

Ludwik Ehrlich: Stanisław ze Skarbimierza

Pokój jest najpiękniejszym celem, wszystko co dobre można urządzić lepiej podczas pokoju, mówi Stanisław; bardziej jest czczony ten, kto zapewnia pokój. Do spokoju dążą zwierzęta i rośliny. Z prawa przyrodzonego, które kieruje stworzenia do starań o pokój, wynika więc prawo do korzystania z pomocy niewiernych, jeśli to jest jedyny sposób zapewnienia sobie pokoju – Ludwik Ehrlich omawia poglądy Stanisława ze Skarbimierza na wojnę sprawiedliwą.

Pierwszy rektor uniwersytetu odnowionego w 1400 roku przez Jagiełłę pochodził z rodziny mieszczańskiej; w młodości wysłany został przez królową Jadwigę na studium prawa do Pragi czeskiej. Tam uzyskał stopień bakałarza, a następnie mistrza wydziału atrium, potem bakałarza prawa i wreszcie doktora[1]. Z okazji otwarcia uniwersytetu wygłosił mowę, której tekst łaciński Michał Wiszniewski przetłumaczył na język polski i ogłosił w roku 1842 w *Historii literatury polskiej*[2].

Wydział prawa uniwersytetu krakowskiego obejmował podówczas tylko katedry prawa kanonicznego; nie było oczywiście katedry prawa polskiego, tak jak nie było katedr prawa krajowego w Czechach czy Francji. W ówczesnych uniwersytetach uczono tylko prawa kanonicznego albo rzymskiego. Prawo rzymskie miało w różnych krajach znaczenie raczej posiłkowe, jako jedyny naukowo opracowany system prawa świeckiego. Kazimierz Wielki w przywileju dla swego

uniwersytetu przewidywał trzech nauczycieli prawa kanonicznego i pięciu prawa rzymskiego; czy i jak te katedry były obsadzone – nie wiemy[3].

Nasz tygodnik wydajemy dzięki hojności Darczyńców. Zapraszamy do ich grona!

Stanisław wykładał zbiór Gracjana pochodzący z pierwszej połowy XII wieku. Wedle niesprawdzonej tradycji miał również napisać komentarz do zbioru dekretów Grzegorza IX (z roku 1234). Z prac Stanisława doszły nas głównie kazania, znamy ich przeszło sto, dochoowało się bowiem kilka zbiorów. Jest też parę pism okolicznościowych. W kilku kazaniach omawia Stanisław zagadnienia polityczne. Do tych należą kazania: *O wojnach sprawiedliwych* i *O rozboju (De rapina)*. Oba w pewnej mierze łączą się[4]. W jednym z kodeksów rękopiśmiennych (Ossolineum nr 818) są one właśnie przekazane, choć znajdują się i w zbiorach kazań Stanisława. Tematem kazania *O wojnach sprawiedliwych* są wojny publiczne prowadzone przez władców czy przez społeczność. Kazanie *O rozboju* dotyczy zjawisk[5] bardzo aktualnych w Polsce XV wieku, ale już uważanych za przestępstwa kryminalne.

Współcześnie w Niemczech Henryk z Goricum pisze traktat *O wojnie sprawiedliwej*, aby dowieść niedopuszczalności tak wtedy w Niemczech rozpowszechnionych wojen prywatnych (traktat ten wspomina jeszcze Grocjusz jako jedną ze znanych mu prac o wojnie). Stanisław piętnuje owe „rozboje” jako grzechy, wskazując na ich konsekwencje prawne i podając sposoby zadośćuczynienia.

W innym kazaniu omawia zagadnienie obowiązków obywatelskich. Jest ono tak ciekawe, ważne i postępowe, że zasługuje również na ogłoszenie i opracowanie[6]. Stanisław cytuje w nim nie tylko św. Augustyna, ale (za nim) także Cyncerona. Jest tu więc w pewnej mierze poprzednikiem pisarzy okresu Odrodzenia.

Niektóre z kazań Stanisława są, jak słusznie zauważył ks. Fijałek[7], poważnymi traktatami naukowymi. Nie drukowano wtedy jeszcze książek, ani nie było czasopism. Wykłady uniwersyteckie z natury rzeczy przeznaczone były dla szczupłego grona, a prawnicze na ogół ograniczały się do komentowania tekstów źródłowych. Zagadnienia takie jak prawo wojny można więc było omówić w formie kazania, zestawiając w sposób systematyczny normy zaczerpnięte z różnych źródeł, a zastosowane do potrzeb praktycznych. Kazanie takie było przygotowywane po łacinie, zaopatrywane w cytaty i wskazania źródłowe, a następnie przepisywane w dowolnej liczbie egzemplarzy.

Za naukowym charakterem kazania *De bellis iustis* przemawia też fakt, że w przekazanym tekście niezwykle liczne są powoływania się na źródła prawnicze, mianowicie na zbiór Gracjana, na zbiór Grzegorza IX i na źródła późniejsze. Nie mogło być bardziej szczegółowego uzasadnienia naukowego w ściśle prawniczym tekście owego wieku.

