

Bogdan Szlachta

Wolność w refleksji przedstawicieli szkoły z Salamanki*

Szkoła z Salamanki, której czas trwania czy rozwoju datuje się zwykle na około sto lat¹, zatem na 3–4 pokolenia, kojarzona jest z niezwykle dokonaniami w różnych, dzielonych dziś dziedzinach wiedzy: od refleksji o gospodarce, przez myśl polityczną po etykę. Tacy autorzy, jak Francisco de Vitoria (1483–1546), Domingo de Soto (1494–1560) i Martín de Azpilcueta (Azplicuety; 1493–1586), Luis de Molina (1535–1600) i Juan de Mariana (1534–1622), a także urodzeni około połowy XVI w.: Francisco de Suárez (1548–1617), Gabriel Vázquez (1549–1604), a nawet Giovanni Botero (1544–1617), którzy mieli nawiązywać w swej refleksji do dokonań wcześniejszego od nich kard. Kajetana (Tommaso' de Vio, 1468–1534), z pewnością godni są odnotowania, choć tylko niektórzy spośród nich mogą być uznawani za twórców – użyjmy nazwy wprowadzonej stosunkowo niedawno przez Harro Höpfla² – „jezuickiej myśli politycznej”. Znajdowane w ich wykładach i ich pracach dywagacje dotyczą również problemu wolności, choć problem ten jest przez nich traktowany odmiennie niż zwykło się to czynić dzisiaj, jest bowiem wiązany nie z obszarem swobodnej dyspozycji podmiotu moralnego, lecz z relacją tego podmiotu do jego treści gatunkowej, do natury ludzkiej, która ma być jednaka w każdym przedstawicielu ludzkiego gatunku.

277

To stwierdzenie zbliża nas do kwestii zaznaczonej już na wstępie: idzie w pierwszej kolejności nie tyle o wolność woli (jako „władzy” posiadanej przez każdy podmiot), ile o wolność człowieka jako „całości”, znajdującą w relacji do natury gatunkowej właściwej człowiekowi. Idzie więc w pierwszej kolejności nie tyle o wolność czy swobodę wyboru do-

* Artykuł opublikowany pierwotnie w: „Politeja” 2014, nr 6, t. 32, s. 93–110.

¹ Krótką „historię” tego środowiska przedstawiłem w tekście *Przedstawiciele katolickiej szkoły z Salamanki wobec umowy społecznej*, [w:] *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Z. Rau, M. Chmieliński, Warszawa 2010, zwłaszcza s. 86–87.

² *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630*, Cambridge 2004.

konywanego przez wolę (choć problem ten, jak się zaraz okaże, odgrywał w refleksji przedstawicieli „szkoły” niepoślednią rolę), ile o wolność podmiotu realizowaną o tyle, o ile podmiot ten stale potwierdza swe człowieczeństwo, podejmuje akty odpowiednio do swej natury gatunkowej określanej – bo tak rzecz ujmowano najczęściej, a stronić będziemy w tym wywodzie od prezentacji ujęć różniących się od tego rozłożeniem akcentów – przez zespół skłonności przyrodzonych właściwych każdemu człowiekowi jako przedstawicielowi gatunku ludzkiego³, bez względu zatem na jego wyznanie, osadzenie w osobliwym czy partykularnym kontekście kulturowym czy nawet „narodowym”. To odniesienie było racją, dla której autorzy związani ze szkołą mogli przekonywać o jednakich miarach człowieczeństwa tkwiących we wszystkich ludziach i wszystkich ludzi obowiązujących, także Indian, których respekt dla tych „treści gatunkowych” był podawany w wątpliwość, a przez to jego nieobecność mogła się stać racją krytyki ich człowieczeństwa⁴. Świadectiono takiego sposobu myślenia daje już Vitoria, gdy w tekście, któremu nadano tytuł *De usu ciborum, sive temperantia* datowanym na 1537 r., pisał, powołując się na św. Tomasza z Akwinu, iż celem prawa jest i prawodawcy winno być takie kształtowanie jego adresatów, iżby stawali się oni dobrzy, a co za tym idzie, iż gdyby zwyczaje, którym hołdują były błędne, to władca (prawodawca) ma obowiązek je znieść⁵. Cały wywód wiąże się zaś z przekonaniem, zgodnie z którym miary „dobra” tkwią w tym, co wspólne wszystkim ludzkim jednostkom jako przedstawicielom tego samego gatunku, posiadającym taką samą gatunkową naturę, której treść – jak już podniesiono i jak w wielu miejscach głosi przywoływany przez Vitorię św. Tomasz – wyznaczają skłonności przyrodzone; skłonności, odpowiednio do których istnieć mają „przykazania prawa naturalnego”, stwierdzone przez rozum przyrodzony każdego człowieka, zarówno wierzącego, jak i niewierzącego⁶. Rzecz bowiem nie tylko w tym, by prawo ustanawiane

³ O odrzuceniu koncepcji naturalnych skłonności przez Wilhelma z Ockham i – szerzej – o znaczeniu tej koncepcji w etyce chrześcijańskiej zob. w szczególności S.T. Pinckars OP, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kuryś, Poznań 1994, s. 230–231.

⁴ Zob. w tym zakresie dywagacje Wojciecha Buchnera w pracy *Wojna i konkwista. Hiszpańska myśl polityczna Złotego Wieku*, Kraków 2007, zwłaszcza cz. 3.

⁵ Zob. F. de Vitoria, *Political Writings*, red. A. Pagden, J. Lawrance, Cambridge 1995, s. 219.

⁶ Zob. szerzej m.in. B. Szlachta, *Sprawiedliwość, prawo i uprawnienie w myśli św. Tomasza z Akwinu (zarys problematyki)*, [w:] Teka Łagowskiego. *Księga jubileuszowa z okazji 70. urodzin Profesora Bronisława Łagowskiego*, red. P. Bartuła, K. Haremska, Kraków 2008, s. 129–151, oraz idem, *Monarchia prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów*, Kraków 2007, rozdział prezentujący myśl angielskich katolików.

przez prawodawcę (wiążące „od zewnątrz”, jako zmuszające) nie było sprzeczne z wymaganiami rozumu przyrodzonego znajdującego jako normy prawa naturalnego treści normatywne chroniące skłonności przyrodzone, a co za tym idzie posiadało także „moc kierującą” (wiążącą „od wewnątrz”), ale także w tym, by wiodło adresatów ku szczęśliwości; ta zależność była wiązana z jeszcze jednym wymiarem: prawo miało chronić człowieczeństwo każdej ludzkiej jednostki, a przez to miało umożliwiać wolność; wolność nie myślaną jako zakłócaną przez normy prawa, lecz jako przez normy te chronioną, a w pewnym sensie nawet ujawnianą.

Być może ostatnie stwierdzenie brzmi dzisiaj nieco paradoksalnie, gdy przywykliśmy mniemać, że normy, które należy realizować często z obawy przed związaną z nimi sankcją, przynajmniej „potencjalnie” zakłócają swobodę wyboru podmiotów poddanych prawu; winniśmy wszelako zważyć, że normy prawa naturalnego jako – mówiąc tym razem językiem św. Tomasza – „normy i miary” dla prawa stanowionego, dla woli ludzkiego prawodawcy, miały chronić człowieczeństwo, dokładniej naturę gatunkową, przyrodzone skłonności właściwe ludzkiemu gatunkowi; skojarzenie człowieczeństwa, które miało być określane właśnie przez przyrodzone skłonności, z prawem naturalnym, które miało je chronić, prowadziło rozumujących w ten sposób do konstatacji, zgodnie z którą wolność każdego przedstawiciela gatunku ludzkiego spełniała się o tyle, o ile realizował on wymagania człowieczeństwa, *ergo* prawa naturalnego.

Wnioskowanie to, bliskie – jak się wydaje – także członkom szkoły z Salamanki, wielokrotnie odwołującym się do św. Tomasza, dotyczyło każdego podmiotu ludzkiego, nie tylko niewierzących, ale także prawodawców, także prawodawców ustalających normy dla nich lub honorujących ich zwyczaje, niekiedy „zwyczaje nieludzkie” (by stwierdzić ich „nieludzką” wskazywano właśnie miarę przed chwilą przedstawioną; na marginesie warto wspomnieć, iż Vitoria wielokrotnie podkreślał, iż żaden władca-prawodawca nie znający Chrystusa nie jest wolny od jurysdykcji papieża, który miał być władny karać także „pogan i barbarzyńców otwarcie łamiących wymagania prawa naturalnego”⁷; nadto: władcy chrześcijańscy mogli wydawać wojny barbarzyńcom praktykującym zwyczaje sprzeczne z normami prawa naturalnego⁸, chroniącego – powtórzmy – skłonno-

⁷ F. de Vitoria, *On Dietary Laws, or Self-Restrain*, [w:] *idem, Political Writings*, s. 223.

