

Leszek Winowski

Stosunek średniowiecznej Europy do obcych - innowierców

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawnohistoryczny 4/1-4, 593-680

1961

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

LESZEK WINOWSKI

STOSUNEK ŚREDNIOWIECZNEJ EUROPY DO OBCYCH — INNOWIERCÓW

(ZARYS PROBLEMU) ¹

Nie podjęto dotąd w nauce próby nakreślenia historii stosunku chrześcijańskiej Europy do graniczących z nią obcych— innowierców. Artykuł ten nie pretendując do wyczerpującego omówienia tego tematu, ma z jednej strony podkreślić znaczenie tego zagadnienia dla historii prawa w ogólności, a zwłaszcza historii prawa narodów, z drugiej podjąć próbę ustalenia wytycznych i zakresu badań.

Jasną jest rzeczą, że stosunki między grupami ludzkimi, układają się inaczej w zespołach zróżnicowanych ale przecież posiadających pewną łączącą więź wspólną, inaczej zaś tam gdzie tego rodzaju ugrupowań nic nie łączy, a odwrotnie wszystko dzieli. Zjawisko to, ujawniające się bezspornie w całym przebiegu historii, a widoczne i w czasach współczesnych, nasuwa z kolei pytanie czy stosunki między tymi odmiennymi, a nawet przeciwstawnymi ugrupowaniami należy sprowadzić wyłącznie do rzędu bezwzględnej i nieskrępowanej żadnymi

¹ Niniejszy artykuł jest streszczeniem obszerniejszej pracy. Stąd ograniczono w nim do minimum ilość odsyłaczy, rezygnując równocześnie zupełnie z przeprowadzania polemik, czy obszerniejszego omówienia literatury poszczególnych poruszonych w nim zagadnień. Sprawy te zostaną uwzględnione w przyszłej pełnej publikacji.

hamulcami walki, czy też dojrzeć tu można usiłowania ujęcia wzajemnych relacji w pewne prawno-moralne reguły. Oczywiście przyjąć już z góry można, że czynnikiem dominującym w stosunkach między zespołami opartymi na przeciwstawnych, czy co najmniej obcych światopoglądach i programach postępowania, będzie wzajemna próba sił podjęta na polu walki. Z drugiej jednak strony wolno zadać pytanie czy nie próbowano niekiedy poddać stosunków z obcym, a nawet wrogim zespołem pod strychulec pewnych ograniczających zasad postępowania. Tego rodzaju tendencje powinny wystąpić zwłaszcza u zespołów ludzkich wyznających z jednej strony światopogląd uniwersalistyczny, z drugiej rezygnujących z rozszerzania wyznawanych zasad siłą. Stąd np. Islam pretendujący do ujęcia więzią wyznaczonej wspólnoty wszystkich ludzi, spełnia z powyższych pierwszy jedynie warunek, nie odpowiada jednak drugiemu, ze względu na przyjęcie przezeń wojny świętej jako zasadniczej metody rozszerzania swych wpływów. Chrześcijaństwo natomiast mające u swych najgłębszych założeń program sprowadzenia wszystkich ludzi do jednej owczarni, przyjmowało z drugiej jako metodę rozszerzania swego zasięgu nie wojnę świętą a akcję misyjną, nie miecz a słowo i przykład. Oczywiście ten tak prosty w teorii schemat, komplikuje się w rzeczywistości życia zbiorowego przez szereg dodatkowych współdziałających sił i wpływów.

Wolno się więc spodziewać, że w historii stosunków wyznających chrześcijaństwo ugrupowań do obcych—innowierców zjawia się próby znalezienia obowiązujących dla obu stron zasad nadrzędnych, oparte na założeniu, że ludzi jako takich wiąże pewne niezmiennie reguły postępowania. Tego rodzaju badania mogłyby też rzucić pewne światło na niedostatecznie zbadaną historię wczesnych kontaktów chrześcijaństwa i Islamu. Przyjęcie zaś tego rodzaju perspektywy jest też możliwe, skoro się weźmie pod uwagę, że w okresie od upadku cesarstwa rzymskiego do powstania wyznaniowego zróżnicowania Europy w. XVI, wspólnota wierzeniowa stanowiła dla niej nad-

rzędną, choć niezawsze równie widoczną w zewnętrznych objawach, więź łączącą. Z drugiej zaś strony chrześcijańska Europa miała do czynienia ze zróżnicowanym konglomeratem ludów obcych, stojących na różnym poziomie rozwoju, ale przecież z reguły bardziej od jej mieszkańców prymitywnych. Od pojawienia się jednak Islamu, jako głównego wroga ludów chrześcijańskich, i w obozie przeciwnika więź wyznaniowa nabywa pierwszorzędne znaczenia. Co więcej, nowy przeciwnik mimo swej odrębności i wyraźnie agresywnej postawy, w zakresie cywilizacji materialnej i kultury duchowej nie stał niżej, a w pewnych nawet okresach posiadał tu zdecydowaną nad światem chrześcijańskim przewagę. Na tym odcinku wiekowych i z reguły wrogich kontaktów zdolne były wytworzyć się w stosunku do obcych reguły postępowania, oddziaływujące później na relacje z nowymi już innowiercami, nie tylko nie zdolnymi do poważniejszego zagrożenia okrzepłych już chrześcijańskich państw, ale nawet w okresie ich kolonialnej ekspansji, nie posiadających możliwości skutecznej obrony. Poniższe rozważania nie zajmują się już tą sprawą, nie odpowiadają również na pytanie w jakim zakresie przekształcenia okresu Renesansu i Reformacji wpłynęły na uproszczenie stosunków do współczesnych innowierców wyzuwając je z wszelkich, choćby teoretycznych, zasad ograniczających. Sprawy te, również dotąd w nauce wyraźnie nie określone, zasługują na odrębne zbadanie.

Średniowieczna chrześcijańska Europa przejęła po okresie poprzednim pewne pojęcie, a w pewnej mierze i związany z nim zespół poglądów i prawno-moralnych zasad — pojęcie barbarzyńców — „barbari”. Stąd należy zapoznać się w najogólniejszych przynajmniej zarysach z istotnymi cechami stosunku kulturalnych państw antycznych do tej kategorii obcych. Otóż można powiedzieć, że obcy określani w miastach greckich i Rzymie terminami „Barbaroi” — „barbari”, znajdowali się poza ustalonym w świecie antycznym prawno-moralnym, a nawet formalno-obrzędowym porządkiem. Przesłanki,

na których opierało się w starożytności pojęcie barbarzyńców spotykały się w pewnej mierze z tymi, które określały obcych w szerszym tego słowa znaczeniu. W pierwszym więc rzędzie odgrywała tu rolę różnica religii związana najczęściej z przekonaniem, że dana zbiorowość pozostaje pod szczególną opieką odrębnych i „własnych” bóstw. Tego rodzaju przekonanie istniało np. u Żydów wpływając w sposób decydujący na ustalenie ich stosunku do innowierców. W zespołach polis greckich a później Rzymie, tego rodzaju momentowi różniącemu można jednak przypisać znaczenie decydujące raczej w okresie początkowym.

W późniejszej bowiem Grecji i Rzymie większą odgrywało rolę poczucie odrębności i wyższości własnej kultury i stopnia osiągnięć w zakresie życia zbiorowego, przekonanie oparte zasadniczo na przesłankach obiektywnie słusznych, ale przerażające się nierzadko w rodzaj swoistego kompleksu wyższości i stąd mające zastosowanie do zbiorowości już pod tymi względami nie niższych, a jedynie różnych. Oczywiście w stosunku do otaczających świat grecko-rzymski w przeważnej mierze prymitywnych ludów, tego rodzaju nastawienie ulegało wyraźnej krystalizacji i wzmocnieniu.

Na powstanie tego rodzaju stosunku wyższości wpłynąć też bez wątpienia musiały i pewne cechy wspólne — wedle panującej ówczesnej opinii — wszystkim barbarzyńskim ludom. Chodzi tu przede wszystkim o wiarołomstwo i okrucieństwo, które to cechy w połączeniu z prymitywnym stanem organizacji życia zbiorowego, nie pozwalały widzieć w ludzie barbarzyńskim umownego partnera. Dołączało się tu i oddziaływanie przekonania, że barbarzyńcy nie przestrzegają pewnych obowiązujących — przynajmniej w teorii — międzygrupowych reguł postępowania, ich agresywna postawa wreszcie wobec kulturalniejszych i bogatszych a zdawna osiadłych sąsiadów. Zresztą obrońcy granic Rzymu w ciągu ostatnich dwu wieków jego istnienia mogli, odpierając ustawiczne ataki barbarzyńców, powołać się na znaną niemal wszystkim reli-

giom i moralnym systemom zasadę zezwalającą na odpierranie siłą nieuprawnionej przemocy.

Oczywiście nie można tu zapomnieć, że zahamowanie bezwzględnej ekspansji Rzymu nastąpiło po długim okresie konsekwentnego a nieraz brutalnego łamania oporów, na skutek niekorzystnego dla Imperium układu sił a nie w rezultacie moralnych skrupułów. Zresztą i mieszkający na wewnątrz granic Imperium barbarzyńcy traktowani byli odrębnie i zasadniczo gorzej niż ogół jego wolnych mieszkańców, przyczem nawet konstytucja Karakalli nie rozciągnęła na nich jako rzymskich obywateli zakresu obowiązywania ówczesnego *ius civile*. Właśnie też barbarzyńcy, w okresie zwycięskiej ekspansji Rzymu na zewnątrz, dostarczali głównego kontyngentu tak niezbędnych dla ówczesnego życia gospodarczego niewolników, a i później bywali osadzani na pół-niewolniczych warunkach kolonatu. Oczywiście i graniczące z Rzymem ludy barbarzyńskie musiały ulegać wpływowi jego wyższej cywilizacji materialnej i kultury duchowej. Jak oceniano jednak w Rzymie — w pewnych przynajmniej kołach i pewnym okresie — tę penetrację własnej kultury na zewnątrz, świadczą słowa Tacyty, który opisując powstanie u Brytów zwyczaju używania języka, strojów i obyczaju rzymskiego zauważa — „Powoli doszli do przynęt, występków: portyków, łaźni i wykwinnych uczt: a nazywało się to u tych głupców cywilizacją, kiedy w rzeczywistości było udziałem niewoli”².

Oczywiście dla Imperium nawet w okresie jego potęgi, niezbyt znany ale zawsze groźny świat barbarzyński był problemem, a często nawet zmorą trapiącą szerokie koła obywateli, podobną pod tym względem do obaw, które budziły w chrześcijańskim średniowieczu legendarne ludy „Goga i Magoga”. Stąd wszelkie współdziałanie z barbarzyńcami powodowało stanowcze wystąpienie władz państwowych. Jeszcze w Kody-

² *Żywot Agrykoli*, 21,2 w tłum. Hammera S., *Dzieła Tacyty* t.I, Warszawa 1938. P. również L. Winowski, „Barbarzyńcy” w *schytkowym okresie Imperium Rzymskiego i na progu Nowej Epoki*. Zeszyty Nauk. WSP Opole, 1961, Historia, 3—44.

fikacji Justyniana spotyka się dwie konstytucje Konstancy-
na W. nakładające surowe kary na usiłujących zbiedz „ad
barbaricum” niewolników, oraz obywateli pomagającym bar-
barzyńcom w łupieskich wyprawach³: Można tu dodać zakazy
prowadzenia z barbarzyńcami handlu, a zwłaszcza dostarcza-
nia im przy tej okazji broni, przyczym ta ostatnia czynność
uchodzi według konstytucji za graniczącą ze zbrodnią zdrady
stanu⁴.

Jest rzeczą godną uwagi, że słowa najsurowszej krytyki po-
stępowania Rzymu wobec obcych—barbarzyńców wkłada właś-
nie rzymski historyk Tacyt w usta wodza Brytów Kalgakusa,
tak zagrzewającego do walki swych wojowników — „Pychy
wrogich Rzymian nadaremnie usiłowałibyście uniknąć posłu-
szeństwem i pokorą. Grabieżcy świata, kiedy pustoszącym
wszystko nie stało im ziemi, przeszukują morze: chciwi, jeżeli
nieprzyjaciel jest zamożny, żądni sławy, jeżeli jest biedny:
ani wschód ani zachód nie zdoła ich nasycić:... grabić, mordo-
wać, porywać, nazywają fałszywym mianem „panowania”,
a skoro pustynię uczynią — „pokoju”⁵. Nie podejmuje się tu
próby wytłumaczenia motywów, które skłoniły Tacyta do wy-
powiedzenia tego rodzaju zdania, wydaje się jednak, że w la-
pidarny sposób ujmuje ono istotne cechy postępowania Rzymu
wobec obcych—barbarzyńców w okresie jego ekspansji.

Większy jednak ciężar gatunkowy niż wypowiedzi pisarza
nawet tej miary co Tacyt, mają dla określenia postawy Im-
perium wobec barbarzyńców źródła prawne. Zwłaszcza charak-
terystyczne są pod tym względem dwa ustępy Kodyfikacji
Justyniana. Pierwszy z nich to zamieszczony w Digestach
fragment Pomponiusa⁶. Wynika z niego, że wobec obcych nie
zaliczonych do formalnej kategorii „hostes”, wobec, których
przynajmniej w teorii obowiązywały pewne reguły postępo-
wania, tytuł własności powstaje drogą prostej okupacji doko-

³ *Codex*, 1, 3 : 12, 35, 9.

⁴ *Codex* 4, 41, 1—2.

⁵ *Żywot Agrykoli*, 30, 4 w tłum. Hammera S.

⁶ *Dig.* 49, 15, 5.

nanej nawet poza okresem wojny. Oczywiście trudno tu mówić o istnieniu jakiejś reguły moralnej czy nawet prawnej, trzeba jednak przyznać, że ostrze tej zasady zwraca się według Pomponiusa i przeciw obywatelom rzymskim, miarodajne i wobec nich bowiem są jedynie tego rodzaju stany faktyczne.

Do podobnych wniosków doprowadza zapoznanie się z drugim fragmentem Kodyfikacji zawierającym konstytucję cesarza Walentyniana i Walensa (z r. 374?) a zakazującej dostarczania barbarzyńcom złota, zwłaszcza przy okazji prowadzenia z nimi handlu. Na początku cesarskiego zarządzenia spotyka się ogólną wskazówkę postępowania z barbarzyńcami: „Non solum aurum barbaris minime praebetur, sed etiam si apud eos inventum fuerit, subtili auferatur ingenio”⁷. Znow więc o posiadaniu cennego, a w owych czasach coraz bardziej rzadkiego w Rzymie kruszcu nie rozstrzygają na linii styku dwu światów żadne zasady prawno-moralne, a jedynie postęp ułatwiony niewątpliwie prymitywnością barbarzyńskiego partnera.

W stosunku do obcych, nawet barbarzyńców, odmienne od praktyki stanowisko zajmowała myśl antycznej Grecji i Rzymu. Wprawdzie najwybitniejsi filozofowie geccy Platon i Arystoteles widzą istnienie zasadniczej różnicy między Helenami a barbarzyńcami. Pierwsi z nich — zdaniem obu myślicieli — powinni z samej natury rzeczy zajmować stanowisko panujące, drugim na tej samej podstawie przeznaczona jest rola niewolników. Oba wreszcie światy pozostają w stanie wiecznej wojny⁸.

U greckich stoików jednak spotyka się akcenty kosmopolityczne czy zdecydowanie pacyfistyczne, a nawet próby zastąpienia tradycyjnego podziału ludzi na Greków i barbarzyńców przez kryterium odróżniające występnych od cnotliwych⁹. Dalej w tym kierunku idące wnioski wysnuwali pewni reprezentanci Stoa rzymskiej, przede wszystkim Seneka i Cycero.

⁷ Codex 4, 63, 2.

⁸ P. praca autora *Stosunek Chrześcijaństwa pierwszych wieków do wojny*, Lublin 1946 s. 8 i n.

⁹ Por. Barth — Goedeckemayer, *Die Stoa*, Stuttgart 1941.

Pierwszy z nich w szeregu pism wysuwa koncepcję państwa powszechnego, republiki obejmującej bogów i ludzi, potępiając równocześnie imperializm i narzędzie, którym urzeczywistnia z reguły swe cele — wojnę¹⁰.

Jeszcze wyraźniej występują tego rodzaju poglądy u Cyce-rona, podkreślającego walor prawa naturalnego, jako normy wiążącej wszystkich ludzi już z racji samej ich przynależności do tego samego gatunku. Pisarz ten podkreśla co więcej, że w naszym postępowaniu nie wolno odróżniać „swoich” od „obcych”, traktując pierwszych lepiej, drugich gorzej. Tego rodzaju zróżnicowanie jest nie tylko niedopuszczalne w skali porównawczej zespołów „rodzina”—„państwo”, ale i w relacji ogólniejszej „państwa” i „ludzkości”. Jakkolwiek Cycero nie wymienia w swych wywodach barbarzyńców wyraźnie, jest rzeczą jasną, że i oni korzystaliby z tak szeroko pojętej solidarności rodu ludzkiego¹¹.

Jeżeli jednak porówna się szlachetny ton tych wypowiedzi ze współczesną praktyką, musi się stwierdzić, że słowo od czynu odzierała tu wprost przepaść. Należy zdać sobie rzesztą sprawę, że poglądy niezbyt licznych stojących na wysokim poziomie moralnym jednostek, nie były w stanie wpłynąć na ukształtowanie się współczesnej rzeczywistości: sami zresztą ich wyraziciele nie posiadali nieraz dość hartu, by stosować je we własnym postępowaniu.

Wypada jednak zastanowić się teraz nad pytaniem w jakiej mierze chrześcijaństwo wpłynęło na zajęcie stanowiska wobec barbarzyńców.

Otóż pisarze chrześcijańscy pierwszych wieków, powtarzając zasadę Apostoła Narodów¹², podkreślali wyraźnie, że przyjęcie Dobrej Nowiny stwarzać ma podstawę braterskich stosunków między wszystkimi bez wyjątku ludźmi. Św. Jan Chryzostom, czy św. Augustyn mówią swym współwyznawcom wprost, że

¹⁰ Por. epist. 102, 21 *De beneficiis*, VII, 10, *De otio sapientiae* IV, 31.

¹¹ Cycero, *De officiis* 3, 6 por. u św. Augustyna, *De civitate Dei* 7, 12.

¹² Kol. 3, 11.

nowa wiara zatała różnice tradycyjne, i zdało by się nieprzekraczalne dzielące barbarzyńców od Helenów, że za bliźniego należy uważać poganina czy wroga nawet, że przyjęcie Ewangelii niweczy wszelkie odrębności oparte na status jednostki, czy narodowej przynależności¹³.

To była jednak jedna tylko strona zagadnienia. Chrześcijanie od początku nie byli bowiem wyłączeni od współczesnych losów i trosk społeczeństwa, które usiłowali nawrócić. Samo życie zmuszało ich do zajęcia stanowiska wobec absorbujących współobywateli zagadnień, tym więcej, że próby oderwania się od rzeczywistości drogą topienia trosk codziennych w eschatologicznych nastrojach czy optymistycznych wizjach przyszłych zdarzeń, na dalszą metę nie mogły okazać się skuteczne. A jedną ze spraw interesujących, a nawet trapiących społeczeństwo rzymskie była groźba barbarzyńskiej inwazji, przy czym łącznie z nią właśnie wysuwano pod adresem chrześcijan zarzuty defetyzmu i braku obywatelskich cnót. Już też w połowie III w. chrześcijańscy apologety muszą zająć stanowisko i wobec tej sprawy. I tak Origenes zmuszony jest przez pogańskiego retora Celzusa do odparcia zarzutów jakoby chrześcijanie sabotując orężne potrzeby państwa przyczynić się mieli do popadnięcia wszystkich pospołu obywateli w moc okrutnych i bezbożnych barbarzyńców. Pisarz pogański uważa zresztą, że w takim wypadku nie będzie nie tylko możliwości praktykowania prawdziwej mądrości, ale nawet uprawiania zwalczanego przezeń kultu¹⁴.

Origenes nie daje się jednak pod wpływem tego zarzutu odwieść od swego stanowiska bezkompromisowego pacyfisty. Odpowiada więc przeciwnikowi, że odparcie niebezpieczeństwa nastąpi wtedy gdy za przykładem Rzymian i barbarzyńcy przyjmą nową wiarę, stając się przez to ludźmi pełnymi dobro-

¹³ Chryzostom I, 2 Homil. 3, 5. św. Augustyn, *De doctrina christiana*, 1, 30, 32.

¹⁴ Zarzuty Celzusa — pisma jego nie znamy w oryginale — zarysowują się jasno na tle odpowiednich ustępów odpowiedzi Origenesa w tym wypadku *Contra Celsum* 8, 68.

ci i sprawiedliwości. Co więcej nad chrześcijańskim już Rzymem czuwałyby Opatrzność, a skierowane do prawdziwego Boga modły jego obywateli, miałyby w zwalczaniu pozostałych wrogów bez wątpienia większą skuteczność, niż ongiś błagania Mojżesza i izraelskiego ludu. Uderza w stanowisku Origenesa optymistyczne przewidywanie, że po pierwsze barbarzyńcy rychło się nawrócą, a po drugie przestaną być wtedy napastliwi. Nie przeczy on jednak, że ta, a i inne jeszcze ujemne cechy, występują u barbarzyców-pogan współczesnych¹⁵. Nadzieje Origenesa nie spełniły się jednak. Barbarzyńcy „zewnątrzni” nie ulegli bowiem w krótkim czasie wpływowi nowej wiary, ani też nie zmienili swej agresywnej wobec Imperium postawy. Życie nie potwierdziło co więcej nadziei wyznawców na rychłe spełnienie się czasów, w których dawniej, część z nich topiła troski o sprawy tego świata, Godny zanotowania jest tu również fakt przypisywania i z chrześcijańskiej strony interwencji Boga cudownego ocalenia armii rzymskiej w czasie wyprawy podjętej jeszcze przez Marka Aurelego przeciw Kwadom. Interwencja ta u pisarzy pochodzących z okresu już po zasadniczej zmianie stosunku Imperium do chrześcijaństwa, przybiera postać zdecydowanie czynną, co jest zresztą rzeczą zrozumiałą na tle ogólnego zachodzącego w tych czasach procesu. Skoro bowiem wojska walczące pod symbolem nowej wiary odniosły zwycięstwo nad formalnym obrońcą dawnego porządku, skoro wysoki autorytet synodu w Arles potępił dezercję, kiedy wreszcie w życiu państwa chrześcijaństwo coraz wyraźniej poczęło przejmować funkcję wypełnianie dawnej przez kult pogański, wyznawcy wśród innych spraw musieli wziąć na siebie i ciężkie zadanie udziału w odpieraniu coraz groźniejszego naporu ludów barbarzyńskich¹⁶. Dla Euzebiusza zresztą i innych współczesnych

¹⁵ *Contra Celsum* 8, 68—70, oraz inne miejsce tego samego pisma gdzie autor wspomina o obrzydłych obyczajach barbarzyńskich ludów, 1, 1 i 5, 27.

¹⁶ Na temat „legio fulminatrix” z wcześniejszych pisarzy p. Tertulian, *Apolog.* 5, 9. *Ad Scapulam* 4, 10. U Euzebiusza *Hist.*

pisarzy, poddanie barbarzyńskich plemion władzy Rzymu jest jedynym rozwiązaniem wzajemnych relacji, o ile zaś barbarzyńcy nie zechcą się podporządkować cywilizacji i dla nich dobroczynnemu wpływowi Imperium, powinni być odegnani od jego granic jak dzikie zwierzęta. Wieczną hańbę przynoszą też — zdaniem Euzebiusza — rzymskiemu narodowi zdarzenia z niedawnej przeszłości kiedy to prześladowani chrześcijanie właśnie u barbarzyńców musieli szukać schronienia i możliwości sprawowania swego kultu¹⁷. Inni pisarze chrześcijańscy tego okresu uważają za nieulegające moralnej wątpliwości prawo Imperium do odpierania siłą nacisku barbarzyńców. Dla św. Ambrożego klasycznym przykładem dozwolonego użycia w życiu zbiorowym siły jest konieczność obrony przed barbarzyńcami ojczyzny¹⁸. Należy tu zresztą pamiętać o szoku, który u współczesnych wywołało zjawienie się nowego, jeszcze groźniejszego i dzikszego od dawnych barbarzyńskich ludów — Hunów. Okrucieństwa popełniane przez ten srogi lud wyrządzają w pewnym miejscu św. Hieronimowi westchnienie by Bóg wybawił państwo od tych „bestii”¹⁹. Zresztą od czasów Konstantyna W. wytwarza się pewien podział zadań między Sacerdotium i Imperium i w zakresie spraw orężnych. Kościół więc w osobach swych kapłanów wnosi modły za powodzenie cesarskiego oręża, broniąc w tej formie państwo przed niewidzialnymi mocami zła. Do cesarza zaś należy chronić mieczem wspólnotę wiernych przed groźbą barbarzyńskiego najazdu, na wewnątrz zaś jej granic zapewniać jedność przez zwalczanie herezji.

Typową opinię współczesnych na stosunek do barbarzyńców zdaje się wyrażać Prudentius Clemens, pisarz żyjący na przełomie IV—V w. Ma on jeszcze przed oczyma czasy Teodo-

Eccl. V, 5, 1—2, u św. Hieronima, *Chromicon* 2195, ad a. Christi 175. Na temat przemiany wywołanych przez zwycięstwo Konstantyna W. p. praca autora *Stosunek chrześcij. do wojny* op. cit.