Pod względem formy kazanie trzyma się ściśle zasad średniowiecznego kaznodziejstwa. Zgodnie ze wskazaniem estetyki średniowiecznej stosowany jest w nim często podział troisty[8].

We wstępie czytamy naprzód o ogólnym zakazie nieuzasadnionej walki (cytat wstępny z Biblii: *thema*); stąd wniosek, że tym bardziej nie wolno bezzasadnie walczyć ze społecznością (m.in. z państwem). Umotywowaniem kazania jest wskazanie na konieczność poznania zasad, w myśl których wojna jest, lub nie jest dozwolona. Wreszcie sankcja: grzech i kara za jego popełnienie.

Osnowa kazania dzieli się znów na trzy części: w pierwszej wskazano, pod jakimi warunkami wojna jest sprawiedliwa, co i w jakich granicach jest dozwolone na wojnie sprawiedliwej (zabijanie, zdobycz, zagadnienie odpowiedzialności). Omówiono także i odparto argumenty przeciw dopuszczalności wojny w ogóle. W drugiej części jest mowa o dopuszczalności korzystania z pomocy pogan w wojnie sprawiedliwej – tu wskazano na prawo pogan do posiadania własnych państw i na niedopuszczalność nieuzasadnionego atakowania tych państw. W trzeciej części omówiono obowiązki podwładnych króla czy wodza podczas wojny, odróżniając wypadki wojny sprawiedliwej i niesprawiedliwej. W zakończeniu streszczono wypowiedzi dotyczące sprawy pogan i podkreślono obowiązek starania się o pokój doczesny i wiekuisty.

Zakres poruszonych tematów nader obszerny, jak na kazanie zwięzłe, wygłoszone, sądząc z liczby słów, może w ciągu mniej niż godziny. Aby to ocenić, warto je porównać z pytaniami, na które odpowiadali najślawniejsi pisarze XVI i XVII wieku.

Vitoria w odczycie o prawie wojny odpowiada na cztery pytania: czy i komu, z jakich przyczyn i w jaki sposób wolno prowadzić wojnę. Gentilis dzieli swe dzieło na trzy księgi: o przyczynach, sposobie prowadzenia i sposobie zakończenia wojny. Grocjusz w księdze pierwszej omawia zagadnienia, czym jest prawo i wojna, czy i komu wolno wojnę prowadzić, w drugiej mówi o przyczynach, w trzeciej o sposobie prowadzenia i zakończenia wojny.

Otóż Stanisław omawia obszernie zagadnienie wojny sprawiedliwej, a więc m.in. komu, z jakich przyczyn i w jakim duchu wolno wojnę prowadzić. Z tematów wspólnych trzem sławnym następcom nie porusza tylko zagadnień politycznych łączących się z zakończeniem wojny, choć mówi o celach i granicach wojny dopuszczalnej. Odpowiada też, jak i następcy, na pytanie, w jakich granicach podwładny ma obowiązek badania, czy wojna jest sprawiedliwa. Pytanie to przez wieki pozostawało aktualne; ostatnio poruszone zostało w umowie londyńskiej z 8 sierpnia 1945 roku, ustanawiającej trybunał (zorganizowany później w Norymberdze) do sądenia zbrodniarzy wojennych i głoszącej w art. 8:

okoliczność, że oskarżony działał zgodnie z rozkazem swego rządu lub zwierzchnika, nie zwalnia go od odpowiedzialności, może jednak być uwzględniona celem złagodzenia kary, jeżeli trybunał uzna, że sprawiedliwość tego wymaga.

Kazanie Stanisława zwraca się i do władcy, i do podwładnego, i do rozkazującego, i do słuchającego. Wskazuje więc na obowiązki wynikające z dyscypliny wojskowej. Dyscypliną wojskową w związku z

zagadnieniami prawa wojny zajmował się w XVI wieku Modrzewski, a po nim, przypuszczalnie nie bez jego wpływu, Ayala, którego wraz z Gentilisem wymienia Grocjusz jako swych bezpośrednich poprzedników[9].

Zakres tematów omówionych przez Stanisława pozostaje w związku z przypuszczalną okazją ogłoszenia kazania. Zbliżała się wojna z Krzyżakami, może nawet już się toczyła. Krzyżacy usiłowali zapewne i w Polsce, a może nawet na dworze królewskim przez zainteresowanych w utrzymaniu pokoju możnowładców, wysunąć argumenty mające osłabić opór polski. Jagiełło liczył na pomoc Witolda, a wojska litewskie obejmowały również zastępy pogańskich Żmudzinów i Tatarów – nie mówiąc o prawosławnych wojskach ruskich. Stąd więc mogły powstawać wątpliwości, tym bardziej, że szło o wojnę nie tylko przeciw chrześcijanom, ale właśnie przeciw Zakonowi, który miał poparcie m.in. w Rzymie.

