

Józef Żuraw

FILOZOFICZNE PROBLEMY WOJNY I POKOJU W CHRZEŚCIJAŃSKICH WIEKACH ŚREDNICH

Uwagi metodologiczne

Prezentację filozoficznej problematyki polemologicznej i irenologicznej Wieków Średnich rozpoczniemy od kilku uwag natury metodologicznej.

Pierwsza z nich dotyczy chronologicznych granic - oczywiście względnych - Średniowiecza. Wprawdzie tekst ten nie jest ogólnym opracowaniem historyczno-filozoficznym - dotyczy bowiem jedynie pewnego fragmentu myśli mediewistycznej - ale nie podobna w nim pomijać ogólnej chociażby cezury czasowej tej epoki i to z kilku przynajmniej powodów. P i e r w s z y: wśród historyków Wieków Średnich istniały i w dalszym ciągu jeszcze istnieją pewne spory zarówno na temat początków tej epoki, jak i jej końca. Otóż, starszej daty historiografia chrześcijańska, w tym także filozoficzna, początki te wiązała z datą narodzin Chrystusa, czyli z naszą erą. Przekonanie to, aczkolwiek mocno bronię i uzasadnione, nie wytrzymuje jednak krytyki jako, że chrześcijaństwo powstało we wschodnich prowincjach Imperium rzymskiego. Nie przypadkowo też dziś coraz częściej mówi się o „chrześcijaństwie starożytnym” i jego kontynuacji - „chrześcijaństwie Wieków Średnich”. Zatem zawarte w jego tekstach idee polemologiczne i irenologiczne przynależą jeszcze do świata antycznego, ściślej - ostatnich pięciu jego wieków. D r u g i: niektórzy historycy, m.in. B. Fuller - narodziny epoki średniowiecznej wiążą z datą upadku cesarstwa zachodnio-rzymskiego (476) i odtąd rozpoczynają prezentację jej myśli, w tym także polemologicznej i irenologicznej.

T r z e c i: i wreszcie jeszcze inni, m.in. Jan Legowicz, Wieki Średnie sytuują w końcu VII i na początku VIII wieku.

C z w a r t y: Analogicznie, jak nie ma zgody co do początków średniowiecza, tak też różne są zdania na temat jego końca. W tym przedmiocie istnieje kilka stanowisk, wśród których dwa są najbardziej rozpowszechnione. Pierwsze - reprezentowane głównie przez historyków katolickich, szerzej - chrześcijańskich - głosi, iż chronologicznym ukoronowaniem Wieków Średnich jest Renesans. Inaczej mówiąc, jego reprezentanci utrzymują, iż epoka Odro-

dzenia jest najwyższą i zarazem końcową fazą średniowiecza. I drugie: Renesans jest pomostem pomiędzy średniowieczem i epoką nowożytną.

Co się tyczy nas, to za początek Wieków Średnich za J. Legowiczem przyjmujemy przełom VII i VIII wieku, za ich zmierzch natomiast połowę wieku XIV. Tyle, jeśli chodzi o periodyzację, względne granice czasów, o jakich mowa.

I w związku z tym jeszcze jedna uwaga metodologiczna, tym razem zakresowo-przedmiotowa, a mianowicie: Wieki Średnie są epoką niezwykle złożoną pod względem formacji światopoglądowych. Zazwyczaj wyróżnia się w nich trzy wielkie formacje intelektualne: chrześcijaństwo, islam i judaizm. W opracowaniu tym zajmiemy się przede wszystkim tą pierwszą, zahaczając nieco o tę drugą w kontekście idei wojen religijnych i pomijając tę trzecią, ze względu na brak szerszych i dostępnych badań nad filozofią wojny i pokoju w średniowiecznym judaizmie, z tym, że skoncentrujemy się głównie na chrześcijańskich ideach irenologicznych.

Idee irenologiczne chrześcijaństwa starożytnego w średniowieczu

Mimo iż początek chrześcijańskich Wieków Średnich datuje się na przełomie VII i VIII wieku, rekonstrukcję idei irenologicznych trzeba rozpocząć od chrześcijaństwa starożytnego, ponieważ wiele z nich w postaci rozwiniętej znalazło swój wyraz w epoce średniowiecznej. Nie będziemy jednak tego czynić w formie kursowej, lecz jedynie problemowej.

