

JERZY ZAJADŁO (Gdańsk)

Hugo Grocjusz i hipoteza *etiamsi daremus, non esse Deum*

W 2005 r. minęła czterechsetna rocznica powstania *De iure praedae commentarius* (*Komentarz o prawie łupu*) Hugona Grocjusza. To jedno z podstawowych dzieł genialnego Holendra zostało odkryte dopiero w drugiej połowie XIX w. i właściwie nie wiadomo, kiedy dokładnie powstało – mniej więcej w latach 1604-1606, a najprawdopodobniej właśnie około roku 1605. Za życia Grocjusza ukazał się drukiem w 1609 r. tylko jeden rozdział pracy – słynne *Mare liberum* (*Wolność mórz*). Okragła rocznica powstania *De iure praedae*¹ będzie pewnie okazją do kolejnego, wzmożonego zainteresowania koncepcjami prawnymi, politycznymi, filozoficznymi i teologicznymi Grocjusza. W ciągu ostatnich kilkunastu lat można zaobserwować renesans myśli grocjańskiej przede wszystkim w teorii stosunków międzynarodowych², nowe badania prowadzi się także nad związkami autora z filozofią stoicką³.

Inspiracją do napisania tego artykułu był z jednej strony zamiar uczczenia wspomnianej rocznicy, z drugiej zaś przypomnienie pewnej tezy, która pojawia się w głównym dziele *De iure belli ac pacis* i która niezależnie od koncepcji samego Grocjusza budzi ciągle zainteresowanie także we współczesnej nauce⁴. Chodzi o *Prolegomena* pkt 11, w którym Grocjusz pisze: „To, co powiedzieliśmy, zachowuje w pewnym stopniu znaczenie nawet, gdyby dopuścić, czego nie można uczynić bez popełnienia najcięższej zbrodni, że Bóg nie istnieje lub że nie troszczy się o sprawy ludzkie”⁵.

¹ W literaturze ukazały się już pierwsze pozycje przypominające o mijającej okragłej rocznicy – por. np. M.J. van Ittersum, *Hugo Grotius in Context: Van Heemskerck's Capture of the Santa Catarina and its Justification in De Iure Praedae (1604-1606)*, „Asian Journal of Social Science”, 2003, t. 31, nr 3, s. 511-548.

² H. Bull, B. Kingsbury, A. Roberts (red.), *Hugo Grotius and International Relations*, Clarendon Press, Oxford 1990 (reprinted 2002); por. także J. Zajadło, *Studia Grotiana*, Gdańsk 2004.

³ H.W. Blom, L.C. Winkel (red.), *Grotius and the Stoa*, Van Gorcum Publishers 2004.

⁴ Por. np. E. Bone, *Bóg – niepotrzebna hipoteza? Wiara a nauki przyrodnicze*, Kraków 2004, *passim*, oraz J. Woleński, *Granice niewiary*, Kraków 2004, s. 102-144.

⁵ H. Grotius, *O prawie wojny i pokoju*, tłum. R. Bierzanek, Warszawa 1957, t. I, s. 53.

W nauce ta hipoteza, nazywana skrótowo *etiamsi daremus, non esse Deum*, od dawna była przedmiotem różnorodnych analiz – wiadomo, że Grocjusz nie był jej autorem, natomiast niejasne pozostaje źródło jego inspiracji. Przez długi okres czasu autor *De iure belli ac pacis* był uważany za twórcę kierunku prawnonaturalnego w naukach prawnych, ale współcześnie dla nikogo nie ulega wątpliwości, że jego teoria stanowi jedynie jedno ogniwo w długim łańcuchu historii myśli polityczno-prawnej. W nauce istniało na ten temat wiele nieporozumień – albo przeceniano znaczenie filozofii prawa Grocjusza, albo też odmawiano jej całkowicie oryginalności.

Kontrowersje dotyczyły po części hipotezy *etiamsi daremus, non esse Deum*, którą przez całe stulecia cytowano z jednej strony jako dowód sekularyzacji filozofii prawa, z drugiej zaś jako świadectwo związków Grocjusza z nowożytną szkołą prawa natury. Problem jest jednak skomplikowany i wymaga głębszej analizy. Na konieczność właściwej interpretacji hipotezy *etiamsi daremus, non esse Deum* już przed laty zwracał uwagę K. Grzybowski. Zdaniem tego autora jej znaczenie nie polegało na zerwaniu z religią (jak twierdzili niektórzy pseudomarksyści), lecz na uznaniu, że nawet głęboko religijni autorzy przestali uznawać istnienie Boga za konieczną przesłankę teorii politycznej⁶, mimo że wpływy teologii w ich koncepcjach polityczno-prawnych były jeszcze bardzo silne⁷. Wymaga to w moim przekonaniu odpowiedzi na trzy zasadnicze pytania:

1. Czy miejsce, z którego zaczerpnął Grocjusz swoją hipotezę determinuje automatycznie jej rolę w *De iure belli ac pacis*?