Przeczytaj również: Ludwik Ehrlich o Pawle Włodkowicu i Stanisławie ze Skarbimierza

Stanisław przytacza więc zasady, w myśl których wojnę można uznać za sprawiedliwą. Wskazuje, co jest dozwolone na wojnie sprawiedliwej (jak później Vitoria i Grocjusz) i rozprawia się z argumentami (może zasłyszonymi w dyskusjach) przemawiającymi przeciw dopuszczalności wojny w ogóle. Mowa tu m.in. o tym, czy władca odpowiada za bezprawia podwładnych, czy wolno korzystać z pomocy niewiernych i czy władca jest odpowiedzialny za ich niewłaściwe postępowanie. Zagadnienie ostatnie nie posiadało charakteru czysto teoretycznego. Wiadomo z kroniki Długosza, że właśnie przed bitwą grunwaldzką wojska litewskie i tatarskie popełniały gwałty, że wywołało to

oburzenie w wojsku polskim i że w związku z tym niektórzy polscy panowie grozili opuszczeniem obozu, jeżeli te działania nie będą powściągnięte[10].

Sam układ kazania jest niewątpliwie oryginalny. Nie znaleziono w literaturze światowej żadnego wykładu czy kazania, które by mogło posłużyć Stanisławowi za wzór. W swych wypowiedziach nie tylko wspomina on wciąż te czy inne źródła, ale często wciela do kazania ich dosłowne wyjątki. Cytowanie dosłowne było w wiekach średnich szeroko praktykowane, z powołaniem się lub bez powołania na źródło. Autora, z którego dzieła czerpano, wymieniano nie po to, aby uszanować to, co dziś nazywamy prawami autorskimi, ale aby poprzeć swe wywody jego autorytetem. Tak częste powtarzanie dosłownych wyciągów wskazuje, że Stanisławowi chodziło o to, aby słowom swym nadać szczególnie wielką moc przekonywającą. A więc Stanisław ułożył ten wykład dlatego, że był on potrzebny, a dotychczas takiego nie było.

Na jakich źródłach miał się oprzeć? W owych czasach nie było żadnego opracowania norm odpowiadającego nowoczesnym podręcznikom. Jedynie w 1360 roku prawnik italski Jan de Lignano napisał dzieło pt. *De bello, de represaliis et de duello* (ogłoszone drukiem po raz pierwszy w roku 1477), w którym zamieścił uwagi teologiczne i filozoficzne dotyczące różnych rodzajów walki (wojny niebiańskiej, wojny złego z dobrym, wojen świeckich) oraz wywody prawne, w dużej mierze kazuistyczne, o wojnach publicznych, prywatnych, represaliach, pojedynkach, obowiązkach lenników wobec panów lennych itd. Na dzieło to, choć było w rękopisach bardzo rozpowszechnione (w Krakowie znalazły się dwa rękopisy[11]), nie powołuje się ani Vitoria, ani Gentilis, ani Grocjusz, obaj ostatni wspominają tylko, że je czytali; nie wywarło ono też wpływu na kazanie Stanisława.

W zbiorach źródeł kanonicznych, szczególnie w zbiorze Gracjana z XII wieku i zbiorze Grzegorza IX (1234), nie było osobnego rozdziału o wojnie. W zbiorze Gracjana w jednym miejscu (część II, Causa XXIII) zamieszczono szereg wyciągów (kanonów) dotyczących wojny, ale łącznie z wyciągami dotyczącymi na przykład kwestii orzekania i wykonywania kary śmierci.

Odpowiedź na pytania, czy i pod jakimi warunkami wojna jest dopuszczalna i jakie konsekwencje łączą się z nią w zakresie zdobyczy i odpowiedzialności, była opracowana w podręczniku dla spowiedników (tzw. *summa casuum* albo *summa de conscientia*) ułożonym około 1240 roku przez Rajmunda z Penjafort, dominikanina hiszpańskiego (pod jego redakcją powstał też zbiór dekretów wydany w roku 1234 przez Grzegorza IX). Był to jeden z najwcześniejszych, obszerny, najbardziej rozpowszechniony w XIII i XIV wieku zbiór wskazówek dla spowiedników: zbiory takie układali do XVI wieku dominikanie i franciszkanie. Do zbioru Rajmunda po kilku latach (około 1250 roku) dominikanin francuski, Wilhelm z Rennes napisał komentarz, czyli glosę, którą później najczęściej przepisywano wraz z samym zbiorem. *Summa* Rajmunda wraz z glosą Wilhelma była później kilkakrotnie przerabiana i uzupełniana (z czasem w układzie alfabetycznym): obie wywarły też wpływ na sumy franciszkańskie. Z opartej na nich i na sumach późniejszych tzw. *Summy* Sylwestra (*Summa summarum*, *Silvestrina*) korzystał Vitoria oraz w dużym stopniu (w kilkudziesięciu cytatach) Grocjusz.

Otóż Rajmund stawia m.in. pytanie dotyczące „władców i rycerzy” (*principes et milites*), którzy, prowadząc wojny między sobą, uciskają poddanych przeciwnika. Szło tu oczywiście o stosunki lenne w Italii,

Hiszpanii, Francji itd., m.in. i w Niemczech, gdzie wojny panów lennych różnych stopni, tzw. wojny prywatne, były wówczas zjawiskiem codziennym[12]. Rajmund formułuje tu naprzód pięć warunków wojny sprawiedliwej, powołując się na różne wypowiedzi św. Augustyna powtórzone w zbiorze Gracjana. Omawia następnie samoobronę i łup, wspomina wyjątkowe stanowisko zakonów rycerskich (joannitów i templariuszy – o zakonie niemieckim nie mówi). Wilhelm z Rennes, rozwijając nauki Rajmunda, dodaje obszerne wywody dotyczące wojen monarchów (cesarza i królów), samoobrony, zdobyczy wojennej, odpowiedzialności za szkody wojenne.

