



IWONA KRUCZEK

Imitacja/innowacja. Funkcje autorytetu św. Tomasza z Akwinu w dyspucie w Valladolid (1550/1551)

*Imitation/Innovation. The Function of St. Thomas Aquinas'
Authority in Valladolid Debate (1550/1551)*

ABSTRACT: The purpose of this paper is to consider the function of the St. Thomas Aquinas' authority in the Valladolid Debate. Both of its participants refer to his writings, although in strategically different ways. Within this tradition, Las Casas can express his own ideas, by introducing a new concept – the relativity of the law – into his apparently exact reconstruction of Aquinas' thought. It is particularly possible by means of putting the *auctoritates* in their historical context and showing the novelty of the actual context, the reality of the West Indies. Then Las Casas can use the thomistic idea of an internal act, in which he distinguishes the general *synderesis* from the judgment of consciousness and presents the latter as the result of the filling the general concept with concrete, culturally relative data.

KEY WORDS: Valladolid Debate • synderesis • authority • universalism

Dysputa w Valladolid – zwołana w 1550 roku przez Karola V Habsburga – debata dotycząca metod postępowania Hiszpanii w Nowym Świecie – stanowi jeden z krytycznych momentów w historii prób teoretycznego ujęcia relacji Europy z „odkrywanymi” i kolonizowanymi przez nią obszarami. Zbiegły się w niej zarówno te wątki, które były kontynuacją wyznaczonego przez tradycję średniowieczną sposobu ujmowania rzeczywistości pozaeuropejskiej (geograficznej, religijnej czy, ogólnie, kulturowej), ja i te, które otworzyły drogę nowożytnemu relatywizmowi kulturowemu oraz, w dalszej kolejności, antykolonializmowi. Opublikowany przez Bartolomé de Las Casasa w 1552 roku tekst Kontrowersji w Valladolid¹ zawiera trzy części: streszczenie mistrza Domingo de Soto, który na prośbę zgromadzonych

¹ B. de Las Casas, *Tratado segundo. Controversia entre Las Casas y Sepúlveda*, [w:] *idem, Obras completas*, t. 10: *Tratados de 1552*, ed. de R. Hernández, L. Galmés, Madrid 1992. Dalsze odwołania do tego tekstu będą oznaczać w tekście głównym skrótem DV.

uczonych podsumował okoliczności dysputy oraz pierwsze wystąpienia adwersarzy, w tym rozłożoną na pięć dni przemowę Las Casasa; odpowiedzi Sepúlvedy na zarzuty Las Casasa, a wreszcie odpowiedzi samego Las Casasa. Przedmiotem niniejszego artykułu jest rola, jaką w tej dynamicznej formie dyskursywnej² odegrały odwołania do tekstów św. Tomasza z Akwinu, przede wszystkim zaś to, w jaki sposób umożliwiły one Las Casasowi wprowadzenie nowych treści do debaty, zdawałoby się, całkowicie przesiąkniętej duchem europocentryzmu.

Dysputę w Valladolid uznać można za taki punkt krytyczny z kilku powodów. Po pierwsze, w wystąpieniu Las Casasa (a także Vitorii i innych przedstawicieli Szkoły z Salamanki) można dostrzec, jak czyni to Stefan Swieżawski, późnośredniowieczny głos w obronie wolności, stanowiący, obok dzieła zmagających się wcześniej z ekspansją Zakonu Krzyżackiego uczonych krakowskich z Pawłem Włodkowicem na czele, niemal odosobniony na tle epoki przykład próby zrewidowania tendencji imperialnych w imię praw ludów nie tylko chrześcijańskich. Charakterystyczne dla XV wieku napięcie pomiędzy władzą papieską, cesarską a żądaniem pełnej suwerenności państw sprawiło, iż zapaści uległa sama idea *Christianitas*, która okazała się niewystarczająca tak dla zapewnienia polityczno-kulturowej jedności Europy, jak i wypracowania innego niż imperialny modelu relacji z ludami pogańskimi³. Paradoksalnie, idea jedności natury ludzkiej i opartej na niej „monarchii powszechnej”, czekającej dopiero na urzeczywistnienie, jaką odnajdujemy zarówno u Włodkowica, jak i u Las Casasa, musiała się zarazem odwoływać do władzy papieskiej – jako instancji ze względu na swe ponadnaturalne umocowanie przewyższającej porządek doczesny – oraz ją ograniczać, poprzez wytyczenie zakresu jej jurysdykcji. Jak pisał Swieżawski: „zaczyna w teorii i praktyce brać górę orientacja teokratyczna i to w skrajnej postaci, przyznająca papieżowi władzę bezpośrednią (*potestas directa*) nad całym porządkiem doczesnym. Zgodnie z tym poglądem papież jest dosłownie właścicielem całego świata – i tą własnością może dowolnie dysponować”⁴. Dość wspomnieć o słynnej bulli *Inter caetera*, na którą powoływał się Sepúlveda, reprezentujący „radykalny teokratyzm”⁵, by wyznaczyć

² To właśnie ze względu na formę: zapis debaty, bezpośrednią wymianę argumentów, dysputę w Valladolid uznałam za szczególnie cenny dokument w odniesieniu do zagadnienia wykorzystania instytucji autorytetu.

³ Zob. S. Swieżawski, *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*, Kraków 1987, s. 231–240.

⁴ *Ibidem*, s. 258.

⁵ *Ibidem*, s. 261. Jako obrońca interesów królestwa katolickiego Sepúlveda wsławił się już w 1530 roku, gdy papież wyznaczył go wizytatorem generalnym w Bolonii, wstrząsanej protestami hiszpańskich studentów, wykazujących, że wszelka wojna jest sprzeczna

jeden z głównych punktów dysputy: relację między władzą świecką (w tym wypadku władcami pogańskimi) a papieską, scedowaną w obszarze Nowego Świata na Królów Katolickich pod warunkiem jego chrystianizacji. A co za tym idzie, postawić problem porządku uniwersalnego i jego roszczenia do interwencji w imię powszechnych wartości.

Po drugie, obydwaj dysputanci – Juan Ginés de Sepúlveda i Bartolomé de Las Casas – siebie samych uznali za zwycięzców sporu, a uczone grono, które miało wydać ostateczny werdykt, nigdy tego nie uczyniło. Być może, to zawieszenie sądu należy postrzegać jako zamię europejskiej nowoczesności, która ukonstytuowała się jako „wcielenie uniwersalnych wartości”⁶, możliwe jedynie dzięki zapoznaniu ich partykularności, a samą dysputę w Valladolid – jako otwarcie sporu, trwającego po dziś dzień. Według Immanuela Wallersteina do zagadnienia zachodnich „interwencji” na terenach „niecywilizowanych” nie wniesiono od czasu tej debaty żadnego nowego argumentu, a problematyka uniwersalizmu, tak jak ją wówczas postaviono, wytyczyła podstawowy sposób ujmowania relacji Europy (Zachodu) i reszty świata. Krótko mówiąc: jest to relacja siły, a argument powołujący się na porządek uniwersalny, czy to rozumiany w kategoriach prawa bożego, czy też praw człowieka, niekoniecznie staje na przeszkodzie orientacji imperialistycznej, a raczej niejednokrotnie stanowi jej podstawę⁷. Z tej perspektywy, dysputa w Valladolid wytyczałaby podstawowe sposoby tak jej uzasadniania, jak i obalania.

W świetle powyższego, po trzecie, rozpatrzenia wymaga myśl Las Casasa taka, jaka wyłania się w trakcie debaty. Należy mieć przy tym na uwadze ewolucję jego postawy⁸, a także historyczne uwarunkowania,

z chrześcijaństwem. Zob. L. Hanke, *Uno es todo el genero humano. Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*, Chiapas–México 1974, s. 73.

⁶ Zob. I. Wallerstein, *Europejski uniwersalizm. Retoryka władzy*, przeł. A. Ostolski, Warszawa 2007, s. 47.

⁷ Zob. *ibidem*, s. 20–43. Wallerstein pisze wprost: „Pytanie ‘Kto ma prawo do interwencji?’ dotyka sedna polityczno-moralnej struktury nowoczesnego systemu-świata. W praktyce interwencja okazuje się prawem silniejszego. Ale to prawo trudno uzasadnić i dlatego jest ono z powodów politycznych i moralnych kwestionowane. W odpowiedzi zwolennicy interwencji zawsze odwołują się do usprawiedliwień moralnych – w XVI wieku do prawa naturalnego i chrześcijaństwa, w XIX wieku do misji cywilizacyjnej, w wieku XX i XXI do praw człowieka i demokracji” (*ibidem*, s. 42). Na temat konstruowania europejskiego dyskursu imperialnego (bezzstronnego naukowca, ucieleśnienia racjonalności czy misji cywilizacyjnej, antypodboju) zob. M. L. Pratt, *Imperialne spojrzenie. Pisarstwo podróżnicze a transkultuacja*, przeł. E. E. Nowakowska, Kraków 2011.