2. Jaka jest relacja pomiędzy problemem źródła prawa natury a innymi elementami Grocjuszowskiej teorii?

3. Jaka jest relacja pomiędzy hipotezą *etiamsi daremus, non esse Deum* a miejscem koncepcji Grocjusza w długiej historii doktryn prawa natury?

Otóż wbrew wszelkim pozorom wcale niełatwo odpowiedzieć na pierwsze z tych pytań, ponieważ z dzieła Grocjusza nie wynika jednoznacznie pochodzenie omawianej hipotezy. Podobne sformułowanie można znaleźć już w *Rozmyślaniach* Marka Aureliusza. Czytamy tam m.in.: „Jeżeli bogowie uradzili coś o mnie i o tym, co ma mnie spotkać, to uradzili dobrze. Niełatwo bowiem wyobrazić sobie boga niezdolnego do mądrego postanowienia”. Oznacza to wprawdzie aktywny udział Boga w życiu jednostki, ale jednocześnie ta ostatnia nie musi pozostawać całkowicie bierna:

„A jeżeli nic nie postanowili osobno o mnie, to z pewnością postanowienie jakieś powzięli co do całości, a więc w następstwie tego powinienem uznawać i kochać i to także, co mnie przypadnie. A jeżeli nie przedsięwzięli postanowień co do niczego

⁶ K. Grzybowski, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, 2 wyd., Warszawa 1968, s. 302, przyp. 5.

⁷ Szerzej na temat wpływu teologii na koncepcje polityczno-prawne Grocjusza por. J. Thomas, *The Intertwining of Law and Theology in the Writings of Grotius*, „Journal of the History of International Law”, 1999, t. 1, s. 61-100.

– myśl to bezbożna – to nie czcimy ich, nie módlmy się, nie wzywajmy ich w słowach przysięgi i nie czynimy innych rzeczy, które czynimy, wierząc w obecność i współbytność bogów. Jeżeli rzeczywiście nie przedsięwzięją postanowień w żadnej sprawie, która nas dotyczy, to mam władzę postanowienia sam o sobie. Mogę ocenić to, co dla mnie jest pożyteczne. A pożyteczne jest dla każdego to, co zgodne z jego ustrojem i naturą. Natura zaś moja jest obdarzona rozumem i stworzona do życia społecznego”⁸.

Wiele przemawia za tym, że Grocjusz właśnie od Marka Aureliusza zaczerpnął swoją hipotezę⁹. Po pierwsze, nie ulega wątpliwości, że autor *De iure belli ac pacis* znał dzieło rzymskiego cesarza – w późniejszych wydaniach swojej podstawowej pracy cytuje następujący fragment: „Miastem i ojczyzną, jak Antoninowi, jest mi Rzym, jako człowiekowi – świat”¹⁰. Wiemy również, że Grocjusz zawsze bardzo wysoko oceniał myśl rzymskich stoików – w swoim głównym dziele teologicznym *De imperio summarum potestatum circa sacra* (1614?) pisał: *Marcus Aurelius sapientissimus Imperator*¹¹. Po drugie, u obu autorów omawiana hipoteza łączy się z podobną koncepcją natury ludzkiej – w *De iure belli ac pacis* Grocjusz sam przyznaje, że przejmuje od stoików założenie o rozumnej i społecznej naturze jednostki. W tzw. *Annotatioes do Prolegomena* pkt 6, 7, 12, 18 i 24 autor cytuje przede wszystkim Chryzypa, Cyserona, Chryzostoma i właśnie Marka Aureliusza¹². Zwraca też uwagę pewne podobieństwo sformułowań – u Marka Aureliusza hipoteza ma charakter „bezbożny”, u Grocjusza nie można jej przyjąć „bez popełnienia najcięższej zbrodni”. Po trzecie, następcy Grocjusza byli wprawdzie przekonani, że hipoteza *etiamsi daremus, non esse Deum* ma rodowód scholastyczny, ale dopuszczali też inną możliwość. Np. Samuel Pufendorf krytykował scholastyczne pochodzenie hipotezy i wskazywał na Marka Aureliusza jako źródło inspiracji Grocjusza¹³. Po czwarte wreszcie – z przyczyn osobistych Grocjusz próbował stworzyć koncepcję przynajmniej pozornie oderwaną od podstawowych sporów epoki: jest więc zrozumiałe, że wychowany w duchu klasycznego humanizmu chętnie sięgał po wzorce antyczne¹⁴. Niektórzy autorzy zwracają

⁸ Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 1999, ks. 6, pkt 44, s. 54.

⁹ Tak np. M. Berljak, *Il diritto naturalne e il suo rapporto con la divinita in Ugo Grozio*, „Annalecta Gregoriana”, Series Facultatis Juris Canonici, Sectio B, No. 42, Roma 1978, s. 94-99, oraz P. Dognin, *La justice de Dieu et le droit naturel*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques”, 1965, t. 49, nr 1, s. 72, przyp. 18.

¹⁰ Por. wyd. *De iure belli ac pacis* w serii „Classics of International Law”, Oxford 1925, t. II, s. 18, przyp. 2; oraz Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, ks. 6, pkt. 44, s. 54.