Stosownie do tego przekonania podejmujemy najpierw próbę ukazania semantycznego znaczenia kategorii „pokój” w tekstach starożytnych autorów chrześcijańskich. Otóż, ich analiza upoważnia do stwierdzenia, iż jest to kategoria niezwykle pojemna i wielowarstwowa. Nie wdając się w subtelne jej dystynkcje, można zasadnie stwierdzić, iż w jej obszarze dadzą się wyróżnić przynajmniej trzy warstwy i zarazem trzy rozumienia pokoju.

Pokój wewnętrzny człowieka. Odpowiednio do tego określenia nie chodzi tu o spójność wewnętrzną w państwie, czyli o niewystępowanie antagonizmów społecznych, powstań, wojen domowych czy rewolucji socjalnych, lecz o pokój ducha ludzkiego czy - jak mówi Jan Paweł II - „pokój serca”. Jest to najniższa i zarazem fundamentalna warstwa pokoju w rozumieniu chrześcijaństwa starożytnego, a także późniejszych, łącznie ze współczesną, form jego manifestacji. Tkwi ona głęboko w tekstach nowotestamentowych, a także w zasymilowanych w duchu chrześcijańskim poglądach niektórych myślicieli i kierunków starożytnej filozofii greckiej i rzymskiej.

Nie tu, rzecz jasna, miejsce i pora mówić o tym toteż ograniczymy się jedynie do przypomnienia, iż ważkim źródłem idei pokoju wewnętrznego, oczywiście zrecypowanym z perspektywy chrześcijańskiej - była filozofia stoicka wszystkich trzech szkół: ateńskiej, rodyjskiej i rzymskiej. Najpełniej źródło to oddaje dziejowe wprost pojęcie - „stoicki spokój”. I choć nie zawsze i nie

wszyscy stoicy posłanie to respektowali w praktyce, to jednak przenika ono ich filozofię od początku do końca. Najogólniej mówiąc, stoicka idea pokoju wewnętrznego polega na przeświadczeniu, iż nieważne są bogactwa, słowa, stanowiska a nawet zdrowie, ważna jest natomiast *cnota*, czyli *życie zgodne z naturą*. Uwolnienie się od pragnienia posiadania tych wartości zapewnia właśnie jednostce spokój i pokój wewnętrzny, wiodący z kolei do pokoju społecznego i między państwowego.

Wprawdzie starożytni myśliciele chrześcijańscy, zresztą nie tylko, odnosili się niechętnie do filozofii epikurejskiej i w ogólności epikurejczyków, ale również i ta formacja intelektualna szeroko rozwinęła - oczywiście z innych pozycji - ideę pokoju wewnętrznego. Nie wchodząc w szczegóły, manifestowała się ona w podziale dóbr i wartości na konieczne i niekonieczne, a więc na takie, które są niezbędne dla egzystencji człowieka i takie, bez których uszczerbku dla siebie, może się z powodzeniem obejść. Do pierwszych epikurejczycy zaliczali niezbędne środki do życia - pożywienie, odzież, mieszkanie, do drugich natomiast - luksusowe bogactwa materialne, władzę, sławę, słowem wszystko to, co wykracza poza egzystencjalne potrzeby ludzkie. Stąd ich asceetyczne niemalże imperatywy etyczne: „żyj w ukryciu” czy „przejdź przez życie niezauważony”. Tak rozumiany pokój wewnętrzny jest, ich zdaniem, fundamentem pokoju socjalnego i międzynarodowego. Mimo odrębności filozoficznych łączyło ich to ze stoikami, a także - obiektywnie rzecz biorąc - ze starożytnymi myślicielami chrześcijańskimi.¹

Pokój człowieka z Bogiem

Drugą warstwą i zarazem znaczeniem kategorii „pokój” jest na gruncie chrześcijaństwa antycznego harmonia życia jednostki z Bogiem. Mówiąc krócej, chodzi o pokój człowieka z Bogiem. Warstwa ta jest nieodłączna od pierwszej. Więcej jeszcze - ta pierwsza jest koniecznym warunkiem drugiej. Wszelako nie podobna mówić o harmonii pomiędzy człowiekiem i Bogiem bez zinternalizowanego pokoju wewnętrznego.

Ponieważ warstwa ta jest niezwykle obszerna i w swej określającej mierze ma charakter głównie, choć nie tylko, teologiczny, nie będziemy tu szerzej jej prezentować i rozwijać, ograniczymy się przeto tylko do stwierdzenia, iż pokój człowieka z Bogiem polega na życiu zgodnym z Jego wskazaniami, a także wskazaniami Kościoła.

