucji władzy. Akwinata radzi każdemu władcy (naczelnikowi samowystarczalnej wspólnoty państwowej; królowi): „pouczony przez prawo Boże, niech ku temu zwraca swój szczególny wysiłek, aby poddana mu społeczność dobrze żyła. Wysiłek ten obejmuje trzy [rzeczy]: po pierwsze, aby w poddanej społeczności ustanowić dobre życie, po wtóre, aby je zachować, po trzecie, aby zachowywane zmieniać na coraz lepsze. Otóż do dobrego życia pojedynczego człowieka potrzebne są dwie [rzeczy]: pierwsza podstawowa, a jest nią działanie według cnoty (cnota bowiem jest tym, dzięki czemu ktoś dobrze żyje), i druga, wtórna i jakby nadrzędna, mianowicie dostateczna ilość dóbr cielesnych, które są niezbędne do działania cnotliwego. Wszakże samą jedność człowieka sprawia natura, natomiast jedność społeczeństwa, którą nazywamy pokojem, powinna być przedmiotem zabiegów władcy. Zatem, aby ustanowić dobre życie w społeczności, potrzebne są trzy [rzeczy]. Po pierwsze, aby w społeczności ustanowić jedność pokoju; po wtóre, aby społeczność zjednoczona węzłem pokoju zwróciła się ku czynieniu dobra: podobnie jak człowiek nie może czynić dobra, jeśli nie ma w nim uprzedniej jedności poszczególnych części, tak samo ludzka społeczność trafia na przeszkody w dobrym działaniu, dopóki brak jej jedności pokoju i sama siebie zwalcza; po trzecie, potrzebny jej jest do dobrego życia dostatek, o co winien się troszczyć władca.

Trzeba pamiętać o tym, że religia na przestrzeni dziejów będzie przenikać i uświęcać każdą działalność i sferę życia ludzkiego – bo takie jest jej naturalne powołanie i zadanie. Religia chrześcijańska czyni to głównie przez doskonalenie samego człowieka (jego uświęcenie), a poprzez człowieka doskonalili ona całą rzeczywistość pozaludzką.

Nie oznacza to, że w normalnym biegu rzeczy religijność obecna w jakiegokolwiek sferze działania ludzkiego – nie bywa sprowadzana do jakiejś postaci sakralizacji kultury ludzkiej, w której nie tylko używa się religii do zakamuflowania faktycznych celów działania, które nie mają ze swej istoty nic wspólnego z celami i zadaniami religijnymi. Jest to nadużycie i błąd człowieka, za który nie odpowiada religia, tym bardziej Pan Bóg - lecz ten, kto je instrumentalizuje. W dziedzinie życia publicznego, a zwłaszcza samej wojny – jest to zło godne potępienia i to z wielu racji.

Zakończenie

Krytyczne i zarazem głęboko filozoficzne rozumienie wojny świętej w kulturze Zachodu pojawiło się wyraźnie przy okazji sporu, jaki na przełomie XIV i XV wieku toczyło z państwem krzyżackim państwo polskie, a którego apogeum była ideowa walka Pawła Włodkowica z ideologią krzyżacką zaprezentowana na Soborze w Konstancji. Wspierały ją rozważania Stanisława ze Skarbimierza, „polskiej szkoły prawa narodów”, a także całe dziedzictwo filozofii i teologii św. Tomasza z Akwinu⁴⁸.

Wybitni polscy teoretycy prawa epoki Jagiellonów, posiłkując się antropologią personalistyczną oraz zasadami cywilizacyjnymi

Jeśli więc zostało ustanowione, dzięki urzędowi królewskiemu, dobre życie, należy się troszczyć o jego zachowanie”; tamże, s. 153.

⁴⁸ Zob. M. Aleksandrowicz, *Polski wkład w rozwój scholastycznej myśli politycznej: Stanisław ze Skarbimierza i Paweł Włodkowic*, w: „*Wieczysta wartość*” scholastycznej myśli społecznej. IX Bydgoskie dni społeczne (27-31 III 1995), praca zbiorowa pod red. T. Makowskiego, Gniezno 1996, s. 75-86.

świata zachodniego, stawili ideowy opór państwu krzyżackiemu, które w praktyce realizowało wojnę świętą oraz starało się rozwijać cywilizację bizantyńską w Europie. Wojna ta była przeciwieństwem i pogwałcaniem wojny sprawiedliwej (*bellum iustum*), była wrogim elementem w organizmie świata Zachodu, który ze swej istoty nie sakralizuje polityki i przestrzeni działań publicznych.