⁸ Zob. np. podkreślające ten aspekt opracowania J. Friede, *Bartolomé de Las Casas, precursor del anticolonialismo. Su lucha y su derrota*, México 1974; P. S. Vickery, *Bartolomé de*

w jakich ta myśl powstawała. Gdy Wallerstein wypowiada przekonanie, iż Las Casas demistyfikuje uniwersalizm jako uzurpację, a to poprzez wprowadzenie tezy, że „wszystkie znane systemy społeczne mają mniej więcej równą wartość moralną, tak że nie ma między nimi naturalnej hierarchii, która usprawiedliwiałaby kolonialne panowanie”⁹, dotyczyć to może jedynie późnego okresu jego twórczości, której zaczątkiem były argumenty sformułowane przeciwko Sepúlvedzie, czy to w samej *Apologii*, czy w odparciu jego zarzutów, a ich najszerszym rozwinięciem byłaby słynna *Apologética historia*. W tym punkcie chyba najwyraźniej ujawnia się interpretacyjna trudność, przed jaką stawia myśl „Obrońcy Indian”.

Otóż jest on najczęściej kojarzony z mitem „dobrego dzikiego”, który jedynie pozornie przełamuje eurocentryczny punkt widzenia, lub też z ideą pokojowego krzewienia wiary chrześcijańskiej z odwołaniem do jedności natury ludzkiej. Nawet, jeżeli mit „dobrego dzikiego” jest przez Las Casasa wykorzystywany przede wszystkim retorycznie, to pełni w jego pismach istotną funkcję z tego powodu, iż dostarcza podstaw tezie o podatności Indian na chrześcijaństwo, albowiem jedną z głównych przesłanek stanowi stwierdzenie o „braku religii” czy też „braku prawa”. Mieszkańcy Ameryki są ludźmi „*sin secta*”, „*sin ley*”, „*sine orden*”, co rozumieć można, jak pokazuje Alain Milhou, na trzy podstawowe sposoby: negatywnie, wówczas oznacza to popadanie w stan zezwierzęcenia, skrajnego barbarzyństwa czy kanibalizmu; pozytywnie, jako gotowość do przyjęcia chrześcijaństwa z racji wysokiego stopnia kultury intelektualnej, jak na przykład w wypadku filozofów greckich; a wreszcie jako formę prechrześcijaństwa, gdzie co prawda religia chrześcijańska nie została przyjęta, lecz postępuje się zgodnie z prawem naturalnym i zgodnie z wymogami chrześcijaństwa, co otwiera drogę wizji ziemskiego raj¹⁰. Strategią Las Casasa, zarówno w jego własnych pismach, jak i w redakcji dziennika Kolumba¹¹, jest uwypuklenie tego ostatniego

Las Casas. Great Prophet of the Americas, New York 2006, a także bardzo cenne rozważania T. Todorova, *Podbój Ameryki. Problem Innego*, przeł. J. Wojcieszak, Warszawa 1996, gdzie debata w Valladolid rozpoznana zostaje jako punkt przełomowy w intelektualnej ewolucji Las Casasa (s. 206–211).

⁹ I. Wallerstein, *Europejski uniwersalizm*, *op.cit.*, s. 21.

¹⁰ Zob. A. Milhou, *El indio americano y el mito de la religión natural*, [w:] *La imagen del indio en la Europa moderna*, Sevilla 1990, zwłaszcza s. 172–174 oraz 180–183.

¹¹ Jak wskazuje Margarita Zamora, w pismach Kolumba wyróżnić można trzy podstawowe poziomy: 1) wykorzystanie dóbr, 2) poetycka, wyidealizowana wizja natury, w tym natury moralnej Indian, 3) dyskurs ewangelizacji. Za pomocą komentarza oraz zastosowania wypowiedzi w 1-wszej osobie l. pojedynczej, Las Casas wyróżnia poziom 2) oraz 3), wprowadzając hierarchię do pierwotnie jednorodnego tekstu. Zob. M. Zamora, „*Todas son palabras formales del Almirante*”: *Las Casas y el 'Diario de Colón'*, „Hispanic Review” 1989, vol. 57, no. 1, s. 35.

aspektu, dzięki czemu możliwe było argumentowanie przeciwko przemocy wobec Indian – i prawdopodobnie była to jedyna strategia, mająca wówczas szanse powodzenia – lecz nie przełamanie eurocentryzmu. Obraz mieszkańców Nowego Świata, jaki proponuje dominikanin, jest bowiem obrazem idealnej przeszłości Europy, w którym nie tylko może ona zasymilować Innego, ale również odnaleźć fundamenty własnej tożsamości¹². Tym samym status Europy jako macierzy kultury zostaje jeszcze podkreślony, a ludy Ameryki zostają określone jako na tę kulturę dopiero oczekujące. Jak przenikliwie uchwycił to Edmundo O’Gorman, w ramach providencjalistycznej koncepcji dziejów, których zwieńczenie Europa dostrzegła w sobie samej, inne kultury mogły być postrzegane jedynie jako wybrakowane: „[...] znajdowały się na obrzeżach historii powszechnej, ponieważ same w sobie pozbawione były znaczenia, dopóki nie zostały włączone w byt ‘Nowego Świata’ jako jego konstytutywny element, i to do tego stopnia, że nawet ich najgorliwsi obrońcy dostrzegali w nich jedynie dowód na r e z u l t a t n e j zdolności Indian do przyjęcia kultury chrześcijańskiej [...]”¹³. Jeżeli zatem postawa Las Casasa ograniczałaby się do wskazanych wyżej tez, to wpisywałby się on w tradycję europejskiego uniwersalizmu, który, chcąc nie chcąc, jeżeli nawet przeciwstawia się przemocy, to nie wykracza poza formę monologicznego nauczania zdolnych, acz niesamodzielnych ludów „niższych” przez ludy „wyższe”¹⁴.

Tymczasem w dyskusji w Valladolid na gruncie przepracowania koncepcji św. Tomasza z Akwinu pojawia się furtka, umożliwiająca Las Casasowi odejście, w załączkowej jeszcze formie, od opatrnościowej wizji

¹² Na temat utopijnego mitu „dobrego dzikiego” w XVI-wiecznej Hiszpanii zob. np. T. Todorov, *Podbój Ameryki*, *op.cit.*, zwłaszcza s. 42–59; M. Zamora, „*Todas son palabras formales del Almirante*”, *op.cit.*; M. T. Ryan, *Assimilating New Worlds in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, „*Comparative Studies in Society and History*” 1981, Vol. 23, No. 4; H. von Kügelgen Kropfinger, *El indio: ¿bárbaro o buen salvaje?*, [w:] *La imagen del indio en la Europa moderna*, *op.cit.*; zagadnienie funkcji obrazu „dobrego dzikiego” u Las Casasa rekapituluję w I. Krupecka, *O możliwości dialogu interkulturowego: przypadek Bartolomé de Las Casasa*, [w:] *Rzeczywistość dialogu. Dialog w filozofii. Filozofia dialogu*, red. L. Grudziński, Gdańsk 2010; na temat przekształceń tej idei w nauce europejskiej zob. doskonałe studium A. Kupera, *Wymyślanie społeczeństwa pierwotnego. Transformacje mitu*, przeł. T. Sieczkowski, A. Dąbrowska, Kraków 2009.

¹³ E. O’Gorman, *La Invención de América. El Universalismo de la Cultura de Occidente*, México-Buenos Aires 1958, s. 89. Ten rys kultury średniowiecznej doskonale charakteryzuje Etienne Gilson, pisząc: „Średniowiecze wzorem św. Augustyna wyobrażało sobie dzieje świata jako piękny poemat, którego sens, skoro znamy jego początek i koniec, jawi się nam pełny i zrozumiały” (E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 360).

¹⁴ Zob. I. Wallerstein, *Europejski uniwersalizm*, *op.cit.*, s. 43.

dziejów ku koncepcji pluralistycznej¹⁵. Innowacja, jaką wprowadza Las Casas, ukryta jest pod zasłoną imitacji – monotonnego przywoływania autorytetów, sprzeciwiających się tym, na które powołuje się Sepúlveda, drobiazgowego analizowania słów Pisma św. lub roztrząsania przepisów prawa kanonicznego. Nie mogło też być inaczej, albowiem w charakterystycznej dla tradycji scholastycznej dyspacie autorytet pełnił wielorakie funkcje: dostarczał dialektycznego punktu oparcia, stanowił odwołanie merytoryczne lub też zaledwie stylistyczne¹⁶. Autorytet zaś św. Tomasza mógł być dla Las Casasa szczególnie pomocny, i to nie tylko ze względu na tradycję Szkoły z Salamanki, opracowującej tomistyczną koncepcję prawa naturalnego, czy z powodów merytorycznych, lecz również strategicznych – w przyjętej hierarchii autorytetów, gdzie najwyższym z nich jest Pismo św., kolejnym zaś szczeblem pisma Ojców Kościoła, zwłaszcza św. Augustyna, i uznanych, nie budzących zastrzeżeń co do prawowierności autorów średniowiecznych, najniższy poziom zajmują autorzy starożytni, w tym podstawowy dla koncepcji Sepúlvedy Arystoteles¹⁷. Podobnie jak w wypadku innych dysput, również w tej w Valladolid, autorytety mają „woskowe nosy”, wskutek czego doktryna Akwinaty, wpisująca się w plan opatrnościowy, przez Sepúlvedę mogła zostać wykorzystana do potwierdzenia tej perspektywy, podczas gdy przez Las Casasa – do jej zakwestionowania, a to dzięki stosowanym przez nich zabiegom interpretacyjnym.