¹⁷ *Vita Constantini* I, 46, IV, 5—6, a także *ibid.* I, 25 i II, 53.

¹⁸ *De off. min.* I, 27.

¹⁹ *Epist.* 77, 8.

ra W. Sądzi, że stosunek Imperium do barbarzyńców polegać ma i nadal na podporządkowywaniu sobie siłą tych obcych i mniej wartościowych ludów. Dla chrześcijanina Prudentiusa nie istnieje — jak się wydaje — jeszcze możliwość rozwinięcia akcji misyjnej poza granicami Imperium, podjęcia samodzielnej próby działania słowem i przykładem tam, gdzie głosiciele Dobrej Nowiny nie będzie już chronić porządek, którego jedynym gwarantem był już wówczas miecz rzymskiego legionisty. Dla tego pisarza — co więcej różnica dzieląca obywateli Rzymu od barbarzyców jest wprost nie do przekroczenia. Porównuje on ją bowiem do tej, która dzieli niemych od posługujących się mową, wyznawców od pogan, a nawet ludzi od czworonogów²⁰.

Poglądy Prudentiusa wydają się świadczyć o trwałości, zakorzenionych w publicznej opinii i popartych długowieczną praktyką, przekonań. Przekonania te, odbiegające tak wyraźnie od podstawowych założeń chrześcijaństwa i sprzeczne z poglądami najważniejszych przedstawicieli Patrystyki, nie uległy przecież zmianie u jednostek traktujących swą konwersję powierzchownie. Co więcej chrześcijańskie Imperium nie zmieniło zasadniczo dawnych metod postępowania z barbarzyńcami, tak jak chrześcijańscy — jakże często jedynie z nazwy — jego obywatele nie wyzbyli się dawnego „kompleksu wyższości” w stosunku do tych prymitywnych i niebezpiecznych obcych.

Należy zresztą pamiętać, że bezpośrednim następstwem tej formalnej konwersji szerokich mas obywateli Imperium było pogłębienie jeszcze uczucia obcości w stosunku do barbarzyńców „zewnętrznych” pogan czy heretyków. Odgrywać tu musiało również pewną rolę przywiązanie do imperialnych tradycji własnego państwa, przyczem jak zawsze w takich wypadkach w świadomości społecznej ujemne rysy przeszłości ulegały zatarciu a uwypukleniu pozytywne strony dawnego porządku. Dodać tu też należy, potrzebę obrony wyznawanej

²⁰ Prudentii A. *Contra Symmachum*, II, 815—840.

religii przeciw wysuwanyimi przeciw niej zarzutami ze strony współobywateli pogan dopatrujących się głównej przyczyny klęsk Imperium w zaparciu się przezeń swych dawnych — niebieskich opiekunów.

I tak — w pewnej mierze — należy rozumieć słowa surowej krytyki św. Augustyna odnoszące się do metod politycznej ekspansji dawnego Rzymu. Nie można tu więc widzieć wyłącznie oderwanej od warunków miejsca i czasu próby konfrontacji realii życia zbiorowego z nakazami wyznawanej wiary. W III ks. „De Civitate Dei” św. Augustyn usiłuje bowiem przekonać swych współobywateli, że niedawny niesłychany fakt zdobycia stolicy świata przez barbarzyńców nie może być przypisywany przyjęciu przez Imperium nowej wiary, i porzuceniu dawnych niebieskich sprzymierzeńców, ponieważ i dawniej spotykały pogański Rzym liczne klęski, którym zapobiec nie potrafili bezsilne opiekuńcze bóstwa miasta.

W miarę jednak postępującego upadku Imperium chrześcijanie stawali w obliczu faktów dokonanych, a głębsze wśród nich umysły umiały dostrzec nieodwracalność zaszłych procesów, próbując co więcej, znaleźć dla nich wytłumaczenie i moralne uzasadnienie. W oczach współczesnych przecież w granice Imperium wchodziły coraz nowe ludy, coraz powszechniej torując sobie drogę przemocą. Każdy też niemal obywatel, nawet ten który znał barbarzyńców z groźnej jedynie legendy, musiał teraz bezpośrednio i na codzień, stykać się z obcymi przybyszami. Raz jeszcze przypomnieć zresztą należy, że trudno znaleźć jakiś moment łączący obie grupy. Różniło je natomiast wszystko niemal, tak wiara i odmienne obyczaje, tak zasadniczo różne formy organizacji życia zbiorowego, jak i rażący zwłaszcza wyrafinowany smak możniejszych, prymitywny sposób bycia przybyszy.

Pisarze chrześcijańscy starają się więc z jednej strony wytłumaczyć swym współobywatelom dlaczego w ich oczach wali się dawny porządek i znaleźć i tu dla nich pewną pociechę na przyszłość, jak z drugiej uporządkować współczesne chaotycz-

ne wydarzenia w pewien logiczny historiozoficzny schemat. Tego rodzaju próby spotyka się już u Orosiusa, który usiłuje przekonać swych rodaków, że barbarzyńcy są w rzeczywistości mniej dzicy i nieludscy, niż się to wydawało na odległość, powołując się przytem na fakt, że nieraz obywatele wolą ubogie lecz beztroskie życie prowadzone w nowych stosunkach, od pełnego ucisku i podatkowego wyzysku istnienia w ramach dawnego porządku. Co więcej znajduje Orosius wytłumaczenie i dla samego faktu upadku Imperium. Oto dlatego Opatrzność pozwoliła wtargnąć w granice państwa obcym ludom aby przywieść je do prawdziwej wiary, i stąd pozostaje jedynie w pełni czci dla Jej niezmiennych wyroków poddać się tej decyzji ²¹.

Tego rodzaju przekonania, ledwie u Orosiusa zaznaczone, występują w zupełnie wyraźnej już formie u żyjącego kilkadziesiąt lat później w Galii, Salviana. Piśarz ten widzi wyraźnie nieodwracalność zaszłych procesów, a co ważniejsze, umie dostrzec wady tak swych rodaków jak i zamierającego dawnego porządku. Co więcej podejmuje Salvian porównanie współobywateli i stosunków panujących w Imperium z obcymi przybyszami i zmianami jakie wywołało ich przybycie, opierając je na ogólnoludzkich przesłankach chrześcijańskich moralności a wyzbywając się wszelkich tradycyjnych i powierzchownych osądów. Pierwszy wynik tego porównania wyraża się w stwierdzeniu, że barbarzyńcy są wyraźnie moralnie zdrowsi od nieobyczajnych, rozwiązłych i okrutnych obywateli Imperium. Salvian zresztą przy tej konfrontacji wychodzi zdecydowanie poza zakres poziomu etycznego jednostek kładąc główny nacisk na stosunki społeczne.

I tu porównanie „dawnego” z „nowym” przynosi dla pierwszego zdecydowany wyrok potępiający. Salvian widzi bowiem przepaść między nakazami miłości chrześcijańskiej a praktyką dawnego porządku, gdzie elementy społecznie słabsze skazane były praktycznie na łaskę i niełaskę możniejszych, gdzie właś-

²¹ Orosius, *Histor.* V, 1—2. VII, 41.

nie metody bezwzględnego wyzysku „humiliores” tłumaczą powstanie rewolucyjnego ruchu Bagaudów²².

Nie można — zdaniem Salviana — oczekiwać by ucisk bezbronnych nie wywołał reakcji sprawiedliwego Boga, a to tym więcej, że tego rodzaju występki znane są tylko Rzymianom a obce w zupełności barbarzyńcom. To tłumaczy życzenia ogółu idące po linii zdecydowanego przekreślenia przeszłości. „Una et consentiens illis romanae plebis oratio — pisze w pewnym miejscu autor — ut liceat eis vitam, quam agunt, agere cum barbaris²³.”

Czyż zresztą tego rodzaju nastroje nie znajdują pewnego wyrazu na zewnątrz? Zdaniem Salviana tak i to w bardzo wyraźnej formie i powszechnej skali. Oto na tereny już zajęte przez barbarzyńców, często formalnych wrogów, uchodzą liczne rzesze obywateli, nieraz wykształconych czy pochodzących ze znanych rodzin. Zbiegowie ci bowiem „nie mogąc dłużej znosić barbarzyńskich rządów rzymskich, zmuszeni są właśnie u barbarzyńców szukać rzymskiej wolności²⁴.”

Co więcej, uchodźcy wolność tę znajdują i stąd nigdy nie żałują swego kroku. Wolą oni — stwierdza Salvian w innym miejscu — wieść wolne życie w formalnej niewoli, niż prowadzić egzystencję niewolnika, będąc jedynie z imienia wolnym obywatelem²⁵.

Tu zdaniem Salviana leży klucz dla zrozumienia tego co zaśzło. Dlatego nie udało się odeprzeć — mówi on nieco dalej — od naszych granic barbarzyńców, bo nasi własni obywatele wolą zaprowadzany przez nich porządek, objawiając to w sposób czynny, bo przez ucieczkę na opanowane już przez nich tereny.

Salvian nie jest też pisarzem zamykającym oczy na rzeczywistość i głębokie różnice utrudniające współżycie jego współobywateli z prymitywnym elementem napływowym. Wszelkie

²² *De Gubernatione Dei*, V, 6.

²³ *Ibid.*, V, 8.

²⁴ *Ibid.*, V, 5.

²⁵ *Ibid.*, V, 5.

jednak trudności, wszelkie przegrody są zdaniem jego nieistotne wobec zasadniczego stwierdzenia, że barbarzyńcy są od obywateli Rzymu czystszy i moralniejszy tak w życiu jednostkowym jak i zbiorowym.

W piśmie Salviana zarysowuje się też wyraźny obraz stosunków społecznych upadającego Imperium, a w szczególności nastrojów znękanych wyzyskiem podatkowym i społecznym szerokich rzesz „humiliores”. Dla nich najważniejsza korzyść jaką przynosili barbarzyńcy wyrażała się w przekonaniu, że nastąpił kres bezpowrotny dla dawnego uznanego za niezdolny porządku. Zasługą Salviana jest dokonanie porównania między „swoimi” a „obcymi” w świetle absolutnych wartości chrześcijańskiej moralności i odważne wyciągnięcie stąd wniosków, nie łatwych przecież i dla współczesnych nawet do przełknięcia. Czyż łatwo było bowiem pogodzić się przeciętnemu mieszkańcowi Galii z poglądem że ten pogardzany przez niego cuchnący przybysz jest w rzeczywistości więcej wart, że on i jemu podobni w pełni na swój los zasłużyli, i że wreszcie nie wolno mu liczyć na żadną zmianę, na żaden powrót do tego co było? Nie można oczywiście oczekiwać by tego rodzaju zapatrywania mogły stać się popularne. Co więcej nie zawsze teoretyczne założenia Salviana sprawdzały się w życiu. Nie wszędzie oczekiwania na poprawę bytu warstw uciskanych potwierdzała praktyka dnia codziennego, przynosząca natomiast okres zamieszek i klęsk wojennych, głodu i zdziczenia obyczajów.

Oczywiście w tego rodzaju warunkach — a były one wszak udziałem całego niemal obszaru byłego Imperium — trwać musiało i nadal poczucie niechęci do obcych i tęsknoty za minionym, zwłaszcza u ludzi czyto związanych z dawnym porządkiem, czyto powszechniej jeszcze, wychowanych w dawnej kulturze i do niej przywiązanych.

Jak trudno było kulturalnym mieszkańcom Imperium pogodzić się w życiu codziennym z prymitywnymi przybyszami świadczy, często cytowany w literaturze, list Apollinariusza Sidoniusa biskupa Clermont, pisany do przebywającego w Rzymie przyjaciela. W wytwornym Sidoniusie każdy nerw wzdry-

ga się na widok przebywających w jego mieście biskupim burgundzkich „sprzymierzeńców”. Nie może on tworzyć w otoczeniu cuchnącej tłuszczy, muza poety stroni od sześciostopowego wiersza spłoszona bełkotem siedmiostopowych drabów, od których zalatuje zjełczałym masłem ²⁶.

Na tle więc wypowiedzi pisarzy chrześcijańskich przełomu IV i V wieku występują główne czynniki określające trudności okresu pierwszych bezpośrednich kontaktów, tych dwu tak istotnie różnych grup ludzkich. W kierunku zbliżenia działała — tak wymownie podkreślona przez Salviana — negatywna ocena przeszłości nieznośnej dla szerokich mas. Kiedy jednak oczekiwana zmiana na lepsze nie nastąpiła, a co więcej dawna przeszłość w świadomości społecznej błękitniała, dochodzić musiały do głosu tym wyraźniej istniejące obiektywnie różnice. Oczywiście nie każdy z obywateli byłego Imperium miał tak subtelne powonienie jak znękany Sidoniusz, każdy jednak na swój sposób odczuwał obcość i prymitywizm przybyszy, a przede wszystkim zamiast współwyznawców spotykał w nich pogan czy też bardziej od nich nienawistnych i nienawidzących heretyków.

Dopiero też przyjęcie przez germańskie szczepy chrześcijaństwa w formie ortodoksyjnej, poddanie się ich duchowemu przewodnictwu Rzymu, stworzyło jedną z zawiązek wspólnoty na której zwolna wykształcać się miały i dalsze elementy łączące, jak wspólna kultura z wspólnym językiem, jak podobne urządzenia życia zbiorowego i jednolicące normy prawa.

Formowanie się nowej wspólnoty z tak różnolitych elementów ludzkich następuje jednak nie tylko pod wpływem działających od wewnątrz, pozytywnych czynników. Działa tu również i moment negatywny wyrażający się w coraz wyraźniejszym oddzielaniu się Europy Z. od Bizancjum jako organizmu politycznego, a przede wszystkim kulturowego zespołu, działa wreszcie stała presja zewnętrzna ze strony agresywnych i innowierczych ludów obcych. Dopiero też to „ciśnienie od zew-

²⁶ Sidonius Ap., *Carmen* 12, ad V. C. Catullinum.

nątrż” pozwoliło na osiągnięcie wyraźniejszych skutków działającym w granicach chrześcijańskiej Europy czynnikiem dośrodkowym, dopiero stały i twardy przymus zmusił jej mieszkańców do podjęcia wspólnej akcji obronnej, a później prób rekonkwisty utraconych terenów.

Do pogodzenia się na Zachodzie Europy z poglądem, że zaśle zmiany mają charakter nieodwracalnych procesów przyczynił się niewątpliwie fakt nieudania wysiłków Bizancjum dążącego do przywrócenia Imperium w jego dawnych granicach. Cesarstwo Wschodnie było już bowiem tworem zbyt słabym by utrzymać na stałe zdobyte na Zachodzie obszary, a zbyt od nich różnym, by się mu dobrowolnie podporządkowały. Doświadczenia zresztą Italii w czasie i po wojnach gockich, nie mogły przyczynić się do spopularyzowania na Zachodzie myśli, że przywrócenie dawnego ładu ma nastąpić z Bizancjum. Zresztą od pojawienia się nowego przeciwnika, ludów wyznających Islam, wschodnie cesarstwo zostało zepchnięte zasadniczo do pozycji defenzywnej i nie mogło już być mowy o podjęciu dawnych ambitnych planów Justyniana. Na Zachodzie więc tradycje dawnego Imperium przestały być inspiratorami doraźnych politycznych zamierzeń, przyczym jednak zawarty w nich ładunek ideowy bywał wykorzystywany przez dynamiczne późniejsze twory polityczne, od Karola Wielkiego do Napoleona.

W pierwszych jednak wiekach po upadku Zachodniego Cesarstwa władcy szczepowych państw germańskich nie mogli myśleć o podjęciu na własną rękę dawnych imperialnych tradycji. Stąd w odesłaniu przez Odowakra insygnii cesarskich do Bizancjum, widzieć można symbol ówczesnego położenia Zachodu, składającego się z luźnego zespołu nietrwałych państw germańskich, których władcy nie byli zdolni do powzięcia, a tym bardziej przeprowadzenia planów posiadających inny niż czysto partykularny charakter. Ta sytuacja Zachodu tłumaczy też w głównej mierze autorytet jakim cieszy się przez dłuższy czas bezsilny politycznie cesarz Bizancjum. Nadane przez niego tytuły, wysoko cenią barbarzyńscy władcy,

zresztą dają im one legalny tytuł władzy w oczach ich rzymskich poddanych.

Wpływ Bizancjum w bardziej realnej formie utrzymuje się jednak w Rzymie, gdzie papież uznaje pierwszeństwo polityczne cesarza. Bizantyńscy też władcy wywierają wpływ — w pewnych wypadkach decydujący — na obsadzanie tego najważniejszego w Kościele stanowiska. Jeszcze też u schyłku VI w. najwybitniejszy papież tego okresu Grzegorz W. dopatruje się różnicy między cesarzem a władcami Zachodu w tym, że pierwszy rządzi ludźmi wolnymi, podczas gdy drudzy panują nad niewolnikami.

Już wczesnie jednak działa na Zachodzie w kierunku zbliżenia między „Rzymianami” a barbarzyńcami presja wywierana przez nowe ludy, tak różne stopniem kultury, obyczajem i religią, tak zdecydowanie agresywne, że mogły być przez ogół uznane za wspólnego wroga i wywołać solidarną akcję zagrożonych. Tak było z Hunami, którzy zostali odparci przez koalicję rzymsko-germańską, przy czym po raz pierwszy przodkowie przyszłych krzyżowców walczyli w jednym szeregu przeciw wspólnemu wrogowi. Na tle zjawiska występuje jednak równocześnie wyraźnie jednocząca akcja Kościoła, który akcji obronnej nadał głębszy sens i działał w kierunku wzmocnienia poczucia wspólnoty u zagrożonych. Już więc w połowie V w. — jeszcze w czasie formalnego istnienia zachodniego cesarstwa — występują załączki czynników, które w przyszłości będą wpływać w sposób decydujący na kształtowanie stosunku Europy chrześcijańskiej do świata obcego. Po pierwsze więc pogłębienie poczucia wspólnoty przebiegać będzie równoległe ze wzrostem wspólnego zagrożenia przez świat obcy i zdecydowanie wrogi, dążący do zniszczenia powstającego w Europie chrześcijańskiej porządku. Po drugie, powstawanie wspólnoty ludów europejskich będzie się wykształcać w ścisłym związku z wyznawaną wiarą, a Kościół weźmie na siebie główne zadanie przeciwdziałania tendencjom odśrodkowym na wewnątrz „*respublica christiana*”, w stosunku zaś do agresywnego in-

nowierczego otoczenia będzie inspiratorem solidarnej akcji obronnej.

Już w połowie też w. V jednocząca rola Kościoła występuje wyraźnie nie tylko w związku z orężnym odparciem najazdu Hunów. Szczęśliwa bowiem interwencja Leona I, dzięki której Atylla wstrzymał w czasie drugiej wyprawy swój pochód w głąb Italii, oceniana była przez kronikarzy nie tylko jako dowód przewagi autorytetu duchowego nad brutalną siłą, ale i jako krok podjęty w wspólnym interesie — „propter nomen Romanorum”²⁷.

Nie należy jednak dla czasów współczesnych przeceniać znaczenia obu tych zdarzeń — bitwy stoczonej ze wspólnym wrogiem przez wojsko złożone z „Rzymian” i barbarzyńców oraz podjętej w wspólnym interesie interwencji papieża. Europa była bowiem w tym czasie, pod względem, politycznym, kulturowym, a przede wszystkim wyznaniowym tworem zupełnie niejednorodnym i nie było tu jeszcze mowy o istnieniu trwalszego poczucia wspólnoty, nie mówiąc już o możliwości podporządkowania partykularnych interesów potrzebie całości. Dopiero też zwycięstwo formy ortodoksyjnej zapoczątkowane poddaniem się kierownictwu duchowemu Rzymu potężnego państwa Franków przyczyniło się do wytworzenia poczucia wspólnoty.

Relacje kronikarzy dotyczące okoliczności nawrócenia Klodwiga dziwnie przypominają zresztą schemat wydarzeń, które według Euzebiusza i jego kontynuatorów, dwa niemal wieki wcześniej spowodować miały podobną decyzję Konstantyna W. I tu bowiem wódz-poganin uzależnia swą konwersję od otrzymania sprawdzianu mocy Boga chrześcijan właśnie na polu walki, i tu nadzieje jego nie zostają zawiedzione, gdyż właśnie dzięki interwencji niebieskiego Sojusznika odnosi decydujące zwycięstwo²⁸.

²⁷ Por. pierwsza redakcja *Liber Pontificalis*, Migne P.L. t. 128, c. 301, oraz relacje Tirona Prospera i Jordanisa Alanusa.

²⁸ Por. Grzegorz z Tours, *Hist.* II, 30. *Vita s. Chrotildis reg. c. 6. Vita s. Remigii I*, 526.

Istnieje tu zresztą i podobieństwo następstw. Zwycięstwo Konstantyna przesądziło opanowanie uniwersalnego Imperium przez prześladowaną do niedawna religię, sukces zaś Klodwiga zapoczątkował proces porządkowania powstałego po załamaniu dawnego ładu chaosu.

Współcześni tym wydarzeniom przedstawiciele Kościoła w Galii trafnie umieli ocenić relację sił i możliwości między zamierającym porządkiem a prymitywnym lecz pełnym dynamizmu światem barbarzyńskim. Stąd św. Remigiusz nie starał się poprzec beznadziejnych usiłowań Suagriusa obrony skrawka „rzymskiego” Imperium, lecz całym swym autorytetem poparł jego zwycięzcę świeżo nawróconego Klodwiga. W ten sposób w postaci państwa Franków powstał załęczek centrum politycznego Europy, którego szanse zwiększał fakt osłabienia Bizancjum zmuszonego do walki o swe własne istnienie.

Pojawienie się Arabów wpłynęło w sposób decydujący nie tylko na losy wschodniego cesarstwa. W przeciągu niedługiego bowiem czasu zwycięska ofenzywa świata Islamu zetknęła jego czołówki i z chrześcijaństwem zachodnim. Najazd Arabów i Berberów zastał Europę zachodnią w stanie podziału, niezdolną do powzięcia zespołowej akcji obronnej. W rezultacie nie tylko cały niemal półwysep pirenejski został na długie wieki dla chrześcijaństwa stracony, ale i fala zdobywców przelała się przez łatwą do obrony górską jego granicę. Tu jednak błyskawiczne sukcesy wyznawców świętej wojny znalazły swój kres. W bitwie stoczonej w okolicy Tours i Poitiers wojska Karola Martela zmusiły armię arabską do zatrzymania się i odwrotu. Bitwa ta — rozstrzygająca według zgodnej niemal opinii historyków — o losach kontynentu, została jednak stoczona przez armię reprezentującą czysto regionalną koalicję. Nie było tu jeszcze mowy o podjęciu zespołowej akcji obronnej.

W Europie Zachodniej powstają jednak w związku z powstaniem państwa Franków i osłabieniem Bizancjum dalsze zmiany. Z nowego układu stosunków wyciąga konsekwencje papieżstwo łącząc się od połowy VIII w. z władcami dynamicznego państwa Franków. Kiedy też w osobie Karola W. zostanie od-

nowiona godność cesarza Zachodu, posiada już Europa przesłanki do prowadzenia bardziej aktywnej polityki. Istnieje tu już bowiem jednolitość wyznaniowa, od zaniku ariańskiej herezji w niczym poważniej nie zagrożona, powstaje co więcej od koronacji 800 r. załączek wspólnego mianownika politycznego.

Okres Karola W. traktować można jednak jedynie jako pełen chwały epizod, różny tak od czasów przeszłych — jak jeszcze wyraźniej — od bezpośredniej przyszłości. Oczywiście nie bez doraźnego znaczenia są sukcesy odniesione przez Karola w walce z Arabami na terenach poza Pirenejami, będące co więcej jakby zapowiedzią i wyznaczeniem kierunku przyszłej rekonkwisty. Większe jednak ma dla przyszłości znaczenie powstanie cesarskiej legendy Zachodu, odgrywającej w późniejszych procesach jednoliczących rolę potężnego impulsu.

Tego rodzaju tendencje uwidoczniają się już wyraźnie we współczesnym Karolowi piśmiennictwie. Występują tu określenia jednoliczące jak „populus christianus”, podkreśla się obowiązek solidarnego występowania chrześcijan wobec innowierczych przeciwników. Sam zresztą Karol w liście do papieża stwierdza swój obowiązek chronienia granic Kościoła przed spustoszeniami pogan i atakami niewiernych, żądając od swego adresata wsparcia tych poczynań modłami²⁹. Tego rodzaju zamiary spotkać się musiały ze strony Głowy Kościoła z zdecydowanie przychylnym przyjęciem: papież zresztą życzy cesarzowi Zachodu by Bóg poddał jego panowaniu „wszystkie barbarzyńskie ludy”³⁰.

Umieszczane też często w Korespondencji Karola zdania na temat obowiązków chrześcijańskiego władcy nie mogą być uważane za czcze i nieobowiązujące formułki, potwierdzała je bowiem cała działalność nowego cesarza Zachodu.

Następcy jednak Karola nie potrafili wyjść poza słowa, okazując swą niezdolność do wykonywania obowiązków obrony

²⁹ *Mon Ger. Hist.* epp. IV, 137.