⁸ *Ibidem*, s. 225. Zob. również angielski tekst wykładu *De Indiis (On the American Indians)*, [w:] F. de Vitoria, *Political Writings*, s. 231 i nast., gdzie rozumowanie autora jest mocno wspierane cytatami z Arystotelesa wiodącymi w podobnym kierunku. Vitoria otwarcie zmierza w tym tekście do wykazania, że „nieracjonalne stworzenia” nie mogą korzystać z władztwa, jako że władztwo jest uprawnieniem z prawa (*dominium est ius*),

ści przyrodzone określające gatunkową naturę człowieka, bez względu na jego wyznanie⁹). Jak pisał Vitoria w *De potestate civili* datowanym na 1528 r.: „nie tylko to, co jest w niebie, na ziemi i we wszystkich innych częściach *universum*, nie tylko człowiek rządzący całym światem, ale także każdy poszczególny atom istnieje dla pewnego użytku i dla celu; każda rzecz musi być zatem tym, czym jest z racji właściwego jej celu lub **celowej przyczyny**, o której decyduje prawdziwy rozum i **konieczna przyczyna** wszystkich rzeczy”¹⁰. Już „życie społeczne” toczące się w stanie poprzedzającym grzech pierworodny wymagało „z konieczności” i „z natury rzeczy” kierunkowania ku wspólnemu (powszechnemu) celowi. Ustaliwszy znaczenie celu jako przyczyny określającej każdy byt (nawet „każdy atom”), Vitoria głosił (powołując się nie tylko na Arystotelesa, ale i na „Matkę Naturę”), że człowiek jest istotą społeczną tak dlatego, że nie jest w stanie sam zaspokoić „fizycznych potrzeb swojego istnienia, jak i dlatego, że sama jego rozumna dusza wskazuje mu na realizację potrzeby partnerstwa (skoro bowiem sama dusza jest złożona z dwóch części, rozumienia i woli, to jakże rozumienie miałoby się doskonalić bez ćwiczenia i doświadczania”, możliwych jedynie w relacjach z innymi?). Wywód jednego z pierwszych członków „szkoły” pozwala przyjąć, że celem człowieka pozostaje bycie z innymi, zaś „skłonność do życia społecznego”, jedna z głównych skłonności określających gatunkową naturę człowieka, stanowi środek, który służy realizacji celu właściwego człowiekowi. Miałoby to być *civitas*, powiada więc Vitoria, jest „wspólnotą najbardziej naturalną, bo najbardziej zgodną z naturą”. Nie jest taką wspólnotą rodzina, nie – również mniej doskonała i naturalna, bo niezdolna samodzielnie bronić się przez atakiem z użyciem przemocy¹¹.

a nieracjonalne stworzenia, jak władcy-prawodawcy honorujący „niehumanitarne zwyczaje”, nie mogą posiadać uprawnień z prawa (*ibidem*, s. 247).

⁹ Skądinąd uwaga ostatnia mogła wieść do tezy, zgodnie z którą każda jednostka władna jest nie tylko rozpoznać treść wymagań prawa naturalnego, ale i użyć przemocy dla obrony siebie przed „nienaturalnym przymusem” ze strony władcy stawiającego się poza granicami prawa naturalnego, jak wywodzi Harald E. Braun w pracy *Juan de Mariana and Early Modern Spanish Political Thought*, Hampshire 2007, s. 90; w tej samej pracy zob. interesujące uwagi o związaniu prawodawców „siłą kierującą”, ale nie „zmuszającą” prawa, z przywołaniem uwag nie tylko Mariana, ale i Soto (s. 99 i nast.), oraz o nie tyle przymuszaniu czy „nawracaniu siłą” niechrześcijan na „wiarę Chrystusa”, ile przekonywaniu ich do chrześcijaństwa, słowem o „tolerancji” wobec nich (s. 141 i nast.).

¹⁰ F. de Vitoria, *On civil power*, q.1, a.1, § 3, [w:] *idem*, *Political Writings*, s. 4.

¹¹ *Idem*, q.1, a.2, § 4, s. 8–9. Późniejsi członkowie szkoły z Salamanki w rozważaniach dotyczących podstaw „zobowiązania politycznego”, sięgając zwykle do Arystotelesa i Akwinaty, kontynuowali rozumowania Vitorii także dowodząc, że człowiek jest z natury istotą społeczną, że sama racjonalna, bo należąca do rozumnego Bożego projektu stworzenia, przyrodzona (naturalna) skłonność (inklinacja, dążność), a nie świadomy sąd

Nie dość że wolność odnoszona jest do swoistego „bytu zbiorowego”, jakim jest wspólnota powstająca naturalnie, a w sposób odpowiadający rozumności, spontanicznie i samorzutnie, choć wedle zamysłu Bożego, nie dość, że a ona „pierwotne władztwo”, które ma służyć „dobru wspólnemu”, to jeszcze dobro to kojarzone jest przez przedstawicieli szkoły z Salamanki z treściami natury właściwej ludzkiemu gatunkowi, a przez to również z prawem naturalnym treści te, skłonności, chroniącym. Normatywny punkt odniesienia staje się czytelny, czytelna jest też

rozumu lub wola powodowana przez rozum albo arbitralnie rozstrzygająca „pcha” go do życia wspólnotowego. Ludzka „racjonalność” miała zatem polegać na działaniu odpowiednio do przyrodzonych skłonności, racjonalnym miarą rozumności Bożego projektu, który przewidywał powstawanie i istnienie „naturalnych wspólnot” mających umożliwiać zaspokajanie potrzeb typowych dla człowieka; taką potrzebą było m.in. zachowywanie gatunku, dlatego rodzina, w której realizowała się skłonność ją spełniająca, stanowiła społeczność podstawową; w niej, jako powstającej z mocy przyrodzonej tej właśnie skłonności, miała już występować „naturalna władza” męża nad żoną i ojca nad dziećmi (fakt urodzenia w rodzinie poddawał dzieci władzy ojca, niewymagającej aktu uznania z ich strony ani porozumienia między nimi i ojcem; w relacji męża i żony zgoda stawała się elementem istotnym, bo wola kobiety ujawniona przy zawarciu małżeństwa była podstawą uznania, że władza męża nad nią zaczęła się realizować i nie wymaga ustalania warunków, gdyż wynika z natury tego związku). Bóg ustalił nie tylko „rozumne skłonności” ułatwiające człowiekowi dążenie do właściwego jego naturze celu, ale nadto dał człowiekowi wolną wolę, dzięki której mógł zaprzeczyć skłonnościom, a przez to porzucić „rozumność”. Dzięki ustanowieniu rodziny człowiek uzyskiwał możliwość realizacji większej ilości potrzeb niż byłby w stanie sam zaspokoić, choć jeszcze nie wszystkich. Inna naturalna skłonność „pchała” go zatem do wstępowania do bardziej złożonych wspólnot, po to, by realizować kolejne potrzeby i poddawać się właściwym im zwierzchnościom. Istniała jednak fundamentalna różnica między władzami domową i polityczną: o ile pierwsza rezydowała w jednej z tworzących ją osób, w ojcu, a nie w rodzinie jako całości, o tyle we wspólnocie politycznej należała zrazu do niej jako całości. Przyjawszy pierwotną równość ludzi, brak racji, by uznać, że ten lub inny człowiek albo grupa ludzi posiada władzę niejako z natury, głosił np. Suárez (o „naturalnym walorze” władzy i kontrowersjach związanych z „kontraktualnym” projektem niektórych przynajmniej przedstawicieli szkoły z Salamanki piszę szerzej w tekście przywołanym w przypisie 1.). W tym miejscu warto jednak powtórzyć, że część badaczy (m.in. Richard Tuck) z tezy, iż źródło władzy tkwi w samej naturze ludzkiej, a celem jej istnienia jest obrona i zabieganie o dobro podlegających jej jednostek wywodzi wniosek, zgodnie z którym skoro jednostka mogła wyrzec się wolności, to mogła to również uczynić cała wspólnota; Tuck traktuje jednak wspólnotę jako pewną całość-jedność o woli własnej, różnej od jednostkowych, uznając, że „lud jest panem swej wolności” i może ją w całości i bezwarunkowo przenieść na kogoś (*Natural Rights Theories*, Cambridge 1979, s. 56–57). Warto jednak odnotować, że Suárez – do którego Tuck się odwołuje – kreślił wprawdzie analogię jednostki i wspólnoty, ale nie twierdził, iż wspólnota może się również „oddawać w niewolę” podobnie jak jednostka: „pierwotne władztwo” wspólnoty miało wszak realizować wymagania prawa naturalnego skłaniające do chronienia „dobra publicznego”, zatem wspólnota nie mogła wykonywać władztwa przeciwko owemu dobru ani przyzwolić na to władcy. Także zatem władca nie mógł wykonywać władztwa otrzymanego od wspólnoty przeciwko „dobru

