

ADAM WIELOMSKI¹

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

PAŃSTWO SUWERENNE W TEORII PRAWA MIĘDZYNARODOWEGO FRANCISCO DE VITORII

Słowa kluczowe: Francisco de Vitoria, Indianie, teoria prawa międzynarodowego, papież, władza pośrednia, państwo

Keywords: Francisco de Vitoria, Indians, theory of international relations, pope, indirect power, state.

I. INDIANIE CZY SUWERENNE PAŃSTWO? KLUCZ DO VITORII

Francuzi o ludziach prowadzących życie nudne, w którym nie było wielkich i znaczących wydarzeń, mawiają, że „nie mają historii” (*ils n’ont pas d’histoire*). Gdybyśmy szukali takiego życiorysu, to bez problemu znajdziemy go w postaci Francisco de Vitorii, w którego życiu nie zdarzyło się autentycznie nic ciekawego, wyjąwszy karierę akademicką. Ten wielki hiszpański neoscholastyk *nie ma historii* także dlatego, że o jego życiu wiemy niewiele, szczególnie o dzieciństwie i wczesnej młodości. Przez stulecia uważano, że z racji nazwiska pochodził z baskijskiego miasta Vitoria, więc był Baskiem. Dopiero w 1927 r. w Burgos odkryto dokument, z którego wynikało, że z Baskonii pochodził jego ojciec, gdy przyszły myśliciel urodził się

¹ Katedra Teorii Stosunków Międzynarodowych, Instytut Prawa Międzynarodowego, Unii Europejskiej i Stosunków Międzynarodowych, Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, a.wielomski@uksw.edu.pl.

właśnie w Burgos². Jego matka pochodziła ze starej rodziny, która wiele dziesiątek lat temu dokonała konwersji z judaizmu na katolicyzm rzymski. Nie znamy nie tylko dokładnej daty, ale nawet jego roku urodzenia. Zwykle przyjmuje się, że miało to miejsce między 1483 a 1486 r., aczkolwiek w literaturze znajdziemy także daty 1480 i 1492 r., czyli różnicę o całe 12 lat³.

Informacje pewne datują się od 1505 r., gdy Vitoria przywdział habit dominikanów w rodzinnym mieście, a w seminarium otrzymał niezwykle solidną formację humanistyczną i scholastyczną równocześnie. Badacze zwracają chętnie uwagę, że erudycja Vitorii nie przypominała średnio-wiecznej, opartej o Literę, Ojców i Doktorów Kościoła. To była erudycja humanistyczna, typowa dla ówczesnej Hiszpanii, gdzie neoscholastyczną treść łączono z renesansową formą⁴. To erudycja, gdzie obok cytatów z Litery, Ojców i Doktorów Kościoła mamy także odwołania do autorów antycznych, jak również kodeksów prawnych rzymskich i bizantyjskich. Trzeba zresztą podkreślić jego biegłość tak w prawie rzymskim, jak i kanonicznym, które wielokroć cytuje⁵. Przez kilka lat Vitoria studiuje na paryskiej Sorbonie, tamże uzyskuje doktorat (1522), aby ostatecznie wrócić do Hiszpanii i objąć katedrę na słynnym uniwersytecie w Salamance, gdzie prowadzi wykłady przez 20 lat⁶. Jedyne ciekawsze epizody z jego życia to udział w zażartej kastyljskiej dyskusji odnośnie dopuszczalności rozpowszechniania pism Erazma z Rotterdamu w Hiszpanii (Vitoria uznaje jego naukę trynitarną za wprawdzie fałszywą, ale opowiada się za dopuszczeniem jego

² M. Barbier, *Introduction*, [w:] F. de Vitoria, *Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre*, Genève 1966, s. IX.

³ Ibidem, s. VIII-IX; N. Campagna, *Francisco de Vitoria: Leben und Werk. Zur Kompetenz der Theologie in politischen und juridischen Fragen*, Wien 2010, s. 26.

⁴ J. Pérez, *Renacimiento y escolástica*, [w:] V. García de la Concha (red.), *Literatura en la época del Emperador*, Salamanca 1998, s. 9-20; J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid 2000, s. 207-312; J. Roaro, *La Escuela de Salamanca y la interpretación histórica del Humanismo renacentista español*, „Disputatio” 3 (2014), nr 4, s. 189-261. O humanizmie samego Vitorii zob. J. Brufau Prats, *Perspectivas humanistas en la concepción jurídica vitoriana*, „Ciencia Tomista” 111 (1984), s. 5-16.

⁵ Źródła ideowe filozofii politycznej Vitorii omawia starannie E. Naszalyi, *El Estado según Francisco de Vitoria*, Madrid 1948, s. 33-67.

⁶ Biografię Vitorii opisujemy za J. Baumel, *Les problèmes de la colonisation et de la guerre dans l'oeuvre de Francisco de Vitoria*, Montpellier 1936, s. 24-40; N. Campagna, op.cit., s. 26-34.

pism do obrotu)⁷ oraz fakt mianowania go delegatem hiszpańskiego Kościoła na Sobór Trydencki (1541), na który ostatecznie nie dotarł z powodu pogarszającego się stanu zdrowia.

Ciekawostką jest, że Vitoria za swojego życia nie opublikował ani jednej strony tekstu. Co więcej, jego komentarze do pism św. Tomasza z Akwinu w znacznej części nadal nie zostały opublikowane, zaś odręczne manuskrypty, cieszących się ogromną popularnością wykładów akademickich, zaginęły. Szczęściem w nieszczęściu Vitoria miał specyficzną metodę prowadzenia zajęć, a mianowicie nie tyle prowadził klasyczny wykład, co dyktował go studentom słowo po słowie. Dlatego wykłady zachowały się w zeszytach uczniów. Dzisiejszy edytorzy jego pism muszą co najwyżej porównać zachowane notatki i ujednoczyć tekst zapiśków⁸. Wykłady te (*Relectiones*) ukazały się najpierw w 1557 r. w Lyonie, a w 1565 r. w Salamance.

Za życia Vitorii jego siłę oddziaływania stanowiły rzesze studentów. Ocenia się, że w prowadzonych przezeń zajęciach uczestniczyło w sumie ok. 5 tys. słuchaczy, co na owe czasy i ogólną liczbę ludności, stanowiło ilość doprawdy gigantyczną. Znajdziemy pośród nich setki misjonarzy ewangelizujących nowo odkryte ludy i kontynenty, wielu biskupów, a także całą rzeszę wielkich teologów neoscholastycznych, na czele z Melchiorem Cano, który w polemice z ideami Reformacji jako pierwszy opracował teorię Tradycji katolickiej oraz jej źródła⁹ i wybitnym filozofem prawa Domingo de Soto¹⁰. Vitoria jest powszechnie uważany za ojca-założyciela całej szkoły teologicznej, opartej na refleksji św. Tomasza z Akwinu, popularnie zwanej mianem Szkoły z Salamanki (*Escuela de Salamanca*), w skład której, poza wymienionymi Cano i Soto, zaliczanych jest kilkunastu wybitnych hiszpańskich i portugalskich teologów¹¹.

⁷ J. Baumel, op.cit., s. 70-75; M. Bataillon, *Erasmus et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*, Genève 1998, s. 262-300.

⁸ M. Barbier, op.cit., s. XVII-XX.

⁹ M. Cano, *Locis theologicis*, Salamanca 1562.

¹⁰ D. Ramos-Lissón, *La ley según Domingo de Soto*, Pamplona 1976; J. Cruz Cruz (red.), *La Ley Natural como fundamento moral y jurídico en Domingo de Soto*, Pamplona 2007.

¹¹ Zob. klasyczne prace dotyczące historii teologii katolickiej w Salamance: C. Pozo, *La Teoria del Progreso Dogmatico en los Teologos de la Escuela de Salamanca*, Madrid 1959; J. Belda Plans, op.cit.

Nazwisko Vitorii zawsze jest kojarzone ze sprawą obrony praw Indian, czyli autochtonicznych mieszkańców Nowego Świata, przed mordami, masowym obracaniem ich w niewolników i grabieżą ziemi, dokonywaną przez hiszpańskich konkwistadorów w Ameryce właściwie od początku odkrycia tego kontynentu w 1492 r. Rzeczywiście, inspiracją dla najważniejszego tekstu politycznego Vitorii z lat 1537-1539, zatytułowanego *O Indianach (De Indis)* były niepokojące go wydarzenia z tej części Ameryki, którą określamy mianem Łacińskiej¹². Relacje te docierały na Stary Kontynent i ostatecznie przyczyniły się do stworzenia, przez adeptów francuskiego Oświecenia, tzw. czarnej legendy dotyczącej hiszpańskiego panowania w Ameryce¹³.

Skandaliczne traktowanie Indian przez hiszpańskich zdobywców od początku budziło sprzeciwy pośród katolickiego duchowieństwa, dążącego do ewangelizacji autochtonów, a nie ich wymordowania lub obrócenia w niewolę. Dlatego misjonarze słali do Madrytu alarmujące sprawozdania, pisali oraz wydawali drukiem obszerne relacje na ten temat (ojcowie Palacios Rubios, Matías de Paz¹⁴), stojące na stanowisku, że papież Aleksander III podzielił Nowy Świat pomiędzy Hiszpanię i Portugalię (1493) nie dla ułatwienia im podboju nowo odkrytych ziem, lecz dla ich ewangelizacji¹⁵. Te głosy krytyki spotkały się w Europie i w pontyfikalnym Rzymie z życzliwym przyjęciem, efektem czego był edykt cesarski o uznaniu Indian za ludzi (1512)¹⁶, potwierdzony bullą Pawła III *Pastorale Officium* (1537)¹⁷,

¹² Mieszkańcy tych terenów nie posługują się tym terminem, uważając go za pogardliwy i uwłaczający ich godności, a wymyślony w Stanach Zjednoczonych. Tę informację uzyskałem od prof. José Díaz Nieva – specjalisty w zakresie dziejów południowo-amerykańskiej myśli politycznej.

¹³ R. D. Carbia, *Historia de la leyenda negra hispanoamericana*, Madrid 1944.

¹⁴ M. de Paz, *El Tratado acerca del dominio de los reyes de España sobre los Indios*, Mexico 1954; J.L. de Palacios Rubios, *De las Islas del mar Océano*, Mexico 1954 (edycje hiszpańskojęzyczne).

¹⁵ Chodzi o bullę Aleksandra III (1493) i traktat z Tordesillas (1494) – zob. U. Schneider, *Tordesillas 1494 – Der Beginn einen globalen Weltsicht*, „Saeculum” 54 (2003), z. 1, s. 39-62; E. Lunardi, *De las Bulas Alejandrinas al Tratado de Tordesillas*, „Iacobus” 2010, nr 27-28, s. 177-201.

¹⁶ *Leyes de Burgos*, [w:] L. Patiño Palafox, *Juan Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista*, Mexico 2007, s. 86-87.

¹⁷ Paweł III, *Pastorale Officium*, [w:] H. Denzinger (red.), *Enchiridion Symbolorum*, Monachii 1908, pkt 1495.

a następnie raz jeszcze przez dekret przeciwko niewolnictwu Indian cesarza Karola V (1542). Tezy misjonarzy, a także prawa cesarskie i papieskie były jednak kwestionowane przez, jakbyśmy to dzisiaj powiedzieli, *wpływowe lobby* konkwistadorsko-plantatorskie, którego głównym ideologiem był Juan Ginés de Sepúlveda, który bronił idei niewolnictwa tubylców odwołując się do idei naturalnego niewolnictwa opisanego w *Polityce* Arystotelesa¹⁸. Najbardziej znanym punktem tego sporu była publiczna dyskusja Sepúlvedy z o. Bartolomé de las Casas (1550), zakończona triumfem tego ostatniego i zakazem wydawania pism tego pierwszego na tematy dotyczące Indian¹⁹.

Przy całej naszej sympatii dla duchownych broniących życia i praw amerykańskich autochtonów, musimy stwierdzić, że cała ta wielka debata niezbyt dobrze przysłużyła się perspektywie, z której patrzono przez następne 500 lat na traktat Vitorii *O Indianach*. Zapamiętano z niego wyłącznie kwestię indiańską. Nie mamy wątpliwości, że dominikanin wygłosił dwa wykłady, tworzące ten traktat, w celu wykazania praw Indian. Rzecz tylko w tym, że Vitoria zapamiętany w ten sposób zamazał się potomnym jako teoretyk państwa i stosunków międzynarodowych. Gdy po zakończeniu I wojny światowej zapanowała swoista moda na jego idee i przypomniano światu jego prace, to wyłącznie w aspekcie prawa międzynarodowego, opisującego świat jako społeczność złożoną z państw i opartą na prawie międzynarodowym publicznym. Vitoria z obrońcy praw Indian przeistoczył się najpierw w prekursora Ligi Narodów, a po 1945 r. inicjatora Organizacji Narodów Zjednoczonych.

W literaturze przedmiotu dominują dwa wizerunki Vitorii: obrońcy Indian lub prekursora idei społeczności ogólnoludzkiej opartej na prawie międzynarodowym. Znaczna jest zatem literatura *internacjonalistyczna*, a dotycząca tego autora, pochodząca głównie z wczesnego okresu

¹⁸ J. Ginés de Sepúlveda, *Trado sobre las justas causas de la guerra contra los Indios*, Mexico b.r.w. (edycja hiszpańskojęzyczna). Chodzi o motyw z Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 2002, I, 2. W literaturze najlepsze przedstawienie problemu dają W. Ghia, *Tra Spagna, Italia e nuovo mondo, il pensiero politico di Juan Ginés de Sepúlveda*, Napoli 2008, s. 49-68; S. Muñoz Machado, *Biografía de Juan Ginés de Sepúlveda*, Madrid 2012, s. 299-336.