Autorytet św. Tomasza z Akwinu jest przywoływany w dyspacie w Valladolid przede wszystkim w kontekście zagadnienia relacji władzy świeckiej i duchowej oraz zakresu ich jurysdykcji. W wypadku Sepúlvedy niektóre z tych przytoczeń mają charakter zdecydowanie ornamentacyjny: tak dzieje się na przykład w zarzucie 3., dotyczącym rozróżnienia lub nie metod dyscyplinujących stosowanych wobec heretyków i pogan, gdzie

¹⁵ Ponieważ niniejszy tekst koncentruje się na ściśle określonym zagadnieniu, nie będę streszczać całej debaty. Na ten temat zob. np. L. Hanke, *Uno es todo el genero humano*, *op.cit.*, s. 69–122, zob. Także F. Fernández Buey, *La controversia entre Gínés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas. Una revisión*, „Boletín Americanista” 1992–1993, núm. 42–43; S. Zavala, *Aspectos formales de la controversia entre Sepúlveda y Las Casas, en Valladolid, a mediados del siglo XVI*, „Cuadernos Americanos”. Zob. również M. Beuchot, *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo XVI*, México 1992, gdzie autor przedstawia poglądy i sylwetki najważniejszych dyskutantów w Hiszpanii wieku XVI.

¹⁶ Zob. M.-D. Chenu OP, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. H. Rosnerowa, Kęty 2001, s. 123.

¹⁷ Na temat hierarchii autorytetów oraz praktyki ich stosowania zob. np. *ibidem*, s. 120–139; M. Olszewski, *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200–1350*, Kraków 2002, s. 31–33; B. Sesboüe, *Władza w Kościele. Autorytet, prawda i wolność*, przeł. P. Rak, Kraków 2003, s. 27–33; J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 1994, s. 326–329.

podstawowym autorytetem pozostaje *Corpus iuris canonici*, zwłaszcza Grzegorz IX, a św. Tomasz zostaje przywołany wraz ze św. Augustynem w zdawkowym odniesieniu do niewygodnego dla Sepúlvedy twierdzenia, iż prawdziwa wiara wymaga dobrowolności (DV, s. 134); podobnie w zarzucie 6. *Suma teologiczna* ma raczej za zadanie podeprzeć autorytet Arystotelesa w kwestii natury sprawności, przy czym przemilczana zostaje złożoność zagadnienia możliwości i aktu, tak istotna w myśli Akwinaty (DV, s. 139). Niemniej jednak, odwołania do św. Tomasza wielokrotnie służą Sepúlvedzie za argument rozstrzygający, a to dzięki umiejętnemu radykalizowaniu jego doktryny. Podstawowym jego zabiegiem staje się dekontekstualizacja poszczególnych sentencji, tak iż oderwane od całości myśli św. Tomasza, a także od jej konkretnych uwarunkowań historycznych, zostają przedstawione jako jednoznaczne i są odczytywane dosłownie, tak aby w maksymalnym możliwym stopniu ustabilizować ich znaczenie. Co więcej, w kolejnym kroku Sepúlveda wypreparowuje konkretne reguły postępowania, traktując je w sposób techniczny, z pominięciem właściwego zaplecza teorii moralnej.

W argumentacji Sepúlvedy kluczowe są odpowiedzi na zarzuty 4., 5. i 6., gdzie na bazie doktryny św. Tomasza rozwija on koncepcję teokratyczną, wychodząc od autorytetu z *Sumy teologicznej* II-II, zag. 40, art.1:

[...] każda siła, sztuka czy cnota, do której należy cel, ma też zarządzać co do środków do tego celu. Otóż wojny cielesne chrześcijan mają być odniesione jako do celu do boskiego dobra duchowego, do którego jest wyznaczony kler. Dlatego zadaniem kleru jest wytwarzać u ludzi usposobienie do prowadzenia wojny sprawiedliwej i zagrzewać ich do tego¹⁸ (DV, s. 135).

Znaczenie tego stwierdzenia Sepúlveda dookreśla, osadzając je w dwóch kontekstach: dopuszczalności tolerowania bałwochwalstwa oraz zwierzchności władzy papieskiej nad świecką. W obydwu rozstrzygające również są autorytety św. Tomasza, przy czym kluczowe wydają się rozważania z zakresu teorii politycznej, albowiem to *O królowaniu* (znane wówczas jako *De regimine principum*) wyraźnie otwiera możliwość koncepcji teokratycznej. Sepúlveda powołuje się na kontynuację Tomaszowego dzieła, dokonaną przez Ptolomeusza z Lukki i radykalizującą jego wymowę. W przywołanym w debacie fragmencie z księgi trzeciej, rozdziału trzynastego (DV, s. 138), sprawy doczesne zostają podporządkowane władzy duchowej, jako że

¹⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 16: *Miłość*, przeł. A. Głazewski, Londyn 1967, II-II, zag. 40, art. 2, ad. 3, s. 155.

zwieńczeniem politycznej ewolucji ludzkości jest królestwo Chrystusa jako jedyne zdolne prowadzić do najwyższego dobra duchowego i przemienienia duszy¹⁹. Niemniej jednak, tezę taką odnaleźć można także w oryginalnym tekście Akwinaty, gdzie jednoznacznie uzależnia on hierarchę władzy od epoki w dziejach ludzkości: o ile w Starym Prawie za najwyższy cel wspólnoty uznawano dobra doczesne, to kapłani podporządkowani byli władcom świeckim, podobnie zresztą jak u pogan, podczas gdy w Nowym Prawie porządek ten ulega odwróceniu, albowiem najwyższym celem wspólnoty staje się dobro duchowe²⁰. Choć zakres autonomii, jaki doktryna św. Tomasza przyznaje władzy doczesnej, nie jest do końca jasny, a to choćby ze względu na rozbieżności występujące w jego pismach oraz ocenę, które z celów szczegółowych są związane z celem najwyższym, jakim jest zbawienie²¹, to wyraźnie w ramach wspólnot chrześcijańskich ich władcy podporządkowani są papieżowi:

Służbę więc temu królestwu [Chrystusa], aby odróżnić rzeczy ziemskie od duchowych, powierzono nie ziemskim królom, ale kapłanom – a przede wszystkim [...] biskupowi Rzymu, któremu winni są poddaństwo wszyscy królowie ludu chrześcijańskiego, tak jak samemu Panu, Jezusowi Chrystusowi. To przecież jemu, do którego należy troska o cel ostateczny, winni są poddaństwo ci, do których należy troska o cele wcześniejsze i jego rozkazami winni się kierować²².

Aby uzasadnić swoją tezę – iż dopuszczalne jest użycie siły przeciwko mieszkańcom Nowego Świata – Sepúlveda jest zmuszony sprowadzić złożoną problematykę hierarchii celów oraz oceny wiodących do nich środków do wykazania, że, po pierwsze, wojna również jest takim godziwym środkiem oraz, po drugie, że władza papieska rozciąga się na cały świat. Krótko mówiąc, okazuje się, iż realizacja celu najwyższego dopuszcza zastosowanie wszelkich środków, bez względu na ich jednostkową ocenę moralną oraz ewentualne koszty, ponoszone przez indywidualia. Dlatego też, chociaż Sepúlveda przyznaje, iż do uwierzenia, które musi być dobrowolne, nikogo nie można zmusić, to bałwochwalstwo, jako stojące na przeszkodzie realizacji celu najwyższego, powinno być bezwzględnie tępię. Ów makiaweliczny rys

¹⁹ Jak pisze Ptolomeusz z Lukki: „dominium Christi ordinatur ad salutem animae et ad spiritualia bona, ut iam videbitur, licet a temporalibus non excludatur, eo modo quo ad spiritualia ordinantur”, Ptolomaeus de Lucca, *De regno continuatio*, lib. 3, cap. 13, www.corpusthomisticum.org/xrp.html, dostęp: 15.01.2013).

²⁰ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *O królowaniu – królowi Cypru*, ks. I, r. 15, przeł. M. Matyszkowicz, Kraków 2006, s. 119.