„faktyczna” w istocie podstawa dla niego (czytelna jest też w końcu podstawa dla zarzutu stwierdzającego w tym rozumowaniu swoisty „błąd naturalistyczny”). Jest to punkt odniesienia, który należy uwzględnić, gdy zastanawiamy się nad wolnością „człowieka jako całości”: jest on wolny jedynie wówczas, gdy podejmuje zachowania zgodne ze skłonnościami swej gatunkowej natury, wolność człowieczą traci, gdy przeczy tym skłonnościom (wówczas popada w niewolę, nawet w „niewolę grzechu”, jak zdają się przekonywać członkowie szkoły). W ten kontekst uwikłany jest drugi problem zapowiedziany na wstępie niniejszego tekstu: problem swobody decydowania, wolności woli, która wszak może zatwierdzić stwierdzony przez rozum („rozumienie”) wymóg natury gatunkowej albo nawet normę prawa naturalnego, ale też może wymogowi temu czy tej normie zaprzeczyć. Innymi słowy, wola człowieka może albo dostosować się do faktycznych skłonności („unormowanych” przez Boga, który ustalił „normatywną treść” natury gatunkowej człowieka) lub chroniących je norm prawa naturalnego, a – o ile są z nimi zgodne – także do norm prawa zwyczajowego lub stanowionego, albo nie dostosować się do tych faktycznych lub normatywnych miar. Oto niezwykle istotny kontekst jednego z najciekawszych sporów, które można przedstawiać na styku etyki i myśli politycznej; sporu dotyczącego wolności jako kategorii stosowanej do woli danego, konkretnego podmiotu moralnego, a nie do

publicznemu”; jeśliby wspólnota zawarła z nim umowę zezwalającą na wykorzystywanie władzy przeciw temu dobru, to kontrakt byłby niesprawiedliwy, nie mógłby wiązać, byłby nieskuteczny, wspólnota przenosiłaby w nim władzę pozornie, cedując coś, czego nie posiadała. O ile zatem jednostka mogła oddać panu swą wolność i działać nie dla dobra własnego, lecz dla dobra pana, o tyle wspólnota nie mogła tego czynić, nie mogła legalizować aktów władcy skierowanych przeciw „dobru publicznemu”; z tego powodu każda norma prawa skierowana przeciwko temu dobru stawała się *ipso facto* nieprawą i nieskuteczną (zob. szerzej J.P. Sommerville, *From Suarez to Filmer: a Reappraisal*, „Historical Journal” 1982, vol. 25, nr 3, s. 534). Suárez sugeruje, że akty władcy skierowane przeciw takiemu dobru upoważniają nawet lud do jego detronizacji, gdy bowiem „mówimy o państwie jako całości, to państwo jest wyższe niż władca, państwo zatem, które obdarza władcę władzą, traktowane jest jako to, które określa warunki cesji, mianowicie że (władca) winien rządzić stosownie do dobra publicznego (public weal), a nie w sposób tyrański, oraz że jeśli tak nie rządził, to mógłby zostać pozbawiony posiadanej władzy i zdeponizowany” (*Defensio*, III.3.4; wspólnota jest tutaj identyfikowana z państwem [*respublica*]). Tezy tej nie sposób uzgodnić z sugestiami Tucka. Odnotujemy jednak zarazem, że Luis de Molina w dziele *De justitia et jure*, odwołując się do św. Tomasza, eksponował nie tyle „moment rozumnego decydowania” przez Boga o treści natury, ile „moment dobroci” tkwiącej immanentnie w poszczególnych bytach, decydującej o ich poprawnych, odpowiadających prawu naturalnemu czynach (to, co dobre, ma „wynikać” z „własnej natury” danego bytu bardziej niż z woli Boga-„prawodawcy”); to „przeniesienie akcentu” nie burzyło jednak zasadniczej konstrukcji wpisanej w podejście członków szkoły z Salamanki.

tego podmiotu jako swoistej „całości”, której wola jest tylko jedną z części. Mawia się, iż wola ma być wolna, by czyn mógł być uznany za moralny albo „prawy moralnie”, z czym łączy się m.in. problem *liberum arbitrium*, odnoszony nawet do Boga samego czy czynu dokonanego w sposób wolny; mawia się jednak również, o czym już wspomiano, że „człowiek jest wolny” nie tyle z uwagi na swobodne decyzje swej woli, ile z uwagi na czyny, które poświadczają jego człowieczeństwo. Jak się wydaje, w drugiej kwestii członkowie szkoły z Salamanki nie różnili się, nieodmiennie odwołując się zwykle do stanowiska św. Tomasza, choćby – jak zdarza się dzisiaj – było ono krytykowane jako nazbyt „biologistyczne”, bo wymagające, by wola człowieka zatwierdzała to, co od niej nie zależy¹². Gdy jednak idzie o kwestię pierwszą, ich drogi rozchodziły się, wszak szkoły nie tworzyli nawet przedstawiciele tego samego zgromadzenia zakonnego, była ona **środowiskiem** gromadzącym dominikanów i jezuitów, między którymi w pewnym momencie dziejów szkoły pojawiło się istotne napięcie wokół kwestii wolności woli raczej niż kwestii „wolności człowieka”. Ta druga kwestia jest równie ważna, ale – z perspektywy sporu jezuicko-dominikańskiego, który przyjdzie mi prześledzić na wstępie – wydaje się (przynajmniej na pierwszy rzut oka) pochodną kwestii pierwszej: ten, kto zostanie uznany za korzystającego z wolnej woli, mieć będzie szansę stać się człowiekiem wolnym. Że jednak teza ta

¹² Przywołajmy jednak, gwoli unaocznienia choćby jednego z problemów pojawiających się w relacji ustaleń zawartych w niniejszym tekście i poszukiwań św. Tomasza uwagi przytaczanego już Servaisa T. Pinckaersa: „Zakorzenie wolności w intelekcie i woli wytwarza w niej ukierunkowanie ku temu, co ma wartość prawdy i dobra, istotną dla niej i określającą jej celowość. Tak więc możliwość czynienia zła, zakłócająca tę celowość, zdaniem św. Tomasza nie należy do natury wolności: jest tylko jej oznaką i wynika z braku”, dopowiedzmy, z braku należytego ukierunkowania wyzuwającego człowieka „jako całość” z jego wolności; wolności nie realizowanej, bo do jej natury to nie należy, gdy wola podmiotu, korzystając z możliwości czynienia zła, wybiera właśnie zło, pewien brak. Św. Tomasz stwierdza to już w *Komentarzu do Sentencji*: „Do istoty (*ratio*) *liberum arbitrium* – wolnego wyboru – nie należy niezdeteminowanie wobec dobra i zła, ponieważ wolny wybór jest przyporządkowany sam z siebie dobru, a ciążenie ku złu jest jego defektem”, jest więc defektem „wolnego wyboru”, defektem „wolnej woli”, która „spycha” w kierunku zła; z tych uwag Pinckaersa przywoływanych ze św. Tomasza wynika tedy, że nie tyle wolność człowieka „jako całości”, ile już wolność woli jest problematyzowana w relacji do zła: wolny wybór nie jest wolny, gdy nakierowuje ku złu, już on jest w takim przypadku „wybrakowany”, staje się jakąś negatywnością. Pinckaers przywołuje fragment *Sumy teologii*, w którym Tomasz orzeka, iż „fakt, że wolna wola może wybierać różne środki z zachowaniem należytego kierunku do celu, wskazuje na doskonałość wolnej woli. Natomiast to, że wybiera coś, zbaczając z kierunku do celu – a to znaczy grzeszyć – świadczy o wadliwości czy ułomności woli. I dlatego większa jest wolność woli u aniołów, którzy nie mogą grzeszyć, niż u nas, którzy możemy grzeszyć” (*Źródła moralności chrześcijańskiej...*, s. 349).

jest problematyczna, przekonamy się szybko, co sprawi, iż kwestia druga okaże się w dalszych rozważaniach nie być pochodną rozstrzygnięcia kwestii pierwszej¹³.

Zanim przejdę „do rzeczy”, nadmienię, że prowadzone za chwilę rozważania pozornie tylko mają walor głównie etyczny, a jak rzekliby niektórzy: teologiczny. W moim przekonaniu są one nie tylko użyteczne dla historyka myśli politycznej (jak były zasadnicze dla „myślicieli politycznych” tak z obozu katolickiego, jak i kalwińskiego, bez względu na to, czy czuli się „myślicielami politycznymi”, za których są dziś uznawani przynajmniej przez pewną grupę badaczy jakże podzielonych dziś na obszary/dziedziny/dyscypliny, a dopowiedzmy: nawet subdyscypliny i subsdyscypliny), ale kluczowe także dla niego, o ile pragnie on zrozumieć ujęcia bliskie nie jemu, działającemu w XXI w., skażonemu prostymi dystynkcjami wolności pozytywnym i negatywnej, ale autorom z XVI/XVII w.; autorom, których zdecydowanie mniej niż nas interesowały np. kwestie, na ile tzw. rzeczywistość materialna ogranicza nasze wybory, na ile „wolność życia” jest „ograniczana” przez śmierć, a nawet, czy wolność cywilna różni się od politycznej; choć i oni podejmowali kwestie „wolności gospodarowania” i „wolności korzystania z oporu” względem występnego władcy, a nawet z „wolności ustanowienia” już to ustroju (co, jak już widzieliśmy, choćby w przypisach, było ważnym elementem rozmyślań niektórych członków szkoły z Salamanki), już to „tytułu do panowania” jakiegoś władcy (choćby władcą tym miał być „podmiot zbiorowy”, co już problematyzowało wolność takiego „podmiotu”, bo „tytuł” miałby „on” nadawać sam sobie), to z pewnością kwestie te były dla nich nie tak istotne, jak te, do których prezentacji przystępujemy.

Każdy, kto studiuje tzw. etykę zachodnią, a zwłaszcza różne ujęcia chrześcijańskie, w pewnym zakresie ograniczane dogmatami, wie, iż w połowie XVI stulecia toczył się nie tylko spór między katolikami i kalwinistami, ale także między samymi katolikami o relację między łaską i wolą ludzką; wie, iż głównymi aktorami tego sporu katolików byli jezuiti, zwłaszcza Hiszpan Luis de Molina (twórca „doktryny molinizmu”), i dominikanie, nade wszystko nieco starszy od Moliny także Hiszpan Domingo Bañez de Mondragona z Salamanki (1528–1604, twórca „doktryny baniezjanizmu” i autor przygotowanego na zlecenie portugalskiej inkwizycji *Relectio de merito et augmento caritatis* wydane w Salamance w 1590 r., zawierającego krytyczną ocenę „molinizmu”). Problem w tym,

¹³ Na marginesie jedynie zaznaczyć, że hiszpańskich polemistów zajmowała również relacja odwrotna: ten tylko, kto był człowiekiem, mógł być nie tylko wolny „jako człowiek”, ale i ewentualnie korzystać z wolnej woli, tylko człowiekowi przecież dostępnej. Problemy te rozważali w szczególności spierając się o „człowieczeństwo Indian”.