Paweł Włodkowic jako prawnik, dyplomata i filozof, ostatecznie wykazywał, że godność osoby ludzkiej, będąca podstawą wszelkich jej uprawnień, przysługuje każdemu człowiekowi i jako taka nie jest zniesiona przez jakiekolwiek wyznanie religijne lub też jego brak. Wszyscy ludzie, niezależnie od formy życia religijnego, są sobie braćmi, na mocy przysługującej im przyrodzonej godności mają prawo do życia w pokoju, używania środków, jakie wypracowali, sprawowania władzy we własnych zrzeszeniach państwowych. Z racji posiadania przyrodzonej i niezbywalnej godności ludzkiej nie mogą oni być przymuszani do przyjmowania jakiejkolwiek religii i formy życia religijnego. Tym bardziej nie można zadawać im gwałtu, używając do tego wojny i przemocy fizycznej⁴⁹. Ich godność przyrodzona wymaga ze strony wszystkich (wierzących lub też nie) respektowania reguł i zasad moralnych, zaś naczelną zasadą wszelkiego działania, jaką noszą w sobie chrześcijaństwo (miłości Boga i bliźniego) przymusza nie tyle do

⁴⁹ „Niewiernym wolno bez popełniania grzechu władać posiadłościami i majątkami oraz dzierżyć władzę, gdyż wszystkie te rzeczy stworzone zostały nie tylko dla wiernych [chrześcijan], ale dla wszystkich istot rozumnych [ludzi] [...]. Z tego płynie wniosek t...], że nie wolno niewiernym odbierać ich posiadłości i majątków ani też ich władzy, gdyż rzeczami tymi władają bez popełnienia grzechu i z woli Boskiej. Do tych wniosków doprowadza tekst z księgi Exodus XX, a mianowicie: „Nie zabijaj. Nie kradnij”, które to słowa zakazują wszelkiego rabunku i wszelkiego gwałtu [...] Nie wolno niewiernych przymuszać do przyjmowania wiary chrześcijańskiej zbrojnie lub opresją, gdyż ten sposób jest krzywdą dla bliźnich, a także i dlatego, że nie należy robić rzeczy złych w celu osiągnięcia rzeczy dobrych [...]. Zaprawdę jest to nowa i niesłychana nauka - która wymaga wiary pod groźbą bata [...]. Nikogo do wiary zmuszać nie należy, gdyż wiara nie może wynikać z przymusu, a wymuszone modlitwy nie są miłe Bogu [...]. Kto działa inaczej, widocznie raczej swojej, a nie Boskiej sprawie służy [...]” Paweł Włodkowic, cyt. za: *Polska myśl demokratyczna w ciągu wieków. Antologia*, red. M. Kridl, Wł. Malinowski, J. Wittlin, Warszawa 1987, s. 30-31.

zadawania im gwałtu, lecz życzliwej i ludzkiej pomocy, z którą będzie szła w parze dobrowolna ewangelizacja i nawracanie na prawdę wiary katolickiej. Pomoc ta wyklucza użycie wojny religijnej, użycie gwałtu i traktowania ich jak niewolników, jak istoty nieludzkie. Wręcz przeciwnie, należy pogan traktować tak jak się traktuje bliźnich, domagając się w pierwszej kolejności respektowania w stosunkach z nimi sprawiedliwości.

Przybliżając spór, jaki zaistniał między państwem polskim i zakonem krzyżackim uświadomiamy sobie, że wojna święta gwałci nie tylko przyrodzone prawa człowieka i narodów, ale także jest i była zniewagą i pogwałceniem religii katolickiej i Nauki Samego Boga⁵⁰. Istnienie wojny świętej oraz próby jej ideologicznej obrony, próby usprawiedliwienia zasadności i stosowności – są znakiem – naporu Orientu na Zachód i dowodzą niezrozumienia reguł i zasad cywilizacji Zachodu, wybudowanego w oparciu na greckiej nauce, rzymskim porządku prawnym oraz etyce i antropologii inspirowanej Ewangelią⁵¹.

Ostatecznie rozumienie to sięgało owoców poznawczych wypracowanych już przez Arystotelesa, który w swej koncepcji życia społecznego widział potrzebę oparcia go na naturze człowieka. Nauka ta, uwypuklająca ludzką rozumność, a także dobrowolność - akcentowała to, że człowiek jest istotą społeczną, tworzącą wraz z innymi różne naturalne kręgi ludzkiego życia, które mają swe zwieńczenie w państwie⁵². Państwo zaś jako przede wszystkim wspólnota obywateli jest

⁵⁰ Zob. S. Wielgus, *The Medieval Polish Doctrine of the Law of Nation: Ius Gentium*, tłum. J.M. Grondelski, Redakcja Wydawnictw KUL Lublin 1998.