³⁰ *Ibid.*

ludu chrześcijańskiego, o których przypominał im Kościół wyraźnie w czasie ceremoniału koronacyjnego. Mimo bezsilności władców świeckich Kościół rezygnuje jednak i nadal z mieszania się do spraw miecza, ograniczając się w tym zakresie do formułowania pouczeń i zaleceń pod adresem cesarzy. Jeszcze zagrożony bezpośrednio przez Saracenów w swej stolicy Jan VIII w ten sposób pisze do Karola Łysego: „Nikt inny nie może usłyszeć naszych skarg, nikt inny przynieść nam pomocy i zbawienia, jak tylko ty synu najdroższy, dobrotliwy cesarzu, który zostałeś nam dany po Bogu, jako ucieczka, pocieszenie i wspomóżenie”³¹.

Zarówno jednak wezwania Kościoła jak i zalecenia współczesnych pisarzy nie znajdowały realizacji w życiu. Mimo trwałego zagrożenia świata chrześcijańskiego przez Arabów, uwidocznionego w drastyczny sposób w r. 846 kiedy to zostały przez niewiernych splądrowane groby Apostołów, nie doszło do czynnego i solidarnego wystąpienia Zachodu. Linia frontu nie przebiegała też ściśle zgodnie z linią wyznaniowego podziału. Stąd Ruoland bohater późniejszej rycerskiej legendy i symbol nieustraszonego obrońcy Krzyża, poległ w rzeczywistości w walce z chrześcijańskimi Baskami, stąd nieudanie się wysiłków, jednego z najenergiczniejszych papieży tego okresu Jana VIII, dla zorganizowania koalicji przeciw niewiernym zagrażającym już bezpośrednio stolicy chrześcijaństwa.

Z korespondencji Jana VIII wynika, że dla osiągnięcia tego celu wprowadził on w akcję cały arsenał środków, od wezwań do obrony wiary i zagrożonej chrześcijańskiej społeczności czy obietnic korzyści materialnych do zagrożenia opornym najcięższymi karami kościelnymi. Wśród adresatów listów papieża, którego dopiero groźba surowych sankcji kościelnych skłoniła do zerwania sojuszu z niewiernymi spotyka się przecież i nazwisko biskupa Neapolu Anatazjusza. W tym też samym czasie miasto Gaeta powodowane partykularnymi animozjami poli-

³¹ *Mon. Ger. Hist.* epp. VII, p. 19.

tycznymi, oddaje w ręce Arabów ważny strategicznie punkt przy ujściu rzeki Garigliano³².

Papież więc, który po zgonie Karola W. był jedynym rzecznikiem interesów chrześcijańskiego Zachodu, nie miał łatwego zadania i to nawet na terenach bezpośrednio i nieustannie niemal zagrożonych przez ataki niewiernych. Mieszkańcy zaś dalej od linii styku ze światem Islamu położonych części Europy, nie byli w owym czasie jeszcze zdolni do zrozumienia faktu wspólnego zagrożenia, a tym więcej do podjęcia zbiorowej akcji obronnej.

Jeżeli też główna reakcja chrześcijańskiego Zachodu na wieść o złupieniu świątyni z grobami Apostołów wyraziła się w propagandzie materialnego poparcia budowy umocnienia wokół zagrożonej siedziby papieża, jeżeli jeszcze na początku w. XI fakt zniszczenia przez niewiernych przybytku Grobu Pańskiego w Jerozolimie nawet u kronikarzy nie wywołał projektów czynnego wystąpienia znieważonych wyznawców, to świadczy to o istnieniu zasadniczej trudności z jaką spotykali się ci papieże, którzy rozumieli, że jedynie w wspólnej akcji leży szansa wspólnego ocalenia³³.

Należy też pamiętać, że koniec pierwszego tysiąclecia stanowi dla chrześcijańskiej Europy szczególnie ciężki okres. Zagrażają jej od południa Saraceni, od wschodu Węgrzy, w jej wnętrze głęboko wdzierają się niszczące zagony Normanów. Wszystkie te innowiercze ludy stanowią dla niej podobne niebezpieczeństwo jak ongiś barbarzyńscy Germanie dla Impe-

³² Regesty listów papieskich w tej materii zebrane są w wydawnictwie — *Acta Pontificia Iuris Gentium usque ad annum 1304*, Palleri G. B. — *Vismara G.*, Milano 1946., s. 270 i n. Wydawnictwo to w dalszym ciągu będzie oznaczane jako A.P.I.G.

³³ Redakcja Zachodu po napadzie Arabów na Rzym ilustruje kapitulację Lotara z 846 r. zamieszczony w *M.G.H. cap. t. II*, s. 66. Odnośnie bulli krzyżowej Sergiusza IV, mającej być wydaną w związku ze zniszczeniem świątyni Grobu Pańskiego, A. Gieysztor w pracy „Encyklika S. IV. W-wa 1948” wykazał, że chodzi tu o dokument powstały po synodzie w Clermont, w okresie intensywnej kampanii propagandowej przeciw niewiernym.

rium. W współczesnych źródłach znów zresztą występuje dawna nazwa określająca ogół wrogów — „barbari”, obok nowej — „pogani”. Na tle bezczynności władzy świeckiej niezdolnej do zorganizowania skutecznej obrony tym widoczniej występuje czynna rola Kościoła. Co prawda i Kościół przeżywał u schyłku tysiąclecia głęboki kryzys, jednak energiczniejsi papieże tego okresu — jak Leon IV czy Jan VIII — potrafili wśród najniekorzystniejszych warunków uzyskać pewne wyniki w organizacji obrony Italii przed Saracenami. I w partykularnym prawie kościelnym spotyka się akcenty troski o przestrzeganie powinności chrześcijańskiej solidarności i przeciwdziałanie jaskrawym jej naruszeniom. I stąd w Księgach Pokutnych wśród przestępstw, które powinny się spotkać z czynną reakcją przedstawicieli Kościoła, spotyka się często i działanie polegające na udzielaniu barbarzyńcom pomocy w ich łupieskich wyprawach ³⁴.

Oczywiście tego rodzaju jednolite określanie wrogów nie odpowiadało rzeczywistości. Część z nich bowiem, jak Normanie i Węgrzy, przygotowani do pokojowego współżycia przez akcję misyjną i pokonani na polu walki, uległa asymilacji, a w przyszłości dostarczać nawet miała chrześcijaństwu kontyngentu najaktywniejszych obrońców jego granic, z najpoważniejszym jednak przeciwnikiem żaden kompromis nie był możliwy.

• Dla wyznawców bowiem Proroka tylko nawrócenie się niewiernych, zmuszonych mieczem do uznania prawdy, stanowi logiczne zakończenie stosunków pomiędzy krajem Islamu — „dar-al-islam” — a zamieszkałym przez innowierców krajem wojny — „dar-al-harb”. Nie zmienia tego zasadniczego wniosku fakt, że podbici chrześcijanie nie są narażeni na przymu-

³⁴ Stan faktyczny określany jest słowami — „qui ducatum praebet barbaris”, przy czym pokuta określona jest bądź to niezależnie od następstw czynu, bądź to z ich uwzględnieniem. Por. Schmitz J.H., *Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche*, t. I, Mainz 1883, p. 483, 494, 632, 656, 685 i t. II *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, Dusseldorf 1898, p. 221, 298, 620.

sowe przyjęcie wiary Proroka lub eksterminację, co — w teorii przynajmniej — mieli do wyboru uznający wielobóstwo poganie. Nie przeczy temu również stwierdzenie, że w pewnych krajach Islamu i w pewnych okresach chrześcijaństwo korzystało z szerszej tolerancji, czy nawet odgrywało większą rolę w życiu gospodarczym, a wyjątkowo, i politycznym. W ogólnym bowiem bilansie innowiercy, a w ich liczbie również lepiej traktowani „posiadacze części prawdy” monoteiści chrześcijaństwo czy Żydzi, stanowili obywateli drugiej kategorii, którym tylko nawrócenie przynieść mogło równouprawnienie.

Na ustalenie stosunku chrześcijańskiej Europy do innowierców zasadniczy wpływ wywarły Wyprawy Krzyżowe. Ta pierwsza w dziejach chrześcijańskiego Zachodu na większą skalę podjęta akcja militarna ma w perspektywie historycznej niewątpliwie charakter działania obronnego, próby radykalnego skończenia ze śmiertelnym trwającym od wieków niebezpieczeństwem i odzyskania choć części utraconych terenów. Poza też argumentami natury religijnej, poza odwoływaniem się do sfery uczuciowej kandydatów na krzyżowców, propaganda współczesna posługuje się również argumentami prawnymi, choć te ostatnie podkreślane są oczywiście mniej silnie i często. Argumenty te ogniskują się w dwu pojęciach — „defensio-obrony” zagrożonych chrześcijańskich ziem, i „recovery-odzyskania” terenów utraconych w przeszłości. Ten też ostatni argument odnosił się i do Ziemi św. będącej częścią składową dawnego Imperium Romanum, którego spadkobiercą i kontynuatorem czuł się świat chrześcijański reprezentowany przez zwierzchnika politycznego cesarza, a zwłaszcza swą głowę duchową — papieża. Wspomniano też już również, że wspólnota chrześcijańska kształtowała się pod wpływem i w związku ze stanem stałego zagrożenia z zewnątrz. Stąd strona pozytywna zjawiska wyrażającego się w powstawaniu poczucia wspólnoty u zagrożonych ma i swój odpowiednik negatywny, równoznaczny z zajęciem jednolitego i wrogiego stanowiska wobec obcego otoczenia.

Wiekowe bowiem doświadczenia kontaktów z innowiercami, a zwłaszcza ludami wyznającymi Islam, pouczyły chrześcijan Zachodu, że innowierca jest równocześnie aktualnym czy potencjalnym agresorem. Wprawdzie niektórzy z tych wrogów, jak już wspomniano, ulegali wpływowi chrześcijańskiej wiary atrakcyjności wyższej kultury, ale w stosunku do Islamu zawodziły wszystkie próby. Okazała się tu niemal bezskuteczną akcja misyjna — jak tego doświadczył św. Franciszek — i jedyna metoda wstrzymująca próbę czasu i życia polegała na obronie *manu militari* swego stanu posiadania, a w chwili korzystniejszej, dążeniu do wyrównania strat. Nie można również zapominać, że od połowy XI w. głównym wrogiem chrześcijan byli, mniej kulturalni i tolerancyjni a bardziej od Arabów agresywni — Turcy. Wskutek więc tego nacisku z zewnątrz, ludy chrześcijańskie nauczyły się utożsamiać obcość z wrogością.

Na tle procesu powstawania wspólnoty chrześcijańskiej ludów Europy Zachodniej w warunkach wiekowej presji wywieranej na nią ze strony innowierczego otoczenia — przede wszystkim Islamu — odróżnić można dwie grupy zjawisk. Pierwsza z nich ma za podstawę usiłowanie osiągnięcia na wewnątrz „*orbis christianus*” coraz większej spistości, a uwydatnia się w usiłowaniach przeciwdziałania tendencjom odśrodkowym, w pierwszej mierze walkom i rozterkom. Druga wiąże się z dążeniami do określania stosunków tego, coraz bardziej zwartego zespołu, do obcego otoczenia w jednolity sposób pod wpływem wiekowych doświadczeń stosunków z Islamem.

Należy poświęcić nieco uwagi pierwszej z nich. Otóż nie wypada zapominać, że doprowadzenie do powstania wśród ludów chrześcijańskich poczucia solidarności, a następnie do wspólnych wystąpień przeciw wrogowi było możliwe w tym stopniu w jakim udało się przewyciężyć tendencje odśrodkowe tkwiące już u podstaw feudalnej struktury ówczesnej Europy. Zwłaszcza zaś sprawa użycia miecza na tle chaosu stosunków wczesnofeudalnych przestała być monopolem władzy państwowej, stając się w teorii i w życiu dostępną każdej

dysponującej de facto siłą jednostce. Przypomnieć też należy, że w tym okresie jednostka nie ma innej niż pomoc własnej drogi ochrony swych praw czy egzekwowania pretensji. Znaną jest jednak rzeczą, że w ogólnej skali powstaje w ten sposób zjawisko wojny prywatnej — dosiegające niekiedy granic „bellum omnium contra omnes” i nazywane przez historyków „prawdziwą klęską tych czasów”³⁵.

Stąd Kościół, jedynie zdolny do powzięcia, a tym bardziej przeprowadzenia planu zorganizowania oporu przeciw muzułmańskiemu niebezpieczeństwu, musiał już u wstępu swych zabiegów podjąć akcję ograniczania walk wewnętrznych w obrębie poszczególnych państw ówczesnych, a nawet w skali ogólnej — chrześcijańskiej wspólnoty. Oczywiście wobec zakorzenienia zwyczaju wojny prywatnej w ówczesnej praktyce i obyczajowości, przy braku egzekutywy ze strony bezsilnych władz państwowych, można tu było postępować jedynie etapami. W pierwszym więc rządzie starania władz kościelnych idą w kierunku zapewnienia szczególnej ochrony pewnym kategoriom osób, czy rzeczy a następnie wykluczenie dopuszczalności starć orężnych między współwyznawcami, w pewnych okresach czasu. Oczywiście nie można tu pomijać zasadniczych, niezależnych od warunków miejsca i czasu tendencji Kościoła do udzielenia pomocy elementom niezdolnym do obrony czy złagodzenia surowych obyczajów, z obranego tu punktu widzenia zasługuje jednak na uwagę niewątpliwy związek tych usiłowań z próbami zwiększenia zawartości świata chrześcijańskiego na wewnątrz i przez to wzmożenia jego szans walki z Islamem.

Ma też niewątpliwie słuszność Leclercq, który uzupełniając w tym miejscu Hefelego stwierdza — „La Paix de Dieu et la Trêve de Dieu qui sont inseparables, sont socialement parlant, une des oeuvres capitales du monachisme occidentale: c'est une insurrection pacifique contre le systeme féodal”, choć z drugiej strony nie można się zgodzić by wymieniony w tej

³⁵ Calmette, *Le monde feodal*, Paris 1937, s. 174.

opinii czynnik miał charakter jedynej przyczyny sprawczej całości zjawiska³⁶.

Nie wolno więc zapominać o poważnej roli jaka w popularyzacji i przeprowadzaniu pacyfikacyjnych usiłowań odegrała hierarchia kościelna i ogół kleru świeckiego, a co ważniejsze, niesłuszne byłoby pominięcie związku istniejącego między tą akcją na wewnątrz chrześcijańskiej wspólnoty a równoczesnymi staraniami o spowodowanie jej czynnego wystąpienia wobec wroga zewnętrznego. W związku z tym ostatnim spostrzeżeniem ma znaczenie stwierdzenie, że postanowienia o Pokoju i Rozejmie Bożym występują po raz pierwszy na terenie Francji południowej, gdzie saraceńskie niebezpieczeństwo potwierdzała tak dawna tradycja jak i świeże jeszcze wydarzenia. Być może dokładne badania umożliwiły by tu wykrycie istnienia pewnego związku przyczynowego. Tego rodzaju związek w późniejszej historii tych instytucji występuje już zupełnie wyraźnie. I tak Erdmann stwierdza wprowadzenie Pax Dei równocześnie z podjęciem wyprawy przeciw Maurom w Hiszpanii w r. 1064³⁷. Kiedy zaś przy końcu XI w. papież podjęli wysiłki zorganizowania pierwszej Wyprawy Krzyżowej, dawne przepisy pacyfikacyjne mające dotąd charakter prawa partykularnego zostały rozciągnięte na cały Kościół. Nie znany jest wprawdzie tekst pierwszej Bulli Krzyżowej, nie zachowały się co więcej akta synodu w Clermont, w relacjach jednak współczesnych Kronikarzy występuje wyraźny zamiar Urbana II, by przez zmniejszenie niebezpieczeństwa powstawania walk wewnętrznych osłabiających ducha wspólnoty i potencjał militarny chrześcijańskiej Europy, wzmóc jej szanse w przygotowanym uderzeniu³⁸.

Podobne tendencje leżeć musiały u podstaw wydawanych przez współczesnych papieży zakazów odbywania turniejów.

³⁶ Héfélé—Leclercq, t. IV, *Histoire des Conciles*, s. 960.

³⁷ Erdmann C., *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*. Stuttgart 1935, s. 123 i 204—321.

³⁸ Por. relację Roberta z Reims, Migne P.L. t. 155, col. 672 i Fulchera z Chartres, *Historia Hierosolymitana*, I, 3, 7.

I tu chrześcijańscy rycerze dowiadują się o powinności użycia swych sił nie w bratobójczych walkach a w sposób moralnie dozwolony i przynoszący korzyść wspólnej sprawie³⁹.

Postanowienia o Pokoju i Rozejmie Bożym zamieszczane są i w późniejszych bullach Krzyżowych i powtarzane przez Sobory Powszechne XII i XIII w., wchodzą wreszcie w skład oficjalnego zbioru konstytucji papieskich — Dekretatów Grzegorza IX.

Reprezentanci Kościoła musieli zdawać sobie oczywiście sprawę, że warunkiem powodzenia akcji jest skłonienie do zachowania pokoju władców państw chrześcijańskich. Tendencję tę wyraża jedna z uchwał IV Soboru Laterańskiego w słowach — „Quia vero, ad hoc negotium (mowa o projektowanej wyprawie na Wschód) exsequendum est permaxime necessarium, ut principes et populi christiani ad invicem pacem observent”⁴⁰.

Dla zrealizowania tego też postulatu umieszczali papieże w bullach krzyżowych wezwanie do zachowania pokoju czy zakończenia prowadzonej z współwyznawcami wojny, te same przyczyny wywołały bardziej szczegółową akcję papieży interweniujących bezpośrednio w celu doprowadzenia wojujących stron do zgody⁴¹.

Te usiłowania papieży nie odniosły jednakże większych rezultatów, tym bardziej więc nie mogły stać się rzeczywistością ich projekty doprowadzenia do pacyfikacji ogólnej w ramach całej chrześcijańskiej społeczności⁴². Obserwując te rozliczne, podejmowane przez Głowę Kościoła, próby doprowadzenia czy zachowania pokoju między chrześcijanami spostrzega się bez trudu wyraźny ich związek z sytuacją militarną chrześcijań-

³⁹ Por. Schwerin U., *Die Aufrufe der Päpste zur Befreiung des heiligen Landes von den Anfagen bis zum Ausgang Innozenz IV*, Berlin b.d. s. 46—7.

⁴⁰ Mansi, *Conciliarum amplissima collectio*, t. XXIII, 1066.

⁴¹ Regesty odnośnych listów papieży p. A.P.I.G. s. 389, 391, 394, 558.

⁴² Por. list pap. Innocentego III do patriarchy jeróz. Potthast n. 3454.

skiej Europy usiłującej utrzymać i poszerzyć swe zdobycze na muzułmańskim Wschodzie. Niewątpliwie w tym okresie tylko też papież był zdolny do powzięcia i przeprowadzenia planów obronnych w skali kontynentalnej czy nawet uwzględniających potrzeby chrześcijańskiego Wschodu. W jednym z listów Urbana IV spotyka się bliższe określenie tego rozległego frontu walki z innowiercami. Wchodzi tu Hiszpania, chrześcijańskie dzierżawy w Bizancjum i Ziemi św., ziemia Prusów i Livonia⁴³. Tylko głowa Kościoła mogła mieć wówczas przed oczyma potrzeby i trudności tak rozległej pojętej linii zmagania własnego obozu z innowierczym przeciwnikiem.

Nie mógł podjąć tego rodzaju usiłowań, formalnie zobowiązany do obrony „*respublica christiana*”, cesarz stawiający jednak na pierwszym planie swe dynastyczne zamierzenia, czy nawet jak w okresie decydującym przygotowań do I-szej Wyprawy, pozostający w otwartym konflikcie z papieżem. Stąd Kościół przejął na siebie rolę inspiratora i kierownika orężnych poczynań chrześcijańskiej Europy, zmienić musiał dawną metodę działania pośredniego przez cesarza i władców, na rzecz bezpośredniego apelu do ogółu społeczności chrześcijańskich rycerzy.

Pamiętać również należy, że przepisy o „*Pax*” i „*Treuga Dei*” nawet w pełni obserwowane nie mogły być równoznaczne z zupełnym zanikiem starć orężnych między współwyznawcami. To tłumaczy dalsze usiłowania Kościoła idące po linii ograniczenia środków walki, nawet w tych wypadkach kiedy uciekanie się do użycia siły przeciw współwyznawcom mogło być uznane za moralnie dopuszczalne. Tendencje te stają się zrozumiałe, gdy weźmie się pod uwagę, że na przełomie tysiąclecia odbyły, znane starożytnej sztuce wojennej, sposoby mechanicznego wyrzucania pocisków. Tego też rodzaju działanie na odległość, gdzie nie chodziło już o wynik starcia przeciwników walczących ze sobą bezpośrednio, budziło dodatkowe moralne wątpliwości i zastrzeżenia. Stąd już w okresie przy-

⁴³ Por. *Preussisches Urkundenbuch* t. 1/2, Królewiec 1909, s. 182.

gotowań do I Wyprawy Krzyżowej papież zajmuje się tą sprawą, postanawiając, że te nowe metody walki, określone jako „ars mortifera et Deo odibilis” nie mogą znaleźć zastosowania w walkach między współwyznawcami⁴⁴. Przepis ten został też włączony do urzędowego zbioru papieskich konstytucji Grzegorza IX⁴⁵. Wypada tu podkreślić ograniczenie tej restrykcji w stosowaniu pewnych środków walki do konfliktów między wyznawcami; stąd jeżeli przeciwnikiem był innowierca, zakaz — jak łatwo można sobie dopowiedzieć — przestawał być aktualny.

Podobne ujęcie ograniczeń czy zakazów i w innych dziedzinach np. w zakresie prawa nadbrzeżnego, występuje współcześnie zarówno w prawie kościelnym jak i państwowym⁴⁶.

W ramach tych uwag nie sposób zająć się problemem różnicy między wypływającą z tego rodzaju zakazów teorią a praktyką życia, wypada jednak podkreślić, że właśnie na Wschodzie na linii kontaktów chrześcijańskich państw z ich innowierczymi sąsiadami, z reguły nie były one przestrzegane i że tam właśnie uznano m. in. za niedopuszczalne stosowanie prawa nadbrzeżnego wobec innowierców⁴⁷.

Jak już wyżej założono, obok przepisów, z których jedynie pośrednio można wysnuć wnioski na temat reguł postępowania wobec innowierców, spotyka się postanowienia zajmujące się już bezpośrednio tą sprawą. W pierwszym rzędzie należą tu zakazy prowadzenia z innowiercami — ujętymi w jednolitym

⁴⁴ Por. A.P.I.G. s. 436.

⁴⁵ c. X, V, 15.

⁴⁶ Por c. 3, X, V, 17, oraz konst. Fryderyka II z 22. XI. 1220 r., w M.G.H. constit. II, s. 107.

⁴⁷ Na to zjawisko zwraca uwagę Calmette w swym „Le monde feodal” s. 418, pouczające są również uwagi Grousseta stwierdzającego powstanie pewnego rodzaju symbiozy między różnowierczymi państwami Wschodu, a nawet występujące tam usiłowania wspólnej obrony istniejącego status quo przeciw wszelkiej interwencji z zewnątrz, por. Grousset *Histoire des Croisades et du Royaume Franc de Jerusalem* t. I, s. 184 i n. t. 2, s. 125—38 i n. t. 3, s. XIV i n.

określeniu „Saraceni” — handlu i udzielania im pomocy gospodarczej.

Postanowienia tego rodzaju spotyka się oczywiście zawsze niemal w okresach walki zbrojnej, czy nawet naprężenia stosunków między zorganizowanymi grupami ludzkimi. Jasną jest bowiem rzeczą, że każda z nich usiłuje przeszkodzić swym członkom w udzielaniu przeciwnikowi pomocy zwiększającej jego szanse skutecznej agresji czy obrony. Zakazy tego rodzaju wydawali cesarze rzymscy, zabraniając dostarczania barbarzyńcom broni czy złota a także pewnych surowców⁴⁸.

Odzywają one w kapitulacjach frankońskich władców, gdzie spotyka się z zakazem wywozu „infra patria” broni i niewolników. Zakazy te, w okresie szczególnego wzrostu normadzkiego niebezpieczeństwa, opatrywane były nawet sankcją kary śmierci⁴⁹.

W epoce więc Wypraw Krzyżowych, na tle dwieście lat niemal trwających zmagania z Saracenami, musiała stać się aktualną sprawa niedopuszczenia dostarczania przez własny obóz stronie przeciwnej broni i surowców o militarnym znaczeniu. Stąd władze kościelne i świeckie wydają szereg opatrzonych surowymi sankcjami, zakazów handlu z wspólnym wrogiem. Przepisy te nawiązywały zresztą do dawniejszych wydawanych przez władze kościelne regionalnych postanowień, i weszły jako prawo powszechne do encyklik krzyżowych i zbiorów papieskich konstytucji⁵⁰.

W motywach tych postanowień spotyka się najczęściej wzmiankę o stanie wojny istniejącym między obiema społecznościami, a zakres ich obejmuje z reguły broń i surowce o militarnym znaczeniu, wykluczając rzadziej, wszelkie formy wymiany. Dodać zresztą wypada, że wobec stałych przekroczeń zakazów handlu z niewiernymi przez miasta, zwłaszcza Italii, tego rodzaju radykalne próby rozwiązania zagadnienia wydają

⁴⁸ Por. Codex, IV, 40, 2. 41, 2. 63, 2.