że nie tylko Molina, ale także Bañez mogą być zaliczani do szkoły w Salamance; skoro szkoła jest często prezentowana jako „tomistyczna”, to Bañeza raczej niż Molinę winniśmy z nią kojarzyć, bo jego stanowisko częściej niż Moliny określane bywa mianem „tomistycznego”. Miano to nadaje podejściu Bañeza m.in. jezuita Marian Morawski, znawca dogmatyki i etyki katolickiej, zauważając, że „niektórym tomistom” (podobnym Bañezowi) zarzucano, iż „ich tłumaczenie nie godzi się żadną miarą z wolną wolą i z orzeczeniami kościelnymi przeciw Kalwinizmowi”, ci jednak „z oburzeniem wypierali się tego rzekomego powinowactwa z herezją”; skojarzenie stanowiska „niektórych tomistów” (takich, jak Bañez) z podejściem kalwinistów (odrzuconym na soborze trydenckim) sugerowało nie tylko ich „nieortodoksyjność katolicką”, ale także – co dla nas znacznie ważniejsze – negowanie orientacji uzasadniającej istnienie wolnej woli. Z drugiej strony, jak wywodzi dalej autor aktywny przed stu laty, „pomawiano na odwrót molinistów, że ich zasady prowadzą do Pelagianizmu, lecz ci równie energicznie protestowali przeciw temu przypuszczeniu”¹⁴, zapewne świadomi, że kojarzy się ich ze stanowiskiem zanegowanym już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa¹⁵.

Skoro Morawski podaje, że „spory toczące się w granicach dogmatem określonych nie ujmują bynajmniej prawowierności zwalczających się teologów”¹⁶, a przez to odsyła nas do dogmatów, musimy do nich sięgnąć, by właściwie rozeznąć granice sporu, także tego, który przyjdzie nam przedstawiać. Zauważmy, że sobór trydencki przyjął na sesji szóstej niezwykle istotny także dla dalszych wywodów *Dekret o usprawiedliwieniu*; w jego rozdziale 1. czytamy, że „w przeniewierstwie Adama wszyscy ludzie utracili niewinność, stali się nieczyści, a przez to tak dalece byli niewolnikami grzechu i pod władzą diabła i śmierci, że nie tylko poga-

¹⁴ M. Morawski, *Dogmat łaski. 19 wykładów o porządku nadprzyrodzonym*, wykład 11 i 12, s. 1, www.ultramontes.pl/dogma_gratiae_11_et_12.htm (dostęp: 26.09.2010).

¹⁵ W 1594 r. papież Klemens VIII nakazał zakończenie sporu o relację łaski i wolnej woli, dwa lata później zażądał przekazania dokumentów z nim związanych, a w 1598 r. ustanowił w Rzymie specjalną Kongregację, która miała zbadać sporne problemy (*Congregatio de auxiliis* działająca do 1607 r.); choć po wysłuchaniu obu stron Kongregacja nie rozstrzygnęła sporu (początkowo biorąc stronę banezjan), to po zakończeniu jej działalności, papież Paweł V dopuścił opinie obu stron, zakazując wzajemnych oskarżeń o herezję, tj. nazywania dominikanów-banezjan „kalwinami”, a jezuitów-molinistów „pelagianami”. Mimo tego orzeczenia, kontrowersje dotyczące skuteczności łaski Bożej trwały wśród katolików jeszcze dalsze ponad sto lat: nie tylko dominikanie, jak Hyacinth Serry (autor *Historia Congregationis de auxiliis*, Louvain 1700), ale także jezuita Livinus de Meyer, krytycznie zestawiający wypowiedzi Moliny w dziele *Historia controversiarum de auxiliis* (Antwerp 1708), przyczyniali się do popularyzacji nazwiska Moliny.

¹⁶ M. Morawski, *op. cit.*, s. 1.

nie siłami natury, ale nawet Żydzi literą prawa Mojżesza nie mogli być uwolnieni ani się podźwignąć, choć ich wolna wola była prawie niezniszczona, a jedynie osłabiona i umniejszona”¹⁷. Zwłaszcza fragment ostatni, w którym „wolna wola” (termin oddający w polskim tekście łacińskie *liberum arbitrium*) przypisywana jest i poganom, i Żydom, zdaje się być istotny: przez jednych i przez drugich wolna wola ma być posiadana jako „prawie niezniszczona, a jedynie osłabiona i umniejszona”. Już słowa: „prawie”, „osłabienie”, a zwłaszcza „umniejszenie” naprowadzają na zasadniczy punkt: choć wolna wola trwa w nich, trwa w tych, którzy nie są chrześcijanami, to przecież nie jest ona w nich pełna, jest jakoś „skażona” skutkiem czynu popełnionego przez Adama, ciężącej na nich „zmazy pierworodnej”. W tym już miejscu winniśmy się zatrzymać, by dostrzec osobliwą zapowiedź: przywoływani w tekście „poganie i Żydzi” nie tylko różnią się między sobą, ale zapewne w jakiejś mierze pospołu różnią się od chrześcijan; czy jednak także w nich wolna wola została „umniejszona” skutkiem grzechu pierworodnego?; czy ten „wspólny brak” wynikający z „umniejszenia” będzie usuwalny i dla niechrześcijan („pogan i Żydów”), i dla chrześcijan?; czy przedstawiciele obu grup będą w stanie „przekroczyć” to „umniejszenie”?

286

W rozdziale drugim tego samego dekretu soborowego znajdujemy orzeczenie, w myśl którego Jezus Chrystus został posłany tak Żydom, jak i poganom, by ich odkupił, by pociągnął ich do sprawiedliwości, by wszyscy oni odzyskali przybranie za synów; w rozdziale trzecim zaś czytamy, że Chrystus

[...] prawdziwie „umarł za wszystkich”, także zatem za niechrześcijan, lecz – co ważne – nie wszyscy jednak przyjmują dobrodziejstwo Jego śmierci, ale jedynie ci, którzy uczestniczą w zasłudze Jego męki; ci tedy tylko, którzy odrodzili się w Chrystusie, [...] za pośrednictwem zasługi Jego męki otrzymują łaskę, dzięki której stają się sprawiedliwi.

Łaska w wywodzie tym pojawia się jako warunek „stawania się sprawiedliwymi”, nie jest ona atoli kojarzona ze wszystkimi, lecz tylko z tymi, którzy „odrodzili się w Chrystusie”. Słowa te uwyrażniają zapowiadaną różnicę między tymi, którzy nie odrodzili się w Chrystusie, i tymi, którzy się w Nim się. Poświęcenie, dar Boga, który dla ludzi stał się człowiekiem, staje się „okazją” do zyskania szansy przez wszystkich, szansy – jak się wydaje – na „przekroczenie umniejszenia” ludzkiej woli jako woli wolnej, w każdym razie na zyskanie łaski jako warunku „stania się” przez nich „sprawiedliwymi”. Usprawiedliwienie grzesznika, także skażonego

¹⁷ *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. 4: 1512–1870, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 291.

tylko grzechem pierwotnym, dokonuje się przecież, jak czytamy w kolejnym rozdziale, przez „przeniesienie ze stanu, w którym człowiek rodzi się jako syn pierwszego Adama, do stanu łaski”, przez „przybranie” go za jednego z „synów Bożych” „przez drugiego Adama Jezusa Chrystusa naszego Zbawiciela, przy czym to przeniesienie po ogłoszeniu Ewangelii nie może się dokonać bez kąpieli odrodzenia lub jej pragnienia [...]”¹⁸.

Kluczowy wydaje się rozdział piąty dokumentu, którego treść podam w całości, by niczego nie uronić z ustalenia Ojców Soboru Trydenckiego z dnia 13 stycznia 1547 r.:

Sobór stwierdza też, czytamy, że usprawiedliwienie dorosłych bierze początek z uprzedzającej łaski Bożej przez Jezusa Chrystusa, czyli z Jego wezwania, którym bez żadnych wcześniejszych zasług są wzywani, aby [jako] ci, którzy przez grzechy byli odwrócenie od Boga, za sprawą Jego pobudzającej i wspomagającej do nawrócenia łaski, przysposobili się do usprawiedliwienia ich samych, dobrowolnie zgadzając się i współpracując z tą łaską, w taki sposób, że – gdy Bóg dotyka serce człowieka światłem Ducha Świętego – ani człowiek nie pozostaje zupełnie bezczynny przyjmując to natchnienie, zwłaszcza że może je odrzucić, ani bez łaski Bożej nie może swą wolną wolą osiągnąć sprawiedliwości wobec Niego. Stąd, gdy Pismo Święte mówi: „Zwróćcie się do Mnie, a Ja zwrócę się do was”, to przypomina nam naszą wolność, gdy zaś odpowiadamy: „Nawróć nas Panie do Ciebie, a i my się nawrócimy”, to wyznajemy, że uprzedza nas łaska Boża¹⁹.