I wreszcie trzecia warstwa i trzecie znaczenie kategorii „pokój” - *pokój społeczny*, przez który antyczni myśliciele chrześcijańscy rozumieli to, co dziś określa się mianem pokoju wewnętrznego i międzynarodowego. W zakres kategorii „pokój społeczny” wchodziły takie aksjologiczne komponenty, jak:

¹ J. Borgosz, Drogi i bezdroża filozofii pokoju. Od Homera do Jana Pawła II, Warszawa 1989, s. 48-49.

1) stosunek człowieka do człowieka, 2) stosunek jednostki do grup społecznych, w tym także rodziny, 3) stosunek grup społecznych do jednostki.

Podsumowując ten fragment naszej rekonstrukcji idei irenologicznych starożytnego chrześcijaństwa, trzeba mocno podkreślić, iż wszystkie trzy wymienione warstwy i znaczenia pokoju traktowano jako jedną i niepodzielną całość, związaną ze sobą wielorakimi związkami i współzależnościami z tym, że jądrem pokoju - jako *summum bonum* - jest pokój człowieka z Bogiem oraz pokój wewnętrzny człowieka, czyli pokój z samym sobą.

Przekonanie to zgodnie wyrażali bez mała wszyscy autorzy starożytnego chrześcijaństwa i to bez względu na to, czy wobec toczących się podówczas wojen stali na pozycjach nurtu etycznego, absolutnie pacyfistycznego czy nurtu antyidolatrystycznego, czy też augustyniańskiej teorii wojen sprawiedliwych i niesprawiedliwych. Rzecz jasna, na przestrzeni bez mała pięciu wieków swej antycznej historii autorzy ci, w zależności od sytuacji Imperium Romanum, różnie rozkładali akcenty na te lub inne aspekty pokoju. Tak zresztą rzecz się miała i w średniowieczu, tak również rzecz się ma i dziś.

Pokój jako „tranquillitas ordinis”

W tekstach autorów chrześcijaństwa starożytnego występuje nie tylko wyżej zaprezentowane i omówione troiste rozumienie kategorii „pokój”, lecz także rozumienie ogólniejsze, o charakterze filozoficzno-teologicznym. Mówiąc współczesnym językiem filozoficznym - rozumienie *holistyczne*, zmierzające do odpowiedzi na pytanie, czym jest pokój w ogóle, jaka jest jego istota?

Próbie sformułowania takiej definicji podejmowało wielu pisarzy tej epoki, m.in. św. Ambroży, Laktancjusz, Klemens Aleksandryjski i wielu innych. Jednakże najpełniejszą z nich jest definicja zaproponowana przez św. Augustyna. Przyćmiła ona wszystkie pozostałe i wywarła największy wpływ na dalsze, w tym również średniowieczne, rozumienie istoty pokoju. Stąd m.in. niepodobna omawiać idei irenologicznych chrześcijańskich Wieków Średnich bez odwoływania się do filozofii pokoju autora *De civitate Dei*.

Najlepiej odczytała ją - jak sądzimy - znakomita znawczyni tej problematyki, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego - Hanna Waśkiewicz². Stwierdza ona mianowicie, iż „koncepcja pokoju św. Augustyna jest kosmiczna, pozytywna i statyczna. W ujęciu św. Augustyna pokój społeczny jest jedynie wycinkiem pokoju kosmicznego, obejmującego cały świat stworzony”.

Czym więc jest dla św. Augustyna pokój kosmiczny? Jest to mianowicie „*transquillitas ordinis*”, co w adekwatnym przekładzie polskim oznacza tyle, co **spokój**, harmonijny porządek i jego trwanie. W tych dwóch łacińskich po-

² H. Waśkiewicz, *Rozwój chrześcijańskiej koncepcji pokoju*, [w:] *Colloquium salutis*, Wrocław 1973, s. 31-60.

jęciach „**transquillitas**” - spokój i „**ordo**” - porządek streszcza się istota pokoju kosmicznego.

Cechami zaś tego porządku są: stałość, strukturalność i regularność - wynikające z wieczystej istoty elementów kosmosu. Mówiąc inaczej, - „**transquillitas**” to harmonijne trwanie wszystkich współzależnych od siebie struktur układu kosmicznego.