Stanisław w kazaniu *O wojnach sprawiedliwych* cytuje zbiór Gracjana, najbardziej wtedy rozpowszechniony zbiór wyciągów, jako zestawienie norm prawa kanonicznego, opierając się na nim, przytacza szereg cytatów z Biblii. Posługuje się również powstałym w drugiej połowie XIII wieku alfabetycznym zestawieniem zasad zawartych w dekreście Gracjana. Autorem tego zestawienia był Polak Marcin, dominikanin pochodzący z Opawy, spowiednik kilku z kolei papieży, ostatecznie mianowany arcybiskupem gnieźnieńskim (zmarł w drodze z Rzymu do Gniezna). Znaczna jednak część wywodów Stanisława pochodzi bezpośrednio od Rajmunda z Penjafort i Wilhelma z Rennes.

Ze zbioru Grzegorza IX, ułożonego pod redakcją Rajmunda, wzięł Stanisław sformułowanie zasady dopuszczalności samoobrony, która jest według niego właściwą zasadą usprawiedliwiającą wojnę. Na napisaną w drugiej połowie XIII wieku *Summę teologiczną* Tomasza z Akwinu Stanisław się nie powołuje; w *Summie* tej rozdział *De bello* (*Secunda Secundae*, rozdz. XL) opiera się na *Summie* Rajmunda z

Penjafort, uchylając tylko jeden z warunków (*res*)[13], a dodając inny (w pewne dni nie wolno wojować). Stanisław jednak wciela do swego kazania dwa ustępy powtórzone za Tomaszem.

Wielką rolę odgrywa w kazaniu cytaty z dzieła Sinibalda da Fiesco (ok. 1250), późniejszego papieża Innocentego IV; dziełem tym jest komentarz do zbioru Grzegorza IX. Mówiąc o ślubowaniu i w związku z tym o wojnie przeciw niewiernym (był to okres ostatnich wypraw krzyżowych), Sinibaldus występował przeciw wojnom zaczepnym z niewiernymi, głosił, że niewierni mogą mieć własność i państwa i że, o ile nie zaczepiają chrześcijan, nie wolno przeciw nim wojować (wyjątek dopuszczał tylko dla Ziemi Świętej, pozwalając na wyprawy krzyżowe w celu jej odzyskania). Odmiennego zdania był Henryk z Suzy (de Segusio, zwany Ostiensis albo Hostiensis jako kardynał Ostii), głoszący wieczystą wojnę z niewiernymi. Stanisław nie wspomina go, bo trudno wdawać się w polemikę ze względu na konieczną zwięzłość kazania. Później, na Soborze w Konstancji, Paweł obszernie polemizował z poglądami Henryka.

Takie były materiały, z których Stanisław ułożył swój wykład prawa wojny ujęty w formę kazania. Rozpatruje on wyłącznie wojnę publiczną. Wojną dopuszczalną, sprawiedliwą, jest dla niego w zasadzie wojna obronna odpowiadająca pięciu warunkom Rajmunda z Penjafort. Żeby taką wojnę wygrać, wolno czynić to, co dyktowane jest „nieuniknioną koniecznością” (*necessitate inevitabili*). W tych też granicach wolno posługiwać się pomocą niewiernych.

Tok myśli Stanisława w kazaniu przedstawia się, jak następuje: Nie wolno bez słusznego powodu walczyć z człowiekiem, tym bardziej nie wolno sprowadzać nieszczęścia nieuzasadnionej wojny przez atakowanie społeczności. Wojna dozwolona jest w pewnych wypadkach określonych prawem: władca może chwycić za broń tylko z umiłowania sprawiedliwości, osoba prywatna – tylko z polecenia władcy lub sędziego[14]; należy więc zapoznać się z obowiązującymi w tej mierze normami, których naruszenie jest grzechem i sprowadza karę.

Warunki wojny sprawiedliwej określa Stanisław za Rajmundem z Penjafort: nie wolno walczyć osobie duchownej (*persona*), wolno walczyć tylko o zwrot tego, co zostało zabrane, albo w obronie ojczyzny (*res*) i tylko z prawowitej przyczyny, mianowicie z konieczności, celem przywrócenia lub zapewnienia pokoju (*causa*). Nie wolno walczyć z nienawiści, dla zemsty, z chciwości (*animus*). Wolno wreszcie walczyć tylko z upoważnienia (*auctoritas*) Kościoła lub monarchy[15]. Monarchom wolno walczyć, ale nie z nienawiści ani z chciwości, ani dla samego rozlewu krwi. Zaznaczywszy raz jeszcze, że duchownym walczyć nie wolno, Stanisław podkreśla za Wilhelmem z Rennes niedopuszczalność walki, gdy sprawę można załatwić pokojowo: unikając walki, należy sprawy załatwiać w drodze sądowej lub przez rozjemstwo, jeżeli obie strony podlegają wspólnemu sądowi lub jedna z nich godzi się na załatwienie rozjemcze.