⁵¹ Specyfika cywilizacji Zachodu (łacińskiej) została jasno i dogłębnie przedstawiona m.in. przez F. Konecznego, zob. tenże, *Obronić cywilizację łacińską!*, Lublin 2002; tenże, *Państwo w cywilizacji łacińskiej. Zasady prawa w cywilizacji łacińskiej*, Londyn 1981; wyd. nowe i popr. Komorów 1997.

⁵² Warto tu przywołać sformułowania Arystotelesa z jego *Polityki*, gdzie pisał: „[...] Okazuje się tedy, że państwo jest tworem natury i że jest pierwiej od jednostki, bo jeśli każdy z osobna nie jest samowystarczalny, to znajdzie się w tym samym stosunku [do państwa], co i inne części do jakiejś całości. Kto zaś nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym, bynajmniej nie jest członkiem państwa, a zatem jest albo zwierzęciem, albo bogiem. Wszystkim ludziom właściwy jest z natury pęd do życia we wspólnocie, a ten, kto ją pierwszy zestroił, jest twórcą

podmiotem, który w razie konieczności nie tylko staje przed potrzebą obrony zbrojnej swej tożsamości, ale także przez koniecznością walki zorganizowanej, zbrojnej, która ma zapobiec jakiegś istotnej szkodzie (złu), jakie mogłoby spotkać państwo czyli ludzi! Co godne podkreślenia, walka ta i prowadzona przez państwo wojna ma swe usprawiedliwienie w dobru człowieka, pojętym jako jego integralny rozwój prowadzący do szczęścia⁵³.

Poczynione przez „polską szkołę prawa naturalnego” rozstrzygnięcia nie okazały się być li tylko zespołem abstrakcyjnych akademickich dysput, lecz posłużyły do kształtowania skutecznej polityki Rzeczypospolitej oraz jej relacji z sąsiadami. Później dały podstawę

największych dóbr. Jak bowiem człowiek doskonale rozwinięty jest najprzedniejszym ze stworzeń, tak jest i najgorszym ze wszystkich, jeśli się wyłamie z prawa i sprawiedliwości. Najgorsza jest bowiem nieprawość uzbrojona, człowiek zaś rodzi się wyposażony w broń, jaką są jego zdolności umysłowe i moralne, które, jak żadne inne, mogą być niewłaściwie nadużywane. Dlatego człowiek bez poczucia moralnego jest najniegodziwszym i najdzikszym stworzeniem, najpodlejszym w pożądlivości zmysłowej i żarłoczności. Sprawiedliwość zaś jest znamię państwa, wymiar jej jest bowiem podstawą porządku istniejącego we wspólnocie państwowej, polega zaś na ustaleniu tego, co jest sprawiedliwe” Arystoteles, *Polityka*, 1253 a 12.

⁵³ Stagiryta pisał, że państwo jako wspólnota obywateli „nie jest zespoleniem ludzi na pewnym miejscu dla zabezpieczenia się przed wzajemnymi krzywdami i dla ułatwienia wymiany towarów. Wszystko, to co prawda, być musi, jeśli państwo ma istnieć, jednakowoż jeśli nawet to wszystko jest, to i tak nie jest to jeszcze państwo, bo jest ono wspólnotą szczęśliwego życia, obejmującą rodziny, rody dla celów doskonałego samowystarczalnego bytowania. Nie da się tego oczywiście osiągnąć, jeśli ludzie nie mieszkają na jednym i tym samym miejscu i nie zawierają małżeństw. Stąd właśnie powstały w państwach i powinowactwa, i bractwa [fratrie], i związki ofiarnicze, i zrzeczenia towarzyskie. Są one tworem przyjaźni, bo przyjaźń jest wówczas, gdy się zamierza współżyć ze sobą. Celem państwa jest zatem szczęśliwe życie, a reszta to środki do tego celu wiodące. Państwo zaś jest wspólnotą rodów i miejscowości dla doskonałego i samowystarczalnego bytowania. To zaś polega, powiedziałem, na życiu szczęśliwym i pięknym. Trzeba tedy przyjąć, że wspólnota państwowa ma na celu nie współżycie, lecz piękne uczynki. Dlatego ci, którzy najwięcej się przyczyniają do takiej wspólnoty, mają większy udział w państwie aniżeli tacy, którzy są im równi co do wolnego i szlachetnego pochodzenia albo i górują nad nimi, ale nie dorównują im co do cnoty obywatelskiej, czy też tacy, którzy górują bogactwem, ale ustępują im co do cnoty”, *Polityka*, 1280 b 13–1281a 15.