Implikuje to właśnie **pozytywny** charakter pokoju kosmicznego. Co to znaczy? Otóż, oznacza to, że nie występują w nim żadne braki, żadne perturbacje czy deformacje. Gdyby rzecz się miała odwrotnie, tzn. gdyby miały w nim miejsce takie braki, to wtedy nie byłby to pokój pozytywny, lecz negatywny czyli brak harmonii, porządku, regularności.

I wreszcie, ponieważ pokój kosmiczny zasadza się na nieziennej naturze bytów, ma on także charakter statyczny, trwały, nie ulegający żadnym metamorfozom czasowym.

„**Ordinata concordantia**”

Tak rozumianą kategorią „pokoju kosmicznego” św. Augustyna ekstrapoluje, rozciąga i zastosowuje do „pokoju społecznego”. Postępuje tak dlatego, gdyż - jak już wyżej stwierdziliśmy - uważa, że ten ostatni jest integralną, acz specyficzną częścią tego pierwszego. Mają się one do siebie tak, jak to co ogólne, uniwersalne, do tego co konkretne i specyficzne. Oznacza to, że w pokoju społecznym mieści się to wszystko, co charakteryzuje istotę pokoju kosmicznego, a więc stałość, porządek, regularność. Wynika to po prostu z natury bytów społecznych, które są w odpowiedni sposób uporządkowane i zhierarchizowane.

Ale jako dialektyk, św. Augustyn zdaje sobie sprawę z faktu, iż byty społeczne to przede wszystkim ludzie. Z nich bowiem składa się społeczeństwo. Dlatego - uwzględniając tę niepowtarzalność w stosunku do bytów kosmicznych - na oznaczenie pokoju społecznego nie stosuje kategorii „**transquillitas ordinis**”, lecz „**ordinata concordantia**”. Pojęcie to oznacza po pierwsze - zgodne i harmonijne współistnienie wszystkich części składowych społeczeństwa. Po drugie - ich trwanie w czasie. I wreszcie po trzecie - zgodne współdziałanie bytów ludzkich, uwarunkowanych pokojem wewnętrznym człowieka i pokojem człowieka z Bogiem.

I tak zarysowane pojęcie pokoju społecznego wiecie św. Augustyna do jego klasyfikacji. Otóż, w pokoju tym wyróżnia aż dwa jego rodzaje: **pokój w rodzinie i pokój w państwie**. Jest to charakterystyczne dla autora **De civitate Dei** rozumienie pokoju społecznego - pokoju odnoszącego się jedynie do pokoju wewnątrz rodziny i społeczeństwa zorganizowanego w państwo. Jest rzeczą charakterystyczną - podkreśla cytowana już H. Waśkiewicz - że mówiąc o pokoju społecznym, „św. Augustyn mówi zawsze o pokoju w odniesieniu do stosunków wewnątrz społeczeństwa: o pokoju wewnątrz rodziny, a nie w sto-

sunkach między rodzinami, o pokoju wewnętrzno-państwowym, a nie w stosunkach między różnymi państwami. Św. Augustyn - konkluduje - żył ciągle jeszcze w kręgu myślowym Imperium Rzymskiego i **Pax Romana**, chociaż waliły się one już w gruzy. Stąd pokój to dla niego ciągle jeszcze sprawa przede wszystkim wewnętrzno-państwowa, jak **Pax Romana** była pokojem wewnątrz Imperium Rzymskiego”.³ Z tym ostatnim członem cytowanego zdania trudno się zgodzić - wszelako **Pax Romana** odnosił się nie tylko do spraw wewnątrz rzymskich, lecz także stosunków z innymi państwami, ale nie to w tym kontekście jest istotne, o wiele bowiem istotniejsza jest natomiast sama idea pokoju społecznego odniesiona głównie do problemów wewnątrz rzymskich.

Stosownie do tego przekonania, idea „**ordinatio concordantia**” w zastosowaniu do rodziny oznacza tyle, co wewnętrzną zgodę, harmonię w rodzinie. Chodzi tu głównie o stosunek pomiędzy ojcem i pozostałymi członkami rodziny, żoną i dziećmi. Ten pierwszy jest bowiem tym, który wydaje polecenia, ci ostatni natomiast tymi, którzy go słuchają. Gdy tak jest, wtedy w łonie rodziny istnieje „**ordinatio concordantia**”, czyli pożądana zgoda i harmonia. Te ostatnie opierają się na naturze ludzi tworzących rodzinę, na wrytych w duszach ludzkich prawie boskim. Natura ta jest niezmienna, a skoro tak, to i natura władzy społecznej ma analogiczny charakter. Pokój społeczny w wymiarze rodzinnym ma więc, analogicznie jak pokój kosmiczny, charakter ze wszech miar statyczny. Przekonanie to ukazuje nowy wymiar związku pomiędzy pokojem wewnętrznym człowieka - pokój z sobą samym, a pokojem społecznym w rozumieniu wewnątrz rodzinnym. Tyle, jeśli chodzi o „**ordinatio concordantia**” na gruncie rodziny. Wywód ten jest jasny i precyzyjny.