¹¹ Cyt. wg wydania: Den Haag 1661, III, 7.

¹² Por. wyd. *De iure belli ac pacis* w serii „Classics of International Law”, Oxford 1925, s. 11, przyp. 1 i 2; s. 14, przyp. 2 i 3; s. 16, przyp. 1; s. 18, przyp. 2; w nowszej literaturze o antycznych źródłach społecznej i rozumnej natury człowieka u Grocjusza zob. L. Winkel, *Les origines antiques de l'appetitatus societatis de Grotius*, „Legal History Review”, 2000, t. 68, nr 3, s. 393-403.

¹³ *De iure nature et gentium libri octo*, w serii „Classics of International Law”, Oxford 1934, t. I, ks. II, rozdz. III, pkt 19.

¹⁴ Podobnie sądzi M. Berljak, op. cit., s. 94.

w związku z tym uwagę, że hipoteza *etiamsi daremus, non esse Deum* ma charakter typowo platońskiej idealizacji¹⁵. Tak czy inaczej, źródłem inspiracji Grocjusza mogły być w tym zakresie idee antycznego humanizmu.

Jak wspomniałem, następcy Grocjusza bardzo mocno krytykowali hipotezę *etiamsi daremus, non esse Deum*, ponieważ uważali, że ma ona rodowód scholastyczny. Dla J. Barbeyraca, tłumacza i komentatora Grocjusza, nie ulegało to właściwie żadnej wątpliwości¹⁶, podobnie sądzili inni – np. J.G. Heinecke¹⁷, S. Pufendorf¹⁸, F.H. Cocceji¹⁹. Właściwie wszyscy odrzucali omawianą hipotezę i jedynie G.W. Leibniz wzięł Grocjusza w obronę²⁰. Jeśli jednak założyć scholastyczny rodowód *etiamsi daremus, non esse Deum*, to powstaje oczywiście pytanie: który z wcześniejszych czy późniejszych scholastyków mógł być źródłem inspiracji dla samego Grocjusza?

Najbardziej prawdopodobnym autorem wydaje się Franciszek Suarez i jego *De legibus ac Deo legislatore*. Hiszpański jezuita odrzuca wprawdzie wyraźnie hipotezę *etiamsi daremus, non esse Deum* i uznaje wolę Boga za ostateczne źródło prawa natury, ale jednocześnie jest świadom, iż była ona znana wczesnej scholastyce²¹. Stanowisko to było bardzo ściśle związane ze sporem pomiędzy intelektualizmem (racjonalizmem) i nominalizmem (woluntaryzmem)²². Suarez, sam przedstawiciel umiarkowanego nominalizmu, opisuje opinie różnych autorów w związku z podziałem na *lex indicativa* i *lex praeceptiva*²³. Po jednej stronie znajdowali się tacy autorzy, jak Gregory z Rimini²⁴, Hugo od św. Wiktora, Gabriel Biel, Jacques Almain czy Antonio de Cordova, którzy twierdzili, iż prawo natury ma charakter *lex indicativa*, a nie *lex praeceptiva* i tym samym akceptowali hipotezę *etiamsi daremus, non esse Deum*²⁵. Przeciwstawne stanowisko zajmowali m.in. Wilhelm Ockham, Pierre d'Ailly, Johannes Gerson czy

¹⁵ Tak np. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932, s. 322.

¹⁶ *Le Droit de la Guerre et de la Paix*, Amsterdam 1729, t. I, s. 64, przyp. 4.

¹⁷ *Praelectiones academicae in Hugonis Grotii „De iure belli ac pacis”*, w: *Opera omnia*, Geneva 1771.

¹⁸ *De iure naturae*, op. cit., ks. I, rozdz. I, pkt 10; por. także H. Welzel, *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs*, Berlin 1958, s. 36, przyp. 17.

¹⁹ *Hugonis Grotii De Iure Belli ac Pacis libri tres*, Lausanne 1751, t. I, s. 55.

²⁰ Szerzej na ten temat K. Müller, *Gottfried Wilhelm Leibniz und Hugo Grotius*, w: *Forschungen zu Staat und Verfassung. Festgabe für Fritz Hartung*, Berlin 1958, s. 187 i n.

²¹ *De legibus ac Deo legislatore*, w: *Selections from Three Works*, „Classics of International Law”, Oxford 1944, II, VI, III, s. 190.

²² J.St. Leger, *The „Etiamsi daremus” of Hugo Grotius. The Study in the Origins of International Law*, Romae 1962, s. 61-95.

²³ Szerzej na ten temat T.E. Davitt, *The Nature of Law*, St. Louis-London 1953, s. 86-108.

²⁴ Większość autorów uważa, że cytowany przez Suareza 'Gregorius' to 'Gregory z Rimini' (zm. 1358), autor *Gregorius de Armino in librum Sententiarum* – tak np. G. Del Vecchio, *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, Basel 1951, s. 122 i n., przyp. 2. Jednakże zdaniem niektórych może tutaj chodzić o Grzegorza z Walencji (1549?-1603) – tak np. J. Sauter, *Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts*, Wien 1932, s. 86 i n., oraz A.-H. Chroust, *Hugo Grotius and the Scholastic Natural Law Tradition*, „The New Scholasticism”, 1943, t. 17, s. 114. Krytycznie na temat tego nieporozumienia por. M.B. Crowe, *The Changing Profile of the Natural Law*, The Hague 1977, s. 227, przyp. 12.