Przeczytaj także: Jadwiga i Jagiełło: początki „epoki jagiellońskiej”

W każdym razie dopuszczalna jest obrona własna, bez niczyjego upoważnienia, byle w granicach rzeczywistej konieczności. Stanisław, znów za Wilhelmem, przyznaje nawet napadniętemu pewien okres, aby

mógł zebrać siły zbrojne i dopiero wtedy podjąć walkę; okres ten u Stanisława jest dłuższy niż u Wilhelma.

Z kolei przechodzi Stanisław do zasad obowiązujących przy prowadzeniu wojny. Formułuje je jako konkluzje, na podstawie ustalonych poprzednio zasad (*his premissis*).

Nie jest grzechem zabijanie na wojnie sprawiedliwej, w granicach nieuniknionej konieczności, o ile nie działa się w złym zamiarze, złośliwie (*non habens animum deordinatum*). Jest to krótkie ujęcie zasady, którą w następnym stuleciu Vitoria omawia kazuistycznie, wskazując różne warunki, które uzasadniają lub wykluczają zabijanie.

Co do zdobyczy wojennej: prowadzący wojnę z nieuniknionej konieczności przeciw winnym, w obronie ojczyzny lub dla odzyskania tego, co mu zabrano, może zatrzymać zdobycz. Podwładny idący za swym panem na wojnę sprawiedliwą może za zezwoleniem pana zatrzymać to, co zdobył (zasada sformułowana przez Rajmunda). Natomiast duchowny towarzyszący swemu panu prowadzącemu wojnę sprawiedliwą może co najwyżej zachować to, co mu pan prawnie zdobywszy podarował, albo co jeszcze podczas wojny pozwolił mu zachować (zasady sformułowane przez Wilhelma z Rennes).

Za wyrządzenie szkód wojennych (pożary, spustoszenia) nie odpowiada ten, kto uczynił to w dobrej wierze, prowadząc wojnę sprawiedliwą, jeżeli mimo starań i w dobrej wierze nie mógł postąpić inaczej. Jeżeli natomiast wyrządzono te szkody złośliwie, „w duchu łotrzykowania” choć można było sobie poradzić w inny sposób, to nie można zasłaniać

się wymówką, że stało się to w trakcie wojny sprawiedliwej. Nie odpowiada się wobec własnych poddanych, jeżeli wojna jest sprawiedliwa, a wyrządzenie szkód było nieuniknione. Na odwrót, prowadzący wojnę niesprawiedliwą odpowiada nie tylko za szkody wyrządzone przeciwnikowi i jego poddanym, ale nadto za szkody wyrządzone własnym poddanym zarówno przez niego samego, jak przez przeciwników prowadzących przeciw niemu wojnę sprawiedliwą (zasady sformułowane przez Wilhelma z Rennes).

Stanisław stwierdza, że możliwa jest wojna sprawiedliwa nie tylko przeciw poganom, ale i przeciw chrześcijanom. Z kolei omawia argumenty przeciw dopuszczalności wojny i odpowiada na różne zarzuty. Z odpowiedzi na jeden z tych argumentów wynika stwierdzenie, że niewierni mogą być narzędziem zwalczania grzesznych chrześcijan[16], to zaś doprowadza autora do pytania, czy wolno władcy katolickiemu sprzymierzyć się z niewiernymi. Pytaniem tym zajmowano się już w XIV wieku. Prawnik italski Oldradus, którego pogląd powtórzył Jan Andrzejów, odpowiadał na nie twierdząco, pod pewnymi warunkami[17].

Nie cytując ich, Stanisław również daje odpowiedź twierdzącą pod warunkiem, że jest to wojna sprawiedliwa przeciw chrześcijanom, którzy niesłusznie wyrządzają przeciwnikowi szkodę lub dążą do zgubienia go, i że do użycia pomocy niewiernych zmusza chrześcijanina nieunikniona konieczność. To samo zagadnienie było później przedmiotem rozpraw pisarzy zajmujących się prawem narodów aż do XVIII wieku. Dyskutowano nie tylko, czy wolno sprzymierzać się z poganami, ale czy w ogóle wolno z nimi zawierać

traktaty (często zwane *foedera*), a przynajmniej czy jest to pożądane. Gentilis na przykład w końcu XVI wieku zajmował raczej stanowisko przeczące[18].

Stanisław stwierdza dopuszczalność takich przymierzy, i opiera się na zasadach niezwykle wtedy postępowych, na argumentach uderzających szerokością horyzontów myślowych, zachowując zresztą typowo średniowieczny sposób rozumowania.

Poganie są ludźmi, a człowiek jest najgodniejszym stworzeniem na świecie. Poganin, jako stworzony przez Boga, zachowuje to, co Bóg stworzył dla człowieka w ogóle; tu cytuje Stanisław za Innocentym IV słowa Ewangelii, że Bóg sprawia, aby słońce wschodziło i dla złych, i dla dobrych.