²¹ Zob. szczegółową analizę komentatora w: *ibidem*, s. 271–289.

²² *Ibidem*, ks. I, r. 15, s. 119.

koncepcji Sepúlvedy najlepiej widać na przykładzie manipulacji autorytetem św. Tomasza co do tolerowania pogańskich obrządków. Otóż przywołuje on sformułowania z *Sumy teologicznej*, II, zag. 10, art. 11: „nie toleruje się jednak tych obrzędów niewierzących. [...] Dlatego też ongiś Kościół tolerował również obrządki heretyków i pogan, gdy jeszcze było dużo niewierzących”²³. Po czym dodaje własny komentarz (na co zresztą zwraca uwagę Las Casas): „id est antequam essent principes christiani qui cogere possent” [„to znaczy zanim nastali królowie chrześcijańscy, którzy mogli się tego podjąć”] (DV, s. 135). Dopisek ten całkowicie zmienia znaczenie Tomaszowych sformułowań, przenosząc nacisk z zagadnienia moralnej dopuszczalności prowadzenia wojny przeciwko poganom jedynie z powodu ich bałwochwalstwa oraz, jak w oryginalnym kontekście, skuteczności zastosowania najwyższych kar, zakazów i tym podobnych w zachęcaniu do przyjęcia chrześcijaństwa²⁴, na zagadnienie czysto techniczne – pojawienia się tych, którzy przyjąwszy chrześcijaństwo, poddali się władzy papieskiej i są gotowi oddać swoje wojska na służbę wierze. Cel najwyższy, bezwzględny, sprawia zatem, iż wybór stosowanych środków zależy jedynie od możliwości technicznych, nie zaś od oceny ich skuteczności relatywizowanej do poszczególnych, każdorazowo rozpoznawanych kontekstów działania. Ta dążność Sepúlvedy przejawia się również w jego niemal całkowitym pomijaniu poziomu intencji działania i skupianiu się na czynie zewnętrznym, w czym dostrzec można piętno etyki Arystotelesowskiej. Przywołując autorytet z *Sumy teologicznej*, II, zag. 94, art. 3: „Bałwochwalstwo zawiera w sobie wielkie bluźnierstwo, zaprzecza bowiem Bogu najwyższego jedynowładztwa; wiarę zaś czynnie zwalcza”²⁵ (DV, s. 136), rozpatruje idolatrię jako zjawisko oderwane od zagadnienia sumienia oraz trafnego rozpoznania norm, kluczowego wszak dla tomizmu, by ująć je wyłącznie w kategoriach kultu zewnętrznego. To z kolei pozwala mu na jednoznaczną ocenę moralną czynu, niezależną od intencji sprawcy oraz kontekstu działania, ewentualnie zaburzającego zdolność właściwego osądu, oraz ponowne sprowadzenie problemu do technicznych kwestii egzekwowania wypełniania uznanych za uniwersalne norm.

²³ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t.15: *Wiara i nadzieja*, op.cit., II-II, zag. 10, art. 11, s. 89.

²⁴ Św. Tomasz wyraźnie odnosi się właśnie do tej problematyki: otóż chodzi przede wszystkim o uniknięcie zgorzenia, jakie wywołałyby radykalne posunięcia wśród opinii publicznej, gdzie przeważaliby poganie. Sepúlveda pomija istotne ograniczenie, jakie wskazuje Akwinata: nie toleruje się obrządków pogańskich, „chyba ograniczenie dla uniknięcia zła, np. oburzenia czy niezgody, które by mogły stąd płynąć, lub by nie stworzyć przeszkody do zbawienia tym, którzy dzięki tolerancji powoli skłaniają się ku wierze”. *Ibidem*.

²⁵ *Idem*, *Suma teologiczna*, t. 19: *Religijność*, przeł. F. W. Bednarski, Londyn 1971, II-II, zag. 94, art. 3, s. 117.

Domknięciem argumentacji Sepúlvedy będzie odpowiedź na zarzut 6., gdzie przyznaje on Chrystusowi aktualną, a nie tylko habitualną władzę nad całym światem (DV, s. 138), tutaj jednak św. Tomasz zostaje jedynie wzmiankowany, jako kontynuator Arystotelesowskich rozważań o sprawności, czego racją jest niezgodność jego myśli z zamierzeniem Sepúlvedy. O ile św. Tomasz subtelnie rozróżnia sprawność jako akt – zasadę działania, pewną jakość, oraz jako możliwość w stosunku do samego działania²⁶, to Sepúlveda upraszcza tę problematykę, stwierdzając: „non habent actu, ergo non habent; non est actu ergo non est, simpliciter” [„czego nie ma się w akcie, tego wcale się nie ma; co nie istnieje w akcie, to po prostu nie istnieje”] (DV, s. 139). Konsekwencją tego będzie rozszerzenie zakresu jurysdykcji papieskiej na cały świat doczesny jako miejsce sprawowania aktualnej władzy duchowej nad wszystkimi ludźmi oraz zastąpienie perspektywy eschatologicznej, w której królestwo Chrystusowe jest „nie z tego świata”, perspektywą ściśle teokratyczną.

Gdy Las Casas podejmie dyskusję z argumentami Sepúlvedy, jednym z jego podstawowych zarzutów, jak na dobrze zaznajomionego z metodą scholastyczną dominikanina przystało, będzie to, że przeciwnik wykazuje niebywałą swobodę w posługiwaniu się autorytetami. Przedstawia go jako przewrotnego interpretatora zarówno Pisma św., jak i ortodoksyjnych filozofów chrześcijańskich, wypaczającego właściwe znaczenie przywoływanych sentencji. Las Casas zarzuca Sepúlvedzie pomijanie fragmentów, które nie potwierdzają jego tezy, zafałszowywanie dosłownego znaczenia Pisma św., jak choćby w odniesieniu do wojny przeciwko ludom spoza Ziemi Obiecanej, oraz wypaczanie sensu autorytetów Ojców Kościoła i doktorów poprzez wrywanie ich z szerszego kontekstu. Tak na przykład repliki 2. i 3. są w zasadzie dyskusją na temat rozumienia listu 185 św. Augustyna, którego sens Las Casas usiłuje dookreślić poprzez przedstawienie faktów historycznych przeczących interpretacji Sepúlvedy (DV, s. 156–157). Replika 4. podważa jego odczytanie św. Tomasza poprzez wpisanie tezy o bluźnierczym charakterze bałwochwalstwa w kontekst myśli moralnej Akwinaty, zwłaszcza kwestii intencji (DV, s. 160). Ogólnym zaś zarzutem w stosunku do Sepúlvedy jest to, że „zawsze usiłuje za pomocą jednej tylko racji albo autorytetu wybronić się ze wszystkich zarzutów, jakie w oczywisty sposób mieszają mu szyki, niczym ten, kto by za pomocą tego samego plastra usiłował uleczyć i bielmo w oku, i ranę na potylicy” (DV, s. 158). W stwierdzeniu tym Las Casas, jak sądzę, trafnie uchwycił postawę Sepúlvedy tak w zakresie jego poglądów politycznych i etycznych, jak i strategii interpretacyjnej, jednocześnie dając wyraz

²⁶ Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I–II, zag. 49, art. 3, t. 11: *O Sprawnościach*, przeł. F. W. Bednarski, Londyn 1965, s. 11.

zarysowującego się wyraźnie od XV wieku konfliktu dialektyków i humanistów, etyki cnót i etyki opartej na uniwersalnym prawie²⁷, poszukiwania jedyne go sensu i poszukiwania różnorodnych – nawet jeśli uzupełniających się – znaczeń, a wreszcie: idei Kościoła jako *corpus politicum*, zmuszonego zbrojnie podporządkowywać sobie świat, i jako *corpus mysticum*, którego orężem, jak nakazywał Erazm, jest cnota²⁸. Las Casas umiejętnie konstruuje obraz, w którym jemu samemu przypada rola wiernego kontynuatora tradycji filozofii chrześcijańskiej, zdolnego poprzez literę uchwycić jej ducha, Sepúlvedzie zaś manipulatora, który w odczytaniach autorytetów ociera się o herezję, a nawet osuwa w mahometanizm. W istocie jednak, nie jest on czytelnikiem niewinnym, a nowość, którą wprowadza w dyspucie w Valladolid, polega właśnie na wykorzystaniu marginesu interpretacyjnej wolności, jaki metoda scholastyczna zawsze pozostawiała swym adeptom²⁹.