²⁵ *De legibus ac Deo legislatore*, op. cit., II, VI, III, s. 190.

Andreas a Novocastro – istota tego kierunku sprowadzała się do uznania, że jedynym źródłem prawa natury jest wola Boga²⁶.

Istnieje wiele przesłanek przemawiających za tym, że właśnie *De legibus ac Deo legislatore* było źródłem inspiracji Grocjusza. Po pierwsze, w *De iure belli ac pacis* cytuje on czterokrotnie dzieło Suareza²⁷, brakuje natomiast takich autorów jak Gregory, Hugo czy Biel, którzy zdaniem Suareza akceptowali hipotezę *etiamsi daremus, non esse Deum*. Można więc założyć, że Grocjusz znał tych autorów przynajmniej pośrednio. Po drugie, nie ulega wątpliwości, że wiedział o podstawowym średniowiecznym sporze pomiędzy intelektualizmem i nominalizmem. Nie tylko dlatego, że był człowiekiem znakomicie wykształconym, lecz także dlatego, że w bardzo charakterystycznych miejscach cytuje Tomasza z Akwinu i Dunsza Szkota. W *Annotationes* do swojej definicji prawa natury wskazuje na Philona, Tertuliana, Cyserona, Marka Aureliusza, Laktancjusza i Chryzostoma, ale jednocześnie dodaje, że nie wolno zapominać uwag Tomasza z Akwinu i Dunsza Szkota²⁸. W liście do Cordesiusa z 15 października 1633 r. pisał też Grocjusz, że Suareza uważa za jednego z najwybitniejszych filozofów scholastycznych²⁹. Po trzecie wreszcie, uderzające są podobieństwa sformułowań Gregorego, Biela i Suareza oraz *Prolegomena* pkt 11³⁰.

Oczywiście kryterium werbalnego podobieństwa sformułowań jest bardzo względne i może prowadzić do pewnych nieporozumień, ponieważ analogiczne zwroty pojawiają się np. u Ludwika Moliny czy Dominika Soto³¹. W odróżnieniu od Suareza, Molina i Soto dopuszczali hipotezę *etiamsi daremus, non esse Deum*, ale pełni ona u tych autorów inną rolę – jeśli Bóg nie istnieje, to prawo natury nie jest prawem, lecz moralnym obowiązkiem, ponieważ nie-

²⁶ Ibidem, II, VI, IV, s. 192.

²⁷ Por. skorowidz autorów w wydaniu „Classics of International Law”, Oxford 1925, s. 925.

²⁸ Ibidem, s. 38, przyp. 4 – por. także F. Copleston, *A History of Philosophy*, t. 3, *From Ockham to Suarez*, Westminster (Maryland) 1959, s. 118.

²⁹ Por. *Epistole quotquot reperiri potuerunt*, Amstelodami 1687.

³⁰ *Nam si per impossibile ratio divina sive Deus ipse non esset aut ratio illa esset errans adhuc si quis ageret contra rectam rationem angelicam vel humanam aut aliam aliquam si qua esset, peccaret* (Gregory z Rimini, cyt. za J.St. Leger, op. cit., s. 125, przyp. 21).

(...) *imo ait Gregor, quem caeteri sequuti sunt, licet Deus non esset, vel non uteretur ratione, vel non recte rationis dicitantis v.g. malum esse mentiri, illud habiturum eandem rationem legis, quam nunc habet, quia essex ostensiva militiae, quod in obiecto ab intrinseco existit* (Francisco Suarez, *De legibus*, op. cit., s. 120).

Et haec quidem jam diximus, locum aliquem haberent etiamsi daremus, quod sine summo scelerare dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana (Hugo Grotius, *De iure belli ac pacis*, op. cit., t. I, s. 13).

Trzeba jednocześnie dodać, że słowo *aliquem*, wzmacniające hipotetyczny charakter omawianej tezy, pojawia się dopiero w wydaniu *De iure belli ac pacis* z 1631 r. i nie było go w pierwszym wydaniu z 1625 r. – por. na ten temat P.C. Molhuysen, *The First Edition of Grotius' 'De Iure Belli ac Pacis'*, Bibliotheca Visseriana, 1925, t. 5, s. 106.

³¹ Por. *De Iustitia et Iure*, Tract. V, disp. 46, 14, col. 1681 Ludwika Moliny i *De Iustitia et Iure*, Lib. I, q. 4, art. 2 ad tertium, s. 11, Dominika Soto – cyt. za J.St. Leger, op. cit., s. 129, przyp. 32 i 34.

możliwe jest prawo bez prawodawcy³². Grocjusz znał dzieła Moliny i Soto³³ i nie można wykluczyć, że czerpał właśnie z tych źródeł – jeśli tak, to nadał jednak swojej hipotezie zupełnie inne znaczenie.