287

Rozstrzygnięcia te wydają się jednoznaczne: łaska Boża, darmowa, „bez żadnych zasług” przez Niego dawana, poprzedza decyzję woli, woli wolnej, bo zdolnej przyjąć łaskę bądź ją odrzucić: przez przyjęcie łaski może człowiek dostąpić usprawiedliwienia, przez odrzucenie skutkiem decyzji wolnej woli nie jest w stanie uzyskać podobnego „usprawiedliwienia wobec Niego”. Rzecz idzie tedy i o wolną wolę (ta nie jest kwestionowana, choć działa wtórnie: wobec łaski uprzedniej), i o wolność człowieka jako „usprawiedliwionego wobec Niego”, wobec Jezusa Chrystusa; i o wolną wolę tedy, która może „zatwierdzić wolność” skojarzoną z usprawiedliwieniem, i o wolność człowieka „jako całości”, jako tego, który jest zarazem usprawiedliwiony czy sprawiedliwy. Już z tego fragmentu możemy wnosić, że o ile niechrześcijaństwo w zasadzie nie odpowiada swą wolą na łaskę, nie przyjmują jej tedy, to korzystają wprawdzie ze swej, niekwestionowanej u nich, wolnej woli, ale nie wykorzystują szansy „przekroczenia” jej „umniejszenia” będącego skutkiem grzechu popełnionego

¹⁸ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, s. 291 i 293. Kanon 5. o usprawiedliwieniu przyjęty na tej samej sesji Soboru Trydenckiego odrzuca dwie tezy: jakoby „po grzechu Adama ludzka wolna wola została utracona i zniszczona oraz jakoby wolna wola była tylko nazwą, nazwą bez treści albo i fikcją wprowadzoną do Kościoła przez szatana” (*ibidem*, s. 313).

¹⁹ *Ibidem*, s. 293.

przez „pierwszego Adama”. Łaska zdaje się więc być tym elementem, którego przyjęcie dobrowolne, dzięki decyzji wolnej woli, stanowi warunek „przekroczenia umniejszenia” także wolnej woli; co więcej, wolność człowieka „usprawiedliwianego wobec Niego” jest możliwa tylko dzięki właściwemu wyborowi dokonywanemu swobodnie przez wolę; można wprawdzie prawić o wolności tego, który nie jest „usprawiedliwiony wobec Niego”, refleksja taka jest jednak o tyle chybiona, że odnosi się do kogoś, kto błędnie wykorzystał swą wolną wolę, kto odrzucił dawaną mu darmo łaskę Boga samego²⁰ i nie skorzystał z usprawiedliwienia, co zdaje się być równoznaczne z rezygnacją z wolności człowieka „jako całości”. Zwróćmy jeszcze uwagę na zastrzeżenie, iż „bez łaski Bożej człowiek nie może swą wolną wolą osiągnąć sprawiedliwości wobec Niego”, iż przyjęcie łaski decyzją wolnej woli warunkuje osiągnięcie sprawiedliwości, a co za tym idzie wolności przez człowieka „jako całość”. Wolna wola nie wsparta przez łaskę nie wystarcza, by osiągnąć usprawiedliwienie, osamotniona, przez łaskę nie wsparta, wola ta wprawdzie wciąż zapewne działa, tyle że jest wciąż „umniejszona”, nie umożliwia osiągnięcia stanu wolności człowiekowi „jako całości”. Niemniej, zaznaczmy i to, że owa „umniejszona” wolna wola ma zdecydować o przyjęciu łaski; dzięki temu przyjęciu dopiero znosi ona swoje „umniejszenie”, co umożliwia osiągnięcia usprawiedliwienia, a co za tym idzie stanu wolności człowieka „jako całości”. Może się już w tym miejscu wydawać, że niechrześcijaństwo, którzy nie przyjmują wolną wolą łaski i dlatego nie uzyskują usprawiedli-

²⁰ Rozdział 6 przywoływanego dekretu brzmi jednoznacznie nie tylko w omawianym zakresie, ale także w odniesieniu do kwestii innej jeszcze, dotyczącej przykazań/norm jako ewentualnych kryteriów, które należy poznawać i stosować, by należycie korzystać z wolnej woli, a przez to zyskiwać wolność skojarzoną z usprawiedliwieniem: „Do sprawiedliwości [dorośli] się przysposabiają: gdy pobudzeni i wsparci łaską Bożą przyjmują wiarę ze słuchania i dobrowolnie zwracają się do Boga” (zauważmy ponowne podkreślenie uprzedniości łaski wobec dobrowolnego, opartego o wybór dokonywany przez wolną wolę aktu upadłego wszak człowieka), „wierząc, że prawdziwe jest to, co przez Niego zostało objawione i obiecanie [...]; gdy zrozumieją, że są grzesznikami – przechodząc od strachu przed Bożą sprawiedliwością, który pożytecznie ich przeraża, do rozważania Bożego miłosierdzia – i dźwigani są w nadziei, ufając, że Bóg będzie dla nich łaskawy ze względu na Chrystusa, i zaczynają Go miłować jako źródło wszelkiej sprawiedliwości, i dlatego odwracają się od grzechów z pewnym obrzydzeniem i nienawiścią, czyli poprzez pokutę, którą należy podjąć przed chrztem; i wreszcie gdy obiecują przyjąć chrzest, rozpocząć nowe życie i zachowywać Boże przykazania” (*Dokumenty Soborów Powojskich...*, s. 295). Zwłaszcza odesłanie do „Bożych przykazań” warto zapamiętać, pojawia się bowiem w nim wyraźna zapowiedź związku już nie tyle łaski darmo dawanej i wyborów dokonywanych dobrowolnie, przez wolną wolę, ile związku wolnej woli i norm pochodzących od Boga (na razie nie tyle „norm opartych na naturze gatunkowej, ile właśnie pochodzących od Boga-prawodawcy jako „źródła wszelkiej sprawiedliwości”).

wienia, nie tylko nie mogą stawać się wolnymi ludźmi w swej „całości”, ale także nie mogą realizować swojego człowieczeństwa, nie mogą osiągać celu właściwego człowiekowi, ku któremu kierunkować wszak mają naturalne skłonności.

W przywoływanym dokumencie Soboru odrzucenie łaski zostaje też skojarzone z negacją przykazań sformułowanych przez Boga. Związek łaski i praw, dwóch elementów od Boga pochodzących, dawanych człowiekowi jako stworzeniu rozumnemu i korzystającemu z wolnej woli, ale i upadłemu, jest znaczący, naprowadza bowiem na dyskusję toczoną przez molinistów z tomistami-banezjanami nie tylko o relacji łaski Boga i woli człowieka, ale także o relacji prawa (osobliwie Bożego) i woli człowieka; wydaje się, że nie tylko łaska²¹, ale i prawo zdają się być „uprzednie” wobec woli (ani łaska, ani prawo nie są traktowane jako wtórne wobec wyborów wolnej woli człowieka)²². Oznacza to jednak, że wolność człowieka „jako całości” zależy i od woli potwierdzającej wymagania prawa, i od woli przyjmującej łaskę, w obu przypadkach bowiem wola „odnosząc się pozytywnie” czy „zatwierdzając” już to prawo, już to dar-mowo dawaną łaskę umożliwia zarówno „usprawiedliwienie”, jak i osią-ganie stanu wolności człowieka „jako całości”. Lecz właśnie ten wniosek zdaje się być istotny dla historyka myśli politycznej: wybory woli warunkują osiągnięcie i usprawiedliwienie, i wolności człowieka „jako całości”, mało jednak tego, bo i wybory woli mogą przecież deprecjonować za-równo samo usprawiedliwienie, jak i wolność człowieka „jako całości”, z czego wynika, że wolność woli wcale nie jest tym samym, czym jest nie tyle usprawiedliwienie, ile wolność człowieka „jako całości”, że wolna wola – odrzucając łaskę lub odrzucając wymagania prawa – może pchnąć człowieka „jako całość” w stan nieusprawiedliwienia z jednej, negacji

²¹ Potwierdza to w swoisty sposób 2. kanon o usprawiedliwieniu, deprecjonujący tezę, jakoby „łaska Boża” była przez Chrystusa „dawana tylko po to, aby człowiek łatwiej mógł żyć sprawiedliwie i zasłużyć sobie na życie wieczne”, oraz tezę, jakoby „jedno i drugie”, zatem życie sprawiedliwe i zbawienie, „można osiągnąć bez łaski mocą wolnej woli, chociaż z trudem i wysiłkiem” (*Dokumenty Soborów Powszechnych...*, s. 311 i 313).

²² Ostatnie zdanie naprowadza, oczywiście, na istotny spór toczony do dzisiaj, ten mianowicie, który dotyczy kwestii pochodzenia prawa; wybór, zgodnie z którym wszelkie prawo wiążące człowieka od niego samego pochodzi, jest sprzeczny z przytaczanymi ustaleniami, a przez to znosi kluczowy ich element. Nie wdając się szerzej w nadzwyczaj interesującą kwestię „przełomu nominalistycznego” i jego konsekwencji i dla etyki, i dla myśli politycznej i prawniczej lub nawet prawnej, poprzestanę na uwadze, iż przełom ten bez wątpienia uwypuklił znaczenie aktywności Boga jako prawodawcy, wskazał, iż to wola Boga poprzedza ustalenie treści prawa, być może otwierając drogę w kierunku uznania, że również „prawodawcza wola” człowieka może poprzedzać treści takich ustalenie.

wolności, by nie rzecz „stan niewoli” (oczywiście, nie niewoli „fizycznej”, ale „normatywnej”), z drugiej strony.