W strategii Las Casasa odwołania do św. Tomasza służą, po pierwsze, do obalenia przedstawianej przez Sepúlvedę interpretacji Pisma Świętego lub innych autorytetów, jak ma to miejsce w replice 1. oraz 10., gdzie za Akwinatą stwierdza różnicę między biblijnymi ludami zamieszkującymi Ziemię Obiecaną a pozostałymi poganami oraz odrzuca przymus wiary jako sprzeczny z obyczajem Kościoła. Należy jednak zauważyć, iż nie przeciwstawia św. Tomasza innym autorytetom, tak aby uwidoczniał się konflikt w ramach filozofii chrześcijańskiej lub praktyki Kościoła, lecz jedynie błędnym odczytaniom swego przeciwnika, na niego przerzucając odpowiedzialność

²⁷ Jak pisał Stefan Swieżawski, konflikt ten wiąże się z zagrożeniem „faryzeizmem”, przekształceniem etyki w zbiór szczegółowych praw: „Zagrożenie to rosło zawsze, ilekroć w napięciu między etyką wolnej i osobistej decyzji a etyką bezosobowych praw i reguł zwyciężał ten drugi typ filozofii i teologii moralnej, zmieniający wielkie i na wolności oparte nakazy Ewangelii na niezliczone mnóstwo drobnych i zniewalających człowieka przepisów” (S. Swieżawski, *U źródeł nowożytnej etyki*, *op.cit.*, s. 78).

²⁸ Chociaż w samej debacie nie pojawiają się bezpośrednie odwołania do Erazma z Rotterdamu, a w *Apologii* – tylko jedno (zob. L. Hanke, *Uno es todo el genero humano*, *op.cit.*, s. 101–102), nie sposób pominąć zbieżności koncepcji Las Casasa z metodami krzewienia wiary chrześcijańskiej proponowanymi przez Erazma, przede wszystkim w jego *Metodzie teologii*. Tutaj też znaleźć można tak charakterystyczne dla Las Casasa odwrócenie bałwochwalstwa i określanie tym mianem niewypełniających nakazów ewangelicznych chrześcijan. Zob. Erazm z Rotterdamu, *Sposób, czyli metoda szybkiego i łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii*, [w:] *idem, Trzy rozprawy*, przeł. i oprac. J. Domański, Warszawa 2000, zwłaszcza s. 389–390.

²⁹ Chenu ujmuje to w następujący sposób: „*Exponere reverenter* – nie trzeba robić sobie złudzeń co do tego nabożnego eufemizmu: w grę wchodzi tu sprawna adiustacja, widoczne korektury, dyskretna kosmetyka. I procedura ta nikogo nie zwodzi, a kiedy Tomasz proponuje psychologiczne opisy z Augustyna na grunt słownictwa arystotelesowskiego, to dobrze wie, że przez to samo nie można traktować Augustyna jako perypatetyka”. M.-D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, *op.cit.*, s. 139.

za niewłaściwe rozumienie chrześcijaństwa. Uzyskuje dzięki temu niewyraźny wprost obraz tradycji chrześcijańskiej jako jednorodnej, a Kościoła jako ciała mistycznego, powołanego do służby duchowej i temu celowi w pełni podporządkowanego; a ponieważ ów święty cel nadaje jedność działaniom instytucji i jej przedstawicieli, to rozbieżności między autorytetami muszą się okazać pozorne. Taki rezultat Las Casas osiąga choćby dzięki wykazaniu, iż niemożliwe jest pełne zrozumienie autorytetu bez osadzenia go w jego uwarunkowaniu historycznym, co robi choćby na przykładzie opinii kanonistów dotyczącej wojny przeciw poganom: „Jest pewnym, w najwyższym stopniu prawdopodobnym, że gdyby w ich czasach istnieli i byli znani tacy niewierni, jakimi są Indianie, jak najbardziej różni od Turków i Maurów, jacy wówczas istnieli i jakich znano, to nigdy nie stwierdziliby ani nie przyjęli tego, co rozpowszechnia doktor. Fałszywe świadectwo wystawia zatem doktor dostojnym kanonistom” (DV, s. 164). A zatem, nadając autorytetom sens uniwersalny, Sepúlveda, jak należałoby to rozumieć, zatracą ich właściwe znaczenia, które są ściśle powiązane z określonym etapem w dziejach Kościoła. A takim przełomowym wydarzeniem byłoby „odkrycie” Nowego Świata, którego mieszkańcy nie mieszczą się w tradycyjnych kategoriach pogan czy innowierców, postrzeganych przez pryzmat bezpośredniego stwarzanego przez nich zagrożenia. W tym punkcie wyraźnie zaznacza się napięcie, jakie w XVI wieku zarysowuje się między autorytetem a bezpośrednim doświadczeniem, do tego stopnia, iż za Johnem H. Elliottem to właśnie przesiąknięcie kultury europejskiej kultem przeszłości i wiedzy już nabytej obwinąć można za niemożność refleksyjnego odniesienia się Europejczyków do Nowego Świata³⁰. Napięcie to Las Casas skutecznie wygrywa na korzyść własnych tez, podkreślając swoistość sytuacji, w jakiej znaleźli się Hiszpanie w obliczu ludów Ameryki, a co za tym idzie – niepełną przystawalność dotychczasowych rozstrzygnięć, dokonywanych w łonie Kościoła, do nowych realiów.

Po drugie, w replikach 4., 5. i 6. Las Casas obala twierdzenia Sepúlvedy poprzez podważenie jego interpretacji autorytetów ze św. Tomasza, pisząc nawet, iż „tych jego słów doktor powinien był obawiać się przytaczać i opatrywać swoim przekraczającym sens i niejasnym komentarzem” (DV, s. 159), albowiem właściwie pojęta doktryna Akwinaty jest sprzeczna z poglądami Sepúlvedy. Takiego wykładu podejmuje się Las Casas, konstruując swoją wypowiedź jako prezentację zarazem wierną myśli filozofa, jak i adaptującą ją, zgodnie z jej duchem, do nowej rzeczywistości, która tamtemu nie mogła być znana. W tym celu nie może podważyć samej idei zwierzchności

³⁰ Zob. J. H. Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo (1492–1650)*, Madrid 1984, s. 21–30.

władzy duchowej nad świecką, ta bowiem wpisana jest w teorię polityczną św. Tomasza, który wyrasta do rangi podstawowego autorytetu, a także, co w toku argumentacji zdaje się jeszcze ważniejsze, jemu samemu uniemożliwiłoby to dokonanie krytyki podboju, krytyki, przeprowadzanej wszak dzięki skonfrontowaniu realnych działań z zasadami ewangelicznymi. Słusznie Sepúlveda dostrzega w myśli Las Casasa załączki, jeśli nie ostateczne sformułowanie, negacji prawa królów Hiszpanii do zwierzchnictwa nad ludami Indii Zachodnich, o co zresztą także i później „Obrońcę Indian” oskarżano³¹. Postulat zwrotu Indianom ich własności oraz wypłacenia odszkodowań za doznane krzywdy jest niemal znakiem rozpoznawczym późnej twórczości Las Casasa, który już w latach 20-tych XVI wieku porzuca metodę kolonizacji jako sposób krzewienia wiary chrześcijańskiej. A zatem w jego interpretacji bulla *Inter Caetera* nie będzie aktem donacji papieskiej na rzecz Hiszpanii, lecz obarczenia ich misją ewangelizacyjną bez przyznania własności dóbr. Sytuacja wyglądać by zatem miała następująco: władcy Indiańscy są pełnoprawnymi zwierzchnikami swych ziem, a celem hiszpańskiej obecności jest skłonienie ich do przyjęcia chrześcijaństwa, czyli podporządkowania władzy papieskiej, która jest ściśle związana z porządkiem duchowym, a nie doczesnym. A że wiara jest dobrowolna, Indianie zaś nie stwarzają bezpośredniego zagrożenia wierze chrześcijańskiej w Europie, a ponadto nigdy jeszcze jej nie poznali, toteż stosowanie wobec nich przemocy jest niedopuszczalne. Jaką korzyść miałyby odnieść królestwo Hiszpanii? Czysto duchową – odpuszczenie win, czyste sumienie, droga ku zbawieniu, podobnie jak czysto duchowy jest cel tej misji, a władza papieska ma czysto duchowy charakter, zgodnie z zanegowaniem politycznej natury Kościoła na rzecz jego natury mistycznej. Toteż rozpatrując zagadnienie wojny sprawiedliwej, Las Casas dokona przewartościowania, interpretując słowa św. Tomasza (*Suma teologiczna*, II-II, zag. 40, art. 1) nie jako otwarcie furtki dla takich wojen wypowiedania, lecz negatywnie – rolą duchowieństwa bowiem jest napominanie i ostrzeganie przed grzechem:

Jest raczej zadaniem Najwyższego Pontyfika, generalnego wikariusza Chrystusa, oraz prałatów, z których każdy w swoim biskupstwie również jest wikariuszem samego Syna Bożego, aby zabronili królom, gdyby chcieli oni prowadzić podobne niesprawiedliwe wojny, ich przedsięwzięcia lub wydawania nawet w myśli, ci zaś są zobowiązani tego usłuchać pod karą grzechu śmiertelnego lub popełnienia wielkiego świętokradztwa (DV, s. 158).