W tym miejscu warto wskazać na pewien paradoks. Hipoteza *etiamsi daremus, non esse Deum* była wprawdzie bardzo ściśle związana ze sporem intelektualizm – nominalizm, ale jednocześnie wszyscy cytowani przez Suareza autorzy byli przedstawicielami nominalizmu. Spór o znaczenie *lex indicativa* i *lex praeceptiva* toczył się więc w ramach tej samej formacji ideowej, która nie była jednak jednorodna: niektórzy uznawali prawo natury za przejaw woli Boga (Gerson, Ockham, d'Ailly); inni zakładali, że nawet jeśli Bóg nie istnieje, to prawo natury ma albo charakter *lex indicativa* i wówczas ma charakter prawny (Gregorius, Biel), albo *lex praeceptiva* i wówczas nakłada obowiązki jedynie natury moralnej (Molina, Soto)³⁴. W tym drugim wypadku mieliśmy do czynienia z odejściem od skrajnego nominalizmu Ockhama i przejściem na pozycje bardziej umiarkowane i zbliżone do intelektualizmu. W ramach nominalizmu narodziła się więc hipoteza, która miała zdecydowanie antynominalistyczny charakter³⁵. W *De iure belli ac pacis* paradoks jest tym większy, że Grocjusz uczynił z *etiamsi daremus, non esse Deum* podstawę światopoglądu racjonalistycznego i w takiej formie przejął ją później Leibniz, a jeszcze później Nicolai Hartman³⁶.

Powróćmy do postawionego na wstępie pytania: czy źródło, z którego Grocjusz zaczerpnął swoją hipotezę determinuje jej rolę i znaczenie w *De iure belli ac pacis*? Biorąc pod uwagę powyższe rozważania, należy w moim przekonaniu odpowiedzieć twierdząco – *etiamsi daremus, non esse Deum* ma charakter racjonalistyczny (jak u Marka Aureliusza) i zwraca się przeciwko skrajnemu nominalizmowi (jak u niektórych scholastyków). Wielość źródeł inspiracji i ich swoisty eklektyzm spowodowały, że mamy jednak w dziele Grocjusza do czynienia z pewną niekonsekwencją, przynajmniej jeśli chodzi o problem źródeł prawa natury.

W pewnym miejscu Grocjusz polemizuje z utylitaryzmem i sceptycyzmem Karneadesa i pisze: „Matką bowiem prawa naturalnego jest sama natura ludzka, która wymagałaby od nas, byśmy dążyli wspólnie do życia społecznego, nawet gdybyśmy nie odczuwali żadnych potrzeb”³⁷. Tutaj Grocjusz podąża bez wątpienia śladem stoików. Według niego źródłem prawa natury jest ludzki rozum i społeczna natura człowieka: z jednej bowiem strony „troska o zachowanie społeczeństwa (...) odpowiadająca umysłowi człowieka, jest źródłem

³² J.St. Leger, op. cit., s. 128 i n.

³³ Por. skorowidz autorów w wydaniu „Classics of International Law”, s. 915 i 925.

³⁴ Szerzej na temat różnych szkół w ramach kierunku nominalistycznego por. M.B. Crowe, op. cit., s. 220.

³⁵ Ibidem, s. 209-212.

³⁶ J. Sauter, op. cit., s. 54; por. także H. Meyer, *Die Geltung des natürlichen Sittengesetzes – nisi daretur Deus*, „Philosophisches Jahrbuch”, 1953, t. 62, s. 167 i n.

³⁷ *O prawie wojny i pokoju*, op. cit., t. 1, s. 56.

prawa natury³⁸; z drugiej natomiast „prawo naturalne jest to nakaz prawego rozumu, który wskazuje, że w każdej czynności, zależnie od jej zgodności lub niezgodności z rozumną naturą człowieka, tkwi moralna ohyda lub moralna konieczność i w konsekwencji Bóg, które jest twórcą natury, czynności takiej zabrania lub ją nakazuje³⁹.”

To ostatnie zdanie jest jednak już bardziej dowodem związków Grocjusza z chrześcijaństwem niż przejawem wpływu stoicyzmu. W opinii S. Jørgensena można nawet powiedzieć, że to właśnie u Grocjusza mamy do czynienia „z syntezą grecko-stoickiego racjonalizmu i judao-chrześcijańskiego woluntaryzmu⁴⁰.” Ta trafna konstatacja jest jednak nie do końca precyzyjna, ponieważ nie cała tradycja chrześcijańska miała charakter woluntarystyczny. Stąd bliższa prawdy wydaje się opinia włoskiego grocjanisty A. Corsano – koncepcja prawa natury Grocjusza stanowi z jednej strony kontynuację stoicyzmu, z drugiej zaś myśli tomistycznej⁴¹. Od stoików przejął Grocjusz założenie społecznej i rozumnej natury człowieka, jednakże teistyczny charakter religii chrześcijańskiej podpowiadał mu, iż twórcą tej natury jest Bóg. Wobec tego czyni następujące zastrzeżenie do swojej hipotezy:

„Ponieważ częściowo rozum, częściowo zaś nieprzerwana tradycja przekonują nas o czymś przeciwnym, a przemawia za tym wiele argumentów i potwierdzają cuda, o których świadczą wszystkie wieki, wynika stąd, że powinniśmy być posłuszni Bogu bez zastrzeżeń jako Stwórcy i jako temu, któremu zawdzięczamy naszą egzystencję i wszystko, co posiadamy, zwłaszcza że w rozmaity sposób okazał się i najlepszym i wszechmocnym do tego stopnia, że może dać najwyższą nagrodę tym, którzy go słuchają, i do tego nagrodę wieczną, ponieważ sam jest wieczny⁴².”