⁴⁹ Por. M.G.H. cap. I, s. 123, 130, 190, 426. t. II, s. 419 i 321.

⁵⁰ c. 6 i c. 12, X, V, 6; Extrav. Ioann. XXII, VII, 1; Extrav. Comm. V, 2, 1.

się w pełni uzasadnione. Zrozumiały są również zakazy udzielania przeciwnikowi pomocy technicznej w formie konstrukcji statków i machin wojennych, czy współdziałania w ich obsłudze ⁵¹.

Na tle tych postanowień wytwarza się też pojęcie handlu przedmiotami zakazanymi, leżące jak to stwierdził jeszcze Nys ⁵², niewątpliwie u podstaw współczesnej instytucji prawa narodów — kontrabandy. Nie sposób zająć się w tym miejscu sprawą nieprzestrzegania tych zakazów w życiu, wspomnieć jedynie wypada, że znowu na linii styku różnowerczych organizmów politycznych Wschodu nie były one respektowane, a co więcej, zawierano tam nawet umowy handlowe gwarantujące innowierczemu partnerowi udogodnienia w towarowej wymianie ⁵³.

W okresie permanentnej wojny chrześcijańskiej społeczności ze światem Islamu musiały oczywiście zostać również potępione formy bardziej czynnej współpracy z przeciwnikiem, a przede wszystkim, zawieranie z nim przymierzy. W teorii nie trudno było tego rodzaju zakaz uzasadnić. Wobec istnienia bowiem wojny, której jedynym logicznym zakończeniem z punktu widzenia strony chrześcijańskiej mogło być odzyskanie utraconych terenów, a co najmniej Ziemi św., wszelkie współdziałanie z przeciwnikiem musiało być zakwalifikowane wprost jako zdrada. Co więcej nie można było, przed realizacją tego programu, mówić o zaistnieniu pokoju w całym tego słowa znaczeniu, a jedynie o zawieszeniu broni. Pojęcia te zresztą były w kanonistyce wyraźnie odgraniczane ⁵⁴.

Tego rodzaju zapatrywanie istniało i po stronie przeciwnej, która zresztą zajmując zdecydowaną agresywną postawę w wyznawanej doktrynie i praktyce, nie mogła tłumaczyć nie-

⁵¹ A. P. I. G. s. 263 i 268.

⁵² Nys E., *Les origines du droit international*, Bruxelles-Paris 1894.

⁵³ Por. Grousset op. cit. t. I, s. 141, 184, 304, oraz Prutz H. *Kulturgeschichte der Kreuzzuge*, Berlin, 1883, s. 354.

⁵⁴ „Pax” i „treuga” por. Bernard z Padwii, Summa 1, 24 i glossa do c. 1, X, I, 34 w wydaniu weneckim z 1591 r. s. 384.

możności zawarcia pokoju z innowiercami koniecznością uprzedniego wyrównania doznanych strat terytorialnych. Muzumanie nie dopuszczali możliwości zawierania z innowiercami stałych traktatów. Tego rodzaju „wieczysta klauzula” mogła być umieszczona w umowie z niewiernymi jedynie w sytuacji przymusowej, na tle niekorzystnego dla wyznawców układu sił. Z chwilą jednak zmiany sytuacji należało tego rodzaju zobowiązanie złamać⁵⁵.

Na tle też permanentnego napięcia stosunków między oboma różnowierczymi zespołami zarzuty współdziałania z przeciwnikiem musiały mieć po każdej stronie poważny ciężar gatunkowy. Stąd jest rzeczą zrozumiałą, że np. Wenecja w okresie przygotowań do skierowania uderzenia IV Wyprawy Krzyżowej na Bizancjum obficie tym argumentem szermuje⁵⁶. Z drugiej strony papieże jako rzecznicy interesów chrześcijańskiej wspólnoty, musieli czuwać nad zachowaniem solidarnego frontu, a to tym więcej, że praktyka na linii kontaktu różnowierczych zespołów często zasadniczo odbiegała od ich pouczeń. Współdziałanie z Saracenami spotyka się już bowiem w historii I Wyprawy Krzyżowej, a później w polityce powstałych na Wschodzie chrześcijańskich państewek występują wypadki korzystania z pomocy niewiernych w walkach prowadzonych ze współwyznawcami⁵⁷.

Głowa Kościoła usiłowała oczywiście przeciwdziałać tego rodzaju jaskrawym wypadkom złamania powinności solidarności chrześcijańskiej, nie doszło jednak do wydania ogólnego zakazu zawierania przymierzy z Saracenami. Widocznie sprawę tę traktowano w Rzymie jako problem mogący ulec moralnej ocenie nie a priori i na podstawie ogólnych przesłanek a tylko

⁵⁵ Por. Hatschek J., *Der Mustazmin — ein Beitrag zum internationalem Privat — und Völkerrecht des islamischen Gesetzes*, Berlin - - Leipzig 1919, s. 3 i 82.

⁵⁶ Por. Villey M., *La Croisade essai sur la formation d' une theorie juridique*, Paris 1942, s. 230.

⁵⁷ Por. Erdmann C., *Die Entstehung*. s. 269 a zwłaszcza Grosset, *Histoire*. t. I, s. 119 i 277 i n. 439 i n. t. II, s. 125—31, 341 i n.

na tle i w związku ze szczególnymi warunkami chwili. Sami zresztą papieże przez swe — nieudane zresztą — rokowania z Mongołami wskazali, że może być uznany za dopuszczalny sojusz z innowiercami pozyskanymi dla walki przeciw innowiercom.

W każdym jednak razie papież usiłował poddać relacje swego obozu z innowiercami kontroli, a pewne podejmowane na tym tle decyzje, uzależnić od swej sankcji. Tego rodzaju tendencje występują wyraźnie na tle korespondencji papieży skierowanej do adresatów, którzy byli w trakcie zawierania z innowierczym kontrahentem umów czy traktatów pokoju. I tak np. Innocenty IV zatwierdza zawarte z Maurami przez króla Kastylji i Leonu układy, w kilka lat później Aleksander IV zabrania królowi Węgier zawierania pokoju z Tatarami; podobny zakaz wydaje w r. 1232 Grzegorz IX nie pozwalając mieszkańcom legacji na prowadzenie układów z poganami i schyzmatyckimi Rusinami. Niekiedy też papież swą zgodę uzależnia od zatwierdzenia zawieranego ze stroną innowierczą układu, przez innych chrześcijańskich władców⁵⁸.

Stwierdzić wypada, że te wysiłki głowy Kościoła nie przyniosły większych rezultatów nawet w okresie Wypraw Krzyżowych. Papieże wywierają bowiem z reguły wpływ decydujący na podjęcie działań wojennych przeciw innowiercom, ich przebieg jednak i zakończenie często ma miejsce niezależnie od ich intencji a nawet wbrew nim. Działa tu oczywiście trudność panowania nad przebiegiem militarno-politycznej akcji na odległych terenach, bardziej jednak fakt coraz wyraźniejszego przekładania przez państwa chrześcijańskie swych partykularnych interesów ponad wspólne potrzeby.

Z pewną trudnością interpretacyjną spotyka się przy poznaniu dalszej grupy aktów papieskich odnoszących się do relacji z innowiercami; chodzi tu o upoważnienia do zawłaszczenia

⁵⁸ Regesty odnośnych listów papieskich zebrane są w A.P.I.G. zwłaszcza s. 277—8.

ich ziem, wydawane przez papieży na rzecz władców chrześcijańskich a sankcjonujące bądźto fakty już dokonane, bądźto udzielające placet przyszłym militarno-politycznym zamierzeniom. Należy tu rozstrzygnąć czy ma się w nich widzieć praktyczne zastosowanie zasady, wyznawanej przez część średniowiecznych kanonistów, wedle której innowiercy już jako tacy pozbawieni są możliwości posiadania prawem chronionej własności i wykształcenia odrębnych form politycznych.

Aby należycie ocenić znaczenie papieskich upoważnień do zawłaszczania ziem innowierców wypada raz jeszcze podkreślić, że w epoce Wypraw Krzyżowych dwie prawno moralne zasady określają stosunek świata chrześcijańskiego do obcego innowierczego otoczenia. Są nimi defensio—obrona i recuperatio—odzyskanie niesłusznie utraconego mienia. Pierwsze też tego rodzaju upoważnienia papieskie pojawiają się u wstępu epoki Wypraw Krzyżowych za pontyfikatów Grzegorza VII i Urbana II, a z ich brzmienia wynika często bezpośrednio, że papież ma na myśli dawne posiadłości chrześcijan, które w wyniku zwycięstw wyznawców nad niewiernymi znalazły się znów w rękach sukcesorów dawnych właścicieli.

Za tego rodzaju tłumaczeniem przemawia również fakt częstego umieszczania w ich tekście formułki ograniczającej prawa nabywcy przez pretensje jakie do przyszłej jego zdobyczy rościć by mogli inni chrześcijańscy władcy. Również często używany przez papieży termin „vindicare” dla oznaczenia tego rodzaju ewentualnych i przyszłych pretensji, świadczy za przyjęciem jako ich podstawy ochrony właściciela niesłusznie pozbawionego swych praw. Wreszcie tego rodzaju upoważnienia papieskie odnoszą się do terenu Hiszpanii, Portugalii czy Ziemi św., a więc obszarów, które rzeczywiście ongiś wyznawcy Islamu odebrali zbrojną ręką chrześcijanom⁵⁹.

Sprawę komplikuje jednak fakt równoczesnego wydawania przez papieży upoważnień do zawłaszczenia ziem zdo-

⁵⁹ Por. n. p. list Aleksandra III do króla Portugalii Alfonsa z 1179 oraz pismo Innocentego IV do Zakonu rycerskiego św. Jakuba z 1245 regesty ich są zam. w A.P.I.G. s. 250 i 252.

bytych na heretykach, co w okresie zbrojnego zwalczania Albingensów w południowej Francji miało legalizować cały szereg zaszytych tam ówczasie zmian terytorialnych⁶⁰. Można by więc próbować ujęcia wszystkich przytoczonych dotąd wypadków w wspólnym tłumaczeniu, przyjmując, że została tu rozszerzona i na innowierców współczesna zasada prawna karząca heretyków konfiskatą mienia, a to tym bardziej, że znane są papieskie upoważnienia do zawłaszczania ziem chrześcijan występnych, a zwłaszcza sprzymierzających z Saracenami⁶¹.

Tego rodzaju tłumaczenie okazuje się jednak nie wystarczające skoro weźmie się pod uwagę fakt istnienia upoważnień papieża do zajmowania ziem osób, które nie mogą być zaliczone ani do kategorii wyłamujących się z wierzeniowej wspólnoty heretyków, ani do winnych złamania obowiązku chrześcijańskiej solidarności — sprzymierzeńców Saracenów⁶².

Jeżeli się więc weźmie pod uwagę te liczne i różnorodne przykłady upoważnień papieskich do zawłaszczania ziem przeciwnika, nasuwa się wniosek, że wspólnej ich podstawy nie można doszukiwać się w zasadzie wyjącej niejako z pod prawa innowierców i wrogów Kościoła. Wprawdzie heretyków już wedle postanowień Dekretu Gracjana spotykała konfiskata mienia⁶³, a w czasie zwalczania herezji w południowej Francji dobra odstępców przyznawał papież wyznawcom, nigdzie jednak w przepisach prawa powszechnego czy partykularnego, nie spotyka się zasady odmawiającej prawa do posiadania własności tym innowiercom, którzy do kościoła nigdy nie należeli. Przeciw tego rodzaju generalizacji przemawiają zresztą i wspomniane powyżej przykłady papieskich upoważnień do zawłaszczania wojennej zdobyczy należącej uprzednio do przeciwnika nie będącego ani heretykiem ani innowiercą. Nasuwa się tu więc przypuszczenie, że we wszystkich przyto-

⁶⁰ Por. A.P.I.G. s. 238 i 251.

⁶¹ Por. A.P.I.G. s. 250 n. 131 i s. 251, n. 139.

⁶² Por. pismo Innocentego IV z 1248 r. którego registr zamieszczony jest w A.P.I.G. s. 428 oraz *ibid.* s. 255 n. 161.

⁶³ C. XXII, q. 7.

czonych przykładach ma się do czynienia z jednym z następstw wojny sprawiedliwej „bellum iustum” w ujęciu współczesnej kościelnej doktryny. Zarówno bowiem papieskie orzecznictwo pośrednio, jak i zupełnie już wyraźnie, najwybitniejsi uczeni epoki, stali na stanowisku, że w wypadku wojny strona chwytająca w sposób moralnie usprawiedliwiony za miecz nabywa drogą okupacji *manu militari* tytuł własności na mieniu przeciwnika ⁶⁴.

Nie można również zapominać, o utrwalającym się w średnio-wieczu coraz bardziej przekonaniu, że wojna przeciw agresywnym Saracenom, której najgłębszym uzasadnieniem była idea obrony i odzyskanie utraconych ziem, jest klasycznym przykładem „Bellum iustum” — wojny sprawiedliwej. To założenie teoretyczne odpowiadało też rzeczywistości gdy chodziło o Arabów a później Turków zajmujących ziemie wydarte ongiś przemocą z rąk chrześcijan i dążących konsekwentnie do powiększenia swego stanu posiadania drogą świętej wojny. Już tu należy jednak wspomnieć, że tego rodzaju gotowy schemat pojęciowy został przeniesiony i na akcje zbrojne o zdecydowanie odmiennym charakterze, prowadzone przeciw poganom Europy Wschodniej, czy później mieszkańcom świeżo odkrytych ziem.

Wspomniano już wyżej, że szereg wydawanych przez papieży przepisów normujących stosunki na wewnątrz społeczności ludów chrześcijańskich miało pośrednio na celu wzmoczenie jej spistości i dynamizmu w walce z obcym i wrogim otoczeniem. Omówione też zostały przykładowo tego rodzaju postanowienia zajmujące się już bezpośrednio stosunkiem chrześcijańskiej wspólnoty i jej członków do innowierczych sąsiadów.

⁶⁴ Por. C. 29, X, II, 24 miejsce to pozwala na przyjęcie sformułowanego tu założenia drogą rozumowania a contrario. Zupełnie zaś wyraźnie pogląd tego rodzaju formułuje w swych komentarzach do D.G. IX w rubryce de iureiurando” Innoceenty IV słowami — „In iusto bello quod fit ex edicto principis... res occupatae sunt capientium et liberi homini capti sunt servi”. Podobnie rozstrzygał tę sprawę św. Tomasz. Summa 2, 2, qu, 66, 8, a. 1.

Należy tu również przypomnieć, że papieże dysponowali wówczas skutecznymi środkami przymusu zapewniającymi ze strony jednostek, a nawet zorganizowanych grup ludzkich podporządkowanie się ich zaleceniom. Tak bowiem kary kościelne dotyczące występne jednostki (ekskomunika), jak te, które obejmowały całe terytoria czy zbiorowości ludzkie (interdykty) wywierały przez długie wieki wyraźny a nieraz decydujący skutek. Co więcej, papiescy wysłannicy — legaci czuwali nad wprowadzeniem w życie poleceń władzy centralnej, a sobory powszechne, obok swych czysto kościelnych funkcji przybierają pod koniec średniowiecza coraz wyraźniej charakter prób uzgodnienia odrębnych, a nieraz wyraźnie przeciwstawnych politycznych interesów. Stąd wypowiedzi papieży na temat stosunku świata chrześcijańskiego do innowierców mają o wiele większy ciężar gatunkowy aniżeli opinie współczesnych pisarzy, stawiać je zresztą należy również wyżej aniżeli odnośnie sformułowania władzy świeckiej, choćby nawet przedstawiciela wspólnoty chrześcijańskiej w aspekcie politycznym — cesarza. Zdanie bowiem wypowiedziane w tej sprawie przez głowę Kościoła leżało nie tylko w zakresie jej bezspornych i niekwestionowanych wówczas kompetencji, ale miało też więcej szans na wywarcie rzeczywistego wpływu.

W pewnych wypowiedziach papieży na temat innowierców dostrzec można sformułowania ogólniejsze, treścią innych są bardziej szczegółowe decyzje związane z warunkami chwili. Do wypowiedzi pierwszej kategorii zaliczyć można ustęp listu Aleksandra II, który broniąc hiszpańskich Żydów przed zapalczywością krzyżowców stwierdza: — „Różna zupełnie jest sprawa Żydów i Saracenów. Słusznie bowiem walczy się przeciw tym, którzy prześladują chrześcijan i wypędzają ich z własnych siedzib, Żydzi natomiast objawiają wszędzie gotowość do posłuchu”. Ustęp ten zresztą wszedł do Zbiorów Ivona z Chartres a później został zamieszczony w Dekrecie Gracjana⁶⁵.

⁶⁵ Por. A.P.I.G. s. 208, Ivo z Chartres, *Panormia* VIII, 29. Decret. XIII, 114. c. 11. C. XXXIII. q. 8.

Treść tego papieskiego wyjaśnienia potwierdza przyjęte powyżej założenie. Okazuje się tu bowiem raz jeszcze, że u podstaw stosunku dwu innowierczych zespołów leżał fakt agresywnej postawy jaką jeden z nich wobec drugiego zajmował. Stąd wynikają też — zdaniem papieża — ważne konsekwencje. Wolno więc występować przeciw agresywnym Saracenom z mieczem w dłoni, ta sama jednak czynność jest moralnie niedopuszczalna w stosunku do nienapastliwych, a nawet skłonnych do uległości Żydów.

Wypada też tu podkreślić, że nietylko po stronie Islamu dostrzegano wspólną cechę właściwą dla obu religii — rygorystyczny monoteizm. Wprawdzie na ogół w obu obozach przez całe średniowiecze przeważa zdecydowanie nieznajomość wyznawanej przez przeciwnika wiary, w pismach jednak papieży spotyka się niekiedy wyraźne stwierdzenie istnienia cech wspólnych dla obu wyznań. Już, więc Grzegorz VII stwierdza w liście do pewnego muzułmańskiego władcy w Afryce północnej, że obie strony — jakkolwiek w różny sposób — oddają przecież cześć temu samemu Bogu, a w sto lat m. w. później podobnych słów używa Aleksander III w piśmie skierowanym do jednego z maurytańskich władców Hiszpanii ⁶⁶.

Papież posiadając bezsporny tytuł do przemawiania w imieniu całej chrześcijańskiej wspólnoty formułuje również niekiedy pod adresem strony przeciwnej propozycje zasadniczego zakończenia długotrwałych walk. Wstępnym warunkiem zawarcia rzeczywistego pokoju musiało by być jednak — zdaniem papieża — zwrócenie przez wyznawców Islamu bezprawnie posiadanej Ziemi św., po czym nastąpić by miała wzajemna wymiana jeńców i przyjęcie zobowiązania traktowania członków obu wyznaniowych wspólnot na zasadzie wzajemności ⁶⁷.

Oczywiście w ówczesnych warunkach tego rodzaju propozycja nie miała szans przyjęcia. W każdym razie stwierdzić wy-

⁶⁶ A.P.I.G. s. 280 i Jaffe I n. 3745, Mansi t. XX, 205.

⁶⁷ List Innocentego III ad Saphilidinum soldanum Damasci, Potthast n. 4719.

pada, że najwyższy autorytet moralny chrześcijaństwa dopuszcza możliwość zawarcia z innowierczym przeciwnikiem pokoju „pax” w pełnym tego słowa znaczeniu, na warunkach częściowego przynajmniej status quo przed muzułmańską agresją.

W korespondencji papieży z epoki Wypraw Krzyżowych pojawia się również przyjęcie dopuszczalności przymierza militarnego z innowiercami dla uzyskania uprawnionego celu — odzyskania Ziemi św. Zwłaszcza na tle, podjętych przez chrześcijańskich władców i papieży, usiłowań doprowadzenia do współdziałania militarnego z Mongołami, występują plany doprowadzenia do stworzenia ogólnej antymuzułmańskiej koalicji obejmującej oprócz tych egzotycznych kandydatów na sprzymierzeńców i pewnych reprezentantów chrześcijaństwa wschodniego⁶⁸.

Nie sposób w ramach tych uwag zająć się sprawą oddziaływania na stronę chrześcijańską wyższej w pewnym okresie kultury i cywilizacji materialnej muzułmańskiego Wschodu, ani też starać się określić położenia wyznawców Islamu znajdujących się w obrębie granic chrześcijańskich państw. Stwierdzić jedynie wypada, że nauka XIX wieku zbyt pochopnie operowała twierdzeniem o zdecydowanej nietolerancji chrześcijańskiego średniowiecza. Zasadniczo zresztą obie strony stosowały wobec swych innowierczych poddanych podobne metody postępowania. Podobnie jak zamieszkali w państwach Islamu chrześcijanie tak i muzułmańscy poddani chrześcijańskich władców mieli możliwość wyznawania swego kultu, z wyłączeniem jego form publicznych, ulegali przepisom mającym na celu pewną separację innowierczej grupy od prawowiernych wyznawców, i byli zasadniczo pozbawieni możliwości udziału w życiu publicznym.

Nie należy jednak zapominać, że koniecznym warunkiem uzyskania przez zamieszkałego w krajach Islamu innowiercę

⁶⁸ Por. list Bonifacego VIII do króla Anglii A.P.I.G. s. 601, na temat zaprzepaszczenia przez chrześcijańską Europę szans jakie wynikły w następstwie uderzenia Mongołów na Islam, por. ciekawe uwagi Grousseta op. cit. t. III, s. XXX i n. 519 i n.

pełnych praw, było — tak w teorii jak praktyce — przyjęcie wiary Proroka i wejście tym samym w skład wspólnoty wiernych. W krajach chrześcijańskich natomiast obserwuje się w tym zakresie częstsze i poważniejsze różnice między postulatami prawa a stosunkami faktycznymi.

Ze względu też właśnie na fakt przebywania licznych chrześcijan na terenie państw muzułmańskich papieże podejmują nieraz w ich interesie interwencje u innowierczych władców. Chodzi w nich z reguły o zapewnienie chrześcijanom możliwości sprawowania swego kultu. W pewnym wypadku chodzi tu zresztą o chrześcijańskich wojowników pozostających na służbie muzułmańskiego władcy⁶⁹.

Z innych wypowiedzi papieży tego okresu wynika, że zawarte z innowiercami umowy, ustalające np. terminy zawieszenia broni, są moralnie wiążące. Niekiedy motywy tego rodzaju wyjaśnień wiążą się z warunkami chwili, częściej jednak wynika z nich stwierdzenie, że ogólna zasada — *pacta sunt servanda* — obowiązuje również w stosunku do innowierczego kontrahenta⁷⁰. Z drugiej jednak strony stwierdzić należy, że wedle zapatrywania papieży ze stroną innowierczą zawrzeć można jedynie zawieszenie broni — „*treuga*” nie można zaś traktować o pokój w pełnym tego słowa znaczeniu — „*pax*”. Tego rodzaju stanowisko staje się w pełni zrozumiałe jeżeli się zważy, że Islam pozostawał w posiadaniu rozległych terenów odebranych zbrojną ręką chrześcijanom i że nigdy nie zmienił swej agresywnej postawy wobec innowierczego otoczenia.

Ciekawe są również papieskie dokumenty zajmujące się losem innowierczych jeńców wojennych. Otóż znana jest rzecz, że wzięcie do niewoli w walkach między różnowierzymi przeciwnikami powodowało utratę wolności, i że nie było

⁶⁹ Chodzi tu o posiłki, które saracenski władca z północnej Afryki El'Mamoum uzyskał od swego sprzymierzeńca Ferdynanda III, rejestry listów papieskich w tej sprawie p. A.P.I.G. s. 281—2.

⁷⁰ Por. list Innocentego III do episkopatu hiszpańskiego, którego rejestr zamieszczony jest w A.P.I.G. s. 464.

tu po obu stronach żadnych wahań doktryny nie mówiąc już o praktyce. Papieże wskazują jednak na powinność łagodnego obchodzenia się z tego rodzaju jeńcami, zabraniając ich kaleczenia, wyrażając życzenie by los jaki przypadł im w udziale był lepszy niż ongiś Żydów w egipskiej niewoli⁷¹.

Sprawa jeńców wymagała również porozumienia ze stroną przeciwną, a podejmowane przez papieży w tym zakresie interwencje, przynosiły niekiedy rezultaty pozytywne⁷². Nie trzeba się oczywiście łudzić by praktyka po chrześcijańskiej nawet stronie odpowiadała humanitarnym wskazaniom listów papieskich. Sama ilość argumentów wysuniętych przez papieża interweniującego na rzecz jeńców Prusów świadczy o trudności przekonania krzyżowców na Wschodzie Europy o potrzebie stosowania łagodnych metod w stosunku do wziętych do niewoli pogan. Zresztą sprawę na tym terenie utrudniało rozpowszechnione przekonanie, że poganie nie żywią swych brańców, a nawet poddają ich wymyślnym torturom⁷³.

Nie przyczyniała się do ułatwienia stosunków między różnowercymi stronami, wspomniana już wyżej, zasadnicza nieznamość przeciwnika — cecha wspólna obu przeciwstawnym zespołom. Zwłaszcza gdy chodziło o wyznawaną przez przeciwnika religię, wiadomości tak chrześcijan jak i wyznawców Islamu były wyraźnie stronnicze i nacechowane głębokimi uprzedzeniami. Podobne zresztą zjawisko — rezygnacji z usiłowań poznania rzeczywistego oblicza innowierczego ludu — obserwuje się w Europie i później w trakcie jej ekspansji na pruso-litewski Wschód, czy nawet w epoce wielkich odkryć. Dzięki tej ignorancji kronikarze niemieccy mogli wyliczać wśród przeciwników armii Krzyżackiej w bitwie pod Grunwaldem „Saracenów, mieszkańców Damaszku, Persji i Medii”,

⁷¹ Por. A.P.I.G. s. 444 n. 30 i 32.