Należy pamiętać, że problem „usprawiedliwiania” w przytoczonych dotąd fragmentach odnosi się nade wszystko, jeśli nie wyłącznie, do usuwania zmyły grzechu nie tyle każdego, ile pierwotnego przez chrzest; bez chrztu umożliwiającego usunięcie tej zmyły niepodobna osiągnąć zbawienia, celu, ku któremu zmierza człowieka wolny „w całości”, co dyskwalifikuje w tym zakresie wszystkich tych, którzy nie przyjęli chrztu, i daje nam wstępną odpowiedź na pytanie o różnice dzielące niechrześcijan (tak pogan, jak i Żydów) od chrześcijan. Dzięki usprawiedliwieniu przez chrzest (jako „przyczynę narzędziową”, jak głosi omawiany dekret) każdy otrzymuje nie tylko odpuszczenie grzechów, ale także „wszystkie dary wlane: wiarę, nadzieję i miłość”; co więcej, przyjmujący „prawdziwą i chrześcijańską sprawiedliwość przez chrzest od razu otrzymują polecenie, aby odrodzeni zachowywali ją, to jest by zachowywali sprawiedliwość, jako najlepszą szatę daną im przez Jezusa Chrystusa, a nie tę, którą Adam stracił dla siebie i dla nas przez swoje nieposłuszeństwo”. Ważne jednak jest to, że nadto dekret wskazuje jednoznacznie, iż polecenie zachowywania sprawiedliwości po raz kolejny należy wiązać z wezwaniem do zachowywania przykazań ustanowionych i przez Boga²³, i przez Kościół²⁴. „Nikt zaś”, powiada się bowiem w rozdziale 11. i 12.,

²³ *Dokumenty Soborów Powszechnych...*, s. 297 i 299.

²⁴ Wezwanie do zachowywania takich praw, które ustanowił Kościół, a także – jak się wydaje – skierowanie uwagi na czyny poświadczające przyjęcie łaski z jednej, realizowanie wymagań normatywnych z drugiej strony, wyznaczają kontekst dla następującego fragmentu omawianego dekretu: „Chociaż trzeba wierzyć, że grzechy nie są, ani nigdy nie były, odpuszczane inaczej, jak tylko ‘darmowo’ z Bożego miłosierdzia ze względu na Chrystusa, to jednak nie można powiedzieć, że komukolwiek chępiącemu się ufnością i pewnością [uzyskania] odpuszczenia swoich grzechów, poprzestającemu jedynie na tym, przebacza się lub przebaczone grzechy. Ta próżna i pozbawiona wszelkiej pobożności ufność może cechować heretyków i schizmatyków, owszem w naszych burzliwych czasach głoszona jest bardzo zawzięcie przeciwko Kościołowi katolickiemu (*Dokumenty Soborów Powszechnych...*, s. 299). „Usprawiedliwieni [...] dopiero przez zachowywanie przykazań Boga i Kościoła uzbrajają się bronią sprawiedliwości dla uświęcenia. Gdy wiara współpracuje z dobrymi czynami, oni wzrastają w tej właśnie sprawiedliwości przyjętej przez łaskę Chrystusa i są bardziej usprawiedliwieni” (s. 301). Dodajmy jeszcze kanon 20. o usprawiedliwieniu w pełnym jego brzmieniu, by unaocznic poważne znaczenie tych ustaleń: „Gdyby ktoś mówił, że człowiek usprawiedliwiony, bez względu na stopień doskonałości, nie jest zobowiązany przestrzegać przykazań Boga i Kościoła, ale tylko wierzyć, jakby Ewangelia była prostą i bezwzględną obietnicą życia wiecznego, bez warunku przestrzegania przykazań – niech będzie wyklęty” (*ibidem*, s. 315).

[...] nawet usprawiedliwiony, nie powinien uważać, że jest wolny od zachowywania przykazań, nikt też nie może mówić w sposób zakazany przez ojców pod karą anatemy, że przykazania Boże są dla człowieka usprawiedliwionego niemożliwe do zachowania ani nie powinien aż tak domniemywać z niedostępnej tajemnicy Bożego przeznaczenia, żeby uważał za pewne, iż jest w liczbie przeznaczonych [do zbawienia]²⁵.

Samo uzyskanie usprawiedliwienia przez przyjęcie chrztu nie „gwarantuje” ani osiągnięcia zbawienia, ani trwałości wyborów woli, ani – co za tym idzie – zachowywania wolności przez człowieka „jako całość”. Wszak po uzyskaniu jednego usprawiedliwienia (przez chrzest) i odzyskaniu dzięki niemu możliwości bycia wolnym „jako całość”, człowiek może porzucić stan wolności „jako całości”, gdy błędnie wybierze swą wolną wszak wolą, gdy zgrzeszy, popadnie w „niewolę grzechu”. Ale nawet wówczas może on – znów dzięki pobudzeniu łaską dobrowolnie przyjmowaną, akceptowaną przez jego wolną wolę – odzyskać raz jeszcze lub wiele razy jeszcze utracane usprawiedliwienie dzięki sakramentowi pokuty. Godzi się atoli wskazać, iż nie jest on w stanie tego dostąpić przez czyny „dokonywane siłami natury ludzkiej albo z pomocą nauki Prawa”, lecz dopiero dzięki „łasce Bożej”²⁶. Samo zatem dostosowywanie przez wolę wyborów do wymagań natury ludzkiej, samo przestrzeganie prawa wymagania te chroniącego nie wystarczają, konieczne bowiem staje się po raz kolejny skorzystanie z łaski wciąż dawanej darmo przez Boga. Jednak, skoro mówi się o sakramencie pokuty, wolna wola może – co konieczne – skorzystać z łaski jedynie wówczas, gdy należy do ochrzczonego, do tego zatem, kto „umniejszenie” woli wynikające z grzechu pierwotnego już przekroczyć lub „zniósł”. Słowem, spoglądając

²⁵ *Dokumenty Soborów Powszechnych...*, s. 303 i 305. Dopowiedzenie znajdujemy w rozdziale 16. tego samego dokumentu, gdzie mowa o „ludziach usprawiedliwionych”, „którzy przyjętą łaskę trwale zachowali albo utraconą odzyskali”, i gdzie znajdujemy następujący wywód: „Dlatego też dobrze czyniącym „aż do końca” i mającym nadzieję w Bogu trzeba ukazywać życie wieczne jako łaskę miłosiernie przyobiecaną synom Bożym przez Jezusa Chrystusa i jako nagrodę, która wiernie ma być przyznana z obietnicy tego samego Boga za ich dobre uczynki i zasługi. [...] Gdyż tenże Jezus Chrystus [...] nieustannie udziela usprawiedliwionym mocy, która zawsze poprzedza, towarzyszy i następuje po ich dobrych czynach, bez której one w żadnym razie nie mogłyby być miłe Bogu i zasługujące. Należy wierzyć, że usprawiedliwionym niczego już nie brakuje, aby czynami dokonanymi w Bogu, zadośćczynili prawu Bożemu w tym życiu i zasłużyli sobie prawdziwie na życie wieczne w odpowiednim czasie. [...] W ten sposób ani naszej własnej sprawiedliwości nie uważa się jako pochodzącej od nas, ani nie zapoznaje się i nie odrzuca sprawiedliwości Bożej; to bowiem, co nazywa się naszą sprawiedliwością, ponieważ przez jej udzielenie nam jesteśmy usprawiedliwieni, jest tą samą sprawiedliwością Bożą, ponieważ Bóg nam jej udziela ze względu na zasługę Chrystusa” (*ibidem*, s. 309 i 311).

²⁶ *Ibidem*, s. 311 (1. kanon o usprawiedliwieniu).

z drugiej strony: wolna wola tego, kto nie przyjął chrztu, nie przekroczył tedy jej „umniejszenia”, nie jest w stanie samodzielnie, a szans na przyjęcie łaski po grzechu już wydaje się nie mieć, zyskać usprawiedliwienia tylko dzięki swym czynom choćby potwierdzającym wymagania prawa, nie jest więc również w stanie stać się wolnym „jako całość”, osiągnąć stanu wolności człowieka „jako całości”.

Czwarty kanon o usprawiedliwieniu, negując jako niekatolicką tezę, iż ludzka wolna wola w niczym nie współdziała „z Bożym pobudzeniem i wezwaniem”, raz jeszcze potwierdza potrzebę korzystania z łaski gwoili uzyskania usprawiedliwienia, wskazując zarazem, że może ona sprzeciwić się łasce. Już ten kanon eksponuje zarówno konieczność współdziałania wolnej woli człowieka zachowanej przezeń mimo grzechu pierwotnego z łaską, jak i możliwość odrzucenia przez nią łaski. Konsekwentnie, kanon szósty neguje tezę, jakoby nie leżało w mocy człowieka kroczenie drogami zła, jakoby zarazem „zarówno złe, jak i dobre czyny sprawiać miał tylko Bóg, nie tylko przez przyzwolenie, ale także własne osobiste działanie, do tego stopnia, że Jego własnym dziełem jest nie mniej zdrada Judasza, niż powołanie Pawła”²⁷. Człowiek jest zatem w stanie swoją wolną wolą nie tylko wkroczyć, ale i kroczyć „drogami zła”, na które nie wprowadza go Bóg, lecz o podjęciu których decyduje on sam, decyduje swą wolną wolą; wolą, którą – jak głosi z kolei kanon 20. – może on przyjmować treści Ewangelii, lecz którą zarazem winien przyjąć przykazania „Boga i Kościoła”, by trwać w usprawiedliwieniu i wolności „jako całość”²⁸.