³¹ Zob. np. omówienie tego wątku w M. Bataillon, *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, Barcelona 1976, rozdz. „Comentarios a un famoso parecer contra Las Casas” oraz „Carlos V, Las Casas y Vitoria”, s. 317–351.

Las Casas wyraźnie rozgranicza tutaj sprawy duchowe i sprawy świeckie, co u Akwinaty nie jest tak oczywiste, nakładając na wierzących zobowiązania moralne i misyjne, nie wiążąc tego jednak z przywilejami materialnymi. Aby argumentacja ta była pełna, konieczną są dalsze przesunięcia.

Najważniejszym jest ograniczenie jurysdykcji Kościoła, i ewentualnego wykorzystania sił zbrojnych władców chrześcijańskich, do obszaru *Christianitas*, a to wskutek odróżnienia władzy, jaką Chrystus posiada nad niewiernymi w akcie i w możliwości:

Ta pierwsza przynależy Chrystusowi w ten sposób, że może sprawować nad nimi swoją władzę i jurysdykcję, jeśli tego chce, jednakże się wstrzymuje, i w tym zakresie stwierdza się, że ma ją w sprawności, to znaczy w akcie pierwszym; niczym ten, kto posiada jakąś wiedzę, lecz jej nie wykorzystuje albo się na niej nie wspiera. Chrystus wyciągnie z niej konsekwencje w akcie drugim, gdy niewierni i grzesznicy się nawrócą lub gdy dokonają swoich dni, lub w dniu Sądu, gdy wszystkich osądzi wedle swego uznania (DV, s. 162).

Autorytet św. Tomasza jest kluczowy dla uzasadnienia tej tezy. O ile u Sepúlvedy przywołany on został w tym kontekście w sposób ornamentacyjny, o tyle Las Casas podąża za rozróżnieniami, jakie myśl scholastyczna wypracowała w odniesieniu do problematyki aktu i możliwości na polu rozważań tak dotyczących ludzkiego działania, jak i metafizycznych. W ramach filozofii chrześcijańskiej, jak wskazuje Etienne Gilson, problematyka ta zyskała szczególne znaczenie wskutek rozpoznania niekonieczności bytów konkretnych, albowiem Bytem jest tylko Bóg, jako jedyny niezajdujący się w ruchu, a zatem nieobarczony znamieniem niebytu, możliwości. „Aby się czymś stać – pisał Gilson – trzeba najpierw tym czymś nie być albo też przestać być czymś innym, toteż poruszanie się jest stanem czegoś, co nie będąc niebytem nie jest jednak w pełni bytem”³². Można więc stwierdzić, iż dla Las Casasa, gdy podkreśla on możliwościowość władzy Chrystusa nad niewiernymi, królestwo Chrystusa, którego przedstawicielami są duchowni, zostaje osadzone w kontekście eschatologicznym, wypełnienia się dziejów świata, które nastąpi dopiero wraz z Sądem Ostatecznym, a wobec tego wszelkie próby przekładania tej wizji na doczesne struktury polityczne jest nieuprawnione, gdyż byt skończony, ze swej istoty, nie może w pełni zaktualizować ani siebie samego, ani porządku nadprzyrodzonego. Przeniesienie tej problematyki na pole rozważań prawno-politycznych, z jednej strony ogranicza jurysdykcję Kościoła do obszaru *Christianitas*, z drugiej zaś

³² E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, op.cit., s. 69.

wprowadza element misyjności pojętej jako postawa ewangeliczna, a to ze względu na proporcjonalność środków w stosunku do zamierzonego celu³³. Autorytetem rozstrzygającym dla Las Casasa jest fragment z *Sumy teologicznej*: „Niewierni, choć nie należą do Kościoła aktualnie, są w nim jednak potencjalnie. Bezpośrednią i główną podstawą tej możliwości należenia jest moc Chrystusa, wystarczająca do zbawienia całego rodzaju ludzkiego. W drugim rzędzie jest nią wolność woli”³⁴ (DV, s. 163). Kwestia karania niewiernych za bałwochwalstwo zostaje w ten sposób rozstrzygnięta automatycznie: zanim chrześcijaństwo nie zostanie dobrowolnie przyjęte przez pogan, nie podlegają oni władzy Kościoła (DV, s. 161)³⁵.

Replika 4. wnosi jednak perspektywę, która okaże się, jak sądzę, fundamentalna dla wypracowania *novum* myśli Las Casasa. Otóż jego uwaga, ściśle w duchu św. Tomasza, koncentruje się nie na czynie zewnętrznym, lecz wewnętrznym. Odparcie zarzutu o karaniu bałwochwalstwa ze względu na zawarte w nim bluźnierstwo dokonuje się dzięki przeniesieniu problematyki na poziom intencji: otóż w wypadku pogan takich jak Indianie, bluźnierstwo to ma charakter przypadłościowy, a to z dlatego, iż jest ono *preter idolatrarum intencionem* [niezależne od intencji bałwochwalców] (DV, s. 160). Gdyby Las Casas poprzestał na tym stwierdzeniu, uzyskując w ten sposób jedynie obalenie jednego z powodów wojny sprawiedliwej przeciw Indianom, lub też ograniczył się do odparcia zarzutu z ich barbarzyństwa³⁶, wówczas jego myśl rzeczywiście w pełni wpisywałaby się w eurocentryczną i uniwersalistyczną orientację, a dysputa dotyczyłaby jedynie środków do osiągnięcia celu, jakim było zaszczepienie norm kultury europejskiej

³³ Św. Tomasz rozwija to zagadnienie w następujący sposób: „Środki do celu są dobre ze względu na cel. Dlatego upomnienie bratnie, które jest przeszkodą w osiągnięciu celu, a więc w poprawie grzesznika, już nie jest czymś dobrym. Zaniechanie tego upomnienia nie jest więc pominięciem dobra dla uniknięcia zła” (św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 16: *Miłość*, *op.cit.*, s. 117).

³⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, zag. 8, art. 3, ad. 1, t. 24: *Tajemnica wcielenia Słowa Bożego*, przeł. St. Piotrowicz, Londyn 1962, s. 85.

³⁵ Na temat ograniczenia jurysdykcji Kościoła przez Las Casasa zob. np. analizy L. Hanke, *Uno es todo el genero humano*, *op.cit.*, s. 99–103.

³⁶ Na temat rzekomo barbarzyńskiej natury Indian oraz sposobów wykazywania ich rozumności zob. np. podsumowanie Louisy S. Hoberman, *Review: Las Casas and the History of Ideas in Latin America*, „Latin American Research Review” 1978, Vol. 13, No. 1. Literatura poświęcona temu zagadnieniu jest imponująca, obfitego przeglądu zagadnień dostarcza np. *La imagen del indio en la Europa moderna*, *op.cit.* Co do strategii Las Casasa zob. np. omówienie w L. Hanke, *Uno es todo...*, *op.cit.*, s. 94–99 lub T. Todorov, *Podbój Ameryki*, *op.cit.*, s. 208–211. Interesującą krytykę Las Casasa jako myśliciela eurocentrycznego w kontekście idei barbarzyństwa przeprowadza B. Rengifo Lozano, *Cultura y etnocido. Relaciones de saber y poder en la conquista de América*, Bogotá 2007.

w Indiach Zachodnich. Jednakże rozważania, jakie na kanwie Tomaszowej nauki o sumieniu rozwija Las Casas, pozwalają otworzyć perspektywę pluralistyczną, w której, paradoksalnie, wbrew Sepúlvedzie, niemałą rolę odegra etyka Arystotelesowska.

Z tego punktu widzenia najważniejsze rozstrzygnięcia dokonywane są w replice 11., gdzie podejmowane jest zagadnienie usprawiedliwienia ofiar składanych z ludzi. Las Casas jednoznacznie stwierdza, iż nie jest to sprzeczne z prawem naturalnym, przejawiającym się w prawie pozytywnym czy to boskim, czy też stanowionym na przestrzeni wieków:

Ponieważ Bogu to i więcej nawet winni są ludzie i choćby doktor jeszcze więcej dni strawił na rozważaniu tego, co dotychczas w tej kwestii rozważał, nie zdoła udowodnić, że składanie ofiar z ludzi Bogu prawdziwemu (albo fałszywemu, jeśli jest za prawdziwy uznawany) jest sprzeczne z prawem naturalnym, *seclusa, a omni lege positiva divina vel humana* (DV, s. 175).

Na argumentację Las Casasa składają się następujące przesłanki: 1) każdy lud posiada jakieś poznanie Boga, 2) ludzką skłonnością jest ofiarowanie bóstwu tego, co uznaje się za najcenniejsze, 3) najlepszą formą chwaleń Boga jest składanie ofiary, a zatem, 4) ofiara z ludzi jest zgodna z prawem naturalnym³⁷. Materiałem dowodowym są tu przede wszystkim przykłady historyczne, zaczerpnięte z historyków rzymskich, których wszak o barbarzyństwo nie sposób było posądzić.