⁷² Por. list Grzegorza VII z 1076 r. Mansi t. XX, c. 205.

⁷³ Por. list Honor. III w sprawie łagodnego postępowania z wziętymi do niewoli Prusami zam. w *Preussisches Urkundenbuch* t. I/1 n. 917, na temat okrutnego postępowania pogan z jeńcami p. *ibid.* n. 29 i 87.

przyczem relacje te były przyjmowane z pełną dobrą wiarą i przez innych dziejopisów Zachodu⁷⁴.

Na tle tego braku obiektywnych wiadomości o przeciwniku tym łatwiej znajdowały w średniowieczu wiarę i ulegały rozpowszechnieniu legendy czy prorocтва usiłujące znaleźć wytłumaczenie dla współczesnych utrapień chrześcijańskiego świata i przewidzieć przyszłe jego losy. Każdy kto zajmuje się historią średniowiecza, a zwłaszcza panujących wówczas poglądów, musi wziąć pod uwagę te specyficzne opinie, których wpływ mniej czy bardziej widoczny, nie ominął przecież żadnego z odcinków ówczesnego życia.

Z obranego tu punktu widzenia warto przytoczyć popularny w całym niemal średniowieczu legendarny motyw „ludów Goga i Magoga”. Wspólnym tematem tych rozpowszechnionych w czasie i przestrzeni legend było opowiadanie o cudownym zamknięciu tych dzikich ludów przez Aleksandra W. na dalekim Wschodzie czy Północy. Ludy te jednak przed końcem czasów napadną na świat chrześcijański, lecz po początkowych sukcesach zostaną pokonane przez wysłannika Boga, wielkiego cesarza, którego panowanie zapoczątkuje zresztą erę dobrobytu i pokoju. Chrześcijańskie średniowiecze tą popularną nazwą określało też kolejno te innowiercze ludy, które w danym okresie szczególnie dawały się mu we znaki. Doszukiwano się więc ich w sąsiadujących z Imperium rzymskim Scytach, później zaś mianem tym byli obdarzani Hunowie, Arabowie, Węgrzy, Słowianie, Mongołowie i Turcy. Łączy się z tym zresztą fakt formowania w wyobraźni ludzi średniowiecza postaci szatana według kształtów Maura, Saracena czy Węgra. A zatem chcąc poznać stosunek chrześcijańskiego średniowiecza do innowierczego otoczenia należy pamiętać nie tylko o obiektywnie istniejących i łatwiejszych do uchwycenia czynnikach, jak poziomie rozwoju kulturalnego i gospodarczego obu zespołów, ich sile militarnej czy stopniu osiągnięć w organizacji życia zbiorowego. Wziąć tu należy również pod uwagę

⁷⁴ Wypowiedzi kronikarzy Zachodu na temat bitwy pod Grunwaldem zebrane są w wyd. *Ccriptores Rerum Prussicarum* t. III.

specyficzne cechy umysłowości ludzi średniowiecza, dla których nieraz legendy czy nieautentyczne przekazy stanowiły godne zaufania źródło wiedzy o obcych czy podstawę uzasadniająca własne pretensje.

Sprawa stosunku do innowierców, reprezentowanych w długim okresie czasu przez agresywnych Turków, zajmuje również wyraźne miejsce w projektach ponadpaństwowych organizacji, pochodzących z końca średniowiecza i wieków następnych. Po okresie bowiem wojen krzyżowych tendencje odśrodkowe w świecie chrześcijańskim były już tak silne, że wszelkie usiłowania papieża doprowadzenia do wspólnego wystąpienia zagrożonych nie dawały widocznych rezultatów. Z drugiej jednak strony tradycje solidarnych wystąpień we wspólnym interesie były o świecie chrześcijańskim jeszcze żywe. Zbyt małe było ich znaczenie by mogły doprowadzić do czynnego wystąpienia coraz wyraźniej separujących się państw chrześcijańskich, pozostały jednak na tyle zakotwiczone w społecznej świadomości by zapładniać umysły twórców projektów pacyfikacji międzynarodowych stosunków, czy służyć jako materiał propagandowy dla strony, która argumentem złamania powinności wyznaniowej solidarności spodziewała się w publicznej opinii zdyskredytować swego politycznego przeciwnika.

Już też pierwszy pochodzący z początków XIV w. tego rodzaju projekt Piotra Dubois wśród zasadniczych celów projektowanej organizacji wysuwa możliwość odzyskania wspólnym wysiłkiem Ziemi św. Godnym podkreślenia jest również, że dla Dubois wojna między współwyznawcami zasługuje na potępienie, bez zastrzeżeń akceptuje on natomiast akcję zbrojną zwróconą przeciw innowiercom. Co więcej, autor ten nie ograniczając się do samego projektu nowej wyprawy na Wschód, kreśli również plan zorganizowania i utrzymania zdobytcy skoordynowanym wysiłkiem państw chrześcijańskich, w którym wolno dopatrywać się pierwocin późniejszego programu ekspansji kolonialnej Europy. Nie sposób więc zaprzeczyć, że w projektach Dubois wielką rolę odgrywa świadomo-

mość istnienia stałego konfliktu dzielącego oba różnowiercze zespoły. W zakresie prawa wojny — „ius ad bellum” — obserwuje się również u tego autora typowe dla czasów późniejszych uproszczenie i spłylenie zagadnienia sprowadzonego do formułki: konflikt między współwyznawcami jest rzeczą złą i należy mu zapobiegać wszelkimi środkami, wojna natomiast przeciw innowiercom jest już jako taka usprawiedliwiona i nie należy w takim wypadku troszczyć się o dalsze sprawdziany uzasadniające jej moralną dopuszczalność.

I późniejsze projekty stworzenia jakiejś ponadpaństwowej organizacji wyrażają tę samą myśl powiększenia tą drogą szans walki z Islamem, choćby ich autorem był nawet wyklęty przez papieża król-heretyk Jerzy z Pobiebradu⁷⁵. Argumenty polityczne nawiązujące do tradycyjnych pojęć solidarności chrześcijańskiej spotyka się również nawet w okresie po wystąpieniu Lutra, kiedy głęboko podzielone chrześcijaństwo zachodnie nie tylko nie było w stanie zorganizować wspólnej obrony wobec tureckiego niebezpieczeństwa, ale nie potrafiło nawet przeprowadzić pacyfikacji we własnym obozie. I tak np. jedna z potępionych też Lutra w ujęciu bulli papieskiej „Exurge Domine” brzmiała — „Proeliari adversus Turcas, est repugnare Deo visitanti iniquitates nostras per illos . W wstępach do traktatów pokojowych wieku XVI, typowego przykładu dostarczyć tu może tekst układu w Crespy — sprawa wspólnego zagrożenia i konieczności wzmożenia szans wspólnej obrony podniesiona jest tu do znaczenia jednego z głównych motywów skłaniających przeciwników do zakończenia działań wojennych⁷⁶.

W ten sposób obserwuje się w ciągu [XIV—XVI w.] pewnego rodzaju degradację impulsu odgrywającego tak dużą rolę w epoce Wypraw Krzyżowych. W każdym jednak razie oba-

⁷⁵ Na temat projektów organizacji międzynarodowej p. Ter Meylen, *Der Gedanke der internationalen Organisation in seiner Entwicklung 1300—1800*, Haag 1917.

⁷⁶ Por. Kidd, *Documents illustrative of the contin. Reformation*, Oxford 1911, s. 78.

wa przed niebezpieczeństwem grożącym ze strony Islamu i poczucie, że tylko solidarne wystąpienie zagrożonych może przynieść radykalne rozwiązanie, istniała w świadomości uczonych i publicystów w. XVI i XVII. Jeszcze protestant Gentylis, występujący w obronie mieszkańców świeżo odkrytych ziem Vittoria, czy uznany za twórcę współczesnego prawa narodów Grocjusz, omawiając sprawę stosunku do agresywnych Turków stają na dawnym stanowisku, że jedynie miecz może rozstrzygnąć odwieczny konflikt, czy też podtrzymują postulat tradycyjnej chrześcijańskiej solidarności⁷⁷.

Oczywiście już wcześniej nauka średniowieczna reprezentowana przez kanonistów i moralistów zajęła się sprawą stosunku do innowierców. Uwagi na ten temat występują jednak dopiero w wieku XIII w grupie uczonych zajmujących się komentowaniem Dekretów Grzegorza IX. Milczenie źródeł wcześniejszych na ten temat tłumaczą liczne powody. Wymienić tu można tak niski stan piśmiennictwa schyłku pierwszego tysiąclecia, dla którego renesans epoki karolińskiej stanowi jedynie pozytywny wyjątek, jak wyraźną i nie przedstawiającą dla moralistów wątpliwości sytuację świata chrześcijańskiego ograniczającego się w zasadzie do obrony swych granic przed obcą agresją, czy prób odzyskania utraconych terenów. U schyłku epoki Wypraw Krzyżowych sytuacja zmienia się jednak. Świat chrześcijański od dawna przeszedł już bowiem do działań ofensywnych, które jakkolwiek umieszczają się jeszcze formalnie w pojęciu „recuperatio-odzyskania”, to przecież zapowiadają przyszłą zmianę w jego dotychczasowej obronnej postawie, zmianę tak wyraźnie uwidoczniającą się na tle ekspansji pierwszych europejskich państw kolonialnych. Stąd znajdująca się w pełni rozwoju myśl scholastyczna XIII w. odczuwa potrzebę określenia i uzasadnienia położenia innowierców w stosunku do wyznawców, stąd tendencje do uznania ich jako pozostających poza prawnym-współczesnym porządkiem, stąd wreszcie, reakcja moralistów wiernych trady-

⁷⁷ Por. Gentylis, *De iure belli*, I, 9. Vittoria, *De iure belli*, Qu. V, prop. 4, Grocjusz, *De iure belli ac pacis* L. II, c. 15 § 12.

cyjnej doktrynie nakazującej widzieć bliźniego w każdym bez wyjątku człowieku.

Trzeba też pamiętać, że nauka od schyłku XIII w., związana tematyką i metodą z Kościołem, coraz bardziej przecież wykształca swe metody badawcze, coraz wyraźniej dąży do odrębnego ujęcia i naświetlenia zagadnień. Z obranego tu punktu widzenia na uwagę zasługuje fakt coraz bardziej bezpośrednio kontaktu nauki późnego średniowiecza z myślą antyczną. Pierwszy tego rodzaju bezpośredni pomost — zapowiedź przyszłych tak licznych w okresie Odrodzenia związków — zbudowali Legiści, sięgający coraz pełniej i konsekwentniej do prawa antycznego Rzymu. W sprawie zaś stosunku do innowierców, ten bezpośredni kontakt z myślą antyczną, mógł jedynie odnowić i spopularyzować dawny zbiorowy „kompleks wyższości” wobec uznawanych za mniej wartościowych, czy nawet pozbawionych zasadniczo praw obcych-barbarzyńców, mających być teraz utożsamionymi z obcymi-innowiercami.

Pamiętać też należy o współczesnej koncepcji wojny świętej, wysnutej po stronie chrześcijańskiej i zastosowanej praktycznie w warunkach wiekowej presji wywieranej przez Islam. Od połowy XI w. powszechnie więc przyjęto w chrześcijaństwie zachodnim zasadę głoszącą, że godzi się użyć miecza czyto w obronie wiary, czy to dla odzyskania utraconych terenów — przede wszystkim Ziemi św. — że działanie tego rodzaju stanowi co więcej zasługę wobec Boga i ludzi, godną zapłaty w tym i przyszłym życiu. Stąd wynikała dla współczesnych bezsporna moralna dopuszczalność uciekania się do użycia siły w wypadku defensio-obronny, czy recuperatio-odzyskania. Nie wynikały jednak z tych zasadniczych reguł odpowiedzi na dalsze, przez życie coraz częściej stawiane pytania, czy godzi się zagarniać zbrojną ręką ziemie pogan nie zajmujących agresywnego stanowiska, czy co więcej, poganie ci już jako tacy nie są pozbawieni praw do posiadania mienia i własnych państw.

Odpowiadając na te ostatnie pytania twierdząco, część średniowiecznych uczonych stawiała pod znakiem zapyta-

nia jedną z podstawowych zasad moralnych chrześcijaństwa. Chodzi tu o zasadę przyjmującą istnienie wspólnego wszystkim ludziom, już z racji ich natury prawa, i łączący się z nią moralny postulat, by za bliźniego uważać każdego bez wyjątku człowieka. Wprawdzie podobne ujęcie prawa naturalnego nie było obce prawnikom rzymskim, o czym świadczą pewne ustępy Kodyfikacji Justyniańskiej, trzeba jednak dodać, że nigdy myśl antyczna nie oparła formalnego postulatu traktowania wszystkich ludzi na równi na głębszym nakazie miłości bliźniego. Tę zasadniczą zmianę przyniosło dopiero chrześcijaństwo. Co więcej, powstała w świecie antycznym tak szeroka koncepcja prawa naturalnego została zasadniczo ograniczona do rozważań teoretyków prawa czy moralności, a wynikające z niej postulaty równości czy pacyfistyczne nakazy nie potrafiły wpłynąć w większym stopniu na współczesną rzeczywistość w szczególności na instytucję niewolnictwa czy traktowania wojny jako klasycznego środka urzeczywistnienia politycznych zamierzeń. Trudno zaś zaprzeczyć, że sukcesy chrześcijaństwa pierwszych wieków dadzą się wytłumaczyć w pierwszej mierze przez przenikanie jego nauk mimo wszelkich istniejących we współczesnym życiu zbiorowym granic, choćby tak istotnych jak te, które dzieliły wolnych od niewolników, czy pełnoprawnych obywateli od barbarzyńców. Wiadomo również, że wcielanie chrześcijańskiego uniwersalizmu w życie natrafiało na poważne trudności w okresie zależności Kościoła od zagrożonego przez barbarzyńców Imperium. Odkąd zaś zachodnia Europa zetknęła się z Islamem, wobec którego bezskuteczną okazała się akcja misyjna, i kiedy po chrześcijańskiej również stronie wytworzyła się pewnego rodzaju koncepcja wojny świętej z jej najważniejszą formą walki przeciw innowiercom, obserwuje się u pewnych pisarzy wyraźne odstępstwa od tradycyjnej doktryny nakazującej traktowanie wszystkich ludzi na równi i zakładającej istnienie wspólnego wszystkim i niezmiennego prawa.

Oczywiście nie wolno zapominać, że tego rodzaju poglądy nie zostały nigdy usankcjonowane przez Kościół, zawsze też znajdowały wyraźnych oponentów w osobach uczonych wierzących istotnym tradycjom chrześcijaństwa. Z drugiej jednak strony nie można zaprzeczyć, że poglądy odmawiające mniej czy więcej konsekwentnie praw innowiercom, zajmowały przez długi czas w nauce poważne miejsce, a co więcej udzielały moralnej sankcji polityce brutalnej ekspansji państw europejskich na terenach zamieszkałych przez innowierców.

A zatem w zapatrywaniach średniowiecznych uczonych odnośnie innowierców spotyka się dwa zasadnicze przeciwstawne stanowiska — jedno opierające się na założeniu równości wszystkich bez wyjątku ludzi — drugie dzielące ich na dwie ściśle odrębne grupy swoich-współwyznawców i obcych-innowierców, oraz uzależniające moralną ocenę działania od zaliczenia jego przedmiotu do jednej z tych kategorii.

Pierwszy kierunek reprezentuje w najbardziej typowy i autorytatywny sposób św. Tomasz. Należy jednak pamiętać, że pojęcie „infideles-infidelitas” obejmuje u św. Tomasza zarówno innowierców-pogan jak i herezyków czy apostatów, którzy będąc w przeszłości ortodoksyjnymi wyznawcami wyłamali się z kościelnej wspólnoty. W stosunku więc do pogan chrześcijanie — zdaniem św. Tomasza — powinni zajmować zasadnicze stanowisko defenzywne, nie pozwalając im jednak na prześladowanie wyznawców czy propagowanie swych błędnych poglądów. Odnośnie tych jednak, którzy należąc do Kościoła sprzeniewierzyli się później dobrowolnie przyjętym zobowiązaniom przez herezje czy apostazję, nie obowiązują poprzednie ograniczenia. Ci bowiem mogą, a nawet powinni, być zniewoleni także przy użyciu przymusu zewnętrznego, do powrotu w skład porzuconej wspólnoty, a tym samym do wypełnienia przyjętych na siebie powinności⁷⁸.

Odróżnienie tych dwu kategorii innowierców spotyka się znów u św. Tomasza przy okazji udzielenia odpowiedzi na

⁷⁸ *Summa*, 2, 2, qu. 10. a. 8.

pytanie czy jest rzeczą dopuszczalną by chrześcijanie ulegali ich władzy. Otóż — odpowiada św. Tomasz — co się tyczy innowierców-pogan może zaistnieć sytuacja, w której będą wykonywać władzę nad wyznawcami, wypadek taki musi jednak warunkować przyjęcie już istniejącego stanu, a co więcej jak wykazuje praktyka, jest przez Kościół tolerowany zasadniczo poza obrębem wyznaniowej wspólnoty⁷⁹. Wynika więc z tego, że innowiercy-poganie nie są w zasadzie pozbawieni możliwości sprawowania władzy — nawet jeżeli jej przedmiotem mają być chrześcijanie. Problem ten znajduje zresztą wyjaśnienie w zapatrywaniach Akwinaty na istotę władzy. Otóż jego zdaniem, władza jako wyraz zorganizowanego hierarchicznie społecznego porządku opiera się na „*ius gentium*”, które z kolei wywodzi się drogą bezpośredniego wniosku z wspólnego wszystkim stworzeniom prawa naturalnego. Wszyscy więc ludzie, bez względu na dzielące ich różnice, mają możliwość tworzenia własnych form życia zbiorowego na podstawie i w ramach naturalnego porządku określanego bliżej przez „*ius gentium*”. Ta naczelna zasada nie ulega przekreśleniu nawet w wypadku niewiernych, odróżnia ich bowiem od wyznawców prawo Boże — *ius divinum* — a prawo to pozostawiając nienaruszonym naturalny porządek, nie może przekreślić i tego, wywodzącego się z „*ius naturale*” uprawnienia⁸⁰.

Wolno więc stwierdzić, że św. Tomasz przyznaje innowiercom-poganom prawo do posiadania własnego i od chrześcijańskiego odrębnego społecznego porządku, nie dopuszcza co więcej by wolno było trapić innowiercze państwa, już z samej racji ich wyznaniowej odrębności — napastniczą wojną. Ta sama restrykcja rozciąga się — jego zdaniem — i na pogan-poddanych chrześcijańskich władców, których nie wolno bezpodstawnie pozbawiać własności⁸¹. Tym bardziej nie można więc przyjmować by niewierni-poganie, żyjący według

⁷⁹ *Summa*, 2, 2, qu. 10.

⁸⁰ *Summa*, 2, 2, qu. 10. a. 10.

⁸¹ *Summa*, 2, 2, qu. 7, a. 8.

własnego a mieszczącego się w „ius naturale” porządku, mogli być już ze względu na swą „infidelitas” pozbawiani własności, by wyznawców nie wiązały w tym wypadku nakazy Dekalogu. Św. Tomasz utrzymuje to stanowisko nawet w trudnej sprawie określania dopuszczalności zawłaszczania wojennej zdobyczy.

Sprawa ta bowiem zależy od zaliczenia danej akcji zbrojnej do kategorii bellum iustum-iniustum, a więc niezależnie od mechanicznego podziału działających podmiotów na wyznawców i innowierców⁸².

Jeżeli raz jeszcze się przypomni, że św. Tomasz nie dopuszcza możliwości nawracania pod przymusem innowierców-pogan i że wobec innowierczego przeciwnika uznaje za zasadniczo dozwoloną jedynie akcję obronną, musi się dojść do zasadniczego wniosku, że sam fakt pozostawiania poza obrębem wyznaniowej wspólnoty nie usprawiedliwia działań zaczepnych. Oczywiście na tle konkretnych stosunków istniejących między oboma zespołami, z których jeden wyznawał pogląd, że wojna święta jest religijną powinnością i pozostawał w posiadaniu obszernych terenów wydartych przemocą drugiemu, powód do podjęcia przez stronę chrześcijańską słusznej wojny istniał niejako w permanencji. Z drugiej jednak strony zastrzeżenia św. Tomasza i innych stojących na tym samym stanowisku moralistów nie usprawiedliwiały akcji czysto ofenzywnej, jaką już w tym czasie prowadzili przeciw poganom na Wschodzie Europy Niemcy, a jaką w niedalekiej przyszłości miała podjąć na nowo odkrytych terenach Hiszpania.

Wśród kanonistów zajmujących się problemem stosunku do innowierców i zbliżonych stanowiskiem do poglądów św. Tomasza należy wymienić Sinnibaldusa Fiesco, późniejszego papieża Innocentego IV. Zajmując się komentowaniem zbioru Dekretalów Grzegorza IX dochodzi on w pewnym miejscu do wniosku, że niewierni mający zgodnie z ewangeliczną

⁸² *Summa*, 2, 2, qu. 67, a. 8.

zapowiedzią tworzyć w przyszłości część Chrystusowej owczarni, ulegają w zasadzie już teraz władzy papieża. Z tego ogólnego założenia nie wyciąga jednak Innocenty IV konsekwencji dla innowierców negatywnych. Przyznaje bowiem, że należy się liczyć z istnieniem odrębnych państw innowierczych, a to ze względu na założenie przyznające każdemu rozumnemu stworzeniu prawo do wykształcania instytucji władzy czy własności⁸³.

Oceniając dopuszczalność wojny przeciw innowiercom Innocenty zajmuje podobne stanowisko co św. Tomasz, uznając że musi być ona usprawiedliwiona potrzebą obrony czy odzyskania utraconych terenów⁸⁴. Nie wolno też innowierców zmuszać do przyjęcia chrztu — tu omawiany autor wykazuje duże poczucie rzeczywistości dodając, że godne potępienia są również wszelkie nadużycia popełniane pod pretekstem rozszerzania wiary⁸⁵.

Już z tych ogólnych założeń wynika, że innowiercy mają prawo do wykształcania odrębnych form władzy i korzystania z własności, a co więcej, że i w stosunku do nich obowiązują wyznawców rygory jakie nakłada pojęcie „bellum iustum”. W innym też miejscu Innocenty — być może wyrażając duże znaczenie tej sprawy dla praktyki — zajmuje się już bezpośrednio sprawą godziwości zajmowania należących do infideles ziem. Wyjaśniając ten problem autor stwierdza, że ziemia cała należy do Boga i w okresie pierwotnym stanowiła niejako wspólną własność wszystkich ludzi, przy czym wówczas każdy drogą prostej okupacji mógł nabyć tytuł własności na obszarze stanowiącym własność Stwórcy ale nie poddanym jeszcze władzy ziemskiego posiadacza. Inaczej jest jednak dziś, kiedy cały obszar ziemski ulega uporządkowanej własności, określanej przez „ius gentium” na głębszej podstawie prawa naturalnego. Ma tu też zastosowanie zasadniczy nakaz moralny, zakazujący wyrządzania bliźniemu

⁸³ *Commentaria de voto.*

⁸⁴ *Commentaria c. de baptismo.*

⁸⁵ *Ibid.*

krzywdy, nakaz, którego i papież zmienić nie jest w stanie, a którego zasięg obejmuje wszystkich ludzi bez wyjątku⁸⁶.

U podstaw tych wniosków leży koncepcja prawa naturalnego, pojętego jako norma zarówno niezmienna jak i wspólna całemu rodzajowi ludzkiemu, i stąd właściwa dla moralnego określania stosunków z innowiercami.

Oczywiście nasuwa się tu pytanie czy innowiercy, których obowiązuje prawo naturalne, odpowiadają za jego naruszenie i kto ma w tej sprawie wyrokować. Na te pytania znajdowano wówczas odpowiedź, że kompetentny jest tu najwyższy autoritet w zakresie precyzowania zasad prawa naturalnego — papież. Na tym stanowisku stoi i Innocenty, który przyznaje papieżowi prawo czynnej interwencji w wypadku uprawiania przez innowierców, niezgodnego już z naturalnymi przesłankami rozumu — wielobóstwa⁸⁷.

Wspomnieć tu również należy i o innej trudności istniejącej w stosunkach między dwoma zespołami, z których każdy zamierzał wyznawaną przez się wiarę rozszerzyć po krańce zamieszkałego świata. Co się więc tyczy stanowiska strony chrześcijańskiej nasuwało się tu pytanie czy niewierni mają moralne prawo przeciwstawiania się lub przeszkadzania akcji misyjnej. Prawa tego innowiercom wówczas nie przyznawano, na tym stanowisku stoi i Innocenty, który uważa, że w wypadku stawiania przez innowierczych władców przeszkód akcji misyjnej, papież może ich zmusić do ustępstw nawet przez odwołanie się do pomocy ramienia świeckiego⁸⁸. Ten pogląd podzielany był zresztą i przez późniejszych moralistów. Jego zwolennikiem był np. Vittoria, który dodawał, że w wypadku prześladowania konwertytów, słusznie można użyć jako środka zaradczego nawet wojny. Echa tego poglądu spotyka się zresztą i u Grocjusza⁸⁹.