¹⁹ A. Bell, *Juan Ginés de Sepúlveda*, Oxford 1925, s. 38-49; L. Patiño Palafox, op.cit., s. 271-85.

międzywojennego²⁰, a także *indiańska* z przełomu XX i XXI w., gdy moda stała się krytyka konkwisty z perspektywy obrony praw tożsamościowych²¹. Naszym zdaniem pomiędzy tymi dwoma ważnymi interpretacjami znika jakże istotna dla historyka myśli politycznej i teorii państwa trzecia twarz Vitorii: teoretyka stosunków międzynarodowych opartych wprawdzie na zasadzie suwerenności państw, ale nie zrywającego związków z medievalną koncepcją *Christianitas*. Chcemy tutaj dokonać próby odwrócenia perspektywy: gdy tradycyjnie teoria stosunków międzynarodowych Vitorii jest postrzegana jako skutek obrony sprawy Indian, to proponujemy spojrzenie na kwestię indiańską z perspektywy teorii stosunków międzynarodowych. Zakładamy, że neoscholastyk najpierw miał pewną wizję tych stosunków, którą następnie posłużył się do argumentacji w obronie amerykańskich autochtonów przed konkwistą ze strony swoich rodaków.

Nasz pomysł takiego odwrócenia perspektywy wynika stąd, że badacze przyjmują *implicite* (rzadko jest to pogląd wyrażany wprost²²) domniemanie, że Vitoria, widząc nieszczęście Indian i kierując się chrześcijańskim miłosierdziem, dla ich obrony stworzył swoją koncepcję relacji międzynarodowych. Hipoteza ta jest dlań oczywiście bardzo pochlebna i pokazuje głęboki humanitaryzm tego myśliciela, ale nie ma dla niej dowodu. Skąd wiadomo, że Vitoria zbudował taką teorię specjalnie dla obrony Indian? Skąd pogląd, że nie miał wcześniej przemyślanej kwestii suwerennego państwa jako podmiotu na arenie politycznej? Domniemanie to zdaje się wynikać z przekonania, że osoba duchowna bez istotnego powodu nie ma przemyśleń natury politologicznej. Być może tak jest, także w tym wypadku, ale

²⁰ Zob. klasyczne prace, J.S. Brown, *The Spanish Origin of International Law. Francisco de Vitoria and his Law of Nations*, New Jersey 2000 [1928]; idem, *The Catholic Conception of International Law, Francisco de Vitoria*, New Jersey 2007 [1934]; J.T. Delos, *La société internationale et le droit public*, Paris 1929.

²¹ Np. F. Castilla Urbana, *El pensamiento de Francisco de Vitoria, filosofía política e indio americano*, Barcelona 1992; L. Perena Vicente, *Derechos y deberes entre indios y españoles en el Nuevo Mundo según Francisco de Vitoria*, Salamanca 1992; M. Rodríguez Molinero, *La doctrina colonial de Francisco de Vitoria o el derecho de la paz y de la guerra, un legado perenne de la escuela de Salamanca*, Salamanca 1993; M.M. Salord Bertrán, *La influencia de Francisco de Vitoria en el derecho indiano*, México 2002.

²² Czynią tak np. N. Campagna, op.cit., s. 1-2; E. Padini, *Filosofia politica e diritto internazionale in Francisco de Vitoria*, Roma 2011, s. 49.

nie jesteśmy władni tego dowieść. Stąd nasza propozycja skupienia się na Vitoriańskiej teorii polityki międzynarodowej i wywiedzenia z niej kwestii indiańskiej.

II. IMPERIALNE ROSZCZENIE DO WŁADZY UNIWERSALNEJ

1. KAROL V I TEORIA IMPERIALNA

Stosunki Vitorii z dworem cesarza Karola V (w latach 1516-1558 król Hiszpanii, w latach 1519-1958 także cesarz) zawsze były trudne i skomplikowane. Wprawdzie w sporze o pisma Erazma z Rotterdamu Vitoria poparł stanowisko renesansowych kręgów dworskich przeciwko inkwizycji, a pod koniec życia cesarz mianował go legatem na Sobór Trydencki. Jednak ta harmonia teologa i monarchy była pozorna. Kością niezgody była kwestia imperialnego roszczenia do panowania nad światem i monarchii uniwersalnej. Gdy Karol V głosi ideę powszechnego cesarskiego panowania, to Vitoria przeciwstawia jej ideę suwerennego państwa jako podmiotu stosunków międzynarodowych, gdzie ewentualna i futurystyczna jedność świata jest osiągalna wyłącznie dzięki dobrowolnej federacji i prawu międzynarodowemu, z faktyczną eliminacją cesarza ze stosunków międzynarodowych²³.

W literaturze po dziś dzień trwa dyskusja nad projektami Karola V. Gdy część badaczy twierdzi, że jego celem było stworzenie federacji państw pod jego zwierzchnictwem, z których część (Hiszpania, Austria, Mediolan, Neapol, Niderlandy) miała znajdować się w jego bezpośrednim władaniu²⁴, to inni dowodzą, że cesarzowi chodziło o aneksję wszystkich krajów europejskich i stworzenie bezpośrednich rządów nad światem chrześcijańskim²⁵. Panuje jednakże zgodność, że celem polityki cesarskiej było imperium chrześcijańskie (*imperio cristiano, imperio de paz cristiana*)²⁶, gdzie Karol V i jego następcy byliby tak doczesnymi monarchami uniwersalnymi,

²³ M. Barbier, op.cit., s. XIII-XIV.

²⁴ R. Menéndez Pidal, *Idea Imperial de Carlos V*, Madrid 1971, s. 20-21; J. Headley, *The Emperor and his Chancellor. A Study of the imperial Chancellery under Gattinara*, Cambridge 1993, s. 12.

²⁵ J.L. Villacañas, *Qué impero? Un ensayo polémico sobre Carlos V*, Madrid 2008, s. 15-25.

²⁶ R. Menéndez Pidal, op.cit., s. 18.

jak i (faktycznie) zwierzchnikami Kościoła (cezaropapizm)²⁷. Głównym planistą cesarskim był jego kanclerz, pochodzący z Italii Mercurino Gattinara – jeden z ostatnich adeptów doktryny cesarskiej Dantego Alighieri i Marsyliusza z Padwy, wychowany na późnym prawie rzymskim (Kodeks Justyniana), a zarazem zwolennik podporządkowania papieża cesarzowi²⁸.

Najważniejszym teoretykiem imperialnym był rodak ojca Vitorii, pochodzący z Kraju Basków – Miguel de Ulzurum²⁹. Był filozoficznym awerroistą³⁰, starannie rozróżniającym porządek nadprzyrodzony, reprezentowany przez Kościół i papieża oraz empiryczny porządek doczesny, reprezentowany przez cesarza. Z racji, że imperator wyrasta z porządku weryfikowalnego zmysłowo, posiada zwierzchność nad papieżem wyrażającym porządek objawiony, którego istnienie nie jest potwierdzalne zmysłowo (nie jest pewne). Ze specyficznym interpretowaniem prawa natury Ulzurum wywodzi teorię, że wszyscy podlegają cesarzowi. Tak jak u Dantego³¹, także i tutaj mamy pogląd, że celem cesarstwa nie jest prowadzenie ludów do zbawienia, lecz do szczęśliwego życia doczesnego (*ad bonum commune felicitatis humanae*)³², obejmującego całą ludzkość. Światowe cesarstwo powstaje drogą naturalną, z rozrostu rodziny – przez ród, wieś, prowincję, państwo terytorialne – aż do państwa uniwersalnego. Skoro zaś prawo natury jest jednakowe dla wszystkich, to jednakowe musi być także prawo stanowione, stanowiące jego refleks. Logicznie, świat musi mieć jednego prawodawcę, czyli jednego monarchę (cesarza). Gdy imperator rozdzieli między ludzi władzę i majątki, to ustaną konflikty i wojny, zapanuje wieczny pokój, co jest motywem zaczerpniętym od Marsyliusza z Padwy³³. W państwie uniwersalnym nie będzie sporów *moje-twoje*. Innymi słowy,

²⁷ J. Headley, op.cit., s. 98-99; F. Eguiagaray, *Los intelectuales españoles de Carlos V*, Madrid 1965, s. 17-18, 165-66; F. Chabod, *Carlo V e il suo impero*, Torino 1985, s. 90-92; M. Rivero Rodríguez, *Gattinara, Carlos V y el sueño del Imperio*, Madrid 2005, s. 127-28.

²⁸ Poglądy M. Gattinara rekonstruuje F. Bosbach, *Monarchia universalis. Ein politischer Leitbegriff der frühen Neuzeit*, Göttingen 1988, s. 46-63; M. Rivero Rodríguez, op.cit.; G. Galasso, *Carlo V e Spagna imperiale*, Roma 2006, s. 49-75.

²⁹ Poglądy M. de Ulzuruma streszczamy za: J.L. Villacañas, op.cit., s. 138-213.

³⁰ Ibidem, s. 138, 144-45, 157, 162.

³¹ Dante Alighieri, *Monarchia*, Kęty 2002, I, 5, 9; I, 8, 3-5; I, 9, 2; I, 14, 4-11; I, 15, 9.

³² J.L. Villacañas, op.cit., s. 142.

³³ R. Kusch, *Friede als Ausgangspunkt des Staatstheorie des Marsilius von Padua. Zur Aristotelesrezeption in Mittelalter*, „Das Altertum” 1 (1955), s. 116-25.

cesarstwo zamaże skutek grzechu pierworodnego, wskutek którego pojawiły się walki o władzę i własność. Tak jak Bóg ustanowił dla wszystkich ludzi jednakowe prawo natury, tak jednocząc cały świat cesarz ustanowi „konstytucję ludzką” (*constitutio humana*)³⁴. Aby tego dokonać, imperator musi pobić Francję i ją sobie podporządkować, pokonać zbrojnie luteran i odzyskać panowanie nad północą Niemiec, a w końcu pobić Turków.

Plany Karola V nie cieszyły się w Hiszpanii popularnością, szczególnie pośród hiszpańskiego mieszczaństwa, znajdując wyraz w buncie „mieszczan” (*comuneros*) z lat 1520-1522. Projektowi imperialnemu *comuneros* przedstawiali szereg zarzutów:

1. krajem rządzą cudzoziemcy, otaczający Karola V, włącznie z samym cesarzem pochodzenia walońskiego;
2. cesarskie jedynowładztwo bliskie jest Arystotelesowskiej tyranii, oddalając ustrój Hiszpanii od politei, utożsamianej z ideą tradycyjnej monarchii mieszanej i reprezentacyjnej;
3. walki o zjednoczenie Europy (wojny z Francją i protestantami w Rzeszy) są bardzo kosztowne, prowadząc do ustawicznej podwyżki podatków, wydawanych na wojny, które Hiszpanów nie interesują;
4. centralizacja i fiskalizacja prowadzi do utraty przywilejów przez szlachtę i mieszczan³⁵.

Głównymi doktrynerami konstytucjonalizmu *comuneros* byli (zapomniani dziś) Gonzalo de Ayora³⁶ oraz wybitny humanista renesansowy Juan L. Vives³⁷.

Vitorianewziąłudziałuaniwtejpolemice, atymbardziejwruchubuntowników. Jednak jego tezy odnośnie władzy imperialnej pośrednio wpisują się w comunerystyczną narrację. W traktacie *O władzy świeckiej (De potestate civili)* z 1528 r., przygotowanym w sześć lat po porażce *comuneros*, wyraźnie opowiada się za ich programem konstytucyjnym. Uznając równą

³⁴ J.L. Villacañas, op.cit., s. 154-55.

³⁵ Ibidem, s. 41-55; L. Antón Infante, *Las Comunidades de Castilla y la reforma de la Hacienda Real*, „Ab Initio” 10 (2014) s. 77-116; C. Martínez-Sicluna y Sepúlveda, *La Ley Perpetua. Ley fundamental del Reino en la revuelta comunera*, [w:] I. Szászdi León-Borja, M.J. Galende Ruiz (red.), *Carlos V. Conversos y comuneros*, Valladolid 2015, s. 451-84.

³⁶ F. Ferrer García, *Reyes y soldados, héroes y comuneros en la biografía de Gonzalo de Ayora*, „Espacio, Tiempo y Forma” 19 (2006), s. 287-91; J.L. Villacañas, op.cit., s. 74-80.

³⁷ J.L. Villacañas, op.cit., s. 81-124.

prawowitość trzech Arystotelesowskich ustrojów – monarchii, arystokracji i demokracji – najpierw podkreśla praktyczne zalety monarchii, ale ostatecznie opowiada się za „rządem mieszanym, złożonym z trzech, wydającym się być odpowiednim dla Hiszpanów”³⁸. Podobnie należy odczytywać Vitoriańską krytykę tezy, że monarcha nie podlega stanowionemu przez siebie prawu, stając ponad wszelkim prawem (*legibus solutus*):

„Na końcu pojawia się pytanie «czy prawa państwowe obowiązują samych prawodawców, a przede wszystkim królów?» (...) tak, są oni zobowiązani do ich przestrzegania (...) ponieważ prawa dane przez króla mają tę samą moc, co te ustanowione przez republikę, jak już wcześniej tłumaczyłem. A więc prawa dane przez republikę obowiązują wszystkich. Konsekwentnie, jeśli są dane przez króla, to obowiązują także króla”³⁹.