O wiele natomiast bardziej skomplikowany jest problem pokoju w państwie lub w innej terminologii - pokoju interpaństwowego. W tej dziedzinie wywody autora **De civitate Dei** są mniej ostre, więcej jasne, wręcz mało zrozumiałe. Ale choć tego znaczenia pokoju społecznego wprost nie definiuje, pewne fundamentalne jego idee dadzą się zrekonstruować **ex post** z ogólnego pojęcia „pokój społeczny”. A są to idee następujące: 1) zgodne współistnienie wszystkich elementów państwa, 2) harmonijne współdziałanie jednostek i grup społecznych i wreszcie 3) zgodna z interesami ogółu współpraca obywateli i władzy. Wszystkie trzy wymienione komponenty składają się na pojęcie „pokój społeczny” w aspekcie państwowym. Mówiąc inaczej, tworzą one gatunkowe pojęcie „pokój państwowy”, stanowiący swego rodzaju przedłużenie pokoju rodzinnego.

Przedstawiliśmy tak obszernie pojęcie pokoju społecznego św. Augustyna dlatego, że choć zrodziło się ono w klimacie chylącej się ku upadkowi starożytności, przewijało się ono jasną nicią w chrześcijańskich Wiekach Średnich, przynajmniej do czasów zwycięstwa filozofii i teologii św. Tomasza z Akwinu.

³ Tamże.

Obecność augustyniańskich idei pokoju społecznego w średniowieczu, to temat wciąż oczekujący na względnie pełne opracowanie, ale na podstawie już istniejących studiów można zasadnie stwierdzić, że najwyraźniej dają one o sobie znać w filozofii i teologii Izydora z Sewilli i Hinomara z Reims⁴. Do augustyniańskiej koncepcji pokoju społecznego dodali oni wiele bardzo szczegółowych elementów doktrynalnych, ale nie wyszli poza jej istotę.

Do elementów tych należy m.in. poszerzenie idei pokoju społecznego o aspekty pokoju międzypaństwowego, co wiązało się z rozpadem Imperium Romanum i powstaniu na jego gruzach nowych państw. Jeśli natomiast chodzi o substancję pokoju św. Augustyna, to afirmowali ją w całej rozciągłości, rozciągając idee pokoju kosmicznego na obszar pokoju społecznego.

Przed wszystkim chodziło o treści zawarte w pojęciu „ordo” - pojęciu, które jest tożsame z pojęciem pokój i odwrotnie. Analogicznie, jak św. Augustyn, tak i myśliciele chrześcijańscy Wieków Średnich - recypując jego poglądy - stali na stanowisku, że zarówno pokój interrodzinny, jak i interpaństwowy (wewnątrz państwa) są jedynie pewnymi obszarami czy fragmentami pokoju kosmicznego, obejmującego cały świat stworzony.

Analogicznie, jak u św. Augustyna, tak rozumiany pokój miał charakter pozytywny i statyczny w wyżej wyliczonym sensie.

Rozumienie to podzielali prawie wszyscy myśliciele średniowieczni kontynuujący tradycje augustyniańskie, przede wszystkim zaś św. Bonawentura. Idea pokoju utożsamianego z „ordo” - to jedna z naczelných idei irenologii chrześcijańskich Wieków Średnich.

Druga - również wywodząca się z myśli autora **De civitate Dei** - to idea „ordinata concordantia”. O ile jednak pierwszą z tych idei po prostu przejęli od swego wielkiego nauczyciela, o tyle ta druga została przez nich w sposób dość istotny rozwinięta, oczywiście w duchu augustyńskim. „Myśliciele średniowieczni przyjęli - stwierdza bardzo trafnie H. Waśkiewicz - że „ordinata concordantia” w państwie sprowadza się do opartego na naturze człowieka, naturze państwa i naturze władzy państwowej układu stosunków między władzą, który wydaje rozkazy z poddanymi, którzy te rozkazy wykonują; układ ten określa bliżej niezmiennie i powszechne prawo naturalne, mające swoją podstawę w niezmienną naturze człowieka”⁵.