⁸⁶ *Commentaria c. de voto.*

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Commentaria c. de voto.*

⁸⁹ Vittoria, *De Indiis*, Sect. III. t. 2—4. Grocjusz, *De iure belli ac pacis*, L. II, c. 20, § 48—49.

Konkludując, można stwierdzić, że uczeni uznający bezwzględną moc prawa naturalnego dla określania stosunków między innowierczymi zespołami utrudniają w wysokim stopniu możliwość pokrywania religijnymi argumentami czysto politycznej akcji. Oczywiście i tu można znaleźć furtkę dla ewentualnych nadużyć, jeżeli się zważy, że i ten pogląd dopuszczał możliwość uciekania się do akcji represyjnej, czy nawet wojny, w wypadku utrudniania dwudzielności misyjnej czy prześladowania konwertytów. Pamiętać tu jednak należy, że w okresie istnienia bezpośredniego wpływu Kościoła na życie zbiorowe, stosowanie w praktyce tego rodzaju zasad ulegało pewnego rodzaju kontroli przez najwyższy prawno-moralny autorytet — papieża. W polityce jednak coraz bardziej samodzielnych państw narodowych, argument potrzeby ochrony akcji misyjnej czy konwertytów, był często jedynie bogobojnym pokryciem dla brutalnej politycznej ekspansji. Tak było już w w. XIII na odcinku styku świata chrześcijańskiego z pogańskimi ludami Wschodu Europy, a miało się to na wielką skalę powtórzyć w okresie wielkich odkryć i pierwocin jej kolonialnej ekspansji.

Druga grupa kanonistów i moralistów określała w zasadniczo odmienny sposób stosunek „orbis christianus” do innowierców. I dla tych pisarzy punktem wyjścia były tradycyjne zasady ograniczające prawo użycia miecza wobec innowierców zasadniczo do obrony-defensio czy odzyskania-recuperatio, w ostatecznych jednak swych konkluzjach stawiali ich poza obrębem obowiązującego prawa i moralności. I w źródłach wieków ubiegłych spotyka się wypadki zasadniczo odmiennej kwalifikacji prawno-moralnej czynu zależnie od wyznaniowej przynależności przedmiotu jego dokonania. I tak np. dla Burcharda z Wormacji zabicie Żyda czy poganina jest karygodne ze względu na unicestwienie w ten sposób możliwości przyszłej konwersji, sprawcę spotyka jednak niewielka kara w postaci 40-to dniowej pokuty. Podobne poglądy występują w glossie do Dekretu Gracjana, gdzie spotyka się

zdania, że zabór mienia Żyda czy Saracena uznać należy za godziwy⁹⁰.

Chodzi tu jednak o luźne uwagi czy spostrzeżenia nie mogące pretendować do ujęcia całości problemu. Dopiero wybitny kanonista XIII w. Henryk z Suzy, zwany też Hostiensisem, wypowiedział tu pogląd ujmujący całość zagadnienia. Autor ten uważa za najwyższego zwierzchnika chrześcijańskiej wspólnoty papieża, przyznając mu zgodnie z przyjętymi poglądami, władzę i nad niewiernymi. Zdaniem też Hostiensisa papież jako sukcesor praw dawnych cesarzy może — „*ratione imperii romani*” — rościć pretensje do całego obszaru antycznego państwa, a to tym bardziej, że obecni jego innowiercy dzierżyciele nie mogą powołać się na żaden prawny tytuł nabycia⁹¹.

Jak łatwo można stwierdzić, dotychczasowe twierdzenia Hostiensisa mieszczą się w ramach powszechnie wówczas przyjętych poglądów. Nie inny charakter mają jego dalsze uwagi określające w bardziej szczegółowy sposób stosunek wyznawców do innowierców. W szczególności zakłada on tu obowiązek zachowywania zawartego z tego rodzaju partnerem zawieszenia broni, podziela — na ogół tradycyjny pogląd o niedopuszczalności przymusowych konwersji, nie przyjmuje możliwości zawierania z „*infideles*” przymierzy, a w okresie stanu wojny utrzymywania z nimi stosunków handlowych, nie pozwala wreszcie prześladować poddanych władzy chrześcijan Saracenów⁹². Cechuje go też typowa dla czasów współczesnych nieznajomość przeciwnika — nie wie np. o rygorystycznym monoteizmie Islamu określając jego wyznawców jako — „*czcicieli niezliczonej ilości bogów i bogiń a nawet demonów*”⁹³. W dalszym jednak ciągu swych wywodów

⁹⁰ Burchard, *Decret.* VI, 33. Glossa do c. 2, C. XXIII q. 7.

⁹¹ Hostiensis, *Commentaria* L. III, t. 34, c. 3 oraz *Summa* L. III c. de conversione infidelium.

⁹² Por. *Summa* L. I. c. de treuga et pace; L. III, c. de baptisma; L. V, c. de Sarracenis.

⁹³ *Summa* L. V. c. de Sarracenis.

umieszcza Hostiensis lapidarne sformułowanie, które w zasadniczy i dla innowierców niekorzystny sposób, przesądzało o ich położeniu. Chodzi tu o zdanie, że przyjście Zbawiciela na świat pozbawiło innowierców prawa do posiadania odrębnych form politycznej organizacji, oraz uprawnień gospodarczych, zastrzegając korzystanie z nich wyłącznie chrześcijanom⁹⁴.

Wynika z słów tych niezbitcie, że chrześcijanie posiadają pewnego rodzaju monopol na wykształcanie własnych form życia politycznego i gospodarczego i że ich odpowiedniki w państwach innowierczych uznać można jedynie za stany faktyczne nie ulegające ochronie ze strony prawa czy moralności. Co więcej, Hostiensis zajmując się klasyczną wówczas sprawą dopuszczalności używania miecza przeciw tego rodzaju przeciwnikowi (*ius ad bellum*), wprowadza mechaniczny podział między wojną prowadzoną wśród współwyznawców, a akcją zbrojną skierowaną przeciw innowiercom. Tą ostatnią nazywa „*bellum romanum*” i nie poddaje jej wyraźnie pod strychulec oceny moralnej koniecznej do zaliczenia danej akcji zbrojnej do kategorii *bellum iustum* — *iniustum*⁹⁵.

Wolno więc stwierdzić, że Hostiensis, ulegając wyraźnym wpływom tradycji antycznych, w ostatecznych swych konkluzjach upraszcza w wysokim stopniu sprawę stosunku do innowierczego otoczenia, wyjmując ją niejako z pod kontroli prawno-moralnych reguł, a co ważniejsze uznając poniekąd za sprawiedliwą każdą wojnę prowadzoną z tego rodzaju przeciwnikiem. Nic więc dziwnego, że jego zapatrywania dostarczające legitymacji moralnej dla wszelkiego rodzaju akcji zaborczej skierowanej przeciwko różnowierczemu przeciwnikowi wpłynęły w sposób wyraźny na późniejsze ujęcie tego zagadnienia. Już nieco późniejszy od Hostiensisa, Augustinus Triumphus przyznaje papieżowi nieograniczone niemal prawo dokonywania zmian na stanowisku władców innowierczych;

⁹⁴ *Summa* L. V. c. de Sarracenis.

⁹⁵ *Summa* c. de treuga et pace.

dosłownie niemal powtarza słowa Hostiensisa hiszpański kanonista Alfons Guerrenus⁹⁶. Pisarze zaś wieku XIV jak Lignano, Martin z Lodi czy Bellini nawiązując do tego zdania i odmawiając również praw innowiercom, powołują się na dodatkowe argumenty zaczerpnięte ze Starego czy Nowego Testamentu, inni dochodzą do tych samych wniosków na tle interpretacji pewnych pojęć teologicznych.

Raz jeszcze trzeba powtórzyć, że do końca XIII w. tego rodzaju poglądy mogły stanowić wygodną pokrywkę jedynie dla akcji lokalnych, w szczególności usiłowań rozszerzenia swego stanu posiadania na niekorzyść innowierczych sąsiadów podejmowanych przez Zakon krzyżacki. Z chwilą jednak spotęgowania się ekspansji Europy na terenach świeżo odkrytych a zamieszkałych przez pogan, zapatrywania te sankcjonować miały okrutne i bezwzględne metody pierwszych państw kolonialnych.



Przedstawiony powyżej w ogólnych zarysach schemat prawnych przepisów określających stosunek chrześcijan do innowierców zewnętrznych, wytworzony w Europie Zachodniej pod wpływem wiekowych doświadczeń kontaktów z Islamem, został prawie bez reszty zastosowany do plemion słowiańskich a zwłaszcza od XIII w. pruso-litewskich. Wydaje się, że jedną z najważniejszych przyczyn tego mechanicznego niejako przeniesienia stanowi fakt kontaktowania się Europy Zachodniej z tymi nieznanymi jej poganami Wschodu za pośrednictwem niemieckich feudałów i duchowieństwa. W ten sposób Niemcy uzyskali pewnego rodzaju monopol na udzielanie Kurii papieskiej i w ogóle Zachodowi informacji o tych nieznanych poganach Wschodu. Co więcej, niemiecka polityka i propaganda spowodowała skierowanie części obronnej energii Europy na jej ówczesną wschodnią granicę, w łóżyisko swej agresywnej polityki.

⁹⁶ *De potestate papae* c. 31. n. 13.

Na korzyść niemieckich planów i roszczeń przemawiał inny zresztą jeszcze moment, niezależny od specyficznych warunków panujących na linii styku świata germańskiego z ludami pogańskimi. Otóż od wczesnego średniowiecza, w wyniku ścisłego związku między „Sacerdotium” i „Imperium”, metody rozszerzania wiary łączyły z reguły akcję misyjną z militarno-polityczną ekspansją zainteresowanego państwa. Mimo bowiem wyznawanej w teorii zasady niedopuszczającej przy nawracaniu przymusu, uważano powszechnie, że jest rzeczą konieczną by miecz chrześcijański chronił misjonarzy, a co najmniej by im udzielał poparcia politycznego i środków materialnych. Jeszcze zresztą pisarze XVI w. uważają za rzecz w pełni zrozumiałą by w razie potrzeby stwarzać siłą warunki umożliwiające prowadzenie wśród pogan akcji misyjnej we właściwym tego słowa znaczeniu, a więc zjednywania słowem i przykładem. Wydaje się też, że metody stosowane przez Karola W. przy nawracaniu Sasów, stały się wzorem wedle którego postępowali Niemcy przez całe średniowiecze i że wywarły one wpływ i na podejmowaną przez inne narody akcję rozszerzania wiary.

Dodać tu również wypada, że świat germański już we wczesnym średniowieczu nie wykazywał skłonności do poddawania probierzowi moralnej oceny swych politycznych działań. Jest rzeczą charakterystyczną, że już na początku XI w. Bruno z Querfurtu broni, wbrew wyraźnej kościelnej tradycji, zasady dopuszczającej nawracania pod przymusem⁹⁷.

Wśród tak licznych niemieckich kronikarzy, teologów czy kanonistów do wyjątków należą wypadki uświadamiania sobie do jakich moralnych następstw prowadzi stosowanie w praktyce zasady stawiającej pogan poza prawem. Tego rodzaju akcenty krytyczne spotyka się u kronikarza XI w. Adamy z Bremy. Adam widzi zasadniczą rozbieżność między wysiłkami kapłanów dążących do powiększenia liczby wyznawców a planami władcy świeckiego mającego jedynie na celu uzy-

⁹⁷ Zwraca na to uwagę Erdmann, *Die Entstehung*, s. 97.

skanie od świeżo podbitych ludów danin, nieco zaś dalej formułuje ogólne twierdzenie, że gdyby nie chciwość Sasów dawno już Słowianie byłiby dla prawdziwej wiary pozyskańi⁹⁸. W innym miejscu w jeszcze ostrzejszych słowach określa Adam działalność Sasów, którzy jak mówi — „christianitatem in Sclavania primo per avaritiam turbabant, deinde per crudelitatem subiectos ad rebellendum cogunt, et nunc salutem eorum qui velent credere, pecuniam solam exigendo contempnunt”⁹⁹.

Jest to jednak — jak już wspomniano, w historii niemieckiego pochodzenia na Wschód odosobniony głos sumienia. Pozostała zaś część Europy i władze kościelne, nie mając tak jak Adam okazji do przekonania się naocznie, że myśli Sasów — „pronior est ad pensionem vectigalium quam ad conversionem gentilium”¹⁰⁰, widziała jedynie rezultaty końcowe, a te wyrażały się niewątpliwie w coraz dalszym rozszerzaniu granic chrześcijaństwa. Trzeba zresztą pamiętać, że rozpowszechniane przez Niemców przesadne wieści o sile i drapieżności tych wschodnich pogan znalazły pozorne poparcie w połowie w. XIII, kiedy to najazd mongolski przedstawiał dla świata chrześcijańskiego rzeczywiście śmiertelne niebezpieczeństwo, a w korespondencji papieża spotyka się wyrażanie obaw o los całego Kościoła. W związku z mongolską właśnie groźbą wysuwano w Rzymie przeciw poganom wschodnim zarzut udzielania pomocy tym wrogom chrześcijaństwa. W pewnym liście Innocentego IV mieszkańcy Liwonii, Estonii i kraju Prusów określani są mianem współników Tatarów, podobne zarzuty wysuwają zresztą papieża i przeciw Rusinom¹⁰¹.

Dodać tu można, że i zachowanie się samych wschodnio-europejskich pogan zdawało się potwierdzać te niekorzystne dla nich opinie. Paganie ci bowiem poznawszy chrześcijaństwo w interpretacji niemieckich rycerzy, bronili uporczywie swej

⁹⁸ Adam, L. III; c. 71.

⁹⁹ Adam, L. III; c. 27.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Por. *Preussisches Urkundenbuch*, t. I/1 n. 17 i 22 oraz Voigt, *Codex* t. I, n. 91 i 156.

odrębności i wiary przodków. Zagroźeni bezpośrednio wyprawą chrześcijańskich wojsk obiecywali przyjąć nową wiarę i domagali się przysłania misjonarzy, by po uzyskaniu w ten sposób oddalenia grożącego niebezpieczeństwa, nie dotrzymać swych obietnic¹⁰².

Co więcej, nie wolno zapominać, że pogańskie pruso-litewskie plemiona nie były dla państw chrześcijańskich wygodnymi sąsiadami. Znajdowały się one na tym poziomie rozwoju społecznej organizacji kiedy łupieskie wyprawy stanowią jeden z zasadniczych celów istnienia tworzącej się wspólnoty, a zdobyte łupy główne źródło uzyskiwania nowych wartości. W każdym jednak razie nie wchodziło tu nigdy w grę samo istnienie nie tylko „populus christianus” jako całości, ale nawet silniejszych militarnie i lepiej zorganizowanych państw chrześcijańskich. Stąd zawierały grubą przesadę pochodzące od niemieckich czynników relacje, powtarzające się aż w głąb XIV w., a stwierdzające, że tylko działalności Zakonu Polska zawdzięcza swoje istnienie¹⁰³.

Dodać tu wreszcie wypada, że i miejscowe czynniki kościelne w swych relacjach do Rzymu powiększały często rozmiar szkód poczynionych przez łupieskie wyprawy pogan, mając na celu uzyskanie zniżki w należnych Kurii opłatach. Oddziaływanie tych wszystkich czynników ułatwiało przenoszenie i na stosunki z poganami Wschodu Europy wyobrażeń, a nawet prawnych przepisów wykształconych na tle kontaktów ze światem Islamu. W pierwszym więc rzędzie spotyka się częste wezwania papieży do wypraw krzyżowych przeciw poganom Wschodu Europy. Wezwania te poczynające się od połowy XII w. stają się coraz częstsze od chwili kiedy w zakres zainteresowań Kurii wchodzi sprawa Prusów¹⁰⁴.

¹⁰² Por. Alex. III z r. 1171—2 do arcybiskupa Upsali, A.P.I.G. s. 345.

¹⁰³ Por. list przełożonych Zakonu Franciszkanów kilku miast pruskich do papieża z r. 1335 zamieszczony przez Voigta w *Kodeksie* t. III, n. 151.

¹⁰⁴ Pierwszy tego rodzaju dokument wydał w 1147 Eugeniusz III, podobne apele pojawiają się w l. 1171—2.

Wezwania tego rodzaju stały się szczególnie liczne i nagłące odkąd zadanie rozszerzania chrześcijaństwa objął na tym terenie Zakon krzyżacki. Na treść tych aktów papieskich składają się bądź to polecenia głoszenia w krajach sąsiednich krucjaty na pomoc Zakonowi, bądź to zachęty do materialnego poparcia jego poczynań, bądź to wreszcie skierowane do poszczególnych władców apele o udzielenie mu wsparcia ¹⁰⁵.

Treść aktów tych świadczy, że Zakon w okresie dla siebie najcięższym, walki o opanowanie nowych terenów i zwalczanie licznych powstań Prusów, korzystał w całej pełni z poparcią najwyższych autorytetów chrześcijańskiej Europy a co więcej, z militarnej i politycznej pomocy Zachodu. Wynika z nich również, że papieże w pełni okresu wojen krzyżowych, rezerwowali część energii militarnej Europy do walki z poganami zamieszkującymi jej wschodnie rubieże. Na tle tych dokumentów stwierdza się przyjęcie istnienia podobnej sytuacji na linii styku świata chrześcijańskiego z poganami Wschodu co na granicy dzielącej go od ludów wyznających Islam. Spotyka się bowiem i tu apele do obrony tamtejszych chrześcijan a zwłaszcza neofitów, czy nawet obawy, że agresywni poganie wytepiają sąsiednich wyznawców. Poza ogłaszaniem wypraw krzyżowych przeciw tym okrutnym i zda się jak Saraceni groźnym poganom, papieże stosują i do nich przepisy wykształcone na tle relacji z muzułmanami.

Już więc w r. 1218 poleca Honoriusz III biskupowi misyjnemu Prusów upominać sąsiednich chrześcijan by nie dostarczali poganom broni, żelaza i soli. Zakazy tego rodzaju powtarzają się za pontyfikatów Innocentego IV i Urbana IV. Oczywiście musiało też wywołać potępiającą reakcję papieża wszelkie łączenie się chrześcijan z poganami wschodniej Europy przeciw współwyznawcom. Zjawisko to występuje zwłaszcza na tle walk dzielnicowych władców Polski XIII w., którzy w swych sporach chętnie korzystali z pomocy pogańskich Po-

¹⁰⁵ Przegląd tych aktów dają rejestry Potthasta pontyfikatów Grzegorza IX, Innocentego IV, Aleksandra, Urbana i Klemensa IV, oraz Grzegorza X.

łowców czy Prusów. W takich wypadkach złamania obowiązku chrześcijańskiej solidarności, papież polecają miejscowym czynnikom kościelnym zmusić cenzurami do zaprzestania z korzystania z pomocy pogan, zatwierdzają rzuconą na winnych klątwę, czy udzielają skruszonym absencji ¹⁰⁶.

Jest rzeczą godną uwagi, że w tych dokumentach papieskich nie rzadko ci wschodni poganie określane są mianem „Saraceni”. Ta omyłka terminologiczna jest niewątpliwie wyrazem panującej w niezorientowanej w rzeczywistości stosunkach Kurii papieskiej, nastrojów. W propagandzie zresztą przeciw-polskiej Zakonu do początków XV w. roi się od sugestii, że jego polscy przeciwnicy korzystają z pomocy tych samych niewiernych, których chrześcijaństwo zachodnie znało pod nazwą Saracenów.



Przyjęto już wyżej, że papieskie upoważnienia do zawłaszczania ziem niewiernych *manu militari* tłumaczą się stwierdzeniem przez najwyższy ówczesny prawno-moralny autorytet, że po stronie nabywającego zachodzi wypadek wojny sprawiedliwej, i stąd jego terytorialne zdobycze zasługują na utwierdzenie prawnym tytułem. Ustalono również, że tego rodzaju papieskie koncesje spotyka się najczęściej na tle walk Europy Zachodniej z agresywnymi Saracenami, walk, które miały oczywiście na celu odzyskanie dawnych strat czy konieczną obronę. Wolno co więcej stwierdzić, że w ówczesnej opinii wojna przeciwko Saracenom uchodziła za klasyczny wprost przykład „bellum iustum”, a ziemie na nich zdobyte za tereny powracające do prawych właścicieli. Tego rodzaju schemat pojęciowy został jednak przeniesiony do zupełnie odmiennych

¹⁰⁶ Eugeniusz III zatwierdza klątwę rzuconą na Władysława Wygnańca przez arcybiskupa Jakuba, następnie ten sam papież poleca jednemu z biskupów zwolnić księcia od cenzury i podobnie interweniuje w 1227 Grzegorz IX, polecając biskupom by cenzurami zmusili książąt polskich do zaprzestania korzystania z pomocy pogan w wojnie z pomorskim Świętopełkiem.

stosunków panujących na wschodnio-północnych granicach ówczesnej chrześcijańskiej Europy. Pierwszy ilustrujący tę translację przykład spotyka się w dokumencie Honoriusza III zawierającym nadania na rzecz duńskiego króla Waldemara. Papież upoważnia tu adresata, by ziemie, które swymi orężnymi wysiłkami — „de paganorum in Estonia manibus eripere poterit... regno suo et eius ecclesiis annectat”¹⁰⁷.

Na tle tego rodzaju, coraz częstszych, papieskich dokumentów powstał u miejscowych władz kościelnych, a przede wszystkim świeckich, pogląd symplifikujący w sposób dla strony chrześcijańskiej nader wygodny sprawę stosunku do „infidels”. Zwolennicy tego poglądu uważali więc, że ziemie pogan mogą być bez skrupułów i potrzeby istnienia dalszych wymogów zawłaszczane, przy zachowaniu jedynie formalnego warunku w postaci uzyskania zatwierdzenia dokonanego czy przyszłego zaboru, przez władze kościelne lub świeckie. W praktyce politycznej ówczesnych czasów najdoskonalej tego rodzaju zapatrywania wcielał w życie Zakon krzyżacki. Przypomnieć tu zresztą raz jeszcze wypada, że tego rodzaju uproszczenia miały się niewątpliwie z ratio legis, która leżała u podstaw takich decyzji. Uzasadnienie bowiem aktów papieskich zatwierdzających terytorialne zdobycze władców chrześcijańskich w ziemiach pogan, zbiegało się i odnośnie Europy Wschodniej z założeniem, że były one konsekwencją wojny słusznej, a więc prowadzonej w obronie zagrożonych granic chrześcijaństwa czy prześladowanych współwyznawców.

Ale z chwilą przybycia Zakonu krzyżackiego na tereny misyjne wschodniej Europy uzyskał on tu w praktyce pełną samodzielność. Oczywiście trudno było przewidzieć rozwój wypadków, a tym więcej kontrolować ich rozwój, stale w sposób fałszywy, a co najmniej jednostronny, informowanej Kurii. Było to tym trudniejsze, że widoczne efekty działalności Zakonu równały się powiększeniu zasięgu granic chrześcijaństwa, a sama jego obecność na tych terenach zdawała się być gwa-

¹⁰⁷ Potthast t. I, n. 5908.

rancją skutecznego zabezpieczenia przed wszelkim niebezpieczeństwem grożącym ze strony nieznanego Wschodu. Najazd Mongołów w w. XIII zresztą wykazał, że niespodzianki z tej strony są możliwe, i że chrześcijaństwo nie dysponuje tu dostateczną siłą obronną.

Zakon umiejętnie wykorzystując te przychylne dla siebie okoliczności podejmuje konsekwentne starania o uzyskanie dla swych przyszłych terytorialnych zdobyczy potwierdzenia ze strony najwyższych autorytetów ówczesnej Europy — papieża i cesarza. Zaczyna tę serię dokument Fryderyka II z 1226 r. w którym cesarz potwierdza Zakonowi tak donacje książąt polskich jak i „totam terram, quam in partibus Prusiae, Deo faciente conquirit”, upoważniając go, co więcej, do mianowania urzędników mających wykonywać władzę nad podbitym ludem, choćby się nawet składał jeszcze z pogan¹⁰⁸. Takie samo potwierdzenie poczynionych na jego korzyść darowizn i przyszłych zdobyczy w kraju pogan uzyskuje Zakon kilka lat później w bulli Grzegorza IX. W ciągu w. XIII kilkakrotnie stara się jeszcze Zakon o uzyskanie roboracji swych nabytków ze strony papieża i cesarza, kładąc jednak wyraźny nacisk na uzyskanie potwierdzenia ze strony kościelnej. Tłumaczy ten fakt trudno ówczesna sytuacja cesarza zaangażowanego w walkę z papiestwem i zaabsorbowanego włoską polityką, jak bardziej może jeszcze, panujący pogląd, że przede wszystkim do Głowy Kościoła należy kierownictwo akcją misyjną i dysponowanie obszarami mającymi być opanowane przez miecz i wiarę chrześcijańską¹⁰⁹.

W ten sposób Zakon korzystając z moralnego poparcia najwyższych autorytetów świata chrześcijańskiego i wydatnej pomocy polityczno-militarnej Zachodu, mógł konsekwentnie powiększać obszar swego władztwa. Nie tu miejsce na przedstawianie etapów tego procesu i metod postępowania Zakonu. Wystarczy przypomnieć, że los nie tylko podbitych pogan ale

¹⁰⁸ *Preussisches Urkundenbuch* t. I/1 n. 56.