Nawet jeśli nigdzie tutaj nie pada imię Karola V, to widać, że Vitoria sympatyzuje⁴⁰ z obozem konstytucyjnym, sprzeciwiającym się wszechwładzy cesarza i w Hiszpanii i nad całym światem. W jego filozofii prawa króluje wątek związków między prawem stanowionym a sprawiedliwością wykrywaną i opisywaną przez rozum naturalny⁴¹. Sympatyzuje z obozem, który uznaje Karola V wyłącznie za króla Hiszpanii (*rey*), ale nie za uniwersalnego monarchę świata (*emperador*)⁴². W całym jego piśmiennictwie prawa cesarskie do panowania nad światem zawsze są negowane, gdy prawa królewskie cieszą się akceptacją, o ile są sprawiedliwe. To znaczące przeciwstawienie. Antonio O. Fernández-Largo uważa, że Vitoriańska polemika

³⁸ F. de Vitoria, *De Potestate Civili*, [w:] idem, *Relectiones Theologicae*, Matriti 1765, I, 11.

³⁹ Ibidem, II, 21.

⁴⁰ Z naszym poglądem nie zgadza się A. Dempf, stojący na stanowisku, że Vitoriańska krytyka partyjniactwa i skłonności do buntu cechujących demokrację stanowi krytyczną aluzję do ruchu „comuneros” (*La filosofía cristiana del Estado en España*, Madrid 1961, s. 124). Naszą opinię wspiera jednak najwybitniejszy specjalista od teorii państwa tego neoscholastyka, E. Naszalyi piszący o jego „zuchwałości” w tej kwestii, gdyż „chodzi przecież o człowieka, który był Hiszpanem, poddanym cesarza, będącym królem Hiszpanii” (*El Estado según Francisco*, s. 148). Autor ten także opisuje F. de Vitorię jako zwolennika rządów „konstytucyjnych” (s. 224-26, 240-53).

⁴¹ H. Beuve-Méry, *La Théorie des Pouvoirs Publics d'après François de Vitoria et ses rapports avec le Droit contemporain*, Paris 1928, s. 55-76; E. Naszalyi, op.cit., s. 69-90; N. Campagna, op.cit., s. 52-72.

⁴² M. Rivero Rodríguez, op.cit., s. 84; G. Galasso, op.cit., s. 18-22.

z ideą cesarską to ukryta krytyka teorii imperialnej Dantego Alighieri⁴³, dodajmy od nas: będącego ukochanym teoretykiem politycznym kancлера Gattinarry. Nie jest to tylko nasza opinia i innych badaczy, formułowana na podstawie zachowanych tekstów. Tak też jego pisma były odbierane na dworze, gdyż w 1539 r. cesarz osobiście wysłał list do dominikańskich zwierzchników Vitorii, aby wpłynęli na treść jego wykładów dla studentów, w których neguje władzę cesarską nad światem⁴⁴. W końcu oficjalna dewiza imperialna brzmi: „król królów jest słońcem nad ziemią”⁴⁵.

2. KWESTIA „DOMINIUM” CESARSKIEGO NAD ŚWIATEM

Tezy zwolenników prawomocności władania cesarskiego nad światem Vitoria podsumowuje następująco: „Rzeczy nadnaturalne zwykle imitują naturę. Dlatego w porządku naturalnym mamy zawsze jednego rządcę, jedno serce w ciele, jeden rozum w duszy. Tak jak jest jeden Bóg, tak winien być jeden zwierzchnik nad światem”⁴⁶. Przeciwno temu pogładowi neoscholastyk przedstawia dwa zastrzeżenia:

1. **Prawo preskrypcji.** Pojęcie prawowitości uniwersalnego panowania w świecie współczesnym „zatarło się” (*esset purgatum*)⁴⁷ i od kilku stuleci nikt nie uznaje cesarskiej zwierzchności. Jest to argument o zadawnieniu, na podstawie którego powstała prawowita władza suwerennych monarchów terytorialnych. Ta ostatnia ma swoje uprawnienie w preskrypcji (zasiedzeniu, zadawnieniu), czyli w formule zaczerpniętej z prawa rzymskiego – tego samego, które jest także źródłem władzy cesarskiej. Innymi słowy, rzymska teoria preskrypcji znosi rzymskie cesarstwo. Jest ono przedawnione na mocy prawa rzymskiego, z którego pochodziło. Naszym zdaniem to teza

⁴³ A. O. Fernández-Largo, *De la idea del Sacro Imperio al Derecho Internacional. El pensamiento político de Francisco de Vitoria*, „Ciencia Tomista” 111 (1984), s. 33-36.

⁴⁴ J. Baumel, op.cit., s. 185; F. de los Rios, *Religion y Estado en la España del siglo XVI*, Mexico 1957, s. 113-14; A. Szafulski, *Inspirujący wpływ myśli Francisco de Vitoria na rozwój podstawowych praw człowieka i wspólnoty międzynarodowej*, Wrocław 2009, s. 67; N. Campagna, op.cit., s. 31.

⁴⁵ R. Menéndez Pidal, op.cit., s. 14.

⁴⁶ F. de Vitoria, *De Indis prior Relectio*, [w:] idem, *Relectiones Theologicae*, I, II, wstęp.

⁴⁷ Ibidem, I, II, wstęp.

najprawdopodobniej zaczerpnięta od wybitnego jurysty włoskiego z XIV w. Bartolo da Sassoferato, który w tenże sposób dowodził prawowitości suwerenności państw terytorialnych wobec cesarza⁴⁸.

2. **Brak umocowania w trójprawie.** Hiszpan odrzuca z góry tezę, że na mocy pontyfikalnego *translatio imperium* z Greków na Franków, dokonanego przez Leona III (800), najpierw władcy frankijscy, a następnie królowie niemieccy mieliby do końca świata dzierżyć tytuł cesarski, czyli tytuł zwierzchników nad całym światem. Odrzuca pogląd, że niemiecki cesarz, wybrany przez siedmiu jego rodaków-elektorów, miałby być panem świata, w dodatku czerpiącym legitymizację z boskiego nadania:

„Opinia taka nie ma żadnych fundamentów. Cesarz nie jest panem całego świata. Nie ma i mieć nie może władzy ani w cnocie prawa natury, ani prawa Bożego, ani prawa ludzkiego. Otóż, cesarz nie jest panem świata zgodnie z którymkolwiek z tych praw”⁴⁹.

Rozwijając tę myśl Vitoria, po kolei, rozprawia się z teoriami o pochodzeniu władzy imperialnej z prawa Bożego, naturalnego i stanowionego, czyli z tej hierarchii prawa, którą tomista uważa za obowiązującą⁵⁰:

- a. **Nie pochodzi z prawa Bożego.** Nie pochodzi, dowodzi Vitoria, gdyż nic o tym nie pisze *Biblia*. Nie może z prawa Bożego pochodzić coś, czego nie zawiera spisane Objawienie. Jakkolwiek *Nowy Testament* mówi o istnieniu władzy cesarskiej, przyznaje, że za życia Jezusa Chrystusa Judea znajdowała się pod władzą rzymskiego imperatora, to nigdzie nie uznaje tego faktu za wynikły z prawa Boga. Literatura opisuje fakt historyczny, że Jezus urodził się jako poddany cesarski, nie oceniając, czy to dobrze lub źle. Nie znajdujemy w niej także żadnego stwierdzenia teologiczno-politycznego, że cesarz rzymski jest prawowitym zwierzchnikiem całego świata. *Nowy Testament* wydaje się stać na stanowisku, że imperator jest takim samym

⁴⁸ C.N. Sidney Woolf, *Bartolus of Sassoferato. His Position in the History of medieval political Thought*. Cambridge 1913, s. 21-26, 107-207; J. Baszkiewicz, „*Dominus mundi*” w *poglądach politycznych Bartolusa*, [w:] Idem, *Państwo, rewolucja, kultura polityczna*. Poznań 2009, s. 171-87.

⁴⁹ F. de Vitoria, *De Indis prior Relectio*, I, II, 1.

⁵⁰ F. de Vitoria, *La ley* [tyt. oryg. *De lege*], Madrid 2009, XCIII-XCV.

monarchą jak każdy inny, którego władza – tak jak każda inna – pochodzi od Boga, wedle nauczania św. Pawła⁵¹. Innymi słowy, cesarz to taki sam tytuł monarszy jak perski *król królów* lub król żydowski. Jak pisze hiszpański neoscholastyk, „przed przybyciem Chrystusa nikt nie ma władzy imperialnej nad światem z mocy prawa Bożego. Dlatego cesarz nie może dzisiaj przypisać sobie władztwa nad światem”⁵². Chrystus także nie sprawował władzy cesarskiej, bowiem jakkolwiek stwierdza, że ma wszelką władzę nad światem, to zaraz dokonuje samoograniczenia swojej mocy, stanowczo twierdząc, że „moje królestwo nie jest z tego świata” (J 18, 30), czyli nie było ono „z tego samego porządku co królestwo doczesne” komentuje Vitoria⁵³. Ostatecznie zaś konkluduje: „Jeśli byśmy nawet uznali, że Chrystus miał władzę doczesną, to stwierdzenie, że przekazał ją cesarzowi, byłoby czystą spekulacją, gdyż Pismo nic o tym nie wspomina, a więc twierdzenie, że jest jeden cesarz i zwierzchnik świata, to oczywista imaginacja”⁵⁴.

W *Starym Testamencie* Vitoria dowodzi, że z punktu widzenia nielegitymowalności imperialnego roszczenia do panowania nad światem, sytuacja jest jeszcze bardziej klarowna. W *Księdze Rodzaju* Adam nie został ustanowiony cesarzem nad światem; podobnie nie ustanowiono nim Noego po Potopie. Przeciwnie, Litera opisuje, że na początku dziejów ludzkości było mnóstwo mniejszych i większych królestw, państw i miast, niezależnych od siebie, powstających czy to drogą naturalną, czy to z podboju⁵⁵. Także starotestamentowe państwo Ludu Izraela – czy to w formie luźnej konfederacji 12 plemion, czy to w formie monarchicznej – nie podlegało żadnej władzy imperialnej. Natomiast za panowania Dawida prowadziło liczne wojny w obronie swojej niepodległości politycznej⁵⁶. *Księga Powtórzonego Prawa* – a Litera biblijna jest wszak natchniona przez Boga – zakazuje ustanawiania nad Izraelem władcą kogokolwiek, kto nie byłby żydem

⁵¹ F. de Vitoria, *De Indis prior Relectio*, I, II, 1.

⁵² Ibidem, I, II, 1.

⁵³ Ibidem, I, II, 1.

⁵⁴ Ibidem, I, II, 1.

⁵⁵ Ibidem, I, II, 1.

⁵⁶ Ibidem, I, II, 1.

w rozumieniu religijnym (*non poteris alterius gentis hominem regem facere qui non sit frater tuus*)⁵⁷, podczas gdy władcy rzymscy byli poganami.

Argumenty dotyczące braku dowodów na boski charakter ustanowienia władzy imperialnej nad światem z Litery biblijnej potwierdza historia kościelna. Vitoria zauważa, że gdyby cesarstwo pochodziło z bezpośrednio Bożego ustanowienia, to musiałoby ono w niezmiennej formie trwać do końca świata. Konstantyn Wielki i jego chrześcijańscy następcy nie mogliby go podzielić między synów, a jednak to czynili wielokrotnie. Niemożliwa byłaby także jego translacja mocą papieskiej decyzji w 800 r. Innocenty III nie mógłby uznać niepodległości Francji i Hiszpanii względem władzy imperialnej⁵⁸.

W imię naukowej rzetelności musimy w tym miejscu zauważyć, że Vitoria w swoim wywodzie dokonuje pewnego przekłamania historycznego, w naszym przekonaniu, całkowicie celowego i bardzo znaczącego politycznie w kontekście polityki Karola V i postulatów *comuneros*. Chodzi o wspomnianą niepodległość Francji i Hiszpanii wobec cesarstwa. Jakkolwiek Innocenty III i papiescy kanoniści w XIII w. rzeczywiście popierali rodzące się suwerenne państwa przeciwko uniwersalistycznemu cesarstwu⁵⁹, to formuła tegoż papieża, że „król w kwestiach doczesnych nie uznaje nad sobą nikogo” (*rex ipse superiorem in temporalibus minime recognoscat*)⁶⁰ dotyczyła wyłącznie króla Francji, a w żadnym wypadku króla Hiszpanii. Łatwo przekonać się o tym czytając przywoływany dekretal pontyfikalny, w którym te słowa padają. Można jednak tego dowieść nawet bez jego lektury: za panowania Innocentego III na Stolicy Piotrowej (1198-1216) nie istniało jeszcze królestwo Hiszpanii, które powstało prawie 300 lat później (1479), czyli dopiero co przed narodzinami samego Vitorii. Trudno przypuszczać,

⁵⁷ Ibidem, I, II, 1. „Nie możesz ogłosić królem nad sobą kogoś obcego, kto nie będzie twoim bratem” (Pwt, 17, 15). Polskie tłumaczenie zwrotu „*gentis hominem*” jako „obcy” wzbudza nasze zastrzeżenia, bowiem ewidentnie chodzi o innowiercę, a nie o przynależność plemienną. Chodzi o „brata” w znaczeniu współwyznawcy Jahweh.

⁵⁸ F. de Vitoria, *De Indis prior Relectio*, I, II, 1.

⁵⁹ S. Mochi Onory, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato*, Milano 1951, s. 79-98, 128-30; idem, *Il tramonto della sovranità imperiale*, „Rivista di Storia del Diritto Italiano” 24 (1951), s. 174-80; A. Prieto Prieto, *Inocencio III y el Sacro-Romano Imperio*. Leon 1982, s. 66-68, 204-11.

⁶⁰ Innocenty III, *Regestorum sive Epistolarum*, [w:] *Patrologia Latina*, Paris 1844-55, t. 214, V, 128, kol. 1132.

aby ten wybitny uczony nie wiedział, że Kastylia i Aragonia połączyły się w jedno państwo zaledwie kilka lat przed jego narodzinami. Dlatego trudno tutaj mówić o pomyłce. Przekłamanie to uważamy za świadome i celowe, a mające uzasadnić suwerenność państwową Hiszpanii na arenie międzynarodowej i jej niezależność wobec cesarza w oczach studentów z Salamanki, słuchających wykładu, z którego pochodzi ta myśl.

