

* * *

Wim Decock, *Theologians and Contract Law. The Moral Transformation of the Ius Commune (ca. 1500–1650)*, Brill: Leiden, 2013, 723 s.

Aż po schyłek XIII wieku podręczniki dla spowiedników — powstające licznie w związku z upowszechnieniem się indywidualnej spowiedzi usznej — wychodziły głównie spod pióra kanonistów, a dokładnie tych z nich, którzy byli szczególnie zainteresowani oceną kwestii etycznych na forum sumienia w perspektywie duszpasterskiej. Jednym z najsłynniejszych przykładów była tu *Summa de paenitentia* katalońskiego dominikanina św. Rajmunda¹ z Penyaforat (zm. 1275). Natomiast w epoce reformacyjnej, gdy kształtuje się nowożytna postać teologii moralnej, dostrzec można wpływ w odwrotnym kierunku: to właśnie teolodzy, w swoich traktatach *de iustitia et iure*, wnieśli zasadniczy wkład w postrzeganie problematyki zobowiązań, również w prawie cywilnym. Byli to przede wszystkim dominikanie ze szkoły Salamanki, Francisco de Vitoria (zm. 1546) i Domingo de Soto (1494–1560), franciszkanin Juan de Medina (1490–1547); a później jezuita: Luis de Molina (1535–1600), Francisco Suárez (1548–1617), Leonardo Lessio (1554–1623), Pedro de Oñate (zm. 1646) i Juan de Lugo (1583–1660). Głównie

tym teologom — uwzględniając w szerokim zakresie również teksty prawnicze ich poprzedników i kontynuatorów — poświęcił swoją monumentalną rozprawę *Theologians and Contract Law* młody belgijski historyk prawa Wim Decock.

Praca ukazuje, w jaki sposób historyczne podstawy prawa zobowiązań związane są z chrześcijańskimi ideami etycznymi. Na pierwszy plan wysuwa się tu fundamentalna zasada swobody umów. Zasada *pacta quantumcumque nuda sunt servanda* stopniowo, przez wpływ prawa kanonicznego (por. *Liber sextus*, I, tit. 18. „De pactis”), torowała sobie drogę również na gruncie prawa cywilnego. Wynikało z niej uznanie wiążącego charakteru każdego zobowiązania i umowy, również tzw. *pactum nudum*, niepotwierdzonego przez szczególne formy (*vestimenta pactorum*), takie jak *stipulatio* czy przysięga (*iuramentum*). Proces ten podważał antyczną tradycję rzymską, w której *stipulatio* i inne szczególne formy potwierdzenia umowy były bardzo ważne. Wskazana reguła znajdowała podstawę w ewangelicznym zaleceniu poszanowania danego słowa tak jak przysięgi, któremu towarzyszyła rada, by unikać przysięgania

¹ Imiona autorów nowożytnych podaję w formach oryginalnych, a wcześniejszych w formach polskich.

(Mt 5,33–37). Stąd jako motto książki autor wybrał spostrzeżenie Friedricha Carla von Savigny o wpływie chrześcijaństwa na historię, a zwłaszcza na świat naszych idei: „then Christianity (...) has also in fact changed the world so that all our thoughts, however strange and even hostile they may appear to it, are nevertheless governed and penetrated by it” (autor cytuje tu przekł.: *System of the Modern Roman Law*, transl. by W. Holloway, Madras 1867, vol. 1, p. 43).

W trzech pierwszych rozdziałach książki *Theologians and Contract Law* przedstawione są podstawowe założenia metodologiczne i charakter wczesnonowożytnego prawa zobowiązań. Następnie omówione są główne ograniczenia swobody umów. Rozdział 4 poświęcony jest ograniczeniom „naturalnym” związanym z okolicznościami, powodującymi niedobrowolność umowy. Chodzi tu o szeroko pojęty przymus (*metus*) lub o błąd wywołany przez drugą stronę (*error/dolus*), które mogą determinować wolę. Rozdział 5 dotyczy formalnych ograniczeń swobody umów, wynikających głównie z tradycji prawa rzymskiego. Z kolei rozdział 6 mówi o ograniczeniach „substancjalnych”, związanych z moralną niedopuszczalnością podjętego zobowiązania. Zagadnienie to omówione jest głównie na przykładzie problemu prostytucji. Umowa, której przedmiotem jest działanie moralnie i prawnie niedopuszczalne, jest nieważna i w sensie prawnym nieistniejąca do momentu realizacji przedmiotowego zobowiązania. Jednakże, w opinii przeważającej wśród badanych autorów, po jego wypełnieniu z umowy wynikają już określone konsekwencje prawne, w szczególności dotyczące ekwiwalentnego zobowiązania do zapłaty. Rozdział 7 poświęcony jest etyce gospodarczej, a zwłaszcza

koncepcji słusznej ceny i pojęciu *laesio enormis*.