Z jednej więc strony poganie, tak samo jak chrześcijanie, mogą mieć i państwa, i własność, gdyż te stworzone zostały nie tylko dla chrześcijan, ale dla człowieka w ogóle. „Państwa, posiadłości i władza mogą prawowicie (*licite*), bez grzechu być w ręku pogan – mówi Stanisław za Innocentym – a nie wolno papieżowi czy wiernym zabierać niewiernym państw ani władzy, gdyż ci posiadają je bez grzechu”. Tu do słów Innocentego dodaje nawet, iż posiadają je (bez grzechu) „i prawnie” (*et de iure*).

Za Innocentym IV powtarza zastrzeżenie (powtarzane wielokrotnie w pismach ówczesnych, m.in. przez Lignano, a następnie przez Pawła Włodkowica) co do dopuszczalności walk o odzyskanie Ziemi Świętej.

Z drugiej strony wszystkich obowiązuje jednakowo prawo natury, które upoważnia do samoobrony. Prawo samoobrony jest więc wspólne chrześcijanom i poganom. Jeżeli chrześcijanie bez sprawiedliwej przyczyny rozpoczną wojnę z poganami, ci mają prawo się bronić, w szczególności korzystać w takim wypadku z pomocy innych. Gdyby zatem chrześcijanie w analogicznym wypadku, tj. w razie korzystania z prawa samoobrony, nie mogli wzywać pogan na pomoc, byłiby w gorszym położeniu niż poganie. Taki wniosek byłby absurdem.

Dalsza grupa dowodów opiera się na zasadzie, że skoro poganie są ludźmi i mogą z własnej woli zostać chrześcijanami, to może być pożądane współdziałanie z nimi w dopuszczalnym celu, jakim jest sprawiedliwa obrona, a wojna sprawiedliwa daje okazję do praktykowania cnót wspinałomyślności i sprawiedliwości.

Dopuszczalność współdziałania z poganami w wojnie sprawiedliwej opiera dalej Stanisław na tym, że wojny są normowane przez prawo narodów (Kościół uznaje je, o ile są sprawiedliwe) i na domyślnej przesłance, że prawo narodów jest wspólne wszystkim ludziom.

Stanisław wskazuje, że dopuszczalne jest używanie na wojnie sprawiedliwej zarówno podstępów, jak sprzętu wojennego (machin oblężniczych itp.). Człowiek więc, najgodniejsze ze stworzeń, może być również pomocą w wojnie sprawiedliwej – i to bez względu na to, jaką wyznaje religię.

Posługuje się też Stanisław argumentem, opartym na starej zasadzie, że pokój jest bezcennym dobrem. Wojna sprawiedliwa wynika z naruszenia pokoju i zmierza do przywrócenia go. Celem wojny sprawiedliwej, jak głosił już św. Augustyn, może być tylko pokój. „Nie szuka się pokoju, aby wywoływać wojnę”, pisał św. Augustyn w liście do Bonifacego cytowanym w dekrete Gracjana[19], a za nim przez Rajmunda, Vitorię[20], Gentilisa[21], Grocjusza[22] i wielu innych, „ale prowadzi się wojnę, aby uzyskać pokój. Nawet więc wojując bądź pokojowo nastrojony, aby tych, których pokonujesz, zwycięstwem doprowadzić do używania pokoju”.

Pokój jest najpiękniejszym celem, wszystko co dobre można urządzić lepiej podczas pokoju, mówi Stanisław; bardziej jest czczony ten, kto zapewnia pokój. Do spokoju dążą zwierzęta i rośliny. Z prawa przyrodzonego, które kieruje stworzenia do starań o pokój, wynika więc prawo do korzystania z pomocy niewiernych, jeśli to jest jedyny sposób zapewnienia sobie pokoju. Wzywanie pogan do współdziałania w wojnie sprawiedliwej, której celem jest powściągnięcie złych, a wywyższenie dobrych, nie tylko nie wydaje się grzechem, lecz przeciwnie – zasługą.

Czyniąc widocznie aluzję do skarg na postępowanie wojsk litewskich i tatarskich[23], Stanisław twierdzi: ponieważ poganie, jako ludzie, mają wolną wolę, przeto władca chrześcijański, byle trwał w duchu sprawiedliwości i prowadził wojnę sprawiedliwą, nie odpowiada za możliwe bezprawia pogańskich sprzymierzeńców.

W ten sposób w ujętym w formę kazania wykładzie Stanisława już na początku XV wieku znalazło się zasadnicze sformułowanie doktryny, którą w praktyce europejskiej zaczęto naprawdę urzeczywistniać dopiero w połowie XIX stulecia, dopuszczając najpierw Turcję do „udziału w korzyściach prawa publicznego i koncertu europejskiego”, czyli do społeczności międzynarodowej. Było to więc sformułowanie doktryny o olbrzymiej doniosłości dla późniejszego rozwoju świata.