- b. **Nie pochodzi z prawa naturalnego.** Następnie, nawiązując do myśli scholastyków, szczególnie do św. Tomasza z Akwinu⁶¹, Vitoria dowodzi, że ludzie z prawa Bożego i z prawa natury rodzą się równi, a wszelkie nierówności i dystynkcje wypływają wyłącznie z prawa stanowionego, a więc ludzkiego⁶². Prawo stanowione decyduje o tym, co terażniejsze i nie mogło zadekretować przynależności korony cesarskiej jednemu ludowi raz na zawsze, bez względu na okoliczności:

„Jak słusznie uczy św. Tomasz w «Summie teologicznej» (I, 92, 1-2; I, 96, 4), wedle prawa naturalnego ludzie są równi, wyjąwszy przypadki ojca i męża, bowiem mocą prawa naturalnego, ojciec ma władzę nad dziećmi, a mąż nad żoną. Konsekwentnie, nikt nie dzierży władzy cesarskiej nad światem z mocy prawa naturalnego. Co więcej, uczy św. Tomasz (II, II, 10, 10), potestas i auctoritas wynikają z prawa ludzkiego. Nie zaś z naturalnego. Konsekwentnie, nie ma powodu, dla którego władza ta miałaby przynależeć akurat do Niemców, a nie na przykład do Francuzów”⁶³.

- c. **Nie pochodzi z prawa ludzkiego.** Analizując, na podstawie Litery, w jaki sposób Rzymianie weszli w posiadanie Judei, Vitoria dochodzi do wniosku, że nie dostali jej ani od Boga ani w uznaniu zasług, Żydzi sami nie poddali się ich władzy, ani nie dostali jej w donacji od

⁶¹ O problemie tym u scholastyków zob. klasyczne rozważania R.W. Carlyle, A.J. Carlyle, *History of Mediaeval Political Theory*, Edinburgh-London-New York 1909, t. II, s. 117-135.

⁶² Konkretnie nierówność powstała w wyniku grzechu pierworodnego, gdyż Vitoria pisze, „człowiek został stworzony jako wolny, a w pierwotnym stanie niewinnej szczęśliwości nie było ani panów, ani sług. (...) Św. Grzegorz naucza, że jest wielkim nadużyciem wobec natury podporządkować sobie człowieka, gdyż z natury ludzie rodzą się równi. Także i Izydor z Sewilli rzeczce, że wspólne posiadanie dóbr i równa wolność dla wszystkich pochodzą z prawa natury”- *De Potestate Civili*, I, 7. O problemie tym zob. E. Naszalyi, op.cit., s. 94-96, 221-22; N. Campagna, op.cit., s. 84-87, 110-11.

⁶³ F. de Vitoria, *De Indis prior Relectio*, I, II, 1.

jej dotychczasowego prawowitego władcy. Rzymianie zdobyli Judeę drogą podboju, czyli „prawem wojny”⁶⁴. Nie chcemy tutaj wchodzić szerzej we wszechobecną u hiszpańskiego neoscholastyka kwestię wojny sprawiedliwej – w literaturze przedmiotu wielokrotnie analizowanej, apologetycznie lub krytycznie⁶⁵ – jako tytułu do prawomocnego panowania. Dla Vitorii zdobycie Judei było czystym podbojem, aktem przemocy bez uzasadnienia. Żydzi ani nie napadli, ani nie sprowokowali Rzymian do wojny w jakikolwiek sposób.

Przypadek żydowski można łatwo uogólnić i Vitoria to chętnie czyni, dowodząc, że kronikarze nie przytaczają żadnego poważnego argumentu, na mocy którego cesarze rzymscy w starożytności, a następnie ich germańscy następcy w średniowieczu, mieliby dzierżyć władzę nad całym światem. Juliusz Cezar i jego następcy nie stali się panami całego świata ani drogą sukcesji, wymiany, zakupu, ani wyboru przez lud. Władzę dzierżyli z podboju. Co więcej, ani Cezar, ani jego następcy nigdy nie stali się zwierzchnikami całego świata nawet na – prawnie wątpliwej – drodze podboju. Cesarz rzymski realnie panował jedynie nad basenem Morza Śródziemnego, ale nigdy nad całym światem. Jego panowania nie doświadczyli na przykład Indianie z Ameryki odkrytej przez Kolumba. Nawet nigdy nie słyszeli o jego istnieniu. Wynika z tego Vitoriańska konkluzja, że „cesarz nigdy nie był panem całego świata”⁶⁶.

Skoro cesarz nigdy nie był zwierzchnikiem całego świata, to na jakiej podstawie miałyby nim być akurat w XVI w.? Władza cesarska nie jest zmyślona, gdyż imperatorzy antyczni byli władcami wielkiego państwa, rozciągającego się od Hiszpanii po Mezopotamię, ale nie było to imperium uniwersalne. Byli monarchami jak wszyscy inni jedynowładcy, których tytuł brzmiał i brzmi *cesarz*, gdy suweren Francji nazywa się *roi*, Hiszpanii

⁶⁴ Ibidem, I, II, 1.

⁶⁵ Zob. np. klasyczne prace: A. Vanderpol, *La doctrine scholastique de droit de guerre*, Paris 1925, s. 259-61, 267-71; R.H.W. Regout, *La doctrine de la guerre juste d'après les théologiens et canonistes catholiques*, Aalen 1974, s. 152-85. Zob. także znaną rozprawę krytyczną wobec teorii wojny sprawiedliwej Vitorii pióra C. Schmitta, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europeum*. Berlin 1997, s. 69-96. W j. polskim problem przedstawia zwięźle W. Buchner, *Wojna i konkwista. Hiszpańska myśl polityczna Złotego Wieku*, Kraków 2007, s. 79-97.

⁶⁶ F. de Vitoria, *De Indis prior Relectio*, I, II, 1.

rey, a Polski król. Roszczenia do panowania nad całym światem, tak jak to widział Dante Alighieri, nie sposób – zdaniem Vitorii – uzasadnić żadnymi kategoriami prawa Bożego, naturalnego, stanowionego, ani racjami historycznymi.

III. WOBEC IDEI TEOKRACJI PONTYFIKALNEJ

1. NATURALNE POCHODZENIE „DOMINIUM”

W *O Indianach*, pisząc o informacjach docierających z Ameryki, Vitoria stwierdza, że do Europy docierają szczątki strasznych informacji „o tylu ludziach wymordowanych i ograbionych, a przecież niewinnych, jak i o tylu władcach wygnanych ze swoich dóbr i pozbawionych władzy”⁶⁷. Działania takie, podejmowane przez Hiszpanów, neoscholastyk uważa w większości przypadków za bezprawne, gdyż Indianie nic nie zrobili zamorskim przybyszom. Ich zniewolenie, grabienie, zdobywanie ich państw i obalenie władców jest bezprawiem, a używany dla legitymizacji tych czynów argument o ich pogaństwie jest bezzasadny. W *Księdze Rodzaju* Bóg bowiem dał panowanie nad ziemią i zwierzętami ludziom jako takim, nie dzieląc ich na wiernych i niewiernych. Naukę tę potwierdził Sobór w Konstancji, uznając własność i państwa pogan za pochodzące z natury, a tym samym za prawowite. Państwo, władza i własność – argumentuje Vitoria – pochodzą z natury, a nie z porządku łaski. Pogląd, że pogaństwo panują i posiadają nieprawowicie to „oczywista herezja”⁶⁸. Zresztą sam św. Paweł nakazuje posłuszeństwo wszelkiej władzy, a więc i pogańskiej. Co więcej, gdy pisał *List do Rzymian*, nie było jeszcze ani jednego chrześcijańskiego monarchy, dlatego interpretacja niniejszego listu nie może budzić żadnej wątpliwości.

Pogląd św. Pawła potwierdza największy Vitoriański autorytet, a mianowicie Akwinata, dowodzący, że „pogaństwo nie znosi ani prawa natury, ani prawa ludzkiego. A władza pochodzi z prawa naturalnego lub ludzkiego. Nie jest przeto znoszona z powodu braku wiary”⁶⁹. Pozbawienie poganina

⁶⁷ Ibidem, I, I.

⁶⁸ Ibidem, I, I.

⁶⁹ Ibidem, I, I, 7.

własności jest zwykłą „kradzieżą”, a władzy – „gwałtem”⁷⁰. W duchu tomistycznym Vitoria konkluduje:

„Wynika z tego, bez cienia wątpliwości, że barbarzyńcy mieli tak jak i chrześcijanie, prawdziwe posiadanie władzy i rzeczy. Ani ich władcy, ani ich poddani nie mogli zostać pozbawieni dóbr pod pretekstem, że nie dzierżyli prawdziwego dominium. Tym, którzy nie popełnili żadnej niesprawiedliwości nie możemy odmawiać tego, co przyznajemy saracenom i żydom – tym wieczystym wrogom religii chrześcijańskiej. Uznajemy prawowitość ich dominium, chyba, że zaprowadziliby nad terytorium chrześcijan”⁷¹.

Problem naturalnego pochodzenia państwa i własności w teorii Vitorii nie ma – i chcemy to podkreślić – najmniejszego związku z kwestią indiańską. Neoscholastyk pierwszy raz zajął się nim w wykładzie *O władzy świeckiej* z 1528 r., czyli ok. 10 lat przed wykładem *O Indianach*. W tej krótkiej pracy, gdzie problematyka Nowego Świata w ogóle nie jest poruszana, znajdujemy klasycznie arystotelejsko-tomistyczną koncepcję istnienia naturalnego porządku rzeczy, zaczynającego się od prawa ciężenia i spadania kamieni, po istnienie Stwórcy jako prawodawcy świata⁷². Częścią tego porządku natury jest także świat ożywionej przyrody, czyli królestwo zwierząt. Vitoria zwraca uwagę, że zwierzęta do obrony lub ataku mają kły i pazury, do ucieczki służą im szybkie nogi, a przed zimnem chroni je grube futro⁷³. Tymczasem człowiekowi brak i pazurów, i kłów, i futra, i szybkich nóg. Natura dała mu jednak rozum, aby umiał sobie obmyślić narzędzia do obrony, a także społeczną naturę, aby tworzył „wspólnoty dla wzajemnej pomocy”⁷⁴. Aby te mogły istnieć, wzajemnie sobie pomagać i trwać, natura wyposażała człowieka w zdolność mowy. Dzięki językowi jest nie tylko możliwa wzajemna pomoc, ale i umiejętność przekazywania informacji, doświadczeń, wiedzy. Dzięki mowie, „naucza Arystoteles, człowiek z natury tworzy państwo i społeczeństwo”⁷⁵. W nim zaś możliwe jest dobro i cnota, gdyż pojęcia te mają sens wyłącznie relacyjny, bowiem można je praktyko-

⁷⁰ Ibidem, I, I, 7.

⁷¹ Ibidem, I, I, 22.

⁷² F. de Vitoria, *De Potestate Civili*, I, 2.

⁷³ Ibidem, I, 3.

⁷⁴ Ibidem, I, 4.

⁷⁵ Ibidem, I, 4.

wać wyłącznie w stosunku do bliźniego, czyli innego członka wspólnoty. Vitoria pisze:

„Wspólnoty ludzkie konstytuują się w tym celu, aby jedni mogli pomagać innym. Pośród wszystkich wspólnot państwo jest tą, w której ludzie najczęściej stawiają czoła konieczności. Dlatego jest to wspólnota o której można rzec, że dzięki najlepszej komunikacji międzyludzkiej najlepiej odpowiada naturze. Dzieje się tak dlatego, że rodzina, sama, nie jest samowystarczalna, aczkolwiek jej członkowie także sobie pomagają. Przede wszystkim nie jest samowystarczalna dla odparcia przemocy i zapobieżenia niesprawiedliwości. Z tego powodu Kainowi i Nemrodowi udało się zebrać w miasta pierwszych ludzi, jak czytamy o tym w «Księdze Rodzaju» (10, 6 i nast.). Jest jasne, że źródła miast i republik nie tkwią w pomysłowości ludzkiej i nie należy ich traktować jako czegoś sztucznego, ale jako coś zrodzone z natury, aby pozwolić żyć śmiertelnikom zapewniając im obronę i samozachowanie”⁷⁶.

Spółczeństwo i państwo pochodzą tedy z prawa natury, a ponieważ – kontynuuje swój wywód Vitoria – twórcą natury jest Bóg, to jest On (pośrednio) także twórcą instytucji państwa⁷⁷. Dlatego nieposłuszeństwo wobec prawowitej władzy jest tak przestępstwem, jak i grzechem⁷⁸. Istnieją, także z natury, trzy równie prawowite ustroje: monarchia, arystokracja i demokracja⁷⁹. Cechą państwa jest samowystarczalność, czyli zdolność do skutecznej samoobrony i funkcjonowania niezależnie od otaczającego je otoczenia międzynarodowego. Struktura taka wytwarza też władzę publiczną, która z rąk jednostek przejmuje prawo karania przestępców, szczególnie zaś orzekania i wykonywania kary śmierci⁸⁰. Te konstytuujące państwo atrybuty nie powstają w społeczeństwie złożonym z ludzi równych, gdyż panuje w nim anarchia:

„Gdyby wszyscy byli równi i nikt nie byłby podporządkowany władzy kogoś innego i każdy podążałby za swoją opinią w najrozmaitszych sprawach, to republika po prostu rozpadłaby się, miasto uległoby rozkładowi i nie byłoby nikogo, kto strzegłby dobra wspólnego. «Każde królestwo wewnętrznie skłócone, pu-

⁷⁶ Ibidem, I, 4-5.