W rezultacie pojawia się jednak wola Boga jako inne źródło prawa natury: „I jest to już inne źródło prawa, poza tamtym naturalnym źródłem, wypływające z wolnej woli boskiej, której powinniśmy się poddać, jak to nakazuje sam nasz rozum w sposób nie dopuszczający sprzeciwu⁴³.” Jednakże Grocjusz sam wskazuje na zasadniczą różnicę pomiędzy tymi źródłami prawa natury⁴⁴ i jednocześnie wola boska w jego ujęciu nie ma charakteru arbitralnego i nieograniczonego – wręcz przeciwnie, również Bóg jest związany społeczną i rozumną naturą człowieka, mimo że sam jest jej twórcą. Oznacza to, że w sporze intelektualizm – nominalizm autor *De iure belli ac pacis* opowiada się za prymatem rozumu boskiego nad boską wolą i tym samym kontynuuje racjonalistyczną tradycję rozciągającą się od stoików aż po Tomasza z Akwinu i jego następców⁴⁵.

³⁸ Ibidem, s. 52.

³⁹ Ibidem, s. 92.

⁴⁰ S. Jørgensen, *Grotius' Doctrine of Contract*, „Scandinavian Studies in Law”, 1969, t. 13, s. 124.

⁴¹ A. Corsano, *Ugo Grozio. L'Umanista – il Teologo – il Giurista*, Bari 1948, s. 248.

⁴² *O prawie wojny i pokoju*, op. cit., t. 1, s. 53.

⁴³ Ibidem, s. 53 i n.

⁴⁴ Ibidem, s. 97.

⁴⁵ H. Meyer, op. cit., s. 160.

Powróćmy więc do drugiego z wyżej postawionych pytań: trudno uznać, że *etiamsi daremus, non esse Deum* podważa podstawowe dogmaty wiary przedstawione przez Grocjusza w rozdziale II księgi II *De iure belli ac pacis*. Jego hipoteza nie ma ani deistycznego, ani tym bardziej ateistycznego charakteru i jest raczej wyrazem odrzucenia skrajnie woluntarystycznych założeń w filozofii prawa. W porównaniu ze stoikami i scholastykami w jego koncepcji dochodzi jednak dodatkowy, bardzo istotny element, ponieważ teoria Grocjusza wkomponowana jest także w podstawowe spory reformacji i w tym sensie posiada ostrze antykalwińskie⁴⁶. Pod tym względem filozofia państwa i prawa Grocjusza przeszła bardzo charakterystyczną ewolucję.

Jeszcze w *De iure praedae commentarius* (1605?) widać wyraźnie, że wola odgrywała w jego koncepcji ogromną rolę jako źródło prawa. W rozdziale II dzieła autor przedstawia 9 reguł (*regulae*) i 13 praw (*leges*), przy czym charakterystyczne są zwłaszcza te pierwsze, utożsamiane z wolą boską i ludzką jako źródłem prawa⁴⁷. Wiele z tych tez zostało później powtórzonych w *De iure belli ac pacis* (1625), co niektórych autorów prowadzi do wniosku, iż nie ma specjalnych różnic filozoficzno-prawnych pomiędzy tymi dwoma dziełami. Tak np. E. Dumbauld jest zdania, że ewentualne rozbieżności mają wyłącznie terminologiczny charakter: w *De iure praedae* dzieli Grocjusz w sposób dosyć niejasny prawo na pierwotne i wtórne, natomiast w *De iure belli ac pacis* jest znacznie bardziej precyzyjny⁴⁸. Jednak to, co Dumbauld określa mianem „jedynej różnicy” (*only difference*), ma w moim przekonaniu znaczenie zasadnicze⁴⁹. Z podobnym jak w *De iure praedae* podziałem prawa natury i narodów na *primarium* i *secundarium* mamy wprawdzie do czynienia także w *De iure belli ac pacis*, ale tutaj pod pojęciem *ius naturale primarium* Grocjusz pojmuje coś zupełnie innego. W pierwszym dziele jest ono synonimem pozytywnego prawa boskiego (*ius divinum voluntarium*), w drugim natomiast oznacza rzeczywiste prawo natury rozpoznawalne metodą aprioryczną⁵⁰. Różnica jest zasadnicza, zwłaszcza z punktu widzenia źródła prawa natury. W pierwszym wypadku jest nim bezpośrednio wola boska, w drugim natomiast – społeczna i rozumna natura człowieka, a Bóg ma tylko wpływ pośredni jako twórca tej natury.