Właściwego przesunięcia Las Casas dokonuje jednak nieco dalej, argumentując za dopuszczalnością obrony swojej wiary przez pogan. Choć ta teza ta umieszczona zostaje w ogólnej wizji chrześcijańskich dziejów i dyskursu misyjnego, to trudno w owym czasie o dosadniejsze – należy wszak pamiętać o uwarunkowaniach epoki – sformułowanie idei pluralistycznej. Las Casas pisze:

przyjawszy błąd lub błędne sumienie bałwochwalców, gdy biorą oni tych bożków za Boga prawdziwego, albo gdy tego, którego mają za Boga prawdziwego w owych [bożkach] czczą i wielbią, to nie tylko mają słuszny czy też, inaczej mówiąc, prawdopodobny powód dla obrony swej religii, lecz zobowiązuje ich do tego prawo naturalne, gdyby bowiem nie czynili tego, nawet pod groźbą utraty życia w jej [religii] i bożków lub bogów obronie, grzeszyliby śmiertelnie i przez sam ten grzech trafiliby do piekła (DV, s. 176).

³⁷ Za L. Hanke, *Uno es todo el genero humano, op.cit.*, s. 106.

Przesłankami są autorytety ze św. Tomasza: wzmiankowany jedynie fragment *Sumy teologicznej* II–II, zag. 3, art. 2, gdzie Akwinata orzeka, iż wyznanie wiary jest niezbędne do zbawienia w sytuacji tej wiary zagrożenia³⁸, oraz obszernie przytoczenie przykładów i podsumowanie wywodów św. Tomasza na temat błędnego sumienia:

Ma to swą rację w tym, że błędne sumienie przymusza i zobowiązuje tak samo, jak sumienie prawe, „licet non eodem modo. Quia conscientia recta ligat simpliciter et per se, erronea vero per accidens, et secundum quid. In quantum scilicet apprehenditur ut bonum, quod malum est. Unde si fiat peccatum non evitat, si autem non fiat peccatum incurritur, secundum sanctum Thomam”³⁹, [*Suma teologiczna*] I–II, zag. 19, art. 5 et 6 et 2–ga *Sententiarum* [*Scriptum super Sententiis*], *distintione* 39, q. 3, art. 3, *per totum*, a także w innych miejscach” (DV, s. 177).

Las Casas wiernie podąża tutaj za myślą Akwinaty wyrażoną w *O sumieniu*, gdzie sumienie błędne zostaje rozpoznane jako równie wiążące, jak sumienie prawe, to zaś stanowi okoliczność łagodzącą przy ocenie zewnętrznego czynu:

ten, kto ma sumienie błędne – sądząc, iż jest ono prawe (inaczej by nie błędził) – jest posłuszny sumieniu błędnemu ze względu na prawość, którą mu przypisuje, a zatem w sensie właściwym jest posłuszny sumieniu prawemu, błędnemu zaś jakby przypadłościowo, o ile tak się składa, że to sumienie, o którym sądzi, iż jest prawe, jest błędne⁴⁰.

Krótko mówiąc: jeżeli rozum błędnie wskazuje woli jej przedmiot, to nie sprawia to, iż sumienie przestaje mieć moc wiążącą, lecz decyduje o ocenie czynu, a to w zależności od tego, czy brak wiedzy jest zamierzony, czy też nie, czy można było mu przeciwdziałać, czy też wynika z zaniedbania, gnuśności i tym podobnych. W sytuacji niewiedzy, której nie można było przeciwdziałać, św. Tomasz posuwa się do usprawiedliwienia czynu, ponieważ ów niezamierzony brak wiedzy przesądza również, jego zdaniem, o niedobrowolności czynu, taki zaś czyn w ogóle nie podlega ocenie moralnej⁴¹. Ujęcie to pojawić się

³⁸ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 15: *Wiara i nadzieja*, *op.cit.*, II–II, zag. 3, art. 2, s. 36.

³⁹ „[...] chociaż nie w taki sam sposób. Ponieważ prawe sumienie wiąże jako takie i samo przez się, błędne zaś przypadłościowo i pod pewnym względem. A to dlatego, że dobrem określa ono to, co jest złe. Toteż gdy się [podług niego] czyni, nie można uniknąć grzechu, gdy się jednak tak nie uczyni – grzeszy się; według św. Tomasza”.

⁴⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe. O synderezie. O sumieniu*, przeł. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2010, q. 17, art. 4, s. 81.

⁴¹ Bazuję na analizie A. Andrzejuka, *Prawda o dobru. Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej*, Warszawa 2000, s. 174–175.

może jedynie w ramach koncepcji intelektualistycznej, charakterystycznej dla tomizmu, przejawiającej się w takiej analizie działania, w której na pierwszy plan wysunięte zostają władze i sprawności intelektualne, im zaś – dzięki czemu realizowana jest ludzka natura – podporządkowana zostaje wola. Las Casas wpisuje się właśnie w tę tradycję, rozpatrując kwestię bałwochwalstwa z perspektywy ewentualnych błędów popełnianych na poziomie poznawczym, a nie rzekomo skażonej, barbarzyńskiej natury, złej woli czy bestialstwa:

Tak więc, z tego, że bałwochwalcy uznają i dostrzegają w tych bożkach Boga prawdziwego lub sądzą, że poprzez nie służy się i czci czy też powinno się służyć i czcić Boga prawdziwego – ponieważ w rzeczywistości posiadane przez nich pojęcie uniwersalne zmierza i próbuje uchwycić właśnie Boga prawdziwego [...] i rozpoznają również za pomocą rozumu naturalnego pierwszą zasadę *agendorum* [postępowania], która przynależy do synderezy, mianowicie że Bogu należy być posłusznym, czcić go i mu służyć, i że niewierni uczciwie ją zachowują, wynika, że podczas gdy ich osąd jest fałszywy, a sumienie we wspomniany sposób błędne i związane, zobowiązani są bronić swego Boga lub swych bogów, których mają za Boga prawdziwego, i swojej religii; tak samo my, chrześcijanie, mamy bronić naszego Boga prawdziwego i religii chrześcijańskiej, i tak samo jak oni, gdy tego nie uczynią, grzeszą śmiertelnie, tak i my grzeszylibyśmy, nie czyniąc tego, gdyby okazało się to konieczne (DV, s. 177).

Odniesienie do synderezy umożliwia Las Casasowi, po pierwsze, ustanowienie podstawy człowieczeństwa jako takiego, przekraczającego granice *Christianitas* i obejmującego wszystkie ludy na ziemi, bez względu na wyznawaną religię, po drugie zaś przeniesienie źródła błędu w działaniu poza „naturę” danej grupy (czyli poza dyskurs esencjalistyczny) ku sferze społecznie konstruowanych norm i przekonań.

Św. Tomasz definiuje synderezę jako naturalną sprawność intelektu poznawania pierwszych zasad działania, czyli właśnie prawa naturalnego: „Jak zaś w ludzkiej duszy jest pewna naturalna sprawność, dzięki której człowiek poznaje zasady wiedzy spekulatywnej, zwana rozumieniem zasad [*intellectum principorum*], tak również jest w niej pewna naturalna sprawność rozumienia zasad działania, którymi są naturalne zasady prawa naturalnego – i ta właśnie sprawność stanowi synderezę”⁴². Nakaz posłuszeństwa Bogu należy

⁴² Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe*, *op.cit.*, q. 16, arg. 1, s. 24. Na temat ujęć synderezy i sumienia w średniowieczu zob. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, *op.cit.*, s. 314–333 oraz S. Swieżawski, *U źródeł nowożytnej etyki*, *op.cit.*, s. 77, 100–105, a także komentarze, zwłaszcza A. Andrzejuka, A. Maryniarczyka i K. Stepień, w *Dysputach problemowych*, *op.cit.*

do owych odwiecznych praw, odkrywanych dzięki temu usprawnieniu, co nie oznacza, iż jednostkowe działanie nie może być niewłaściwe. Błąd w osądzie konkretnego działania nie jest skutkiem wadliwej synderezy, lecz błędnego sumienia lub sądu wyboru. Wynika to stąd, iż przedmiotem synderezy jest to, co powszechne, zasady, tymczasem osądu jednostkowego działania dokonuje się na podstawie nie tylko samego rozpoznania zasad pierwszych, lecz również posiadanej wiedzy czy też uwzględnienia konkretnych okoliczności działania, w tym afektów: „[...] w samym zastosowaniu ogólnej zasady do konkretnej sytuacji może zdarzyć się błąd, czy to wskutek niedoskonałego lub fałszywego rozumowania, czy też fałszywego założenia”⁴³. Jeśli najogólniejszą zasadą działania, czyli podstawowym prawem naturalnym, jest czynić dobro, a unikać zła, to osąd konkretnego działania – czyli sumienie – zależy od nabytej wiedzy na temat treści owego dobra i hierarchii dóbr. Toteż o ile dzięki rozumowi naturalnemu człowiek rozpoznaje istnienie porządku nadprzyrodzonego oraz ma wrodzoną skłonność do tego, by mu służyć, o tyle wypełnienie ogólnego pojęcia bóstwa oraz form kultu konkretnymi treściami nie należy do zakresu synderezy, lecz zdobywanemu przez człowieka siłami przyrodzonymi lub dzięki objawieniu poznaniu. Sąd sumienia będzie więc miał formę sylogizmu, gdzie przesłanką większą jest ogólna zasada prawa naturalnego, a mniejszą – elementy wiedzy moralnej.