⁷⁷ Ibidem, I, 6; I, 8.

⁷⁸ Ibidem, II, 17-20.

⁷⁹ Ibidem, I, 11; I, 14.

⁸⁰ Ibidem, I, 7.

stoszeje» (Mt 12, 25, Łk 11, 17) i tam, gdzie nie ma jednego, który rządzi, tam nie ma ludu mówi Mędrzec (Prz 11, 14)⁸¹.

W omawianym tutaj wykładzie *O władzy świeckiej*, gdzie o Indianach nie ma jeszcze ani słowa, znajdujemy także odparcie też radykalnie teokratycznych, wedle których państwo i władza wynikają z uzyczenia kościelnego i pozbawiony łaski (nieochrzczony poganin) nie może jej prawowicie sprawować⁸². Już tutaj mamy w tej kwestii polemikę z Ryszardem Fitzralphem, głoszącym taki właśnie pogląd⁸³, z którym dalszą polemikę znajdziemy także 10 lat później w rozprawie *O Indianach*⁸⁴. Oto w polemice tej znajdujemy konkluzję, że „nie ma wątpliwości, że poganie mają władców i panów prawowitych” i „nie można pozbawiać pogan władzy i państw tylko z racji ich pogaństwa, o ile w żaden sposób nie wyrządzili nam krzywdy”⁸⁵. Jak trafnie zauważa Jean Baumel, wedle Vitorii, „państwo może istnieć nawet bez wiary religijnej”⁸⁶.

2. DUALIZM PAŃSTWA I KOŚCIOŁA

W niniejszym tekście interesować nas będzie kwestia papieska o tyle, o ile łączy się z problemem suwerennego państwa⁸⁷. Warto jednakże pamiętać,

⁸¹ Ibidem, I, 5.

⁸² Problemowi tej polemiki dużo miejsca poświęca E. Naszalyi, op.cit., s. 96-102.

⁸³ R. Fitzralph, *De pauperie Salvatoris*, Boulder 1953, II, 20.

⁸⁴ Por. F. de Vitoria, *De Potestate Civili*, I, 9.

⁸⁵ Ibidem, I, 9.

⁸⁶ J. Baumel, op.cit., s. 180.

⁸⁷ Przy omawianiu tej kwestii trzeba zaznaczyć, że istnieje krótki tekst *Fragment o królestwie Chrystusa*, przypisywany Vitorii i drukowany często w jego pismach zbiorowych, mimo że wydawcy mają b. poważne wątpliwości czy jest jego autorstwa. Wątpliwości te opierają się na: 1/ niezgodności jego treści z tekstami neoscholastyka, których autorstwo nie budzi wątpliwości (chodzi przede wszystkim o głoszoną tutaj tezę, że Jezus Chrystus posiadał władzę doczesną nad światem nadaną mu przez Boga-Ojca na wypadek konieczności związanych z ewangelizacją, z czego wyprowadzono tezę o podobnej władzy pontyfikalnej w kwestiach doczesnych); 2/ tekst znajduje się w zeszycie tylko jednego studenta, gdy w notatkach innych go brak; 3/ cechą charakterystyczną jest także brak numeracji akapitów, występującą przed i po *Fragmentie*. Z powyższych powodów zdecydowaliśmy się nie omawiać tutaj jego treści, ponieważ także wątpimy w autorstwo Vitoriańskie tekstu (właściwie jesteśmy pewni, że jest to cudzy tekst). Nie ma go zresztą w używanym przez nas wydaniu *Relectiones*, wyjąwszy fragment I, 14 (widocznie ze względu na zachowaną numerację uznano go za autentyczny).

że Vitoria pisał w epoce Reformacji i jego pisma są poniekąd także (zawołowaną) dyskusją eklezjologiczną z luteranizmem⁸⁸. W odpowiedzi na zamieszanie religijne i kontestację władzy pontyfikalnej przez niemieckich reformatorów, neoscholastyk dokonuje stanowczej, choć nie radykalnej, reafirmacji uprawnień papieskich. Tak więc Vitoria przypomina, że papież jest zwierzchnikiem biskupów, acz nie może działać zupełnie sam, z pominięciem biskupów rozproszonych (co zmusza go do konsultacji korespondencyjnej w istotnych sprawach) lub zebranych w postaci soboru, obradującego nad kwestiami istotnymi dla Kościoła, szczególnie dogmatycznymi. Podobnie wygląda sprawa nieomyślności. Vitoria za nosiciela nieomyślności uważa jeszcze cały Kościół katolicki, w postaci ogółu biskupów, i nie obraża sobie samodzielnych rozstrzygnięć doktrynalnych dokonywanych przez Biskupa Rzymu bez konsultacji z biskupami. Papież jest nieomyślny wraz z soborem⁸⁹. Jednakże nie będziemy tutaj szerzej omawiać problemu

Jako *Fragmento del reino de Cristo* tekst ten dostępny jest w wydaniu hiszpańskim *Sobre el poder civil*, [w:] idem, *Sobre el poder civil; Sobre los indios; Sobre el derecho de la guerra*, Madrid 2007, s. 27-38. Dodajmy, że zastrzeżenia te pomija autor najbardziej klasycznej rozprawy na temat hiszpańskiego neoscholastyka E. Naszalyi, który poświęca temu tekstowi kilka stron i traktuje go jako Vitoriański (E. Naszalyi, op.cit., s. 120-25). Wątpliwości wyrażają jednak liczni wydawcy i tłumacze pism Vitorii (zob. przypisy A. Pagden, J. Lawrance, [w:] F. de Vitoria, *Political Writings*, Cambridge 1991, s. 22, przyp. 48; L. Frayle Delgado kursywą w środku tekstu [w:] F. de Vitoria, *Sobre el poder civil*, s. 38).

⁸⁸ O ile nam wiadomo Vitoria właściwie nie polemizuje bezpośrednio ani z Martinem Lutrem, ani z jego zwolennikami, mimo że żyją i piszą w tym samym czasie. Jedynym wyjątkiem jest pojedynczy akapit w drugim wykładzie *De Indis*, gdzie Vitoria zaprzecza Luterskiej tezie, że Niemcy, pod wodzą katolickiego cesarza, nie powinni walczyć przeciwko Turkom (*De Indis posterior, sive de Jure belli*, [w:] idem, *Relectiones Theologicae*, II, wstęp). Tych kilka zdań polemiki posiada własną literaturę przedmiotu – zob. H. Aparecido Teixeira, *Aproximações entre Francisco de Vitoria e a sua crítica ao pacifismo de Lutero*, „Cauriensia” 6 (2011), s. 223-243; F. Castilla Urbano, *Concordia y discordia en el Renacimiento, el pensamiento sobre la guerra en la primera mitad del siglo XVI*, „Araucaria” 32 (2014), s. 25-52.

⁸⁹ Idee eklezjologiczne Vitorii charakteryzują J.F. Radrizzani Goñi, *Papy y obispos en la potestad de jurisdicción según el pensamiento de Francisco de Vitoria O.P.*, Roma 1967, s. 157-274; U. Horst, *Papst – Konzil – Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Zusammenkunft von Cajetan bis Billuart*, Mainz 1978, s. 26-59; F.T. Lomas, *La Filosofía política y jurídica de Francisco de Vitoria*, Cordoba 1993, s. 105-14; N. Campagna, op. cit., s. 127-47. Głównym źródłem poznania poglądów Vitorii są, nadal znajdujące się częściowo w rękopisach, komentarze do *Sumy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu, a także *De Potestate Ecclesiastica Relectio posteriori*, [w:] idem, *Relectiones Theologicae*, s. 66-108 i *De Potestate Papae, & Concilii*, [w:] ibidem, s. 137-82).

władzy papieskiej w Kościele, gdyż nie należy to do tematu niniejszego tekstu.

Odzwierciedleniem władzy papieskiej w Kościele jest moc papieska w kwestiach doczesnych, gdzie także Vitoria stara się uniknąć skrajności. Jakkolwiek jest dobrze odczytany w teokratycznej kanonistyce późnośredniowiecznej – często cytuje jej największych klasyków, a mianowicie Hostencjusza i Augustyna z Ankony – to nie podziela jej entuzjazmu dla wszechwładzy papieskiej i koncepcji, że wszelka legalna władza, wszelkie prawowite panowanie pochodzi z udzielenia pontyfikalnego. Wyraża także sceptycyzm, co do wszechwładzy pontyfikalnej wynikłej z rzekomej Donacji Konstantyna⁹⁰. Poglądy teokratyczne określa mianem „absurdalnych”⁹¹ i zwalcza je słowami samego Jezusa Chrystusa, który nie przypisywał sobie władzy kapłańsko-politycznej nad światem, co jest charakterystyczne raczej dla tradycji żydowskiej, opartej na wierze w nadejście króla-mesjasza, prowadzącego naród Izraela do wojny o panowanie polityczne nad światem⁹². Neoscholastyk posługuje się również argumentami oraz cytatami z Akwinaty i Innocentego III, dowodząc, że autentyczna myśl katolicka zawsze zachowywała dualizm, oparty na teorii *dwóch mieczy*. Koncepcja ta polega na rozdziale porządku nadprzyrodzonego, którego dysponentem jest Kościół, od porządku naturalnego, którego dysponentem jest państwo terytorialne (ze znanych nam już względów nie jest nim jednak cesarstwo)⁹³.

To istotny szczegół, gdyż w literaturze naukowej od dawna toczy się spór czy u św. Tomasza z Akwinu oraz Innocentego III doszło do zmieszania obydwu porządków, absorpcji *miecza doczesnego* przez *duchowny* i dominacji tego ostatniego nad świeckim, czy też autonomia obydwu sfer została utrzymana⁹⁴? Gdyby Vitorii dane było wziąć udział w tej dyskusji, to

⁹⁰ F. de Vitoria, *De Potestate Ecclesiastica*, V, 1-2.

⁹¹ F. de Vitoria, *De Indis prior Relectio*, I, II, 2. Także idem, *De Potestate Ecclesiastica*, V, 1. Charakterystykę kanonistów teokratycznych, z którymi polemizuje Vitoria, daliśmy w naszej rozprawie *Teokracja papieska 1073-1378. Myśl polityczna papieży, papaliistów i ich przeciwników*, Warszawa 2011, s. 277-305, 577-614.

⁹² F. de Vitoria, *De Potestate Ecclesiastica*, V, 9.

⁹³ Ibidem, V, 1; V, 3-4.

⁹⁴ Stanowiska różnych badaczy referujemy w pracy *Teokracja papieska*, s. 206-19, 324-51.

zająłby stanowisko bardzo nowoczesne, mówiące, że taka „absorpcja”⁹⁵ nie nastąpiła, a dualizm został zachowany. Warto zwrócić uwagę, że zwolennicy tej interpretacji uważają, że oparty na prawie natury porządek św. Tomasza z Akwinu może funkcjonować bez religii objawionej i uczynić człowieka szczęśliwym na ziemi, zapewniając mu dobre i sprawiedliwe życie. Wiara potrzebna jest do zbawienia, czyli uzyskania szczęścia pośmiertnego. Dość radykalnie i naturalistycznie interpretujący Akwinatę Michael Wilks tak charakteryzuje jego filozofię polityczną:

„Arystoteles nie został schryścianizowany – raczej to chrześcijańskie społeczeństwo zostało zarystotelizowane (*Aristotelianised*). Rzeczy doczesne nie są więcej przesiąknięte chrześcijańskim wszechogarniającym celem. Niby nadal są zdominowane przez duchowy cel społeczeństwa, ale zachowują swój pierwotny świecki charakter. Cnoty polityczne, twierdzi Akwinata, są dobre same w sobie (*actus de se boni*) i lekko tylko są pokryte wpływem cnót teologicznych. Władca doczesny nie jest już urzędnikiem papieskim, ale zarządcą korzystającym ze swoich własnych praw działającym pod kierunkiem papieskim. Cele duchowe i władza papieska działają pośrednio raczej niżli bezpośrednio. Społeczeństwo nie jest dłużej chrystocentryczne, ale jest tylko pod wpływem chrześcijaństwa”⁹⁶.

Będący tomistą Vitoria w pełni podziela ten pogląd, przypisując państwu cele wyłącznie doczesne i niereligijne, oparte na prawie naturalnym⁹⁷. Stąd zresztą wywodzi argumenty o prawowitości istnienia państw pogańskich (w tym indiańskich w Ameryce). Gdyby celem państwa było prowadzenie

⁹⁵ Termin ten pojawia się przy rekonstrukcji tzw. augustynizmu politycznego, dowodzącego, że prawowitość władzy politycznej jest pochodna nadaniu Kościoła i nie pochodzi ani z natury, ani z prawa stanowionego. Badacze augustynizmu politycznego lubią termin „absorpcja”, aby opisać zanik autonomii porządku doczesnego, wchłoniętego przez porządek duchowy/duchowny (zob. F.J. Conde, *Teoria y sistema de las formas politicas*. Madrid 1953, s. 140; H.-X. Arquillière, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*, Paris 1972, s. 36-39, 53-54).

⁹⁶ M. Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages, the Papal Monarchy*, Cambridge 1963, s. 142-43. Może nie aż tak radykalnie, ale także w tym samym kierunku, argumentują min. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1960, s. 421-31; G. Chalmeta, *La giustizia politica in Tommaso d'Aquino. Un' interpretazione di bene comune politico*, Roma 2000, s. 97-112; D. Berger, *Thomismus. Grosse Leitmotive der thomistischen Synthese und ihre Aktualität für die Gegenwart*, Köln 2001, s. 207-10.