⁴⁶ Szerzej na ten temat B. Knieper, *Die Naturrechtslehre des Hugo Grotius als Einigungsprinzip der Christenheit, dargestellt an seiner Stellung zum Calvinismus*, Diss. Frankfurt a. Main 1971, s. 11 i n.

⁴⁷ Por. *Hugonis Grotii de iure praedae commentarius*, wyd. H.G. Hamaker, Hagae Comitum 1868, s. 7-28 (jest to pierwsze wydanie drukiem tej nieznannej wcześniej rozprawy Grocjusza).

⁴⁸ E. Dumbauld, *Grotius on the Law of Prize*, „Journal of Public Law”, 1952, t. 2, s. 380.

⁴⁹ Podobnie G. Ambrosetti, *Il presupposti teologici e speculativi delle concezioni giuridiche di Grozio*, Bolonia 1957, s. 97 i n.; J. Basdevant, *Hugo Grotius*, w: *Les Fondateurs du Droit International*, Paris 1905, s. 155-217; M.B. Crowe, op. cit., s. 225; J. Koster, *Les Fondements du Droit des Gens*, „Bibliotheca Visseriana”, 1925, t. 4, s. 41 i n.; J.St. Leger, op. cit., s. 137 i n.; E.B.F. Midgley, *The Natural Law Tradition and the Theory of International Relations*, London 1975, s. 141.

⁵⁰ Przyznaje to także E. Dumbauld, op. cit., s. 378 i n.

Powstaje pytanie o przyczynę tej radykalnej zmiany stanowiska. Jej zrozumienie wymaga sięgnięcia do ideologicznych i społeczno-politycznych źródeł koncepcji Grocjusza. Utożsamianie prawa natury z pozytywnym prawem boskim było (i jest) cechą charakterystyczną doktryny protestanckiej, zwłaszcza w wersji ortodoksyjnego kalwinizmu. W tradycji tomistycznej akcent był położony na rozum Boga, a nie na jego wolę, co stanowiło jednak tylko kontynuację koncepcji arystotelesowskich i stoickich. Nie oznacza to oczywiście, że Grotius nawrócił się z protestantyzmu na katolicyzm⁵¹, ale jedynie to, że odrzucił ultrakalwiński woluntaryzm. Był bowiem pod wpływem z jednej strony umiarkowanej teologii Jakuba Hermanna (Arminiusa), z drugiej zaś – późnoscholastycznej szkoły hiszpańskiej. Wzrost znaczenia racjonalizmu widać u Grocjusza już w *Mare liberum* (1609), gdzie we wstępie autor wyraźnie odróżnia prawo natury od pozytywnego prawa boskiego⁵². Można zapytać, co spowodowało zmianę stanowiska pomiędzy rokiem 1605 a 1609? Pewną wskazówkę daje sam Grocjusz, używając w *Mare liberum* zwrotu *suapte natura* – podobnym sformułowaniem posługiwał się często hiszpański teolog Gabriel Vasquez, autor komentarza do *Summary teologicznej* Tomasza z Akwinu z 1605 r. Praca ta była z całą pewnością znana Grocjuszowi – cytuje ją później w *De iure belli ac pacis*⁵³. Według J.St. Legera⁵⁴ mogłoby to dowodzić, że Grotius zmienił swoje stanowisko właśnie pod wpływem lektury komentarza Vasqueza i w tym sensie *etiamsi daremus, non esse Deum* była tylko efektem wcześniejszej ewolucji poglądów. Potwierdzałoby to tylko antywoluntarystyczny, a nie ateistyczny charakter omawianej hipotezy. Innego dowodu dostarcza list Grocjusza z 18 maja 1615 r. do brata Willema – pisze tam Grocjusz, że prawo natury słusznie się tak właśnie nazywa, ponieważ jest tym, co Bóg przy pomocy natury nakazuje i zakazuje: „Prawa tego człowiek nie może zmienić. To, czy może go zmienić sam Bóg, jest osobną kwestią”⁵⁵. Tę „osobną kwestię” zgłębił Grocjusz później w *De iure belli ac pacis*: „Prawo naturalne jest do tego stopnia niezmiennie, że sam Bóg nie może go zmienić”⁵⁶. Zdaniem G. Ambrosettiego⁵⁷ istnieje daleko idące podobieństwo pomiędzy umiarkowanym woluntaryzmem Suareza a grocjuszowskim sformułowaniem *Deus per naturam*. Podobnego zdania jest A.H. Chroust⁵⁸ – w opinii tego autora Grotius przeciwstawił *Deus per*

⁵¹ Tak niestety moim zdaniem np. K. Krogh-Tonning, *Hugo Grotius und die religiösen Bewegungen im Protestantismus seiner Zeit*, Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland, Jahresbericht für das Jahr 1903, t. 2, s. 5-101.

⁵² H. Grotius, *Wolność mórz*, tłum. R. Bierzanek, Warszawa 1955, s. 3 i n.