¹⁰⁹ Przegląd aktów papieskich i cesarskich potwierdzających nabytki Zakonu zawiera *Preussisches Urkundenbuch* t. I/1.

nawet konwertytów był ciężki. Poddani Zakonu obarczani nadmiernymi ciężarami poddani zostali żelaznej dyscyplinie sprawnej jego administracji. Powstania zaś Prusów zrozpaczonych tego rodzaju metodami tłumili Krzyżacy przy użyciu brutalnych środków. Nie można, jak się wydaje, mówić o fizycznej eksterminacji Prusów, w każdym jednak razie, o ich osłabieniu i przecięciu wszelkich możliwości rozwoju jako odrębnej grupy etnicznej. Stąd Prusowie w następnych wiekach rozplątują się niemal bez śladu wśród ludności napływowej z Niemiec i Polski.

Wydaje się jednak, że już współcześnie i na tym samym m. w. terenie stosowała Polska metody misyjne bardziej zgodne z duchem i tradycją chrześcijaństwa. Oczywiście należy tu unikać przesady stronniczego traktowania źródeł odnoszących się do przeszłości własnego narodu. Pamiętać też należy, że podzielona na dzielnice Polska XIII w. nie miała dość dynamizmu by skutecznie konkurować w ekspansji w krajach pogańskich z Zakonem. W każdym jednak razie przyznać trzeba, że już w tym okresie postawa książąt polskich wobec niewielkiego i ze wszech stron zagrożonego pogańskiego ludu Jadźwingów nacechowaną była pewnym umiarem, i że ta właściwość polskiej akcji misyjnej wystąpi tym wyraźniej kiedy w półtora wieku później, chodzić będzie o wielką stawkę nawrócenia Litwy.

Już więc w połowie w. XIII wypada zanotować istnienie pewnych śladów polskich planów akcji misyjnej w kraju Prusów, które cechowała zasadnicza sprzeczność z ówczesnym postępowaniem wobec pogan Zakonu. Wzmianka na ten temat znajduje się w piśmie Honoriusza III, który przy okazji zamiany księciu polskiemu Leszkowi obowiązku wyprawy do Ziemi św. na powinność orężnego wsparcia akcji misyjnej w ziemi Prusów, wspomina o szczególnym planie polskiego władcy. Plan ten wyrażał się w zamiarze zbudowania w ziemi pogan cierpiącym na brak żelaza i soli, grodu gdzie sprzedawano by im te właśnie artykuły, a przy tej okazji nabywcy mogli być poddawani wpływowi słów kaznodziej i chrześcijań-

skiego obyczaju¹¹⁰. Oczywiście możnaby podnieść zarzut nie-realności tych projektów, wysuwanych w sposób nieobowiązujący dla uzyskania przychylności papieża. Za możliwością istnienia po stronie polskiej tego rodzaju projektów przemawiają jednak i inne papieskie dokumenty. Odnoszą się one do sprawy Jadźwingów, a pochodzą od papieża Innocentego IV. W pewnym z nich papież potwierdza otrzymanie wiadomości o gotowości tego pogańskiego ludu do przyjęcia chrztu pod warunkiem zachowania jego wolności i włączenia jego ziem do dzierżaw adresata — księcia Kujaw i Łęczycy. Innocenty IV upoważnia więc petenta do nabycia tej ziemi pogańskiej. Nasuwa się tu jednak pewna formalna trudność, ponieważ poprzednie dokumenty papieskie przyznawały Zakonowi pewnego rodzaju monopol na prowadzenie w tych stronach akcji misyjnej i zawłaszczanie ziemi pogan. Papież przekreśla jednak w tym wypadku tego rodzaju uprawnienia Zakonu, motywując to faktem, że poganie dobrowolnie przejść pragną na łono Kościoła¹¹¹.

Ten akt Innocentego IV ma za tło niewątpliwie ciężkie ówczesne położenie Jadźwingów, którzy zagrożeni z jednej strony przez odwetowe wyprawy polsko-ruskie z drugiej zaś Zakon, musieli powziąć decyzję przyłączenia się do tego państwa, które wydawało się im mniejszym wrogiem. Przypuszczalnie pewien wpływ na taką decyzję musiała wywierać infiltracja kultury i obyczajowości polskiej, tak wyraźnie występująca u sąsiednich Prusów, którzy zeznają przed legatem papieskim chęć rządzenia się według prawa swych polskich sąsiadów¹¹².

Zakres tych uwag nie obejmuje dalszego przebiegu sprawy Jadźwingów, a zwłaszcza historii zdystansowania polskich wysiłków przez Zakon, wydaje się jednak, że można na tle wspomnianych ostatnio dokumentów dostrzec zarysy dwu odmien-

¹¹⁰ *Preussisches Urkundenbuch* t. I/1 n. 39.

¹¹¹ *Preussisches Urkundenbuch* t. I/1 n. 267.

¹¹² Ugoda zawarta między Zakonem a neofitami — Prusami przy udziale papieskiego legata w Dzieżgoniu, p. *Preussisches Urkundenbuch* t. I/1, n. 217.

nych metod postępowania z innowiercami. Pierwsza z nich, najdoskonalej wcielana w życie przez Zakon, sprowadzała się do stosowania przy nawracaniu przymusu a następnie wcielaniu konwertytów w granice własnego państwa. Treścią drugiej jest dążenie do nawracania w pierwszej mierze słowem i przykładem z perspektywą dobrowolnego połączenia się neofitów z dotychczasowym przeciwnikiem w granicach jednego tworu politycznego. Te dwie tak różne metody wyznaniowo-politycznej ekspansji przeciwstawiają się sobie już w połowie w. XIII by odtąd przez dwa niemal wieki współzawodniczyć w praktyce politycznej Polski i Zakonu. Należy tu też przypomnieć, że spór ten skończył się podwójnym zwycięstwem Polski — polska polityka zdystansowała bowiem Zakon przez nawrócenie na drodze pokojowej Litwy i przeprowadzeniem z nią unii, polska myśl zwyciężyła przez traktaty Pawła z Brudzewa ogłoszone i obronione wobec zebrania grupującego najwyższe ówczesne autorytety — Soboru w Konstancji. Przegrana też Krzyżaków w bitwie pod Grunwaldem, może być uważana jako militarne następstwo tego zasadniczego zdystansowania go na polu akcji misyjnej, a nawrócenie „ostatnich w Europie pogan” dowodem, że stracił na tym terenie wszelką rację bytu. Z dokumentu Innocentego IV wynika, co więcej, że papież stawia wyraźnie wyżej pokojową metodę pozyskiwania wyznawców nad krzyżackie „coactio gladio”.

To ostatnie przypuszczenie potwierdzają zresztą i inne współczesne papieskie dokumenty. Wymienić tu dla przykładu można pismo Aleksandra IV, do przełożonych zakonów kaznodziejskich w Toruniu zalecające im by przestrzegali nałożonej na Zakon klątwy. Uzasadnienie zaś nałożenia cenzury łączyło się z faktem podbicia przemocą Jadźwingów gotowych do dobrowolnego przyjęcia chrztu ¹¹³.

Wydaje się jednak, że wypadki otrzymywania przez Kurię relacji dla Zakonu nieprzychylnych należały do wyjątków. W wspomnianym ostatnio wypadku informację papieża pocho-

¹¹³ A.P.I.G. s. 283, n. 115.

dziły prawdopodobnie od misyjnego biskupa Prusów Chrystiana, który jeszcze w 1240 r. donosił do Rzymu, o nadużyciach Krzyżaków przeciwdziałających świadomie szybszemu wzrostowi chrześcijaństwa, prześladujących neofitów i dopuszczających się okrucieństw¹¹⁴.

W okresie późniejszym tego rodzaju wiadomości dostarczali Kurii, pozostający z Zakonem w stanie chronicznych zatargów, arcybiskupi Rygi, czy też biskupi polscy. Tego rodzaju jednak informacje stanowiły wyjątek, na tle posiadanych przez Kurię pozytywnych naświetleń roli Zakonu na Wschodzie, mającego rozwijać tam owocną misyjną działalność, a co ważniejsze, chronić cały świat chrześcijański przed śmiertelnym niebezpieczeństwem.

Należy też zdać sobie sprawę, że właśnie na wschodzie Europy ówczesnej sprawa stosunku do innowierców i innowierczego państwa przekraczała ramy teoretycznego zagadnienia stając się ważnym problemem politycznym. W szczególności dla Polski od przymierza z Gedyminem zawartego w 1326 r., do niemal bitwy pod Grunwaldem, zagadnienie stosunku do pogańskiego jeszcze państwa nabierało pierwszorzędного znaczenia. W współczesnych też dokumentach dyplomatycznych, tekstach zawieranych traktatów pokojowych i aktach prowadzonych z Zakonem procesów roi się wprost od wysuwanych pod adresem Polski zarzutów na temat utrzymywanych niezgodnych z prawem relacji z poganami¹¹⁵.

¹¹⁴ *Preussisches Urkundenbuch*, t. I/1, n. 134 oraz Voigt, *Codex*, t. I, s. 119.

¹¹⁵ Por. n.p. tekst przymierza Zakonu z Henrykiem Wrocławskim z 1/V, 1326 r. i również skierowanego przeciw Polsce traktatu z Zygmuntem Luksemburskim z r. 1410 oraz Prochaska; Na soborze w Konstancji. Rozprawy Akad. Umiejęt. Wydz. Hist. Fil. t. 35 s. 2 i n. Warunek niekorzystania przez Polskę z pomocy pogan został zamieszczony w zawartym przez nią z Zakonem pokoju w Inowrocławiu (9. III. 1337) oraz Toruniu (1. II. 1411). Odnośnie używania tego argumentu w korespondencji dyplomatycznej p. *Codex Vitoldi* n. 440, 477, 495, 542, Voigt, *Codex*, t. VI n. 99. *Scriptores rerum Prussicarum* t. III, s. 402 Odnośnie procesów por. *Lites* t. I—III.

Na pierwszy plan w tych zarzutach występuje dostarczanie przez władców Polski poganom zabronionych przez prawo przedmiotów — w pierwszym rzędzie broni — i korzystania z ich militarnej pomocy w walkach z chrześcijanami. W odpowiedziach strony polskiej obserwować można niekiedy próby odwrócenia tych zarzutów przeciw ich autorom, częściej jednak występują tu argumenty podnoszące zakłamanie Zakonu traktującego akcję misyjną jako pokrycie dla swych egoistycznych i niemoralnych zamierzeń. W okresie jednak dla obu stron przełomowym, przygotowań do ostatecznej rozgrywki na początku XV w. stanowisko strony polskiej krystalizuje się w postaci moralno-politycznej doktryny określającej chrześcijan do innowierców, doktryny wprowadzonej na arenę międzynarodową i obronionej skutecznie przed zaciekłymi atakami przez Pawła Włodkowica na soborze w Konstancji. Na znaczenie też Włodkowicza dla historii nauki prawa narodów zwrócił już uwagę Nys¹¹⁶, a w polskiej nauce poświęcono wystąpieniom rektora Uniwersytetu krakowskiego szereg prac. Nie podjęto jednak dotąd próby konfrontacji poglądów Włodkowicza z autorami wcześniejszymi, na których zresztą wedle ówczesnego zwyczaju uczony polski chętnie i obficie się powołuje. Nie przedstawiono też w sposób wszechstronny historii dyskusji na soborze, gdzie oponentami polskiego kanonisty byli nie tylko wyraźni rzecznicy interesów Zakonu, jak Falkenberg czy Jan z Bambergi, ale również poważni ówcześni uczeni — jak się wydaje nie związani ściślej z Zakonem — jak Jakób z Lodi. Sprawa ta powinna stać się przedmiotem odrębnych studiów i w przyszłym opracowaniu należy w większej niż dotąd mierze uwzględnić tezy poprzedników i oponentów Włodkowicza.

W ramach tych uwag zostanie pokrótce przedstawiona kryształizacja stanowiska strony polskiej odnośnie stosunku do innowierców dokonana w trakcie jednego z prowadzonych z Zakonem procesów. Sprawa ta z obranego tu punktu widzenia

¹¹⁶ *Les origines du droit international*, Paris 1894, s. 149.

zasługuje zresztą o tyle na uwagę, że w stanowisku rzecznika strony polskiej kanonika kujawskiego i późniejszego biskupa Laskarza, znajduje się wyjaśnienie dlaczego wbrew formalnej treści papieskich czy cesarskich koncesji, prawa innowierców do posiadania odrębnego państwa czy ich uprawnienia gospodarcze muszą być szanowane. Okazje do zajęcia tego rodzaju stanowiska dał prowadzony w Budzie w l. 1412—14 przed Zygmuntem Luksemburskim jako sędzią rozjemczym między Polską a Zakonem proces. Ponieważ jednak wyrok Zygmunta nie załatwiał wszystkich spraw spornych, dla rozstrzygnięcia na miejscu pozostałych trudności, został wysłany jako sędzia delegowany głównego arbitra, rycerz i prawnik Benedykt Macray.

Jednym ze spornych a niezałatwionych przez wyrok w Budzie problemów była sprawa zamków Kłajpedy i Wielony, umocnień wybudowanych niegdyś na ziemi pogańskiej jeszcze Żmudzi w trakcie jednej z podejmowanych przez Zakon z udziałem posiłków Zachodu przeciw niewiernym wypraw. Do tych też ważnych strategicznie punktów rościli sobie teraz pretensje Krzyżacy, a przede wszystkim chcąc przeszkodzić Witoldowi w ufortyfikowaniu Żmudzi, protestowali energicznie przeciw próbom odbudowania umocnień Wielony. Jeden z najważniejszych wysuwanych przez Zakon w ówczesnym procesie argumentów sprowadzał się do twierdzenia, że sporny zamek prawnie doń należy a to ze względu na fakt podjęcia w przeszłości właśnie przez siły krzyżackie konstrukcji jego umocnień. Stanowisko to popierał Zakon i innym jeszcze argumentem dowodząc, że sporne zamki zbudowane zostały na ziemi niejako bezpańskiej, powstały one bowiem w okresie gdy przodkowie obecnych władców Polski i Litwy byli jeszcze pozbawionymi praw poganami ¹¹⁷.

¹¹⁷ Całość aktów tego procesu została opublikowana w wydawnictwie *Lites ac rec gestae inter Polonos ordinemque Cruciferorum*, wyd. 2, t. II, Poznań, 1897. P. również artykuł autora tych uwag: *Sprawa stosunku do pogan w polsko-krzyżackim procesie z l. 1412—14*. Z. N. Uniw. Wrocław. S. A. Nr 6, Wrocław 1956).

Przedstawiciel interesów Zakonu wysuwa oczywiście dla poparcia swych tez najcięższą artylerię w postaci papieskich i cesarskich dokumentów donacyjnych, a w trakcie swych dalszych wywodów zajmuje stanowisko wobec pytania czy lud pogański może posiadać własne i nienaruszalne prawa. Otóż mówi prokurator Zakonu — Żmudzini byli zawsze, jak i są nimi w większej części jeszcze dzisiaj, poganami nieprzyjaciółmi naszej wiary. Wynika stąd, że nie mogli oni posiadać żadnych praw do chwili udzielenia im przez Zakon pewnych koncesji w formie przywileju. Stąd nie godzi się twierdzić by ich ówczesne posiadłości mogły być utwierdzone pewnymi granicami, a co więcej, ze względu na swą przewrotność, zasługiwali oni niewątpliwie na wygnanie poza krańce zamieszkałego świata”. (*Lites*, t. II, s. 97). W ten sposób stanowisko Zakonu wobec pytania czy lud pogański może mieć pewną sferę nienaruszalnych uprawnień ulega wyjaśnieniu w sensie zdecydowanej negacji. Dodać tu zresztą wypada, że równocześnie racja bytu Zakonu zdaniem rzecznika jego interesów wyraża się w tym — „ut quolibet hostes crucis Christi invadere eosque cum potentia exterminare, et terrae seu dominia eorum de manibus eorum eripere et in usos suos convertere, pro augmento catholicae fidei”¹¹⁸.

Należy zdać sobie sprawę, że przedstawiciel interesów strony polsko-litewskiej nie miał łatwego zadania. Na tle argumentów przeciwnika zarysowywała się bowiem formalną słuszność stanowiska Zakonu nie tylko w spornej sprawie do kogo ma należeć zbudowany na pogańskiej ongiś ziemi zamek, ale co więcej odnośnie najgłębszych racji jego istnienia na granicach świata chrześcijańskiego. obrońca też tezy polskiej nie mógł pójść po linii najłatwiejszej i używając zwykłego w takich razach argumentu, powoływać się na niedawne przyjęcie przez władcę Litwy i Żmudzi prawdziwej wiary i jego wejścia przez to w skład chrześcijańskiej społeczności. Ta jednak doraźna trudność w znalezieniu procesowych kontrargumentów, zmusiła

¹¹⁸ *Lites* ibid.

Laskarza do głębszego ujęcia sprawy stosunku do innowierców a po wtóre do poczynienia w samym pojęciu „infideles” pewnych zasadniczych odróżnień. Dodać też można, że wywody Laskarza stanowią uzupełnienie do późniejszych tez Pawła z Brudzewa ogłoszonych na soborze w Konstancji.

Przypatrując się bliżej twierdzeniom Laskarza, widać wyraźnie jak splatają się w nich argumenty zaczerpnięte z ogólnie uznanych wówczas zasad prawa świeckiego i kanonicznego, a równocześnie jak się z nimi łączą i przybierają postać samodzielną, inne należące już do zdecydowanie nowej epoki. Pierwszy zarzut wysuwany przez Laskarza przeciw przywiezionym przez przeciwnika donacyjnym dokumentom ujęty zostaje kanonistycznym terminem „obreptio”, mieszczącym założenie, że postulant w trakcie starań o daną koncesję dopuścił się pewnych nadużyć. Nadużycie to polega na fałszywym przedstawieniu wobec udzielającego przywileju okoliczności sprawy, która jest przedmiotem starań. Przenosząc ten schemat na konkretną sytuację procesową Laskarz stwierdza, że tylko na skutek wprowadzenia w błąd wystawców mógł Zakon uzyskać przywileje w formie przedstawionej. Na czym jednak polegało zdaniem rzecznika strony polskiej to „expositio falsi”, ten błędny obraz rzeczywistości? — Otóż — odpowiada Laskarz — przede wszystkim na fałszywym twierdzeniu jakoby Zakon walczył za wiarę podejmując nawracanie pogan. Twierdzenie to nie odpowiada zaś prawdzie z dwu powodów. Po pierwsze dla braku koniecznej wiedzy po stronie krzyżackich mnichów, którzy nie znając nie tylko teologii ale i świeckich dyscyplin naukowych, nie są zdolni do prowadzenia dzieła rozkrzewiania wiary. Kłamstwo jest powtórne związane z drugim twierdzeniem Zakonu jakoby jego terytorialne zdobycze pociągały za sobą nawrócenie zamieszkałych tam pogan. To nie jest, stwierdza Laskarz, zgodne z rzeczywistością. Motywem działania Zakonu była bowiem chciwość, na skutek działania tego właśnie impulsu zagarnął on ziemie pogan i przywłaszczył sobie ich dobra, ale pogan samych nie ochrzcił, nie wprowadził do Kościoła, pomimo, że dotąd podlegają oni jego rzą-

dom. Gdyby więc właśnie ten stan faktyczny znany był wystawcom przywileji, nigdy — zdaniem rzecznika strony polskiej — nie wystawili oni dokumentów donacyjnych w formie w jakiej to miało miejsce i w jakiej przedłożyli je w trakcie obecnego procesu Krzyżacy¹¹⁹.

Z tych wywodów Laskarza wynika, że idzie on dotąd po linii powszechnie współcześnie uznawanych zapatrywań przyjmujących, że koniecznym warunkiem nawrócenia pogan jest ich uprzednie poddanie, choćby przemocą, pod zwierzchnictwo chrześcijańskiego państwa. Krzyżacy zaś — i tu leży istota wysuniętego przez Laskarza zarzutu — nie wykonali zadania nawrócenia podbitych pogan, motorem ich działania była bowiem chciwość a nie chęć rozszerzenia granic Kościoła.

Następny z kolei argument Laskarza mieści się w równie klasycznym ujęciu prawa kanonicznego — „subreptio”. Nadużycie tym terminem określone ma miejsce wtedy gdy uzyskujący przywilej petent zataił przed wystawcą stan faktyczny sprawy i to odnośnie tak ważnych okoliczności, że tylko na skutek nieświadomości udzielającego akt mógł zostać wydany. Co więc — zdaniem Laskarza — zataili przed wystawcami dokumentów donacyjnych Krzyżacy, jakie okoliczności znane koncedentom powstrzymały by ich bez wątpienia od wydania na rzecz Zakonu przywileji? Nie powiedzieli — wyjaśnia tu Laskarz — w trakcie swych starań Krzyżacy po pierwsze o tym, że pogańscy władcy Litwy i Żmudzi nigdy nie przeszkadzali podejmowaniu na ich ziemiach akcji misyjnej, nigdy nie prześladowali działających tam głosicieli Słowa Bożego, ani pozyskanych przez nich neofitów. Co ważniejsze zaś, zarówno Litwini jak i Żmudzini nigdy nie występowali zaczepnie przeciw chrześcijańskiemu światu, a w szczególności pozostając na ziemi przodków nie powiększali swych posiadłości kosztem swych chrześcijańskich sąsiadów. A jeżeli nawet poganie ci podejmowali i przeciw chrześcijanom akcję zbrojną, to była ona podyktowana jedynie koniecznością obrony swego

¹¹⁹ *Lites* s. 295.

życia i mienia. Gdyby więc — konkluduje Laskarz — Krzyżacy ujawnili te wszystkie okoliczności wystawcom przemawiających na ich korzyść dokumentów, nigdyby tego rodzaju koncesji uzyskać nie byli by w stanie¹²⁰.

Ten drugi argument procesowy Laskarza, mimo że ujęty również w klasyczną formę znanego wówczas prawa, zawiera przecież treść nową.

Trudno oczywiście przyznać słuszność wywodom Laskarza w pełni pod względem formalnym, innymi słowy przyjąć by znajomość rzeczywistych stosunków mogła przeszkodzić cesarzowi w wystawieniu przemawiających na korzyść Zakonu dokumentów. Wywody rzecznika strony polskiej nie zupełnie wytrzymują również próby krytyki historycznej. O ile bowiem istniała bez wątpienia w pogańskim państwie władców Litwy akcja misyjna, przez nich z reguły tolerowana a niekiedy nawet wyraźnie faworyzowana — przy czym Zakon starał się tę niebezpieczną dla siebie konkurencję per fas et nefas zlikwidować — o tyle nie zupełnie dałoby się obronić twierdzenie, że Litwa w stosunku do swych chrześcijańskich sąsiadów a m. in. i Polski zajmowała pozycję wyłącznie obronną. Chodziło tu jednak o czasy odległe, przy czym ówczesna sytuacja uległa pod tym względem tak zasadniczej zmianie, że nie można stąd czynić uczonemu z początków XV w. zarzutu nieścistości. Z obranego tu punktu widzenia ważniejsze jest jednak stwierdzenie, że Laskarz wprowadza w swych wywodach nowe pojęcie „pagani pacifici”, pogan nie zagrażających w niczym światu chrześcijańskiemu a ograniczających się do koniecznej obrony ziemi swych przodków, wobec których użycie miecza nie znajduje uzasadnienia ani w zasadzie obrony — defensio ani cdzyskania — recuperatio. Laskarz nie poprzestaje na sformułowaniu — bez podania zresztą samego terminu — tej tak ważnej w pojęciu „infideles” dystynkcji, kilka wierszy dalej zajmuje bowiem stanowisko wobec zasadniczego pytania czy innowiercy mają prawo do odrębnego bytu politycznego i nie-

¹²⁰ *Lites* 295

naruszalnej własności. Rzecznik strony polskiej przypomina tu tradycyjną, określoną jeszcze przez św. Tomasza i Innocentego IV zasadę, w myśl której prawo do tworzenia własnych form życia zbiorowego opiera się na porządku naturalnym, ulegając określeniu przez obowiązującą wszystkich ludzi moralność.

Z ogólnych tych zasad wyciąga jednak Laskarz konkretne konsekwencje, wyraża w formie kategorycznego moralnego postulatu to, czego tak wyraźnie nie sformułowali jego poprzednicy. Jeżeli więc porządek naturalny określa i chroni prawo innowiercy do posiadania własności to — zdaniem Laskarza — naruszenie tego stanu bez słusznej przyczyny — sine iusta causa — będzie przeciwną prawu Bożemu kradzieżą lub rozbojem. Stąd — stwierdza Laskarz dalej — byłoby absurdem twierdzić, że dawni papieże czy cesarze mogli użyć swej władzy do wydania upoważnienia złamania prawa Bożego zakazującego wyrządzania bliźnim krzywdy, pamiętać bowiem należy, że takie „infidelis” jest naszym bliźnim. Za koniecznością uznania innowiercy za bliźniego przemawiają — stwierdza Laskarz dalej — uznane ogólnie prawne zasady, jak zakaz nawracania pod przymusem, czyli używanie przy konwersji miecza tego świata tam gdzie właściwym jest tylko oręż niebieski — Słowo Boże. Laskarz kończy ten swój wywód ostatecznym wnioskiem nawiązując do konkretnej sytuacji procesowej. Oto naprowadzone przez procesowego oponenta dowody w postaci dokumentów donacyjnych cesarzy i papieży są nieważne jako pozbawione podstaw, tylko bowiem agresja pogan czy inna słuszna przyczyna tego rodzaju rozstrzygnięcia uzasadnić byłaby w stanie.