Jak więc widać, nowym elementem w „ordinata concordantia” jest akcent położony na wzajemne wewnętrzne usposobienie władców i poddanych - usposobienie implikujące następnie odpowiednie relacje między nimi, i na tych właściwych relacjach zasadza się istota pokoju społecznego.

Mówiąc językiem bardziej komunikatywnym, w pojęciu myślicieli średniowiecznych **pokój to głównie wewnętrzna, duchowa więź** między uhierar-

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

chizowanymi społecznie ludźmi. Takie jego rozumienie występuje u licznych autorów, m.in. takich, jak Jakub z Viterbo, Egidius Romanus, Ptolomeusz z Lukki, a także u samego Akwinaty. I jest to trzecia istotna idea pokoju chrześcijańskich Wieków Średnich - idea będąca najważniejszym ich wkładem w chrześcijańską irenologię.

I wreszcie idea czwarta, specyficzna dla średniowiecza, wynikająca z pojęcia pokoju jako wewnętrznej duchowej więzi pomiędzy ludźmi: **nierespektowanie pokoju, jego naruszanie znajduje się wyłącznie w jurysdykcji papieża**. Jest ona dziełem głównie, choć nie tylko, takich myślicieli, jak wspomniani już Jakub z Viterbo i Egidius Romanus. Logika ich rozumowania była następująca: jeśli pokój jest wewnętrzną więzią duchową między ludźmi i jeśli papież dysponuje „plenitudo potestatis” - pełnią władzy duchowej - to do jego jurysdykcji przynależą przypadki naruszania pokoju. Zdania tego nie podzielało wielu myślicieli tej fazy średniowiecza, ale w dalszych jego etapach zyskiwało ono sobie coraz większe znaczenie.

Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, iż wyżej wyszczególnione idee pokoju odnoszą się wciąż do pokoju rodzinnego i wewnątrzno-państwowego. Wprawdzie Imperium Romanum dawno już uległo zniszczeniu, wprowadzie na jego zgliszczach powstały już nowe państwa, ale były to państwa feudalne, pomiędzy którymi nie wykształciły się jeszcze stosunki pokojowe czy wojenne w rozumieniu późniejszym, tym bardziej współczesnym. Stosunki takie występowały podówczas między władcami feudalnymi, zajmującymi różne szczeble w drabinie feudalnej, bądź też pomiędzy tymi ostatnimi, a ich wasalami. Ta jedna przyczyna nie rozwinęła się jeszcze idei pokoju w znaczeniu międzynarodowym - podkreśla cytowana już H. Waśkiewicz. Druga jest o wiele starsza i głębsza. „Z drugiej strony - kontynuuje - w wyniku koncepcji Imperium Christianum, która w średniowieczu odgrywała ogromną rolę i w dużym stopniu kształtowała stosunki pomiędzy średniowiecznymi władcami chrześcijańskimi, nie było między nimi miejsca na stosunki międzynarodowe; wojny, jakie między sobą toczyli, były uważane za wojny wewnętrzne w Imperium Christianum, a pokój między nimi był pokojem wewnętrznym tegoż Imperium”.⁶

Metafizyczna koncepcja „ordo” św. Tomasza z Akwinu

Wpływ św. Augustyna na chrześcijańską irenologię średniowieczną jest olbrzymi. Przysłonił on swymi ideami główny nurt dociekań nad pokojem w tej epoce i to nawet wówczas, gdy filozofia św. Tomasza z Akwinu zaczęła stawać się oficjalną filozofią Kościoła rzymsko-katolickiego.

Ale Akwinata, jakkolwiek słusznie uważany jest za największego myśliciela chrześcijańskiego, nie stworzył tak zwartej i tak szeroko rozbudowanej koncepcji pokoju jak św. Augustyn - koncepcji, która zarazem oddziaływałaby tak

⁶ Tamże.

szeroko i głęboko na myśl irenologiczną Wieków Średnich. Jeśli chodzi o św. Augustyna, to wprawdzie nie pozostawił on po sobie dzieła, w którego tytule widniałoby pojęcie „pax”, ale najpełniej swoje idee polemologiczne i irenologiczne zawarł w **De civitate Dei** i wielu innych pracach. Stąd łatwiej je zrekonstruować **ex post** i wyłożyć w formie kilku naczelnych zasad irenologicznych.