dla ochrony praw Indian w Ameryce Łacińskiej⁵⁴. W wieku XV i XVI epoki Jagiellonów dały także fundamenty dla wolnego i najsilniejszego państwa w Europie środkowej. Państwo to nie mając zakusów imperialnych, prawdziwie piękne i dobre, jednoczyło ludy i narody na zasadach unii, w której MIŁOŚĆ była prawdziwą, realną zasadą⁵⁵. Nigdy nie znało wojen religijnych, pogromów czy nietolerancji religijnej, a panujący w nim duch wiary katolickiej skłaniał, jeśli nie wszystkich, to bardzo wielu, do dobrowolnego przyjęcia religii katolickiej. Wiara ta do tego stopnia złączyła się z narodem polskim, że stała się jego integralnym elementem, źródłem żywotnych sił i tożsamości.

⁵⁴ Zob. A. Dziuba, „Prawa narodów” w nauczaniu Franciszka de Vitoria oraz działalności Bartłomieja de la Casas, w: „Wieczysta wartość” scholastycznej myśli społecznej, dz. cyt., s. 47-73.

⁵⁵ Warto w tym kontekście zacytować Akt Unii w Horodle z 2 października 1413 roku i podkreślić zawarte w nim zasady, które legły u podstaw autentycznej tolerancji epoki Jagiellonów. W akcie tym czytamy: „W Imię Pańskie Amen, Ku wieczystej pamięci: Nie doznać nikomu łaski zbawienia, kogo nie wesprze miłość, gdyż ona jedna nie działa marnie, lecz sam a sobą świecąc, kładzie koniec niezgodom, uśmierza swary, ukróca nienawiści, łagodzi waśnie, użycza wszystkim pokoju, skupia co się rozpierchło, podźwiga co u padło, wszystkim pomaga, nikogo nie obraża, kocha każdego. A ktokolwiek schroni się pod jej skrzydła, ten znajdzie bezpieczeństwo i nie ulęknie się gróźb niczych. Miłość tworzy prawa, włada państwami, wie dzie stany Rzeczypospolitej ku najlepszemu końcowi. A kto nią wzgardzi, ten wszelkiego dobra pozbędzie. Dlatego my prałaci i rycerstwo i szlachta Korony Polskiej, chcąc pod tarczą miłości spocząć, dokumentem niniejszem zespalany i jednoczymy nasze domy, pokolenia, rody z wszystką szlachtą i bojarstwem litewskich ziem i przyrzekamy im słowem czci i przysięgi nie opuszczać ich w żadnych przeciwnościach i niebezpieczeństwach, lecz owszem stawać im ku pomocy w każdej potrzebie, pracować usilnie aby ich coraz hojniejszymi darzono swobodami. Co też i przyrzeczeni panowie litewskich ziem obowiązali się słowem i przysięgą czynić dla nas nawzajem”; tekst podają za: http://cyfrowe.mnk.pl:8080/Content/12915/16_044929_iii.pdf [23 IX 2016].

**Identity of the Western civilisation
and the conception of the sacred war.
A few remarks from a perspective of realistic philosophy
of human being and politics**

Summary

The Author presents the assumptions of *Polish school of natural law* in his text. As he points out, they were not just a group of abstract academic disputes but they served the purpose of creating the effective policy of the Republic of Poland and its international relations with neighbouring countries. Next, they served the basis for protection of the Indians' rights in Latin America. In the fifteenth and sixteenth century of the Jagiellonian era, they also laid foundations for the free and most powerful country in Central Europe. This country, without imperial temptations, truly beautiful and kind was uniting people and nations on the basis of union in which love was a true, real principle. It had never known religious wars, pogroms or religious intolerance and the spirit of catholic faith ruling in it urged, if not everybody, then a lot of people, to voluntary acceptance of the Catholic religion. This faith was attached to the Polish nation to such an extent that it became its integral element, the source of its vital strengths and identity.

Key words: identity, Western civilization, sacred war, politics, realistic philosophy, philosophical anthropology, culture, civilization, religion, Church.