W dalszych swych wywodach Laskarz zdaje się na pozór porzucać przedstawioną tu linię rozumowania, by przejść do popierania swego stanowiska powszechnie wówczas znanymi i uznawanymi argumentami. Zaliczyć tu wypada np. twierdzenie, że Zakon nie spełnił przyjętego na siebie zadania poddania władzy rzymskiego Imperium sąsiednich pogan. Ponieważ zaś zadanie to zostało właśnie wykonane przez obecnych władców Litwy i Polski, ma zastosowanie do Zakonu zasada — „cessan-

te causa cessat effectus". Na tle więc zupełnie zmienionej sytuacji faktycznej przywileje Zakonu muszą być uznane za pozbawione wszelkiego znaczenia. Chcąc należycie ocenić ten ostatni argument rzecznika strony polskiej trzeba pamiętać o specyficznym celu, któremu musiał podporządkować całość swych wywodów. Jako bowiem obrońca interesów strony polsko-litewskiej musiał oceniać stojące do jego dyspozycji racje z punktu widzenia ich taktycznego znaczenia w prowadzonym aktualnie procesie. Trzeba zaś zdać sobie sprawę, że ten ostatni argument był dla Zakonu najtrudniejszy do odparcia i stąd przedstawiał dla jego procesowego przeciwnika niezrównany walor taktyczny. Mogli tu bowiem Krzyżacy odpowiedzieć jedynie, że władcy Polski i Litwy przyjęli chrzest pozornie i że ich postępowanie niezgodne jest ze słownymi deklaracjami. Tego rodzaju jednak racje, jakkolwiek często przez Zakon wysuwane, zbyt już były sprzeczne z powszechnie znanymi i łatwo sprawdzalnymi faktami, by móc znaleźć wiarygodność. Wydany zresztą w kilka miesięcy później dokument Jana XXIII kasujący na korzyść Polski przywileje Zakonu, na tę również podstawę wyraźnie się powołuje ¹²¹.

Za pewne osłabienie zasadniczego stanowiska Laskarza odnośnie praw innowierców możnaby również uważać dalsze jego twierdzenie, że darowizna Ludwika IV na rzecz Zakonu i dlatego nie może być uznana za ważną ponieważ odnosiła się do ziem państwa pogańskiego nie uznającego władzy cesarza. Do takich zaś ziem najwyższy zwierzchnik polityczny Europy nie miał prawa bezpośredniego (*ius in re*) przy czym Laskarz przyznaje mu jednak do nich prawo, pośrednie (*ius ad rem*). Znaczy to, że cesarz może poddawać ziemię pogan — „suo imperio et tuicioni” — co jednak nie równa się prawu włączenia ich bez słusznej przyczyny wprost w granice swego państwa ¹²².

Jeżeli jednak ten ostatni argument Laskarza będzie się rozpatrywać na tle konkretnych warunków miejsca i czasu

¹²¹ Por. *Codex Epist. saec. XV*. Kraków 1891. n. 57.

nie sposób nie dostrzec, że rozmiar poczynionych tu na rzecz popularnych wówczas poglądów ustępstw nie był zbyt duży. Cóż bowiem przedstawiała na początku XV w. władza cesarza świętego rzymskiego Imperium, poza dostojnymi niewątpliwie tradycjami? I jeszcze później zresztą, uczeni traktując o prawie wojny uwzględniali ten szacowny zabytek przeszłości przez przyznanie cesarzowi prawa wypowiedzenia wojny „de iure”, przy czym równocześnie podkreślali, że tego rodzaju decyzja „de facto” leży w bezspornej kompetencji głowy państwa narodowego¹²³.

Na tle zresztą konkretnej sytuacji politycznej w chwili procesu kandydat na cesarza Zygmunt Luksemburski nie mógł być zaliczany do zdecydowanych wrogów polsko-litewskiego zespołu, a nawet jako potencjalny przeciwnik nie był zbyt groźny, biorąc pod uwagę niełatwe jego położenie w własnym państwie. Już ówczesnie też państwa europejskie zdecydowanie i formalnie odrzucały wszelkie cesarskie pretensje oparte na tytule rzekomego zwierzchnictwa nad chrześcijańskim światem. Można tu przypomnieć, że kilka lat później polska delegacja na soborze w Konstancji odpowiedziała zdecydowanie negatywnie na pytanie czy państwo, które reprezentuje uznaje polityczne zwierzchnictwo cesarza¹²⁴.

Badając dalszy ciąg wywodów Laskarza dostrzega się wyraźnie jak po dokonaniu tego ceremonialnego zwrotu pod adresem przeszłości wraca on wyraźnie do swej zasadniczej linii rozumowania. I tak rzecznik strony polskiej nie uznaje waloru dowodzenia swego procesowego oponenta podnoszącego znaczenie faktu konstrukcji spornego zamku przez bawarskiego Ludwika. Władca ten — odpowiada na to Laskarz — nie będąc naturalnym panem tych ziem nie mógł oprzeć faktu konstrukcji na żadnym prawnym tytule, podjął więc czynność wzbronioną przez znaną formułkę prawa rzymskiego chroniącą

¹²² *Lites* 296.

¹²³ Por. Regout, *La doctrine de la guerre juste de saint Augustin a nos jours*, Paris 1935, s. 56.

¹²⁴ Odpowiedź ta miała miejsce około 15. VII. 1415.

posiadanie przed bezprawnym naruszeniem¹²⁵. Co ważniejsze w dalszych swych wywodach Laskarz stawia istotę spornych zagadnień w świetle teologii moralnej. Już przy omawianiu dokumentu donacyjnego Fryderyka II zauważa on ironicznie „*quanta fuit Cruciferorum devotio aliena rapiendi*”, a przechodząc do konkluzji i omawiania ogólnych następstw poczynionych na rzecz Zakonu koncesji bez ogródek stwierdza, że na pozór zdają się one upoważniać do zadawania drugiemu bezpodstawnego gwałtu i stąd są już u swych podstaw nieważne¹²⁶.

W innym miejscu prokurator strony polskiej jeszcze wyraźniej naświetla z punktu widzenia oceny moralnej praktyczne następstwa wykorzystywania przez Zakon uzyskanych upoważnień do zawłaszczania ziem pogan. W rozumieniu i zastosowaniu Krzyżaków miałyby ona więc upoważniać nie tylko do samowolnego i bezpodstawnego dysponowania cudzą rzeczą, ale co więcej do dokonywania morderstw i wyrządzania bliźniemu krzywdy¹²⁷.

Nie można dość silnie podkreślić znaczenia takiego postawienia sprawy. Wyraźne i jasne przedstawienie następstw pozaprawnego traktowania innowierców w świetle zasad chrześcijańskiej moralności wprowadza do oderwanych często od życia wywodów późnej scholastyki nowe zupełnie akcenty. Przy tego rodzaju ujęciu nie można już bowiem było pokrywać istoty zagadnienia gąszczem cytatów i powołań się na dawne autorytety, czy wyjaśniać je po swej myśli zręcznie skonstruowanymi ogólnikami. Przy minimum dobrej woli każdy z uczestników dyskusji musiał też sobie zdać sprawę z praktycznych następstw przyjęcia teorii głoszącej, że przyjście Zbawiciela na świat pozbawiło innowierców wszelkich praw. Każdy musiał przyznać, że tego rodzaju założenie musi w zastosowaniu praktycznym doprowadzić do przekreślenia najistotniejszych nakazów chrześcijańskiej moralności nakazują-

¹²⁵ *Lites* 296.

¹²⁶ *Lites* *ibid.*

¹²⁷ *Lites* *ibid.*

cych szanować życie i własność bliźniego. Raz też jeszcze należy przypomnieć, że Laskarz postawił wyraźny znak równania między pojęciami „infidelis” i „proximus noster”. Ta prosta i oparta na tradycjach tak patrystyki jak i życia chrześcijaństwa pierwszych wieków prawda, była niewątpliwie w nauce późnego średniowiecza w dużym stopniu zapoznawana, a już w każdym razie nie miała nic wspólnego z postępowaniem wobec pogan ówczesnych państw europejskich.

Zwrócić na koniec wypada uwagę na jeszcze jeden moment „novum” w wywodach Laskarza, którego istota wychodzi zresztą poza zakres omawianego zagadnienia. Oto rzecznik strony polskiej przy okazji krytyki jednego z dokumentów donacyjnych wysuwa w formie zarzutu stwierdzenie, że przy jego sporządzaniu nie wysłuchano zainteresowanych w terytorialnej cesji przedstawicieli pogańskiego ludu. Zarzut ten formułuje zresztą Laskarz powtórnie przy okazji sumarycznej krytyki wszystkich przedłożonych przez przeciwników dokumentów. Zasadniczy i wspólny wszystkim dokumentom donacyjnym brak, wyraża się zdaniem Laskarza w tym, że przy ich sporządzaniu nie uzyskano zgody — „magnatorum, officialium, consulum, primorum sive primatum et eorum quorum interest, consentire donationi terrae Samagitorum”¹²⁸.

Warto więc podkreślić, że Laskarz wyciąga tu praktyczne wnioski z zasady wymagającej by zgoda mieszkańców odstępowanego obszaru była koniecznym warunkiem ważności aktu alienacyjnego. Zdać sobie trzeba również sprawę z tego, że prawo to przyznaje Laskarz nawet pogańskim mieszkańcom cedowanego terytorium, nie mówiąc już o tym, że wcale obszernie tłumaczy dość nieokreślone pojęcie współczesnej nauki „populus” czy „multitudo”.

¹²⁸ *Lites*, 296 ten sam motyw występuje w Skardze Zmudzinów przedłożonej soborowi w Konstancji. W skardze tej brak zgody mieszkańców na odstąpienie zamieszkałej przez nich ziemi innemu władcy, ocenia się jako sprzeczny z prawem naturalnym. Por. *Lites* wyd. I. t. 3. Poseniae 1856 s. 185.

Sprawa spornych zamków skończyła się w tej fazie procesu wyraźnym sukcesem strony polsko-litewskiej. W orzeczeniu swym bowiem Maeray stwierdził, że sporne twierdze zostały wzniesione na ziemi żmudzkiej, stanowiące własność przodków obecnych władców Polski i Litwy ¹²⁹.

Nie można stąd jednak wnioskować by ten procesowy sukces był następstwem już współczesnego uznania przez naukę ogółu ogłoszonych przez Laskarza moralno-politycznych tez. Jeszcze przez długi czas bowiem w literaturze sięgano chętniej do tez Hostiensisa aniżeli do nauk św. Tomasza. Świadczy o tym reakcja z jaką spotkały się ogłoszone na soborze w Konstancji tezy Pawła z Brudzewa na temat stosunku do innowierców, ujmujące w zupełny i logiczny schemat przedstawione tu urywkowe twierdzenia Laskarza. Jak już bowiem wspomniano, poglądom Pawła przeciwstawili się wówczas nie tylko wyraźnie stojący po stronie Zakonu pisarze jak Falkenberg czy Jan z Bambergi, wśród oponentów jego spotyka się bowiem nazwisko współczesnego poważnego uczonego Jakuba z Lodi, któremu co więcej trudno postawić zarzut interesownej stronniczości ¹³⁰.



Zakres tych uwag nie obejmuje okresu odkryć dotąd nieznanych a zamieszkałych przez pogan terenów, kiedy to właśnie sprawa stosunku do innowierców nabrała pierwszorzędnego znaczenia w ogólnoeuropejskiej skali. Historia też starań Kościoła o uwzględnienie przez chrześcijańskie państwa w ramach swej kolonialnej ekspansji potrzeb akcji misyjnej, a w szczególności podjętych przez niego usiłowań ochrony pogan i neofitów przed brutalnym wyzyskiem, zasługuje na odrębne opracowanie. W zakończeniu tych uwag należy

¹²⁹ *Codex epist. saec. XV*. Kraków, 1876, n. 46.

¹³⁰ Krytyka poglądów Pawła z Brudzewa wygłoszona przez Jakuba z Lodi zamieszcza F i n k e, *Acta concilii Constantiensis* t. IV, s. 680—708.

jednak przynajmniej w najogólniejszych zarysach uwzględnić obraz poglądów na stosunek do innowierców w przełomowym dla tego zagadnienia wieku XV. W tym okresie z jednej strony wzrosło do granic najwyższego zagrożenia tradycyjne niebezpieczeństwo tureckie, uwidocznione najdobitniej w fakcie zdobycia Konstantynopola i dalszych postępach Turków na Bałkanach, jak też z drugiej okazało się najwidoczniej, że tradycje chrześcijańskiej solidarności są zbyt słabe by nawet w obliczu bezpośredniego niebezpieczeństwa doprowadzić do wspólnej akcji głęboko poróżnionych zachodnio-europejskich państw. Stąd historia energicznych wysiłków podejmowanych przez papieży 2-giej połowy XV w. w celu zorganizowania wspólnej antytureckiej akcji, przedstawia jedno pasmo rozczarowań i niepowodzeń.

Z drugiej jednak strony przed ówczesną Europą otwierają się niespodziewanie nowe tereny ekspansji, które w miarę upływu czasu rosną, zda się, w nieskończoność. Opanowując zamieszkałe przez pogan nowe tereny, chrześcijańskie państwa podkreślają wprawdzie formalnie, że celem ich jest przywiedzenie nowych ludów do światła prawdziwej wiary, w istocie jednak kierują się względami osiągnięcia bezpośredniego i maksymalnego zysku oraz jaknaskuteczniejszego zdystansowania swych konkurentów. Kiedy zaś Reformacja złamie ostatecznie i w Europie zachodniej jedność świata chrześcijańskiego, Kościół pozbawiony zostanie w dużej mierze i formalnych możliwości korygowania nadużyć popełnianych przez bezwzględnych konkwistatorów i chciwych kupców.

Z obranego tu punktu widzenia warto jednak podkreślić, że pewne akty papieży pochodzące z drugiej połowy XV w. zdają się na pozór sankcjonować politykę bezwzględnej kolonialnej ekspansji państw europejskich, a co więcej, odmawiać innowiercom wszelkich praw. Dla przykładu wymienić tu należy bullę Mikołaja V „*Romanus Pontifex*” wydaną 8. I. 1454 na rzecz Infanta portugalskiego Henryka. W dokumencie tym papież, powołując się na niedawną koncesję

udzieloną przez niego ojcu obecnego adresata, przyznaje i jemu takie samo prawo atakowania państw niewiernych gdziekolwiek by się one znajdowały, zwłaszcza ich dóbr, a ich samych poddawania wieczystej niewoli¹³¹.

Przy bliższym jednak przyjrzeniu się okolicznościom wydania tego dokumentu i podjęciu próby właściwego zrozumienia użytych tam terminów, to pierwsze wrażenie okaże się niesłuszne. Trzeba więc przede wszystkim sobie uświadomić, że wspomniany akt papieski wydany został w kilka zaledwie miesięcy po nadejściu wstrząsającej wiadomości o zdobyciu Konstantynopola i wydaniu przez Mikołaja V bulli krzyżowej propagującej wyprawę przeciw Turkom. Wiadomo też, że ta akcja papieża spotkała się w Europie z biernym przyjęciem, a co więcej, że w kilka miesięcy później Wenecja przez zawarcie z sułtanem odrębnego pokoju wyłamała się otwarcie z potencjalnego frontu państw chrześcijańskich. Dodać też wypada, że z ówczesnych państw, poza Węgrami, jedynie Portugalia zajęła wobec planów papieża pozytywne stanowisko, co zostało pokwitowane nadaniem królowi Alfonsowi w trzy miesiące później wysokiego odznaczenia „Złotej Róży”¹³².

Niewątpliwie też zawarte w bulli „Romanus Pontifex” upoważnienie do atakowania — „Sarracenos aliosque Christi inimicos” wypływa z bezspornie stwierdzonych dotąd założeń, że świat innowierczy zajmuje podstawę zdecydowanie agresywną, że nie ma możliwości zawarcia z nim trwałego pokoju, i że wreszcie jedynie czynna i solidarna obrona pozwalała na utrzymanie swego stanu posiadania i chociaż częściowo wyrównanie strat. Nie można też spodziewać się by w Rzymie orientowano się w specyficznych stosunkach panujących na tak niedawno odkrytych kresach południowo-wschodniej Azji. Za automatycznym niejako przeniesieniem dawnych pojęć i prawnych formuł do nowych stosunków przemawia i zresztą

¹³¹ Por. Mirbt, *Quellen zur Geschichte der Papstum und des römischen Katholizismus*, n. 404.

¹³² Por. Pastor, *Geschichte der Papste*, t. I, s. 631—2.

ustęp bulli, w którym papież zezwala na prowadzenie z innowiercami handlu byleby jego przedmiotem nie były — „ferramenta, ligamina, funes, naves seu armaturarum genera”¹³³. Nie wolno wreszcie zapominać, że tego rodzaju dokument należy umieścić na tle specyficznych współczesnych stosunków feudalnych, nie doszukując się tu pojęć właściwych dla terazniejszego prawa narodów.

Tego rodzaju badania doprowadziło E. Staedlera do wniosków, że słynna decyzja Aleksandra VI z 1493 regulująca granice działania flot Portugalii i Hiszpanii niesłusznie przez naukę, począwszy od Grocjusza, oceniana jest jako „divisio mundi”, dokonane autorytatywnie i bez uwzględnienia interesów i woli zamieszkujących tam innowierców. Staedler w wnioskach końcowych swych przekonywujących wywodów stwierdza, że treść bulli „Inter caetera divinae” nie miała innego znaczenia — niż — „die nach dem Muster vieler gleichartiger Vorgänge getroffene Einrichtung eines weltlichen Kirchenlehns für Laien in der Form eines augetragenen Lehns aus Kirchengut; Lehnsgegenstand waren die jenseits des atlantischen Ozeans entdeckten und noch zu entdeckenden Landergebieten, die man für Teile Ostasiens hielt”¹³⁴.

Do wywodów Staedlera można zresztą dodać, że i tu papież pozostawał pod bezpośrednią sugestią problemu saraceńskiego, gdyż w wstępnych ustępach bulli mowa jest dwukrotnie o niedawnym „recuperatio regni Granatae a tyrannide Sarracenorum”¹³⁵.

Można więc przyjąć, że przeprowadzenie analizy tekstu bulli Mikołaja V, przy uwzględnieniu warunków jej powstania, sposobu w jaki rozumiano poszczególne użyte tam terminy i celów jakie zamierzano osiągnąć, pozwoliłoby na właściwą ocenę całości tego aktu; w każdym jednak razie nie

¹³³ Ibid.

¹³⁴ Staedler E., *Die „Donatio Alexandrina” und die divisio mundi* von 1493. w „Archiv für katholisches Kirchenrecht, t. 117, Meinz 1937. s. 362—402.

¹³⁵ Mirbt, *Quellen*, n. 410.

można już dziś wysnuwać wniosków by papież tu a priori i bez istnienia dodatkowych okoliczności aprobował każdą akcję zbrojną przeciw innowiercom, a tym bardziej by ich samych, już jako takich, uważał za pozbawionych praw.

Można zresztą przytoczyć szereg dokumentów papieskich późniejszych, z których treści wynika wyraźna odpowiedź na pytanie czy papież uważali „infideles” za pozbawionych praw, a w szczególności możliwości posiadania własności i korzystania z osobistej wolności. Dla przykładu zostaną tu wymienione dwa najbardziej typowe tego rodzaju papieskie rozstrzygnięcia. I tak 29. V. 1537 r. Paweł III w bulli „Pastorale Officium” adresowanej do arcybiskupa Toledo, kardynała Iuana de Tavera, potwierdza z uznaniem wydanie przez cesarza edyktu chroniącego przed niewolą i zaborem mienia — „Occidentales vel Meridionales Indos”. Nie poprzestając jednak na potwierdzeniu decyzji władzy świeckiej Paweł III ze swej strony ponawia zakaz poddawania Indian niewoli pod rygorem klątwy zastrzeżonej do absolucji Stolicy Apostolskiej, polecając ponadto adresatowi podjęcie i dalszych kroków potrzebnych dla realizacji tych postanowień. Charakterystyczna jest motywacja papieskiego rozstrzygnięcia. „Indian — czyta się w bulli — jakkolwiek pozostają poza obrębem Kościoła, nie wolno pozbawiać wolności czy mienia, ponieważ są ludźmi zdolnymi do przyjęcia prawdziwej wiary i osiągnięcia zbawienia”. Co się zaś tyczy metod rozkrzewiania wiary, papież zakazując poddawania kandydatów na neofitów poddaństwu, poleca oddziaływać na nich wyłącznie słowem i przykładem — „praedicationibus et exemplis”¹³⁶.

Dodać tu wypada, że w parę tygodni później Paweł III w skierowanej do całego chrześcijaństwa bulli zakazał poddawania Indian, zamieszkujących już odkryte czy mające być odkrytymi w przyszłości ziemie niewoli, podkreślając, że zasadniczo błędnymi są poglądy traktujące ich jako niezdolnych do przyjęcia wiary i stąd niegodnych innego losu. Indianie

¹³⁶ Mirbt, n. 428.

są wolni — stwierdza papież — nawet kiedy nie dosięgło ich jeszcze światło wiary i nikomu nie wolno ograniczać ich wolności. Pastor w V tomie swej *Historii Papieży* maluje tło powstania tych aktów, podkreślając znaczenie poparcia udzielonego wówczas przez Głowę Kościoła dominikanom, chroniącym już dawno tubylców przed okrucieństwami i wyzyskiem¹³⁷. Że papieżowi sprawa ta leżała na sercu i nie zamierzał ograniczyć się do formalnych deklaracji potępiających świadczy wydane w 10 lat później breve do Karola V. W dokumencie tym papież, czyniąc wyjątek od ogólnej reguły prawa kanonicznego, pozwala duchownym, tak świeckim jak i zakonnym, na donoszenie cesarskim urzędnikom o popełnianych względem Indian nadużyciach, nawet jeżeli winnego miałyby spotkać w konsekwencji kara śmierci¹³⁸.

Dzieje kolonialnej ekspansji państw europejskich dostarczają aż nadto przykładów ilustrujących w jakim stopniu rzeczywistość była niezgodna z tymi humanitarnymi zaleceniami. Dlatego jeszcze Benedykt XIV, dołączając się do długiej serii pouczeń swych poprzedników, stara się przyjść z pomocą uciskanym mieszkańcom południowej Ameryki. W dokumencie tym na wstępie spotyka się stwierdzenie, że mimo zakazów władz kościelnych na terenie Brazylii Indianie poddawani są niewoli, sprzedawani i pozbawiani mienia. Benedykt XIV poleca więc biskupom Brazylii by publicznymi edyktami zakazali tego rodzaju nadużyć pod rygorem klątwy, dotyczącej sprawcę bez względu na jego godność czy przynależność do wyjętych spod jurysdykcji biskupiej zakonów.

Patrząc więc na sprawę stosunku do innowierców w świetle przytoczonych tu przykładowo papieskich dokumentów, można znaleźć potwierdzenie dla przyjętych powyżej tez. Wydaje się więc, że w okresie kiedy Europa miała praktycznie do czynienia z innowiercami w postaci agresywnych Saracenów, dwie zasady moralne „uprawnionej obrony” i „prawo do od-

¹³⁷ Pastor, t. V, s. 720.

¹³⁸ Pastor *ibid.* w uwadze.

zyskania utraconej własności” wystarczyły do moralnego uzasadnienia praktyki dnia codziennego na granicy styku obu wyznaniowych społeczności. Wprawdzie na północno-wschodnich rubieżach Europy chrześcijaństwo weszło w kontakt z innowiercami innego typu, była to jednak dla Kurii papieskiej i Zachodu naogół sprawa peryferyjna, którą co więcej, poznawała z reguły w fałszywym i dla tamtejszych pogan nieprzychylnym naświetleniu Niemców, a przede wszystkim Krzyżackiego Zakonu. Kiedy zaś w epoce wielkich odkryć świat chrześcijański zetknął się z mieszkańcami nowo odkrytych ziem począł w sposób bezwzględny wykorzystywać swą militarno-organizacyjną przewagę. Podjęta przez papieża obrona pogan i neofitów nie odniosła poważniejszych skutków w życiu, i odnieść ich nie mogła jeżeli się waży, że żądza zysku i rozszerzenia politycznych granic była wyłącznym niemal impulsem popychającym za morza konkwistadorów i ich następców. Z obranego tu punktu widzenia warto jednak podkreślić, że po raz pierwszy w historii myśli europejskiej polscy uczeni określili jasno nienaruszalne prawa innowierców do posiadania mienia, wolności osobistej i własnych form życia zbiorowego, uzasadniając swe twierdzenia normami wspólnego dla całego rodzaju ludzkiego prawa naturalnego, i wykazując jasno do jakich moralnych bezdroży prowadzi zapoznawanie tych prawd. Główny też argument rzecznika strony polskiej w omówionym powyżej procesie polsko-krzyżackim z 1412 r., sprowadzał się do stwierdzenia, że i innowierca jest bliźnim wyznawcy, że i wobec niego wiążą podstawowe nakazy i zakazy chrześcijańskiej moralności.