⁹⁷ E. Naszalyi, op.cit., s. 72-73.

obywateli do zbawienia, to państwa pogańskie nie mogłyby być prawowite⁹⁸. Tymczasem neoscholastyk pisze, że „prawo ludzkie ma na celu ludzkie szczęście. (...) Władca nie ma za zadanie uczynić ludzi szczęśliwymi w absolutnym sensie tego słowa, ale jedynie w porządku szczęścia ludzkiego”⁹⁹. Łaska, sakramenty, wiara i objawienie są być może konieczne do zbawienia, ale nie do szczęścia doczesnego i istnienia sprawiedliwego państwa. Stąd, podzielany przez Vitorię, pogląd Akwinaty, że „łaska nie burzy porządku natury, lecz go udoskonala” (*gratia non tollit naturam sed perficit*)¹⁰⁰. Jak pisze Emilio Naszalyi, „celem własnym państwa jest pokojowe współżycie obywateli, naturalne szczęście ludzkie w państwie”¹⁰¹. Nawet Vitoriańskie pojęcie dobra wspólnego nie wiąże się ze zbawieniem, lecz z pokojem wewnętrznym, poszanowaniem prawa i własności, sprawiedliwym rozdziałem podatków, etc.¹⁰²

Wstępne przyjęcie przez Vitorię tezy o tym, że ludzki rozum ma możliwość stworzyć państwo, w którym możliwe jest dobre i sprawiedliwe życie (teza o *samowystarczalności państwa*) stanowi delegitymizację roszczeń mediewalnych teokratów, dowodzących, że państwo powstało z grzechu, a władza pochodzi od diabła i staje się boską dopiero po jej uświęceniu (legitymizacji) powagą Kościoła. Twierdzenie takie stało u podstaw teorii gregoriańskiej¹⁰³. Vitoria świadomie zrywa z tą tradycją i odrzuca poglądy, jakoby „papież był władcą całego świata, także doczesnym”, że „mógł mianować króla Hiszpanii władcą tych barbarzyńców (Indian – A.W.) i ich ziem” oraz, że „wszelka władza doczesna pochodzi od papieża”¹⁰⁴

Zdaniem Vitorii roszczenia teokratyczne pochodzą z błędnego poglądu, jakoby Chrystus był zwierzchnikiem politycznym świata, który to swoją władzę przekazał św. Piotrowi i jego kolejnym pontyfikalnym następcom. Przytaczane przy tej okazji cytaty biblijne o wszechwładzy św. Piotra

⁹⁸ Ibidem, s. 188.

⁹⁹ Manuskrypt Vitorii znajdujący się w Archiwach Watykańskich nr 4.630. Cyt. za: E. Naszalyi, op.cit., s. 190.

¹⁰⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, na corpusthomisiticum.org, II, II, 10, 10 (dostęp: 10.06.2010).

¹⁰¹ E. Naszalyi, op. cit., s. 192.

¹⁰² Ibidem, s. 203-30.

¹⁰³ Grzegorz VII, *List XXI do Herimana (Hermann) biskupa Metz, rok 1080/81*, „Pro Fide, Rege et Lege” 2011, nr 68, s. 50-56.

¹⁰⁴ F. de Vitoria, *De Indis prior Relectio*, I, II, 2.

„dotyczą tylko władzy duchowej, a nie doczesnej”¹⁰⁵. Dla neoscholastyka „jest oczywiste, że papież nie jest zwierzchnikiem całego świata, gdyż Zbawiciel sam rzecze, że na koniec świata będzie jedno stado i jeden pasterz (J 10,16), co znaczy, że dziś wszystkie owce nie przynależą do jednego stada”¹⁰⁶. Vitoria wyraźnie powątpiewa, czy Chrystus w ogóle posiadał władzę doczesną nad światem. Tak jak nie przekazał jej cesarzowi – o czym pisaliśmy wcześniej – tak też nie uczynił tego względem św. Piotra. Już na pewno papież „nie posiada jurysdykcji duchowej nad poganami”, a „tym bardziej nie ma nad nimi jurysdykcji doczesnej”¹⁰⁷. Suwerenny kapłan jest zwierzchnikiem duchowym wyłącznie dla ochrzczonych.

Powyższy pogląd stanowi jaskrawe odparcie tych mediewalnych teokratów, którzy twierdzili, że nie istnieje prawowite panowanie w państwach pogańskich, ani przez pogan, gdyż nie może ono istnieć bez udzielenia papieskiego. Pogląd ten był dość rzadki, nawet w średniowieczu, ale odnotowujemy jego istnienie. Mamy tutaj na myśli papieską *generalis legatio* Innocentego IV i poglądy niektórych kanonistów¹⁰⁸. Polemizował z tą tezą już Akwinata, dowodząc, że pod władzą Kościoła i papieża mogą być tylko ochrzczeni, włącznie z heretykami i apostatami, ale nie poganie z urodzenia. Z jurysdykcji eklezjalnej nie można się wycofać po przyjęciu chrztu, ale można pod nią nigdy nie wejść¹⁰⁹. Oto dlaczego Vitorii tak łatwo jest dowieść, że papież nie ma władzy nad Indianami i nie mógł ich ziem, państw oraz własności przydzielić ani królowi Hiszpanii, ani jego poddanym-konkwistadorom. Vitoria, podobnie jak i liczne hiszpańskie duchowieństwo, stał na stanowisku, że bulle Aleksandra VI dzielące świat między Hiszpanów i Portugalczyków, miały na celu podział między te dwa narody nowo odkryty świat wyłącznie celem jego chrystianizacji, a nie podboju, wyzysku, ograbienia i podzielenia pomiędzy siebie¹¹⁰. I jeśli w czasie dzieła tejsze

¹⁰⁵ Ibidem, I, II, 3.

¹⁰⁶ Ibidem, I, II, 3.

¹⁰⁷ Ibidem, I, II, 3.

¹⁰⁸ W. Ullmann, *Medieval Papalizm. The Political Theories of the Medieval Canonists*, London 1949, s. 119-33; M. Pacaut, *L'autorité pontificale selon Innocent IV, „Le Moyen Age”* 15 (1960) s. 111-12.

¹⁰⁹ Św. Tomasz z Akwinu, op.cit. II, II, 10-12.

¹¹⁰ M. Mahn-Lot, *Bartolomé de Las Casas, l'Evangile et la Force*, Paris 1964, s. 152-61; P. Castañeda Delgado, *La Teocracia pontifical y la conquista de America*, Vitoria 1968, s. 257-58.

chrystianizacji doszłoby do prawomocnego zdobycia pewnych ziem indiańskich, to tylko mocą wojny sprawiedliwej, której warunki Vitoria szczegółowo opisał w traktacie *O Indianach*, szczególnie w jego drugiej części¹¹¹.

3. PRAWA PAPIESKIE WOBEC DOCZESNOŚCI

Czy to oznacza, że Biskup Rzymu nie posiada żadnej władzy doczesnej? Vitoria nie mógłby czegoś takiego napisać, gdyż to pogląd od dawna przedstawiany przez wrogów Kościoła katolickiego, szczególnie przez zwolenników filozoficznego awerroizmu, będących zwolennikami cesarza Ludwika IV Bawarskiego (Wilhelm z Ockham, Marsyliusz z Padwy)¹¹², a także otwartych heretyków, na czele z Johnem Wyclifem¹¹³ i Martinem Lutrem¹¹⁴. koncepcja, że papież nie posiada jakiegokolwiek władzy doczesnej, ufundowana jest więc albo na jawnej herezji, albo na błędnym (dla scholastyków) odczytaniu arystotelizmu jako systemu absolutnie samowystarczального, gdzie ludzie w ogóle nie potrzebują łaski do czegokolwiek¹¹⁵.

W tej sytuacji Vitoria zwraca się ku nauce aragońskiego teologa Juana Torquemady z XV w., który nauczał, że jako naczelnik sfery nadnaturalnej na ziemi papież posiada pewną przewagę godności nad monarchiami doczesnymi, z czego wynika także pewna pontyfikalna jurysdykcja nad nimi. Torquemada pisze:

¹¹¹ W literaturze przedmiotu opisują problem np. V. Carro, *La "communitas orbis" y las rutas del derecho internacional según Francisco de Vitoria*, Santander 1962; F.T. Lomas, op.cit. s. 223-60, 279-90; A. Szafulski, op.cit. s. 133-46; N. Campagna, op.cit., s. 185-224.

¹¹² Wilhelm z Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico super divina et humana*, [w:] R. Scholz, *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein "Breviloquium de principatu tyrannico"*, Stuttgart 1952, II, 3-8; II, 10; II, 14-16; IV, 1; idem, *Octo questiones de potestate papae/Otto questioni circa il potere del papa*, w: idem, *Il Filosofo e la Poltica*, Milano 2002, I, 6; I, 9-11; II, 9, 13-15; Marsyliusz z Padwy, *Obrońca pokoju*, Kęty 2005, I, 15, 10; I, 19, 9-12; II, 17, 9; II, 17, 15; II, 2, 5-6; II, 3, 2; II, 28, 6-7; II, 29, 1; II, 4; II, 8, 7-8; II, 14, 8; II, 14, 20; II, 17, 16; idem, *Defensor minor*, w: idem, „*Defensor minor*” and „*De translatione Imperii*”, Cambridge 2006, I, 1-2; III, 4-7; V, 2; VII, 1; XIII, 9; XIV, 2.

¹¹³ B. Szlachta, *Monarchia prawa. Szkice z historii angielskiej myśli politycznej do końca epoki Plantagenetów*, Kraków 2001, s. 260.

¹¹⁴ M. Luter, *Die reformatischen Schriften*, Darmstadt 1847, t. II, s. 38-45.

¹¹⁵ F. Todescan, *Marsiglio da Padova*, Padova 2007, s. 91.

„Papież (...) ma pewien rodzaj jurysdykcji nad całym światem chrześcijańskim także w kwestiach doczesnych na tyle, na ile jest to konieczne dla zachowania dóbr duchowych, na ile wymaga tego konieczność Kościoła lub obowiązki duszpasterskie związane z korygowaniem grzechów. (...) Nie oznacza to jednak, że papież dzierży taką jurysdykcję nad sprawami doczesnymi, że można by go nazwać mianem władcy całego świata. (...) Papież ma nad sferą doczesną tylko tyle władzy, ile jest mu niezbędne dla obrony spraw duchowych, aby prowadzić wiernych do zbawienia, korygowania grzechów i utrzymywania pokoju pośród chrześcijan”¹¹⁶.

Dystynkcje Torquemady są tak samo ważne, jak i (w praktyce politycznej) nieczytelne, gdyż zawsze pojawia się pytanie o decydującego o konieczności papieskiej interwencji w imię obrony wiary i cytowanego powyżej „korygowania grzechów” (*ratione peccati*). Ostatecznie zawsze rozważania w tej materii kończą się wskazaniem na samego papieża, to zaś prowadzi do groźby nieograniczonego rozrostu władzy pontyfikalnej, czego klasycznym przykładem byli papieże Innocenty III i Innocenty IV, nieustannie rozciągający szerokość tego pojęcia tak, że dualizm władzy kościelnej i świeckiej stanął pod znakiem zapytania, mimo solennych deklaracji pontyfikalnych w tym względzie¹¹⁷. Vitoria nie pochyła się szczegółowo nad tym problemem. Stanie się on przedmiotem sporu dopiero w kanonistyce Roberta Bellarmina¹¹⁸, której geneza tkwi w czytanych przezeń rozważaniach Torquemady i Vitorii¹¹⁹. Tym niemniej problem istnieje.

Dla Vitorii, odczytanego w Torquemadzie, sprawa pontyfikalnych uprawnień wobec świata politycznego (doczesnego) jest stosunkowo prosta, a to dlatego, że unika dyskusji o szczegółach i nie bada historycznych interwencji tego typu, co czynić będzie Bellarmin, a co pokaże, iż sprawa ta jest prosta tylko w teorii. Hiszpański neoscholastyk zadowala się stwierdzeniem

¹¹⁶ Juan Torquemada, *Summa de Ecclesia*, Venetia 1561, II, 113-14. W znanej nam literaturze szerzej o problemie pisze wyłącznie U. Horst, *Juan de Torquemada und Thomas de Vio Cajetan. Zwei Protagonisten der päpstlichen Gewaltenfülle*, Berlin 2012, s. 63-67.

¹¹⁷ M. Maccarrone, *Chiesa e stato nella dottrina di papa Innocenzo III*, Romae 1940, s. 108-25; F. Kempf, *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III. Die geistigen und rechtlichen Grundlagen seiner Thronstreitpolitik*, Roma 1954, s. 256-70; O. Hageneder, *Il Sole e la Luna. Papato, imperio e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, Milano 2000, s. 213-34.

¹¹⁸ A. Wielomski, *Suwerenność państwa w stosunkach międzynarodowych w doktrynie Roberta Bellarmina*, „Societas et Ius” 6 (2017), s. 25-76.

¹¹⁹ V. Frajese, *Una teoria della censura, Bellarmino e il potere indiretto dei papi*, „Studi Storici” 25 (1984), s. 139-52.

Juana Torquemady, że papież ma tyle władzy w sferze doczesnej, ile jest mu potrzeba dla zachowania niezależności w rozsądzaniu kwestii dogmatycznych i nauczaniu wiernych. Pewna władza polityczna Kościoła jest gwarancją jego wolności nauczania¹²⁰.

W sumie Vitoria stoi na stanowisku, że awerroistyczny rozdział filozofii i teologii, a w następstwie państwa i Kościoła, nie jest możliwy i „jest czymś niepoprawnym myślenie, że władza doczesna i duchowa są oddzielone i dotyczą dwóch wspólnot, niczym Anglii i Francji”, a więc „władza doczesna w pewien sposób jest poddana władzy duchowej”, gdyż „we wspólnocie chrześcijańskiej wszystkie urzędy, cele i władze są sobie podporządkowane i współdziałają ze sobą”¹²¹. Dzieje się tak, ponieważ:

1. „władza duchowa jest bardziej doskonała niż doczesna”;
2. „dobro duchowe winno być preferowane względem doczesnego”¹²².