Omówiwszy sprawę przymierzy z poganami jako ostatnią z cyklu zagadnień, co jest dopuszczalne na wojnie w stosunku do innych państw, Stanisław przechodzi do dalszych rozważań mających także widoczny związek ze współczesnymi mu stosunkami politycznymi. Kazanie zwraca się oczywiście do człowieka, do jednostki, której wolną wolę chce skierować na drogę postępowania zgodnego z nakazami religijnymi. Zwraca się nie tylko do jednostki decydującej o wojnie, tj. do króla czy innego władcy, ale także do podwładnego.

Przeczytaj również: Władysław Jagiełło – neofita na polskim tronie i jego panowanie

Jakkolwiek poddani w zasadzie mają obowiązek posłuszeństwa, o ile nie jest jasne, że wojna jest niesprawiedliwa (podobne stanowisko zajmowali później Vitoria[24], Belli[25], Grocjusz[26]), to i w wojnie sprawiedliwej powinni uczestniczyć w duchu prawości. W przeciwnym bowiem wypadku nawet udział w wojnie sprawiedliwej będzie niesprawiedliwy. Chodzi tu nie tylko o odpowiedzialność za udział w wojnie niesprawiedliwej, ale także o obowiązki podwładnego czy poddanego w stosunku do wodza lub władcy. Dlatego w kazaniu jest także mowa o dyscyplinie wojskowej.

Dla samego prawa wojny ważne tu jest zagadnienie brania łupów. Sprawa ta przedstawiała się wówczas inaczej niż dziś. Stanisław, za pisarzami XIII wieku, zakazuje brania łupu w wojnie niesprawiedliwej. Zakazuje też brania łupu duchownym, którzy towarzyszą wojsku czy wodzowi. Zarazem podkreśla konieczność przestrzegania ogólnych i szczegółowych nakazów wydanych przez wodza, a więc m.in. także niebrania łupu, gdy wódz zakazał. Kto by postąpił niezgodnie z nakazem wodza, nie będzie miał wobec sumienia usprawiedliwienia, że brał łup podczas wojny sprawiedliwej. Pamiętać trzeba, że Stanisław stoi zasadniczo na stanowisku sądu sumienia (*forum conscientiae*, jak w następnym stuleciu Vitoria, a kolejne sto lat później Grocjusz).

Biorąc udział w wojnie sprawiedliwej, należy być dzielnym. Śmierć w wojnie sprawiedliwej jest chlubna, a ucieczka hańbi. Stanisław przestrzega wreszcie przed brakiem subordynacji, w szczególności przed choćby szeptaną krytyką monarchy czy wodza.

Nietrudno wyobrazić sobie, że i na dworze Jagiełły musiały być próby wskazania na duchowny, zakonny charakter Krzyżaków. Przeciw skutkom takiego stawiania sprawy zwracała się zapewne trzecia część kazania.

Nie należy się dziwić, że kazanie zawierające wykład prawa wojny publicznej mówi także o dyscyplinie wojskowej. Jeszcze w drugiej połowie XVI wieku Pierino Belli (Bellini, 1502–1575), doradca prawny Karola V i Filipa II, a następnie członek rady stanu księcia sabaudzkiego, poświęcił część swojej jak gdyby prawniczej encyklopedii zagadnień wojennych (*De re militari et de bello*) przestępstwom

żołnierskim. Ogłoszone w 1582 roku dzieło Baltazara Ayali *De iure et officiis bellicis et disciplina militari*, dzieło co prawda niesystematyczne, całą część trzecią poświęca dyscyplinie wojskowej. A przecież wspomniane jest ono przez Grocjusza wraz z dziełem Gentilisa i uważane za pracę jednego z bezpośrednich poprzedników Grocjusza[27].

Kazanie Stanisława ze Skarbimierza *De bellis iustis* jest najwcześniejszym w literaturze europejskiej wykładem prawa samej wojny publicznej (w odróżnieniu od dzieła Jana de Lignano). Wykład jest oparty na najważniejszych wówczas źródłach, omawia najbardziej zasadnicze, przez wiele jeszcze wieków aktualne zagadnienia, wyraża poglądy postępowe w porównaniu z ówczesną teorią i praktyką.

Kazanie to widocznie miało na celu przekonać ludzi wahających się lub będących innego zdania, ale opierało się na poglądach, które rzeczywiście weszły do tradycji polskiej (Modrzewski, Przyłuski, Petrycy, Skarga). Jakże uderzać musiały te poglądy w porównaniu z ówczesną rzeczywistością!

Stanisław przyjmował wyliczenie pięciu warunków wojny sprawiedliwej, które sformułował Rajmund z Penjafort. Znał *Summę teologiczną* św. Tomasza, wiedział więc, że Tomasz opuścił warunek *res*, który mieścił się w warunku *causa*. Wydawać się może, że Stanisław umyślnie trzyma się wyliczenia Rajmunda, aby tym bardziej, jeszcze jednym argumentem zaakcentować, jak dalece praktyka krzyżacka różni się od tych zasad. Trudno oprzeć się wrażeniu, że w audytorium Stanisława byli tacy, którzy po każdym z sucho wyliczonych warunków Rajmunda mogli zadawać sobie pytanie: „A jak postępują Krzyżacy?”.