Przyjąwszy takie rozumienie działania, Las Casas może argumentować, iż zjawiska takie jak bałwochwalstwo czy ofiary z ludzi, nie są czymś, co zaprzeczałoby ludzkiej naturze pogan, sprowadzając ich do poziomu bliskich zezwierzęceniu barbarzyńców, lecz przeciwnie, w rozumowaniach, które do nich doprowadziły, przesłanka większa jest jedną z pierwszych zasad działania. Sporna jest przesłanka mniejsza, czyli konkretna treść, którą ogólna zasada jest wypełniana. W tym momencie Las Casas dokonuje swoistej wolty ku tradycji arystotelesowskiej, mianowicie przywołując kategorię sądu prawdopodobnego jako właściwego dziedzinie praktycznej:

dany sąd będzie dla jakiegokolwiek narodu prawdopodobny nie wedle reguł rozumu *simpliciter*, ale wówczas, gdy takim się będzie zdawał i zastosują go, a także potwierdzą ludzie obeznani w danym zajęciu albo sztuce, choćby nawet zdarzyło im się błędzić.

Item, ci, których ma się za najmądrszych i najroztropniejszych pośród owego narodu i którzy kierują i rządzą maluczkimi i ludem, choćby w rzeczywistości błędzili i nie byli ani mądrymi, ani roztroprnymi w stosunku do prawego rozumu, a zwłaszcza w stosunku do wiary i prawa bożego (DV, s. 178).

⁴³ *Ibidem*, s. 35.


Jeżeli w potocznym działaniu o przyjęciu takiej a nie innej przesłanki mniejszej decyduje prawdopodobieństwo, a cnotę nabywa się dzięki naśladowaniu postępowania uznawanego za przykładowe (jak oznajmia Las Casas w replice 10., DV, s. 171–172), to zawsze będzie ona zrelatywizowana do norm określonej wspólnoty, w ramach której dokonywany jest namysł moralny. Jak orzekł Arystoteles, na którego powołuje się w tym kontekście Las Casas: „rozsądny w ogóle byłby ten, kto jest zdolny do [trafnego] namysłu. Nikt jednakowoż nie namyśla się nad rzeczami, których przebieg nie może być inny, ani nad takimi, których nie może dokonać”⁴⁴. Logiczną konsekwencją takiego ujęcia będzie to, iż roztropność nie jest powiązana z określonymi treściami moralnymi, lecz z samą formą podejmowania decyzji, która jeśli jest oparta na rozumowaniu i nawet, gdy jedna z przesłanek tego rozumowania jest błędna, lecz w danym kontekście prawdopodobna, będzie decyzją rozsądną. Tym samym Las Casas może twierdzić, iż instytucje (polityczne, społeczne, religijne itd.) inne niż europejskie, są znamieniem rozumności czy też polityczności określonych ludów, ponadto jednak, i to właśnie wydaje mi się najważniejsze, może otworzyć furtkę dla perspektywy jednocześnie relatywistycznej i uznającej jedność rodzaju ludzkiego⁴⁵.

Wbrew św. Tomaszowi, lecz na kanwie jego doktryny, Las Casas przyznaje w ten sposób kulturom ludów Indii Zachodnich status kultur właśnie – nie w stanie załączkowym, nie prowizorycznych protez, do jakich uciekać musiałyby się ludy oczekujące dopiero wskazówek od rozsądniejszych od siebie, lecz złożonych struktur znaczeniowych, zdolnych regulować życie jednostek w takim samym stopniu, choć nie w identyczny sposób, jak kultura europejska. Kultur, wyłaniających określone postawy etyczne, religijne, polityczne, artystyczne i tak dalej, choć niezgodne z konkretnymi normami chrześcijańskimi, a także roztropnych mężów, będących przykładem dla swoich krajanów. Doskonale wykorzystuje strategicznie lukę, jaką można wyinterpretować w analizie ludzkiego działania na poziomie wiedzy moralnej, jeżeli zostanie ona umieszczona w kontekście społecznego wytwarzania poznania. W tym świetle do poczynionego przez Las Casasa zastrzeżenia: „choćby w rzeczywistości błędzili”, należy, jak sądzę, odnieść się z dużą ostrożnością. Nie ulega wątpliwości, iż był on człowiekiem głęboko wierzącym, a zatem przekonanym, iż wiara chrześcijańska jest jedyną prawdziwą, nie musi to jednak oznaczać jednoczesnego uznania innych kultur za nie-

⁴⁴ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. VI, r. 2, 1140b, przeł. D. Gromska, [w:] *idem*, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000, s. 197.

⁴⁵ Na marginesie warto zauważyć, iż współcześnie tradycja Arystotelesowska służy m.in. ugruntowaniu koncepcji komunitarystycznych, jak pokazują to przykłady np. McIntyre’a czy Taylora.

pełnowartościowe. Przeciwnie, dopuszcza on możliwość równie głębokiej i uzasadnionej wiary po stronie pogan, co z kolei sprawia, iż ewentualne ich nawracanie na chrześcijaństwo przestaje być rzeczą prawdy, a staje się przedmiotem przekonywania. Tym samym, to misjonarze musieliby stać się ludźmi wiarygodnymi w ramach zastanych formacji kulturowych⁴⁶, a nie Indianie wykazywać zrozumieniem za wszelką cenę. Z pewną dozą ryzyka, można nawet zinterpretować tę wypowiedź Las Casasa w sposób całkowicie relatywistyczny, albowiem na gruncie jego myśli przekonanie o prawdziwości wiary chrześcijańskiej również można rozpatrywać jako wewnętrzny element kultury pojawiający się na poziomie wiedzy nabytej, nie zaś prawdę uniwersalną, jaką byłaby jedynie najogólniejsza idea bóstwa.

Powiązanie elementu uniwersalnego – prawa naturalnego pojętego w jego najogólniejszej formie, znamionującego rozumną naturę ludzką (syndereza), oraz elementu partykularnego – konkretnych treści, wypełniających ogólne pojęcia i zasady, wytwarzanych w ramach odrębnych formacji kulturowych (przesłanka mniejsza dla sądu sumienia) sprawia, iż w myśli Las Casasa uniwersalizm ma szansę przestać być narzędziem polityki imperialnej i stać się rzeczywistym punktem wyjścia dla postawy rozumiejącej. Nie chodziłoby tu jednak o zrozumienie Innego, lecz raczej o uświadomienie sobie uwarunkowań kulturowych jako takich i skonstruowanie ograniczonej sfery rozumności, w ramach której możliwe jest przynajmniej częściowe porozumienie. Ten projekt minimum formułowany jest na bazie koncepcji tomistycznej, korzysta więc z jej osiągnięć, takich jak idea prawa naturalnego czy jedność rodzaju ludzkiego. Jednocześnie przekracza ją jednak, i to w jej aspekcie fundamentalnym, mianowicie relatywizując prawo pozytywne, można by rzec: wszelkie prawo pozytywne, do określonego kontekstu historyczno-kulturowego. Stając na ramionach gigantów rzeczywiście można dostrzec więcej. 

IWONA KRUCPECKA – dr, adiunkt w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego, zajmuje się głównie filozofią nowożytną, ze szczególnym uwzględnieniem filozofii hiszpańskiej; publikowała m.in. w „Ameryce Łacińskiej”, „Przeglądzie Filozoficzno-Literackim”, „Filo-Sofii”; autorka książki *Don Kichote w krainie filozofów* (2012).

IWONA KRUCPECKA – Ph.D., Assistant Professor at the Gdańsk University. Research interests: modern philosophy with special consideration given to Spanish philosophy; she has published in “Ameryka Łacińska”, “Przegląd Filozoficzno-Literacki”, “Filo-Sofia”; author of the book *Don Kichote w krainie filozofów* (*Don Quixote in the Land of Philosophers*) (2012).

⁴⁶ Jak w przywołanych przez Las Casasa *Topikach* pisał Arystoteles: „bo przecież nikt rozsądny nie uzna za przesłankę twierdzenia powszechnie odrzuconego ani nie będzie traktował jako problemu tego, co dla wszystkich albo dla większości jest oczywiste [...]”. Arystoteles, *Topiki*, ks. I, 10 (104 a), przeł. K. Leśniak, [w:] *idem, Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 2003, s. 351.