Inaczej rzecz się ma u Akwinaty, który właściwie tylko całą 29 kwestię⁷ **Sumy teologicznej** poświęcił problemom irenologicznym. Niektóre, zresztą bardzo luźne, uwagi na ten temat rozrzucone są po innych jego dziełach. Dowodzi to, iż nie przywiązywał on do problematyki irenologicznej tak wielkiej wagi, jak jego poprzednik. Domeną jego zainteresowań była metafizyka.

Nic więc dziwnego, że przejmując od św. Augustyna ideę „ordinata concordantia”, swoje rozważania o pokoju uprawia w obszarze metafizyki, koncentrując się głównie, choć nie tylko, na metafizycznym pojęciu „ordo”. „Ordo” - to harmonijny porządek bytów, oparty na niezmiennej naturze wszystkiego co stworzone, a więc i człowieka. I właśnie ów harmonijny porządek bytów stanowi istotę pokoju. Widać tu wyraźnie wpływ myśli św. Augustyna, wyrażający się m.in. w niejednokrotnym odwołaniu się Akwinaty w tym zakresie do tekstu bpa z Hippony. Św. Tomasz pisze np.: „Ze strony walczących ma być uczciwy zamiar (intentio recta): a więc dla poparcia dobra lub uniknięcia zła. O tym mówi Augustyn: «u prawdziwych czcicieli Boga nawet wojny są pokojowe, bo prowadzą je nie pod wpływem chciwości lub okrucieństwa, lecz dla pokoju: by powściągnąć złych i pomóc dobrym». Może się bowiem zdarzyć - dowodzi św. Tomasz - że wojna, nawet wypowiedziana przez prawowitą władzę, dla słusznej przyczyny, staje się niesprawiedliwą z powodu złego zamiaru. Augustyn wyraża to - argumentuje dalej autor **Sumy teologicznej** - w zdaniu: «żądza szkodenia, okrucieństwo w zemście, twarde i nieubłagalne usposobienie, dzikość w walce, żądza władzy i tym podobne, oto co słusznie czyni wojnę grzeszną»”⁸. Wpływ ten widać również w atrybutach tak rozumianego pokoju - pozytywności i statyczności - pokoju ujętego w znaczeniu kosmicznym i społecznym.

Największy jednak wkład św. Tomasza w dzieło filozofii pokoju, w rozumieniu metafizycznym, stanowi jego koncepcja prawa naturalnego, którą wpręga do rozważań irenologicznych na poziomie metafizycznym, dowodząc m.in., że zakłócenie w „ordo naturalis”, to właśnie brak pokoju społecznego, a więc zło.

Idee te nie od razu wydobyto z dzieł św. Tomasza, uczyniły to dopiero późniejsze szkoły tomistyczne tak o proveniencji dominikańskiej, jak i jezuick-

⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 16, Londyn 1967, s. 123-130.

⁸ Tamże, s. 237.

kiej, przede wszystkim zaś szkoła hiszpańska, a w czasach nowożytnych i współczesnych różne nurty tomistyczne i neotomistyczne.

Ważkim wkładem św. Tomasza jest również lapidarne wprowadzie, ale bardzo czytelne opracowanie chrześcijańskiej koncepcji wojen „słuszných i nie-słuszných”, znanej bardziej pod nazwą koncepcji wojen „sprawiedliwych i niesprawiedliwych”. W porównaniu z koncepcją św. Augustyna ma ona charakter bardziej umiarkowany. U podstaw istoty wojen sprawiedliwych spoczywają trzy warunki: **Pierwszy** - muszą je prowadzić prawowici władcy. **Drugi** - musi zaistnieć słuszną (sprawiedliwą) przyczyna. I wreszcie **trzeci** - intencja wojującego powinna być słuszną.

Wprowadzie w dziełach św. Tomasza nie spotykamy definicji wojny wyrażonej **explicite**, ale można ją wydedukować **ex post** z wielu tekstów, zwłaszcza tych, które wiążą się z pojęciem „ordo” i z kategoriami dobra i zła. Otóż, zgodnie z zasadą negatywnego definiowania dobra: „malum est privatio boni - zło jest brakiem dobra”, św. Tomasz **implicite** definiuje wojnę jako „brak ordo”, czyli ustanowionego na gruncie społecznym przez Boga porządku społecznego.