Dlatego wnet dowiadujemy się, że władza doczesna pontyfikalna wpływa także z racji ludzkich grzechów: „Celem władzy duchowej jest szczęście w tamtym świecie, gdy celem władzy doczesnej jest szczęście społeczeństwa. Władza doczesna jest przeto poddana duchowej”¹²³, a papież ma prawo unieważniać prawa „będące źródłem grzechów” i „błędów w wierze”¹²⁴. Chwilę później Vitoria – niczym Innocenty III i Innocenty IV – zaczyna rozszerzać i multiplikować pontyfikalne uprawnienia wynikłe z *ratione peccati*:

„Papież zawsze miał pewną władzę doczesną, na tyle, na ile było to potrzebne jego panowaniu duchowemu. Z tej racji papież może znieść prawa państwowe będące źródłem grzechu. Znosi też prawa umożliwiające złą wiarę. (...) Tak więc, jeśli władcy nie są ze sobą zgodni co do jakiegoś rozszczenia ich państw, to gotują się do wojny. Wtedy papież może stać się ich sędzią, zapoznać się z argumentami wszystkich stron i sprawę rozsądzić. Władcy winni uznać ten wyrok, aby uniknąć zła duchowego, koniecznie wynikłego z wojny między chrześcijańskimi władcami. Jeśli papież tak nie czyni, lub czyni rzadko, to nie znaczy, że tego czynić nie może (...), ale aby uniknąć skandalu, aby władcy nie uznali, że kierują nim ambicje i nie zbuntowali się przeciwko Stolicy Apostolskiej. Podobnie, jak

¹²⁰ F. de Vitoria, *De Indis prior Relectio*, I, II, 5.

¹²¹ F. de Vitoria, *De Potestate Ecclesiastica*, V, 6.

¹²² Ibidem, V, 6.

¹²³ F. de Vitoria, *De Indis prior Relectio*, I, II, 5.

¹²⁴ Ibidem, I, II, 5.

to się już parokrotnie zdarzyło, papież ma prawo zdeponować królów, a nawet w ich miejsce osadzić nowych. Z pewnością żaden prawdziwy chrześcijanin nie może papieżowi tej władzy zaprzeczyć. (...) Tak należy rozumieć prawnie formułę, że papież posiada obydwie miecze. (...) konsekwentnie, i nie wolno w to powątpiewać, biskupi w swoich diecezjach mają analogiczną władzę doczesną jak papież nad światem. Dlatego niesłusznie czynią władcy i urzędy próbujące powstrzymać biskupów przed karaniem laików za ich grzechy przy pomocy grzywien. To nie wykracza poza uprawnienia biskupów i nie wynika z ich chciwości lub własnego interesu, ale z konieczności i dla dobra duchowego"¹²⁵.

Z przytoczonego fragmentu wynika, że suwerennym kapłanom, dla dobra duchowego i w interesie wiary, wolno interweniować w:

1. wojny i konflikty pomiędzy państwami chrześcijańskimi;
2. rozsądzać spory międzynarodowe;
3. deponować grzesznych monarchów;
4. powoływać w ich miejsce nowych władców.

Nie jest to pogląd incydentalny, gdyż znajdziemy go także w *Wykładzie drugim o władzy kościelnej (De Potestate Ecclesiastica Relectio posterior, 1533)*, gdzie czytamy:

„Jeśli byłaby taka konieczność, aby użyć środków doczesnych i posłużyć się materialnym mieczem władzy doczesnej, aby ochronić lub wspomóc sprawę duchowe, bez względu, na jaki by się to miało wzniesć poziom, to jeśli służy to celom duchowym, papież może użyć całej władzy władców doczesnych, ale także ustanowić nowych władców, zdeponować innych, dzielić imperia, i etc.”¹²⁶.

To, że miecz duchowny nie wykonuje nazbyt często swojej władzy i na przykład depozycje monarchów przez papieży są policzalne na palcach jednej ręki, nie znaczy, że Biskupom Rzymu czynić tego nie wolno. Zacytowane powyżej dwa fragmenty Vitorii, to teksty pod którymi podpisałby się każdy mediewalny teokrat, z tą tylko różnicą, że co gorliwsi z nich starannie wyliczyliby dodatkowe papieskie uprawnienia względem świata politycznego, a które Hiszpan zbywa krótkim „i etc.”. To, co rzeczywiście różni Vitorię od radykalnych teokratów, to brak uznania dla pontyfikalnej *generalis legatio*, czyli władzy nad całym światem, a więc i nad poganami:

¹²⁵ Ibidem, I, II, 5.

¹²⁶ F. de Vitoria, *De Potestate Ecclesiastica*, V, 3.

„Papież ma władzę doczesną tylko z powodu duchowego. Nie ma więc władzy nad poganami. Wynika z tego, że jeśli barbarzyńcy nie chcą nad sobą uznać władzy papieża, to nie mamy prawa z tego powodu wypowiedzieć im wojny, ani odebrać im ich dóbr. Papież nie ma nad nimi takiej władzy”¹²⁷.

Z tego twierdzenia ogólnego o braku papieskiej *generalis legatio* nad całym światem, Vitoria wyprowadza tezę szczegółową o braku pontyfikalnej zwierzchności nad Indianami, a więc i niemożności ewentualnego przekazania ich ziem pod panowanie hiszpańskie¹²⁸. Czyli z ogólnej teorii stosunków międzynarodowych wyprowadza rozwiązanie konkretnego przypadku. Poglądy radykalnych teokratów neoscholastyk zbywa odwołaniem się do św. Tomasza z Akwinu, a także dość pogardliwym stwierdzeniem, że nie mają one umocowania ani w Literze, ani w Tradycji katolickiej. Są to przypisy i glosy kanonistów do tekstów klasycznych, na które powołują się kolejni glosatorzy. Innymi słowy, teokraci przepisują swoje teorie jeden od drugiego i wzajemnie powołują się na siebie¹²⁹.

Zdaniem Vitorii, o ile papież nie ma żadnej władzy nad poganami, to w znacznym zakresie wolno mu kontrolować państwa chrześcijańskie, biorąc udział w ich chrystianizacji. Odwołując się czytelnie do bulli Aleksandra VI, dzielących Nowy Świat między Hiszpanów i Portugalczyków¹³⁰, pisze:

„Jakkolwiek dzieło ewangelizacji jest wspólne i dozwolone wszystkim, tym niemniej papież mógł je powierzyć Hiszpanom i zakazać go innym. Jakkolwiek papież nie ma władzy doczesnej, to ma ją o ile służy duchowej. Szczególnie przynależy do papieża dbałość o ewangelizację całego świata. Jeśli więc w krajach tych (w Ameryce – A.W.) władcy hiszpańscy mogą skuteczniej zająć się głoszeniem Ewangelii, to papież mógł to zadanie powierzyć właśnie im i zakazać innym. Tym innym mógł zakazać nie tylko głoszenia Ewangelii, ale i handlu, o ile

¹²⁷ F. de Vitoria, *De Indis prior Relectio*, I, II, 6-7.

¹²⁸ *Ibidem*, I, II, 7 i I, II, 15-16 (dotyczące już szczegółowo Indian).

¹²⁹ *Ibidem*, I, II, 7.

¹³⁰ Teksty 5 bulli Aleksandra VI (1493) znaleźć można np. w pracy P. Castañeda Delgado, op.cit.s. 254-57. Tamże ciekawe porównanie interpretacji F. de Vitorii sensu tych bulli – wedle której był to przede wszystkich podział terenów misyjnych – z oficjalnym poglądem kancelarii cesarskiej, że ich sednem był podział polityczny świata (s. 257-85). Jako ciekawostkę dodajmy, że doktryna ta obowiązywała w Hiszpanii oficjalnie do 1680 r., czyli aż do tego momentu król tego kraju uznawał pontyfikalne prawo do dzielenia i rozdawania ziem pogan między chrześcijańskich władców – s. 401.

ma to związek z ekspansją chrześcijaństwa, gdyż wolno mu podporządkować sprawę doczesne duchowym. I jeśli to było konieczne, to papież mógłby w tej sprawie użyć swojego autorytetu. A wydaje się to konieczne, bo gdyby dopuścić do handlu wszystkie kraje chrześcijańskie, to rozpoczęłyby się spory, cisza zostałaby zakłócona, a sprawa wiary i nawracania zostałaby skompromitowana. Poza tym to władcy hiszpańscy jako pierwsi przedsięwzięli te ekspedycje, ponieśli jej koszty i odkryli Nowy Świat. Zakaz dostępu dla innych jest więc sprawiedliwy i niechaj to Hiszpanie jedni korzystają z odkryć. Aby zachować pokój między władcami i umożliwić ekspansję religii, papież mógł podzielić pomiędzy władców chrześcijańskich terytoria pogan, tak, aby nie wchodzili sobie w drogę. Tak też, dla dobra religii, może ustanowić królestwa tam, gdzie dotąd nie było władców chrześcijańskich¹³¹.

Państwa indiańskie nie podlegają władzy papieskiej, dopóki są całkowicie pogańskie. Sytuacja zmienia się radykalnie, gdy dochodzi do konwersji części tubylców. Vitoria stoi na stanowisku, że jeśli większość z nich ochrzci się, a ich kacyk tego nie dokona, to tym samym traci prawowitość swojego panowania, gdyż poganie nie mają prawa panować nad chrześcijanami i dawać im złego przykładu. Gdy dojdzie do takiej sytuacji, to poddani-chrześcijanie mogą wystąpić do Biskupa Rzymu o depozycję władcy-poganina i ustanowienie nowego, będącego chrześcijaninem¹³². Mówiąc językiem politologicznym, poddani-chrześcijanie, gdy tylko staną się znaczącą grupą społeczną, stają się niezależnym stronnictwem w państwie pogańskim, które podlega rozkazom bardziej zagranicznego suwerena pontyfikalnego, niżli własnego suwerena krajowego. W sprzyjających warunkach stają się partią rewolucyjną wobec zastanej władzy. Indiański kacyk może wtenczas łatwo uniknąć depozycji tylko w jeden sposób, a mianowicie poprzez przyjęcie chrześcijaństwa dobrowolnie. Wtedy jednakże automatycznie staje się papieskim poddanym w sferze religijnej i może zostać zdeponowany *ratione peccati*. Gdyby zaś dokonał aktu apostazji, to papież natychmiast go ekskomunikuje i zdeponuje mocą własnej decyzji¹³³. Każdy człowiek bowiem – poddany czy suweren – który przyjmie chrzest, tym samym uznaje pontyfikalną zwierzchność nad sobą.

¹³¹ F. de Vitoria, *De Indis prior Relectio*, I, III, 10. Fragment ten b. szeroko analizuje V. Carro, op.cit., s. 93-97.

¹³² F. de Vitoria, *De Indis prior Relectio*, I, III, 14.

¹³³ Ibidem, I, III, 14.

Główna niezgoda Vitorii z radykalnymi teokratami nie dotyczy problemu prawa Rzymu do interwencji w sprawy polityki doczesnej, lecz uprawnień papieża wobec państw pogan, gdyż odrzuca tezę o pontyfikalnej zwierzchności nad Indianami lub muzułmanami. Jednakże państwa chrześcijańskie nie są, wedle jego teorii stosunków międzynarodowych, w pełni suwerenne. Ich sytuację komplikuje fakt, że często trudno jest ocenić, co jeszcze ma charakter doczesny, a co już duchowy; gdzie kończy się polityka, a zaczyna wiara. Vitoria jest całkowicie świadomy tego problemu i opisuje nam procedurę takiej papieskiej interwencji, biorąc pod rozagę dwa przypadki:

1. konieczność wypowiedzenia wojny saracenom;
2. uchylenia ustawy królewskiej godzącej w wiarę.

Otóż, dowiadujemy się, że w pierwszym kroku suwerenny kapłan napomina władcę, aby wypowiedział wojnę Turkom lub zniósł kontrowersyjne prawo, a gdy to nie poskutkuje, to ma prawo wypowiedzieć ją sam w imieniu danego państwa, jak i własną decyzją znieść rzezoną ustawę¹³⁴. Podobnie, gdyby w kraju, gdzie mamy monarchię elekcyjną, elektorzy obrali władcą poganina lub heretyka, to papież najpierw ich napomina, nakazując zmienić swoją decyzję, a gdyby to nie poskutkowało, to sam detronizuje kontrowersyjną osobę¹³⁵. Dodajmy, że zapewne (Vitoria nic o tym sam nie pisze) to samo grozi królowi, który będzie się upierał, aby nie prowadzić wojny przeciwko Turkom mimo papieskiego polecenia lub będzie próbował utrzymać w życiu zanegowane przez papieża prawo.

Dotykamy w tym miejscu problemu prawa do decyzji ostatecznej. Vitoria lubi podkreślać, że uprawnienia pontyfikalne kończą się tam, gdzie zaczyna się polityka. Ale co się stanie, gdy władza państwowa uzna, że sprawa jest *stricte* polityczna, a Rzym, że dotyczy także wiary i zbawienia poddanych, po czym dokona bezpośredniej interwencji? Vitoria unika tego pytania jak tylko może w swoich pismach politycznych, ale w końcu odpowiada na nie w *Wykładzie drugim o władzy kościelnej*: „Jest jednakże oczywiste, że osąd taki należy raczej do rządzących Kościołem. (...) Skoro wiedza w materii duchowej jest domeną hierarchów kościelnych, to osąd dotyczący znaczenia spraw doczesnych w porównaniu z duchowymi musi należeć do nich”¹³⁶.