Występujący w podtytule książki termin *ius commune* autor odnosi do prawa rzymskiego, wyjaśniając, że pojęcie *ius commune* było używane głównie w znaczeniu *ius civile Romanorum*, a przeciwstawiane takim terminom jak *ius proprium*, *ius municipale* lub *ius patrium*. Tym samym Decock słusznie dystansuje się od zbyt daleko idącego rozumienia pojęcia *ius commune*, jako *sistema iuris*, czyli syntezy prawa rzymskiego i kanonicznego, której historyczne istnienie jest silnie kwestionowane w literaturze przedmiotu, m.in. w pracy Paolo Prodiego *Una storia della giustizia* (2000).

Wśród kluczowych terminów omówionych w pierwszej części książki chciałbym zwrócić uwagę na pojęcie *causa* i jego znaczenie dla prawnych konsekwencji umowy (s. 130–142). Autor celnie pokazuje tu różnicę w rozumieniu tego pojęcia między prawem rzymskim a prawem kanonicznym i teologią późnych scholastyków. Warto zauważyć, że termin *causa* w znaczeniu podobnym jak u wczesnonowożytnych kanonistów stosowany był już w niektórych tekstach średniowiecznych należących do dziedziny *theologia practica* (określanej dziś jako teologia moralna). I tak, w *Summa de paenitentia* Rajmunda z Penyafort (II, tit. 8, n. 1) — opracowanej przez kanonistę, ale adresowanej głównie do spowiedników — pojęcie *causa* występuje w znaczeniu motywacji, w kontekście godziwej motywacji do działalności kupieckiej. Ujęcie to powtórzone zostało we franciszkańskiej summie Aleksandra z Hales (zm. 1245) i jego uczniów (*Summa fratris Alexandri*, IV, pars. II, [n. 490]. *Utrum negotiari sit licitum*, resp.). To zastosowanie terminu *causa* jest przykładem średniowiecznego

wpływu prawa na teologię (a więc wpływu w kierunku odwrotnym niż opisywany w recenzowanej książce). Od prawniczej terminologii odchodzi tu akurat Tomasz z Akwinu, który zamiast pojęcia *causa* stosuje w tym kontekście termin *finis*, rozumiany jako cel (ST, I-II, q. 77, a. 4, co).

W recenzowanej książce summy ani komentarze św. Rajmunda nie są cytowane, choć oczywiście nie brak odwołań do *Dekretów Grzegorza IX*, których był redaktorem i wydawcą. Szerzej natomiast nawiązuje Decock do tekstów z drugiej połowy XIV i z XV wieku. Wymieniony jest m.in. Mateusz z Krakowa (zm. 1410), jako przykład późnośredniowiecznego teologa, który wywarł istotny wpływ na prawo zobowiązań. Mylące jest jednak stwierdzenie autora, jakoby Mateuszowe traktaty *De translacione rerum temporalium (De contractibus)* stanowiły „autonomous works on contract law” (s. 54). Są to przecież teksty z dziedziny „teologii praktycznej”, które nawiązują w pewnym stopniu do prawa kanonicznego, a do prawa rzymskiego odnoszą się bardzo rzadko. Znaczenie dzieła Mateusza dla prawa cywilnego można rozpatrywać tylko w sensie pośrednim, przez jego wpływ na późniejszych teologów, np. ewentualny wpływ na szkołę Tybingi, reprezentowaną przez Konrada Summenharta (skądinąd szeroko uwzględnianego w recenzowanej książce). Dla zagadnień prawniczych znaczenie mogły mieć pewne elementy metody Mateusza, wyłożone w traktacie o podstawowych założeniach przekazywania i nabywania dóbr (stanowiącym *pars prima* dzieła), w tym zwłaszcza rozróżnienie między *contractus gratuitus* a *contractus non gratuitus*. Kwestia ta stanowi dobry przykład ilustrujący problem relacji między teologią a prawem. Właśnie teolodzy — tacy jak Mateusz z Krakowa — jako pierwsi próbowali

wpracować ogólne systematyczne wizje obejmujące analizę teoretyczną i systematyczny wykład norm dotyczących różnych dziedzin życia praktycznego, m.in. gospodarczego, z wykorzystaniem pewnych pojęć prawnych (głównym założeniem cytowanego dzieła Mateusza więcej uwagi poświęcam w artykule zamieszczonym w t. 10 „Studiów Antycznych i Mediewistycznych” z 2012).