I na koniec tego fragmentu naszych rozważań podkreślimy jeszcze, iż na gruncie myśli Tomaszowej można też odnaleźć załączki idei pokoju w znaczeniu międzynarodowym. Okoliczności dla podjęcia tej nieobecnej w chrześcijańskim średniowieczu idei był fakt licznych i krwawych wojen pomiędzy Imperium Christianum, a światem muzułmańskim. W tym względzie podaje autor **Sumy teologicznej**: „Papież Leon IV pisze w swym dekrete: «gdy od granic saraceńskich dochodziły częste złe wieści, nadeszła wiadomość, że w porcie rzymskim pojawili się Saraceni, którzy tam przybyli potajemnie i ukradkiem; wobec tego nakazaliśmy mobilizację naszych wojsk i ich marsz nad brzeg morza». Tak więc biskupom wolno wyruszać na wojnę”.⁹ W wojnach z tym ostatnim możnowładcy feudalni łączyli się wspólnie pod auspicjami Kościoła w walce z „Saracenami”. Tym samym pojęcie pokój poszerzyło się o nowy wymiar międzynarodowy. Były to jednak tylko załączki, wydobyte dopiero i rozwinięte przez tomistyczną szkołę hiszpańską.

Drogi wiodące do pokoju

Integralną częścią chrześcijańskiej irenologii średniowiecznej była także - by użyć współczesnego pojęcia - swoista prakseologia pokoju. Chodziło bowiem o to, by nie ograniczać się tylko do ontologii pokoju, lecz wskazywać również drogi, sposoby i środki jego osiągania. Dróg tych wymieniano kilka. A oto one:

Pierwsza - przestrzeganie w życiu jednostkowym i społecznym zasad absolutnego pacyfizmu teistycznego. Optował za nią nurt etyczny w chrześcijań-

⁹ Tamże, s. 239.

stwie starożytnym - Laktacjusz, Orygenes i inni. Wychodząc z piątego przykazania - nie zabijaj, jego reprezentanci stali na stanowisku, iż chrześcijaninowi nie tylko nie wolno zabijać, lecz także nosić broni i służyć w armii. Jeśli wszyscy chrześcijanie będą w ten sposób postępowali, znikną armie, a w ślad za nimi i wojny.

Druga - poprzez wojny sprawiedliwe do pokoju. Wyobrażenie o możliwości istnienia takiej drogi zrodziło się jeszcze w okresie rozpadu Imperium Rzymskiego. W ślad za Augustyńską teorią wojen sprawiedliwych i niesprawiedliwych sądzono, że jedynym sposobem obrony tego Imperium jest sprawiedliwa wojna z napastniczymi plemionami germańskimi.

Trzecia - federalizm państw chrześcijańskich. Droga ta polegała na przekonaniu, iż pokoju nie można osiągnąć w zdeintegrowanej społeczności chrześcijańskiej, tj. podzielonej na różne państwa. Te ostatnie powinny sfederalizować się, stworzyć wspólne dowództwo i w ten sposób doprowadzić do zachowania pokoju. Przeświadczenie to zrodziło się w późnym średniowieczu lub - jak chcą inni - na początku epoki Renesansu, a głównymi jego wyrazicielami byli m.in. Suarez, Soto, Vittoria i inni.

Czwarta - Millenaryzm. Idea millenaryzmu czy chiliazmu była charakterystyczna głównie dla średniowiecznych ruchów antyfeudalnych oraz ich ideologów. Interpretując w odpowiedni sposób pewne fragmenty Pisma Świętego, ideologowie ci - m.in. Anzelm z Harlberg i Joachim z Fiore - sądzili, iż poprzez zmianę struktur społecznych i stosunków między ludźmi w formie walki zbrojnej, trzeba najpierw zbudować 1000-letnie Królestwo Boże na Ziemi - warunek pokoju powszechnego.

Oto główne drogi wiodące do pokoju w wyobrażeniu myślicieli średniowiecznych.

Józef Żuraw

Philosophical Problems of War and Peace in Christian Middle Ages

Summary

The paper in an analysis of war and peace in European Christianity, including the conception of right wars and wrong wars, that is, just wars and unjust wars - pertaining that problem. The author often refers to the opinions of St. Augustine and St. Thomas.

St. Thomas does not give an explicit definition of war. It may, however, be deduced from his writings. Especially those which are connected with the concept of 'ordo' (ORDO) and with the categories of good and evil. Evil = malum = privatio boni = absence of kindness. Whereas, St. Thomas sees the war as a 'lack of ordo', i.e. absence of kindness. The author analyses opinions of other philosophers on wars as well.