¹³⁴ F. de Vitoria, *De Potestate Ecclesiastica Relectio posterior*, V, 8.

¹³⁵ Ibidem, V, 8.

¹³⁶ Ibidem, V, 9.

Teza powyższa jest dowodzona, co niezwykle charakterystyczne, cytami z najbardziej teokratycznych dokumentów w historii Kościoła, a mianowicie słowami z dekretu *Solitae* Innocentego III oraz ze słynnej bulli *Unam sanctam* Bonifacego VIII¹³⁷. Jako ostateczny argument pojawiają się także klasyczne teokratyczne argumenty historyczne:

1. papież Zachariasz zdeponował ostatniego Merowinga i ustanowił królem Franków Pepina Krótkiego;
2. papież Stefan II przeniósł imperium z Greków na Germanów;
3. papież Leon III namaścił Karola Wielkiego na cesarza;
4. Innocenty IV doprowadził do zdeponowania króla *gnuśnego* w Portugalii¹³⁸.

IV. CZY PAŃSTWO VITORII JEST SUWERENNE?

Ignacio Menendez-Reigada charakteryzuje teorię państwa Vitorii jako apoteozę, jeszcze przed Jeanem Bodinem, suwerennego państwa:

„Idea władzy (*potestad*) u Vitorii łączy się z ideą suwerenności, aczkolwiek nigdy nie używa tego pojęcia, gdyż zrodziło się później. Jednakże mistrz często powtarza, że państwo «nie ma nikogo nad sobą», co stanowi negatywną definicję suwerenności. Państwo ma charakter samowystarczalny (*per se sufficiens*) i posiada pełnię władzy dla swojego własnego celu, którym jest suwerenność w znaczeniu pozytywnym. Wewnątrz tego zakresu państwo może wszystko, włącznie z pozbawieniem życia złoczyńców. I ta pełnia władzy państwowej dotyczy tak stosunków wewnętrznych, jak i zewnętrznych. (...) Nie ma wątpliwości, że dla Vitorii idea suwerenności jest zasadnicza i esencjonalna w idei państwa”¹³⁹.

Węgierski badacz i autor starej, ale chyba nadal najlepszej pracy o Vitoriańskiej teorii państwa, Emilio Naszaly potwierdza ten pogląd i dowodzi, że – nie posługując się terminem *suwerenność* – Hiszpan faktycznie definiuje państwo suwerenne, przypisując mu cztery atrybuty:

¹³⁷ Ibidem, V, 9. Zob. Innocenty III, *Appendix ad Regestorum priores libros*, [w:] *Patrologia Latina*, t. 216, kol. 1182-86; Bonifacy VIII, *Bulla Unam Sanctam*, „Pro Fide, Rege et Lege” 2011, nr 1, s. 67-68.

¹³⁸ F. de Vitoria, *De Potestate Ecclesiastica*, V, 9.

¹³⁹ I. Menendez-Reigada, *Prologo*, [w:] E. Naszalyi, op.cit., s. 7.

1. nie stanowi części terytorium innego państwa;
2. ma własne prawa, administrację i rząd, które nie podlegają ani prawom, ani administracji, ani rządowi zewnętrznemu;
3. posiada prawo do wypowiedzania i prowadzenia wojen bez czyjejkolwiek zewnętrznej zgody;
4. władza wewnętrzna rządu nie jest ograniczona przywilejami stanowo-feudalnymi, których istnienia Vitoria zdaje się nie dostrzegać¹⁴⁰.

W literaturze przedmiotu panuje pogląd, że Vitoria jest scholastyczno-renesansowym grabarzem teokracji i władzy papieskiej nad światem, jak i władzy imperialnej, ponieważ w swoich rozważaniach wiele miejsca poświęca suwerennemu państwu, prawu międzynarodowemu i konstruowaniu konfederacji światowej. Francuz Maurice Barbier pisze, że „zadał cios łaski”¹⁴¹ teorii teokratycznej, proponując „autentyczną demokrację” pomiędzy państwami, tak jak Jan XXIII w encyklice *Pacem in Terris*¹⁴². Wedle tego badacza, „odmawiając tak papieżowi, jak i cesarzowi władzy nad światem, Vitoria odrzuca wszelkie formy panowania imperialnego polityczne i ideologiczne”¹⁴³. Włoch Emiliano Padini uważa, że neoscholastyk rozdzielił Kościół i papieństwo od polityki, szczególnie zaś *wyparł* papieża ze stosunków międzynarodowych: „skutkiem końcowym było rozdzielenie średniowiecznego *Orbis Christianus* od *Communitas totius orbis*”¹⁴⁴, czyli przekształcenie federacji państw chrześcijańskich, pod egidą pontyfikalną, w laicką wspólnotę o cechach ogólnoludzkich, akonfesyjną, co czyni z Vitorii prekursora „deklerikalizacji” stosunków międzynarodowych¹⁴⁵. Meksykanin Fernando de los Rios stwierdza, opisawszy koncepcje Vitorii i Francisco Suareza, że „szkoła hiszpańska bez oporu akceptowała rozkład Republiki Chrześcijańskiej”, na rzecz ideału ludzkości w postaci federacji światowej¹⁴⁶. Węgier Emilio Naszalyi dowodzi, że neoscholastyk głosi „absolutną niepodległość władzy doczesnej”, gdzie „państwo, czyli władza doczesna, nie zależy od władzy kościelnej, w żaden sposób nie jest jej podporządkowana, nie służy

¹⁴⁰ E. Naszalyi, op.cit., s. 136-37, 149-52.

¹⁴¹ M. Barbier, op.cit., s. XXIV.

¹⁴² Ibidem, s. XLIV.

¹⁴³ Ibidem, s. LXXX.

¹⁴⁴ E. Padini, op.cit., s. 67.

¹⁴⁵ Ibidem, s. 73-74, 95-96.

¹⁴⁶ F. de los Rios, op.cit., s. 128.

jej za narzędzie dla celów duchowych, ani nie stanowi jej części”¹⁴⁷. Niemiec Norberto Campagna pisze, że w jego teorii „suwerenne państwo narodowe nie uznaje nad sobą żadnego sędziego”¹⁴⁸. Natomiast Hiszpan Francisco T. Lomas uważa, że w kwestii stosunków państwa z Kościołem mamy do czynienia z „postacią nowatorską”¹⁴⁹. Podobny pogląd o Vitorii miał nawet znany z ekstremalnych poglądów teokratycznych Sykstus V, który w 1590 r. na moment (do swojej rychłej śmierci) kazał umieścić *Relectiones* na katolickim Indexie jako dzieło umniejszające papieską władzę nad światem¹⁵⁰.

Co sądzić o tej jednogłośnie opinii badaczy z całego świata? Całkowicie zgadzamy się z powszechnie uznanym poglądem, że Vitoria jest absolutnym kontestatorem uniwersalnej władzy cesarskiej, której ostatnią próbą restauracji było imperium światowe Karola V. Idea takiego cesarstwa umarła w 1555 r., wraz z Pokojem Augsburskim i faktyczną emancypacją protestanckich księstw Rzeszy spod władzy cesarskiej, a w 1558 r. zakończyła żywot jako idea, wraz ze śmiercią Karola V. Jednakże w pismach Vitorii nie znajdujemy potwierdzenia popularnego poglądu, że zadał ostateczne ciosy idei pontyfikalnej teokracji i pośredniego panowania suwerennego kapłana nad światem chrześcijańskim. Z naszej analizy pism Vitoriańskich wynika coś całkowicie przeciwnego: mimo renesansowego stylu mamy do czynienia z nowoczesnym teokratą, który swoje koncepcje o papieskim zwierzchnictwie nad *Christianitas* argumentuje z Litery, Ojców i Doktorów Kościoła, z Tradycji katolickiej, z prawa kanonicznego i rzymskiego oraz z pism klasyków antycznych, szczególnie z Arystotelesa i Cycerona. To bardzo zmodernizowana językowo i stylistycznie, ale klasycznie scholastyczna teoria państwa w stosunkach międzynarodowych.

Badacze z całego świata, podkreślając Vitoriańską afirmację suwerenności państwowej, koniec końców także dostrzegają rys w tej koncepcji, mający źródła w spuściźnie teokratycznej. Ostatecznie z tezy o pogrzebaniu przezeń władzy papieskiej nad światem wycofuje się Naszalyi, pisząc, że w obliczu autorytetu pontyfikalnego Vitoria „wycofuje się ze swojej nauki

¹⁴⁷ E. Naszalyi, op.cit., s. 110-11.

¹⁴⁸ N. Campagna, op.cit., s. 13.

¹⁴⁹ F.T. Lomas, op.cit., s. 117.

¹⁵⁰ N. Campagna, op.cit., s. 31.

o integralności i doskonałości” państwa¹⁵¹. Ostatecznie jego teoria, jak i ta Juana Torquemady, stanowi reafirmację tez kanonistów przyznających papieżowi teoretyczne prawo panowania nad całym światem chrześcijańskim, oparte na przekonaniu, że „ten, kto udziela błogosławieństw jest znacznie-szy niż ten, kto jest błogosławiony”¹⁵². Podobnie przyznaje, cytowany przed chwilą, Lomas, piszący, że ostatecznie „Vitoria czyni pewne koncesje w stosunku do teorii swoich adwersarzy”, czyli teokratów¹⁵³. Jak podsumowuje jego idee Campagna, po wszystkich deklaracjach o samowystarczalności i niezależności państwa w końcu dowiadujemy się, że papież „stoi ponad zasadą suwerenności”¹⁵⁴. Najostrzej, ale naszym zdaniem najtrafniej, komentuje tę koncepcję francuski badacz z okresu międzywojennego Hubert Beuve-Méry, który dostrzega tutaj, wzorowaną na „koncepcji średniowiecznej”, teorię kościelnej „władzy pośredniej”, gdzie papież sprawuje „władzę prawie nieograniczoną nad narodami”¹⁵⁵. Francuski prawnik pisze słusznie, że Vitoria „afirmuje niepodległe państwo w materii czysto doczesnej, gdy ta niepodległość nie jest uznawana, gdy chodzi o interesy duchowe”, wskutek czego „w stosunkach międzynarodowych Kościół posiada rolę nadrzędną”¹⁵⁶.

Przytoczona powyżej dyskusja na temat Vitoriańskiego stosunku do suwerennego państwa, będącego produktem nowożytnego rozumu, a medialnymi papieskimi teoriami teokratycznymi, w rzeczywistości stanowi refleks szerszej dyskusji: czy Vitoria *jeszcze* był człowiekiem średniowiecza, czy *już* człowiekiem renesansu i myślicielem nowożytnym?¹⁵⁷. Na pytanie to nie ma prostej odpowiedzi. Za jego życia przez Europę przetoczyły się cztery wielkie rewolucje świadomościowe:

1. odkrycie Ameryki, a tym samym bliskie zetknięcie się ze światem pogan, którzy nie odrzucili Chrystusa jak muzułmanie i żydzi, lecz nigdy o nim nie słyszeli, a normalnie żyli od stuleci;
2. rewolucja luterńska burząca jedność konfesyjno-polityczną Europy;

¹⁵¹ E. Naszalyi, op.cit., s. 120.

¹⁵² F. de Vitoria, *De Potestate Ecclesiastica*, V, wstęp.

¹⁵³ F.T. Lomas, op.cit., s. 125.

¹⁵⁴ N. Campagna, op.cit., s. 107.

¹⁵⁵ H. Beuve-Méry, op.cit., s. 101, 105.

¹⁵⁶ Ibidem, s. 103-04.

¹⁵⁷ Dyskusję tę omawia N. Campagna, op.cit., s. 8-10.



3. upowszechnienie drukiem pism Niccolò Machiavelliego niszczących przekonanie o moralnym uprawomocnieniu władzy i etycznym charakterze polityki;
4. publikacja i upowszechnienie się poglądów Mikołaja Kopernika na temat struktury wszechświata¹⁵⁸.

Vitoria zdawał sobie doskonale sprawę z tej rewolucji, dlatego podjął się wielkiej próby odświeżenia tomizmu za pomocą renesansowego stylu i erudycji, wraz z pochwałą suwerennego państwa narodowego wobec anachronicznej idei cesarskiej Karola V, ale z zachowaniem resztek pontyfikalnej teokracji politycznej, zostawiając dla wszechwładzy papieskiej małą furtkę, którą wykorzysta – w sprzyjającej atmosferze kontrreformacyjnej trydenckiej odnowy – największy z pontyfikalnych publicystów epoki nowożytnej, a mianowicie Roberto Bellarmino. Myśliciel ten podjął się doprecyzowania problemów, które Vitoria zaznaczył, ale których nie rozwinął: kiedy dokładnie pontyfikalne interwencje w sprawy doczesne i w stosunki międzynarodowe są prawowite? Gdzie zaczynają się, a gdzie kończą kwestie mieszane? Jakie są w nich wzajemne relacje Kościoła i suwerennych państw? No i wreszcie: kiedy papież może dokonać depozycji króla?

ADAM WIELOMSKI

THE SOVEREIGN STATE IN FRANCISCO DE VITORIA'S THEORY OF INTERNATIONAL LAW

Francisco de Vitoria is known as the precursor of secular international law and as the defender of the Native Peoples' rights. The popular view is that his theory of international relations stems from the will to defend the indigenous inhabitants of the New World against the conquistadors of his native Spain. The author negates this thesis as there is no proof for this opinion. The author proves that de Vitoria created his theory of international relations before he occupied himself with the Amerindian question. His defence of the states and property of the pagan indigenous peoples stems from his earlier vision of international relations and his theory of state. Native Americans' rights are thus "detailing" from his general theory of international relations. Also the popular thesis that his theory is of a secular nature is false, because of the Pope's role of indirect power in international relations.

¹⁵⁸ Ibidem, s. 1-7.