Znając kontekst wyznaczany przez orzeczenia trydenckie, Morawski uznaje za dogmat, „że człowiek może się oprzeć łasce, z czego wyprowadza wniosek, iż zdarza się łaska, z którą człowiek współdziała, której się nie opiera, i zdarza się łaska, której człowiek się opiera, z którą nie współdziała”. Teza ta, jak widzieliśmy przyjęta na Soborze, ma być podstawą „słynnej”, jak pisze polski jezuita, „dystynkcji pomiędzy łaską skuteczną a łaską dostateczną; skuteczną nazwano łaskę, która rzeczywiście skutek odnosi, a łaską dostateczną – nie chciano jej bowiem nazwać bezskuteczną – nazwano tę drugą, która faktycznie skutku nie odnosi”²⁹. Choć więc każda łaska jest w pewnym sensie skuteczna, bo zmierza do zbawiennego czynu, to ta tylko w dystynkcji określana jest mianem skutecznej, która połączona została z decyzją człowieka, z dobrowolnym jego z nią współdziałaniem, pozwalającym w pełni wywołać czyn zbawien-

²⁷ *Ibidem*, s. 313.

²⁸ *Ibidem*, s. 315.

²⁹ M. Morawski, *op. cit.*, s. 1–2.

ny. Dystynkcja jest o tyle istotna, że prowadzi do uznania, iż jeśli łaska (która jest zawsze uprzednia wobec decyzji woli ludzkiej) nie zostanie zaakceptowana przez wolną wolę człowieka, to traci swą skuteczność, jest tylko dostateczną, niepotwierdzoną, niespełnioną. Wola człowieka staje się więc decydującym kryterium skuteczności łaski, co zbliża nas do uchwycenia podstaw stanowiska Moliny, tkwiącego w jego przekonaniu korzeniami zarówno w Piśmie Św., jak i w pismach pierwszych Ojców Kościoła, a w końcu również w *Sumie teologii* św. Tomasza. Molina (który, jak pamiętamy, miał się zdaniem krytyków zbliżać do pelagianizmu) uznał, iż Bóg daje łaskę darmo, uprzednio, przed czynem, jednak od wolnej woli człowieka ma zależeć, czy ją przyjmie, czy też odrzuci. Choć Bóg, czemu Molina nie przeczył, przewiduje decyzje człowieka, to ich nie „determinuje”. Zawsze daje On jedną „rodzajowo” łaskę, która nie jest „wewnętrznie zróżnicowana”, nie On jednak decyduje o tym, czy łaska będzie skuteczna, czy tylko dostateczna, lecz człowiek dzięki posiadaniu wolnej woli³⁰.

Krytycy podnosili, że Molina odrzuca tezę o bezwzględnym „panowaniu” Boga nad wszystkimi bytami, uniezależnia wolną wolę człowieka od absolutnego władztwa Boga, można nawet w pewnym zakresie dopowiedzieć, że „jakoś” uzależnia Boga od ludzkiej woli, skoro ta miałaby „uskutecznić” (nie w sensie dzisiejszym „realizacji”, lecz jakiegoś „zatwierdzenia”) Jego wszak łaskę. By „przywrócić” rolę „panującego” Bogu, krytycy uznawali, iż Jego działanie (*motio divina*) musi poprzedzać wszelkie akty także takich stworzeń rozumnych i wolnych, jakimi są ludzie, nie tylko moralnie, ale i fizycznie: łaska miała więc być pierwsza nie tylko w stosunku do czynu, ale także, iż uprzednia i nieuwarunkowana, skuteczna bądź dostateczna nie na mocy decyzji wolnej woli człowieka, ale na mocy decyzji samego Boga. Dystynkcja: łaska skuteczna a łaska dostateczna, została więc zachowana przez krytyków, z tą atoli poprawką, że „łaska z natury swojej jest skuteczna, tak że ta łaska z góry”, *a priori*, „z istoty swojej skutek odniesie, a odniesie przez to, że powoduje, determinuje samo współdziałanie człowieka”; decyzja człowieka korzystającego z wolnej woli stawała się jednak zbędna, skoro sam Bóg udzielający łaski miał teraz decydować o jej skuteczności (udzielając łaski, miał On teraz „determinować współdziałanie człowieka”, które traciło walor „dobrowolnego”, skoro było determi-

³⁰ Molina twierdził, że łaska skuteczna, która zawiera w sobie pojęcie wolnej zgody woli człowieka, nie różni się w swej naturze od łaski jedynie dostatecznej, która wystarcza do uzdolnienia ludzkiej woli do dokonania czynu zasługującego, jeżeli wola wyraziła na nią zgodę i współdziałała z nią: łaska taka staje się „skuteczna”, jeśli wola faktycznie wyraża na nią zgodę (łaska skuteczna jest zatem tą, z którą wola ludzka faktycznie w dobrowolny sposób współdziała).

nowane samym rodzajem łaski ustalonym przez Boga; łaska skuteczna miała sama przez się, od wewnątrz i w sposób nieomylny, współtworzyć czyn zbawienny z wolną wolą, ta ostatnia była jednak determinowana do współdziałania z łaską). Krytycy przewidywali jednak drugi jeszcze rodzaj łaski lub – jak pisze Morawski – „drugą łaskę”, która „z natury swojej jest tego rodzaju, że skutku nie sprawi”, i dlatego nazywana jest „tylko dostateczną (*mere sufficiens*)”, dającą zaledwie „możność czynu zbawiennego, podnoszącą władze duszy, a nawet udzielającą im zdolności do działania nadprzyrodzonego”³¹, nie determinującą atoli ich działania ani nie kierującą nieomylnie ludzkiej woli, która jednak musiała być dopełniona w postanowieniach przez łaskę skuteczną udzielaną przez Boga.

Ostatecznie, zdaniem Bañeza i innych krytyków Moliny, Bóg miał wspomagać rozumne stworzenia w ich dobrowolnych aktach na dwa sposoby, a może nawet podwójnie: raz działając bezpośrednio na wolę i uzdalniając ją do działania (dając jej przez łaskę dostateczną możliwość działania), kiedy indziej (dopełniając) wpływając za pośrednictwem woli na sam skutek, stanowiąc jakby ostateczne „potrącenie” woli do czynu (łaska skuteczna). Bóg nie miał więc działać przez taką samą rodzajowo łaskę, lecz korzystał z dwóch różnych jej rodzajów; gdy działał za pośrednictwem łaski skutecznej, dokonywał wręcz „potrącenia” podmiotu, by ten działał, albo wzbudzał „podniecie fizyczne” (*praemotio physica*) do działania, tym samym determinując czyn, choć działając przez podmiot czy raczej w nim³². Brak takiej „podniety” miał sprawiać, że stworzenie nie było w stanie działać, z czego należy wnosić, że również nie mogłoby, mimo swej rozumności i wolitywności, zdecydować o współdziałaniu z łaską, jak chciał Molina. Ostatecznie więc, zgodnie z ujęciem Bañeza,

³¹ M. Morawski, *op. cit.*, s. 4.

³² Banezianie nauczali, że Bóg ma absolutne panowanie nad wszystkimi bytami, zatem żaden byt w swoim istnieniu i działaniu nie może przekroczyć uniwersalnej sfery Pierwszej Przyczyny; także wolna wola stworzeń w sposób konieczny podlega absolutnemu władztwu Boga i nie może naruszyć ni przekroczyć tej sfery. działania Boga jako Pierwszej Przyczyny (*motio divina*), które z konieczności i ontologicznie poprzedza wszelką działalność stworzeń nierozumnych czy też rozumnych i wolnych, i dlatego nazywa się *praemotio* (*praedeterminatio ad actum*): nie jest to jednak jedynie oddziaływanie moralne Boga na stworzenie, lecz działanie sprawcze w porządku fizycznym, tedy nazywane być winno *praemotio physica*. To uniwersalne i „suwerenne” działanie Boga, zwane w teologii *concursus divinus naturalis*, nie ma jednak znosić wolnej woli ludzkiej: podobnie jak w porządku naturalnym, w porządku nadprzyrodzonym Bóg współdziała, zatem łaska w stosunku do nadprzyrodzonego czynu zasługującego, włączając ostateczny jego skutek, tj. zbawienie, jest absolutnie uprzednia i „suwerenna”. Z tego powodu główna teza banezjanizmu wiedzie do koncepcji predestynacji, uznania, że zbawienie jest niezależne od zasługi lub odpowiedzi ze strony człowieka.

Bóg miałby „fizycznie determinować wolę naszą do wszystkich czynów zbawiennych”³³.