⁵³ Por. skorowidz autorów w wydaniu „Classics of International Law”, s. 929.

⁵⁴ Ibidem, s. 141.

⁵⁵ *Epistole quotquot*, op. cit., s. 751 i n. – szerzej na ten temat G. Fasso, *Ugo Grozio tra medioevo ed eta moderna*, „Rivista di Filozofia”, 1950, t. 2, s. 178, przyp. 8.

⁵⁶ *O prawie wojny i pokoju*, op. cit., s. 93.

⁵⁷ Ibidem, s. 115-117, przyp. 70.

⁵⁸ Ibidem, s. 129.

naturam arbitralnej woli boskiej, a w rezultacie prawo natury pozytywnemu prawu boskiemu, już w swoim podstawowym dziele teologicznym *De imperio summarum potestatum circa sacra* (1614?). Takie ustalenie relacji w triadzie Bóg – rozum – natura było też cechą charakterystyczną późnej scholastyki hiszpańskiej⁵⁹.

Warto też sprawdzić, jak Grocjusz ujmował ten problem w swoich pracach czysto prawniczych, zwłaszcza w *Inleidinge tot de Hollandsche Rechts Geleerdheid*. Ta ostatnia praca została opublikowana wprawdzie po raz pierwszy w 1631 r., ale wiadomo, że powstała w latach 1619-1621 w trakcie uwięzienia Grocjusza w zamku Loevenstein. Także tutaj Grocjusz twierdzi, że prawo (*lex*) czasami nosi nazwę uprawnienia (*ius*), ponieważ jest dziełem rozumu⁶⁰. Jednocześnie wyróżnia dwa podstawowe źródła prawa – wolę jako źródło prawa pozytywnego i rozum jako źródło prawa natury. Używa przy tym jednak charakterystycznego zwrotu *aengeboren Wet* (przyrodzone prawo) jako synonimu *lex naturalis*. Później w *De iure belli ac pacis* odwoływał się raczej do *ius naturale* niż *lex naturalis*. Ma to znaczenie zasadnicze, ponieważ *lex* zakłada istnienie ustawodawcy, natomiast *ius* ma charakter autonomiczny.

Powróćmy więc do trzeciego z wyżej postawionych pytań: wydaje się, że przeprowadzona analiza skłania do odpowiedzi negatywnej. Hipoteza *etiamsi daremus, non esse Deum* została wprawdzie najprawdopodobniej przejęta przez Grocjusza od scholastyków, ale nie oznacza to, że cała jego koncepcja ma charakter scholastyczny. W liście z 16 maja 1630 r. pisał z pewną ironią o subtelnych rozważaniach scholastyków, chociaż wysoko sobie cenil ich teologię moralną⁶¹. Dla Grocjusza Bóg stanowił nie *causa prima et finita*, lecz raczej *causa remota*: jako twórca ludzkiej natury. Pod wpływem humanistycznego racjonalizmu i protestanckiego indywidualizmu wysunął więc jednostkę na pierwszy plan. Człowiek jest dla niego równocześnie źródłem i podmiotem prawa natury, ponieważ odmiennie niż Kalwin zakładał społeczną i rozumną naturę człowieka. W tradycji scholastycznej podstawowe pytanie brzmiało: co jest pierwotne w Bogu – wola czy rozum? U Grocjusza natomiast fundamentalne znaczenie ma humanistyczny, a nie nadprzyrodzony wymiar tego dylematu⁶². Wbrew wszelkim pozorom autor *De iure belli ac pacis* nie zrywa jednak związków pomiędzy prawem oraz teologią⁶³ i jest raczej agnostykiem niż ateistą⁶⁴.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Cytuję wg wydania Dovringa, Fischera i Meijersa z 1952 r. – 1, 2, 1; por. także E. Dumbauld, *Grotius' Introduction to the Jurisprudence of Holland*, „Journal of Public Law”, 1953, t. 1, s. 116.

⁶¹ Cyt. za J.St. Leger, op. cit., s. 47, przyp. 47.

⁶² Tak również A.P. d'Entrèves, *Natural Law. An Introduction to Legal Philosophy*, London 1951, s. 52 i n.

⁶³ Por. np. L. Chmaj, *Bracia polscy. Ludzie, idee, wpływy*, Warszawa 1957, s. 149, 278 i 302.

⁶⁴ E.B.F. Midgley, op. cit., s. 138 i n.

Czy w związku z tym Grocjusz należy do nowożytnej szkoły prawa natury? Z pewnością tak, ale nie przede wszystkim za sprawą hipotezy *etiamsi daremus, non esse Deum*. Właściwsze byłoby jednak stwierdzenie, że koncepcja słynnego Holendra stanowi ogniwo łączące tradycję średniowieczną i nowożytną. U Grocjusza są jeszcze trzy źródła prawa natury: Bóg, rozum i społeczna natura człowieka; u Pufendorfa pozostają już tylko dwa: społeczna i rozumna natura człowieka; u Thomasiusa występuje tylko jedno: *homo animal rationale*⁶⁵.

⁶⁵ J. Sauter, op. cit., s. 175, przyp. 1.