Kazanie Stanisława wyrosło bezpośrednio ze stosunków i potrzeb polskich. Ujęte jest tak ogólnie, bez żadnej wzmianki o Polsce czy Krzyżakach, że można by je przypisać autorowi innej narodowości. Kazanie to mogło być napisane równie dobrze znacznie później, bo choć materiały zaczerpnął Stanisław z nauki XIII wieku, z okresu największego rozwoju myśli ustroju feudalnego, to postępowe zasady wyłożone tam pozostały wiążącymi na długo. Przeżyły one ten Zakon Krzyżacki, z którym prowadzono wojny za życia Stanisława, a którego tradycje przejęło później państwo pruskie.

Ludwik Ehrlich

Fragment książki Ludwika Ehrlicha *Paweł Włodkowiec i Stanisław ze Skarbimierza*, II tomu serii *Polskie tradycje prawa międzynarodowego*, wydanej nakładem Teologii Politycznej i Narodowego Centrum Kultury.

Przypisy:

[1] K. Morawski, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego*, t. I, Kraków 1900, s. 83-84

[2] M. Wiszniewski, *Historia literatury polskiej*, t. IV, Kraków 1842, s. 244-252

[3] K. Morawski, dz. cyt., t. I, s. 34-36, 38, 239, 240

[4] Zwrócił na nie uwagę jako na „dwa kazania polityczno-moralne” J. Fijałek, *Studia do dziejów Uniwersytetu krakowskiego i jego wydziału teologicznego w XV w.*, Rozprawy Akademii Umiejętności, Wydział Filologicznym t. XXIX, s.118

[5] Np. Np. M. Bobrzyński i S. Smolka, *Jan Długosz, jego życie i stanowisko w piśmiennictwie*, Kraków 1893, s. 187

[6] Zwróciła na nie uwagę Zofia Budkowa.

[7] J. Fijałek, *Studia...*, dz. cyt., s. 88.

[8] E. de Bruyne, *Etudes d'esthetique medievale*, t. II, Brugge 1946, s. 52.

[9] Grocjusz, *De iure*, Proleg., 38.

[10] Długosz, *Dzieła*, t. IV, s. 19–22

[11] J. Fijałek, *Studia...*, dz. cyt., s. 119.

[12] E. Nys, *Les origines du droit international*, Bruxelles, Paris 1894, rozdz. V, zwł. s. 78.

[13] Patrz niżej, uw. 16

[14] Patrz niżej, uw. 16.

[15] Ujęcie to trochę inne niż powyżej (patrz przyp. 62): pierwsze ujęcie powtórzone jest za Tomaszem z Akwinu, drugie za Rajmundem z Penjafort. Tomasz również przyjął warunki Rajmunda, ale jeden opuścił, a inny dodał. Oba ujęcia powtórzone przez Stanisława ograniczają rozpoczęcie wojny przez osoby niebędące monarchami koniecznością polecenia lub upoważnienia władcy (który w tym wypadku przyjmuje odpowiedzialność), Kościoła (Rajmund), albo sędziego, tj. upoważnienia do wymuszenia posłuchu dla nakazu sądowego. Oczywiście możliwe jest rozpoczęcie wojny z prawa, mianowicie w drodze samoobrony. Oba ujęcia powtórzone przez Stanisława zgodnie więc wykluczają samowolne rozpoczęcie wojny przez kogoś, kto nie jest samowładnym monarchą. Wolno przypuścić, że Stanisław miał tu na myśli także Zakon Krzyżacki; w każdym razie Paweł Włodkowic stwierdzał później (niżej rozdz. XIII), że nie wystarcza ogólne upoważnienie Zakonu (w drodze przywileju wydanego z góry), ale trzeba upoważnienia w poszczególnym wypadku. Powtórzenie obu formuł w kazaniu Stanisława (bez wspomnienia o Tomaszu z Akwinu) wynikało przypuszczalnie z chęci nadania kazaniu większej wagi.

[16] To samo mówi w XVI wieku Modrzewski.

[17] Powołuje się na nich później Paweł Włodkowic, np. S.P.P.P., V, s. 179.

[18] Gentilis, *De iure belli*, ks. III, rozdz. XIX.

[19] *Dekret Gracjana*, ks. II, C. 23 q. 1 c. 3 Noli.

[20] Vitoria, *De iure belli*, § 1.

[21] Gentilis, *De iure belli*, ks. III, rozdz. I.

[22] Grocjusz, *De iure*, ks. III, rozdz. XXV, § 2 i rozdz. XIX, § I, 2

[23] Długosz, *Dzieła*, t. IV, s. 19–21.

[24] Vitoria, *De iure belli*, § 22–31.

[25] P. Belli, *De re militari et de bello in partes undecim tractatus divisus. Tractatus illustrium in utraque tum pontificii tum caesarei iuris facultate iurisconsultorum*, t. XVI, Venetiae 1584, cz. II, tyt. II, fol. 342.

[26] Grocjusz, *De iure*, ks. II, rozdz. XXVI, § III.

[27] E. Nys, *Le droit de la guerre et les precurseurs de Grotius*,
Bruxelles–Leipzig–London–New York–Paris 1882, s. 155, 181.