Molina szedł w innym kierunku, między innymi dlatego, że za punkt wyjścia wybierał nie tyle tezę o Bożej wszechmocy, ile tezę o istnieniu wolnej woli w stworzeniu rozumnym, jakim jest człowiek. Skoro Bóg sprawuje opatrność, wywodził, to musi mieć nieomylną wiedzę o tym, jak dana wola będzie odpowiadać na daną jej łaskę w danych okolicznościach. Bóg posiada jednak wiedzę pośrednią (*scientia media*), dzięki której poznaje w sposób nieomylny, jak wola ludzka w możliwych do pomyślenia okolicznościach będzie reagowała na tę lub inną łaskę. Przewidywanie przyszłych czynów człowieka miało jednak „zależeć” od jego wolnych decyzji, wiedza Boga była więc zarazem uwarunkowana (*scientia conditio-nata*). Podkreślanie przez banezjan woli Boga wywołującego „uprzednie fizyczne poruszenie”, a przez to sprawiającego poprawny czyn człowieka, Molina uznał za równoznaczne z unieważnieniem jego wolnej woli. Należało bronić niezależności ludzkiej woli od determinującego wpływu Boga, przyjmując, że „łaska jest głównym czynnikiem zbawczym, choć nie jest jedynym czy wyłącznym czynnikiem”. Choć wola ludzka miała być podrzędna wobec Bożej łaski, to w ujęciu Moliny także ona była istotna, choć miała współdziałać z łaską: łaska w każdym przypadku miała więc dawać człowiekowi „możność dokonania czynu zbawiennego”, do niego jednak należało jej „zatwierdzenie”.

Wpływając na wolną wolę, łaska czyni ją [...] bożomocną, tj. udziela jej zdolności nadprzyrodzonej do wykonania czynu zbawiennego, ale pozostawia zarazem pełną możliwość zaniechania tego czynu. Jeżeli zatem człowiek wykonywa czyn zbawienny, to działa tą nadprzyrodzoną zdolnością, jaką ma z łaski, jeżeli zaś go nie wykonywa, to działa oczywiście jedynie swą władzą naturalną,

³³ M. Morawski, *op. cit.*, s. 3. Morawski tak przedstawia stanowisko hiszpańskiego dominikanina: „jeśli żaden czyn stworzony zdarzyć się nie może bez uprzedniej determinacji Bożej, to Bóg, znając od wieków swe własne dekrety, wie zarazem o wszystkim, co się w czasie dzieć będzie, przewiduje też każdy dobrowolny uczynek człowieka. Dlatego też wiedza Boża jest absolutnie niezależna od stworzeń, bo dopiero mocą uprzedniego wyroku Bożego czyn stworzenia zdarzyć się może. Z własnego zatem dekretu wie Pan Bóg o wszystkim, co stworzenie uczyni, niepodobna bowiem – mówią tomiści – żeby Pan Bóg dopiero ze stworzenia dowiadywał się, co ono w danych warunkach uczyni i niepodobna, żeby stworzenie mogło wszechmocną Jego wolę nakłaniać w tę raczej niż inną stronę, albo odmienić jakimkolwiek sposobem Jego odwieczne wyroki” (*ibidem*, s. 3). Augustianie, o których także wspomina Morawski, mieli kojarzyć skuteczność łaski nie tyle z wolną wolą orzekającą człowieka (jak Molina), ile z decyzją Boga (dotąd jak Bañez), choć nie wywołującą „premoci fizycznej”, a jedynie „moralną” (i oni jednak głosili, że „łaska sama z siebie, z natury swojej, nieomylnie pociąga za sobą współdziałanie stworzenia, że łaska skuteczna swą mocą moralnie musi zwyciężyć złą pożądlliwość” (*ibidem*, s. 4).

co – jak widzieliśmy, przywołując orzeczenie soborowe – było dyskwalifikowane jako podstawa „usprawiedliwienia”, a przez to również uzyskania wolności człowieka „jako całości”. Nie oznacza to, że z jednej strony działa łaska, z drugiej zaś, jakby równolegle, wola z nią współdziałająca w naturalny sposób, gdyż „naturalnym czynem wola z łaską współdziałać nie może; dopiero wówczas, gdy łaska poruszy wolę, ta ma zyskiwać moc do wykonania czynu nadprzyrodzonego, zachowując równocześnie moc naturalną nie wykonania go”, z czego wynika, że należy odróżniać poruszenia woli ku czynowi nadprzyrodzonemu i jej poruszenia „negatywne”, decydujące o niewykonywaniu takiego czynu. Potwierdzają to słowa: „Jeżeli pod tchnieniem łaski człowiek czyni cokolwiek w kierunku nadprzyrodzonego dobra moralnego, to działa [zawsze] mocą łaski; jeżeli zaś postępuje przeciwnie, to działa jedynie swą mocą naturalną, którą łaska pozostawia nietkniętą. Różnica tedy między łaską skuteczną a dostateczną [...] nie pochodzi z istoty łaski, lecz jedynie z wolnej woli człowieka”³⁴. Po takim ustaleniu Molina mógł wnioskować, że łaska nie może się „obrócić” ku złu, że dana jest tylko „do czynu dobrego”, zarazem jednak, iż ludzka „wola może ją udaremnić”; mógł też wnioskować, że nie ludzka wola początkuje drogę ku dobru, a zwłaszcza ku zbawieniu, lecz właśnie łaska, która wolę uzdalnia, nadaje jej możność w tym zakresie, możność tę jednak wola może zniweczyć, jako że żadna łaska nie determinuje jej w ten sposób, „aby wola nie mogła, zamiast być tej łasce powolną, wykonać czynu przeciwnego, czyli połączyć z aktualnym wpływem łaski akt oporu”³⁵.

Przypomnienie ważnej dyskusji prowadzonej przez dominikanów i jezuitów pospołu zaliczanych do członków szkoły z Salamanki pozwala dostrzec niejake napięcie w jej wnętrzu; napięcie między tymi, którzy eksponowali determinowanie wyborów człowieka przez Boga, i tymi, którzy przynajmniej w kierunku wyboru tego, co jest złem, brakiem, niezgodnością z wymaganiami natury gatunkowej, rezygnacją z celu właściwego przedstawicielom gatunku ludzkiego, eksponowali rolę arbitralnej ludzkiej woli; prawda, woli przydanej przez Boga, błędnie jednak używanej. Prezentacja tego napięcia nie ma prowadzić do wyjaskrawienia kwestii wpływu Boga korzystającego z łaski na wybory dokonywane przez człowieka; ma raczej ujawniać problemy podejmowane przez członków szkoły, którzy wciąż zgodnie podkreślali, iż wybory dokonywane przez ludzką wolę zatwierdzają (choćby dzięki pomocy łaski, z którą wola ma współdziałać) albo negują skłonności

³⁴ M. Morawski, *op. cit.*, s. 4.

³⁵ *Ibidem*, s. 5.

przyrodzone i chroniące je normy prawa naturalnego, odwołując tym samym jednostkę dokonującą wyborów od właściwego jej celu, grzeszącą zatem, tracącą swą człowieczą wolność. Dla myśli politycznej członków szkoły było to rozstrzygnięcie istotne, naprowadzające na problemy dalsze, choćby te, które dotyczyły wyborów woli zatwierdzających lub negujących skłonności przyrodzone do podtrzymywania gatunku czy pozostawania z innymi w pokoju, do zachowywania indywidualnego życia czy poznawania rzeczywistości, nie tyle w całej jej komplikacji, ile w szczególności znajdowanego w niej właśnie dobra publicznego. Wydaje się, że rozstrzygnięcie to skłaniało twórców myśli do eksponowania potrzeby potwierdzania przez wolę treści owych skłonności, czynienia tego po to, by wolność człowieka „jako całości” mogła się realizować czy mogła trwać, a przez to, by mogła trwać „wolność” zbiorowości współtworzonej przez wolne jednostki, zbiorowości nakierowanej na dobro, kojarzone przecież nie tyle z celem zbiorowości, ile z celami jednostek na nią się składających³⁶.

Bibliografia

297

- Braun H.E., *Juan de Mariana and Early Modern Spanish Political Thought*, Hampshire 2007.
- Buchner W., *Wojna i konkwista. Hiszpańska myśl polityczna Złotego Wieku*, Kraków 2007.
- Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 4: 1512–1870, Kraków 2004.
- Höpfl H., *Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630*, Cambridge 2004.
- Meyer L. de, *Historia controversiarum de auxiliis*, Antwerp 1708.
- Morawski M., *Dogmat łaski. 19 wykładów o porządku nadprzyrodzonym*, wykład XI i XII, s. 1, www.ultramontes.pl/dogma_gratiae_11_et_12.htm (dostęp: 26.09.2010).
- Pinckaers S.T., OP, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kuryś, Poznań 1994.
- Serry H., *Historia Congregationis de auxiliis*, Louvain 1700.
- Sommerville J.P., *From Suarez to Filmer: a Reappraisal*, „Historical Journal” 1982, vol. 25, nr 3.

³⁶ Ustalenie to zwraca nas ku dystynkcji Berlina dwóch rodzajów wolności, z których „negatywna” nie wydaje się pojawiać w poszukiwaniach członków szkoły z Salamanki, wyraźnie natomiast widać w nich pewien rodzaj tego, co wspomniany autor zwie „wolnością pozytywną”.

- Szlachta B., *Przedstawiciele katolickiej szkoły z Salamanki wobec umowy społecznej*, [w:] Z. Rau, M. Chmieliński (red.), *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 2010.
- Szlachta B., *Monarchia prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów*, Kraków 2007.
- Szlachta B., *Sprawiedliwość, prawo i uprawnienie w myśli św. Tomasza z Akwinu (zarys problematyki)*, [w:] P. Bartula, K. Haremska (red.), *Teka Łagowskiego. Księga jubileuszowa z okazji 70. urodzin Profesora Bronisława Łagowskiego*, Kraków 2008, s. 129–151.
- Tuck R., *Natural Rights Theories*, Cambridge 1979.
- Vitoria F. de, *Political Writings*, red. A. Pagden, J. Lawrance, Cambridge 1995.