Nie podejmując się pełnego omówienia i oceny książki Decocka, w moich dalszych uwagach skoncentruję się szczególnie na obszernym 100-stronicowym rozdziale 7, poświęconym normom etycznym i prawnym dotyczącym życia gospodarczego.

Rozdział 7 (*Fairness of Exchange*) dotyczy głównie idei słusznej ceny i związanej z nią koncepcji *laesio enormis*. Te rozważania mogą być traktowane jako kontynuacja studium o słusznej cenie w myśli średniowiecznej, jakie przed laty przedstawił John Baldwin w rozprawie *The Medieval Theories of the Just Price* (1958).

Jeden z fragmentów omawianego rozdziału poświęcony jest „demistyfikacji słusznej ceny”. Decock podkreśla tu, że ceny takiej nie utożsamiano z jakąś wartością idealną, która korespondowałaby z pojęciem wartości w porządku natury. Słusznie nawiązał przy tym do uwag o różnych pojęciach wartości przedstawionych przez św. Augustyna w *Państwie Bożym* (XI, 16), ale nie docenił chyba znaczenia ujęcia Tomasza z Akwinu, który podjął ten problem komentując *Etykę nikomachejską (Sententia libri ethicorum, V, lect. IX, 4)*. Opierając się na ustaleniach Raymonda de Roover oraz wymienionego już Baldwina, Decock przypomina, że scholastyczne pojęcie wartości dóbr nie wynikało z koncepcji wartości ekonomicznej opartej na pracy (która, jak

bezpodstawnie interpretowano to często w okresie międzywojennym, miałyby być analogiczna do marksistowskiej teorii wartości).

W rozdziale *Fairness of Exchange* pokazane jest, jak badani teolodzy próbowali uzgodnić koncepcję słusznej ceny z zasadami prawa rzymskiego, zwłaszcza z regułą *contrahentibus naturaliter licet se invicem circumvenire* (por. *Digesta* 4.4.16.4. „Idem Pomponius”), będącą w bezpośredniej sprzeczności ze zdaniem z Pierwszego Listu św. Pawła do Tesaloniczan, które w tłumaczeniu Wulgaty brzmi: „et ne quis supergrediat, neque circumveniat in negotio fratrem suum” (1 Tes 4,6).

Powszechnie uznawano, że odstępstwo od słusznej ceny większe niż o połowę — czyli polegające na przyjęciu ceny poza zakresem wyznaczanym przez połowę i 150% właściwej wartości (lub jej połowę i dwukrotność, w innych ujęciach) — mogło być przedmiotem postępowania przed sądem cywilnym, jako *laesio enormis* w ścisłym znaczeniu. Autor książki bada zatem głównie poglądy na mniej jasną kwestię odstępstwa w ramach wymienionego zakresu (*infra dimidium iusti pretii*); również takie odstępstwo uznawano oczywiście za grzech, ale jego postrzeganie na forum prawa cywilnego i kanonicznego było przedmiotem kontrowersji. Przeprowadzone przez belgijskiego historyka analizy tekstów pokazują, że u wielu wczesnonowożytnych scholastyków ocena tego problemu w perspektywie kanonistycznej, a nawet cywilistycznej zbliżała się do stanowiska teologicznego. Ciekawy przykład dał tu humanista Arias Piñel (1515–1563), któremu poświęcono w książce sporo uwagi.

W odniesieniu do jednego z ważnych aspektów koncepcji słusznej ceny czytelnik może dostrzec potrzebę ściślejszych wyjaśnień. Podkreślając, że nie odpowia-

dała ona jakiemuś pojęciu idealnie określonej wartości, Decock zaznacza zarazem, że według większości badanych teologów nawet najdrobniejsza rozbieżność między słuszną ceną a faktyczną ceną transakcji nie mogła być zaakceptowana w osądzie sumienia i rodziła konieczność restytucji. Stwierdzenie to zaskakuje w zestawieniu ze zdaniem Tomasza z Akwinu, że „niewielka nadpłata lub niedopłata nie wydaje się naruszać równości wymaganej przez sprawiedliwość” (*ST*, I-II, q. 77, a. 1, ad 1). Widać tu istotną różnicę w pojmowaniu słusznej ceny przez Tomasza i przez większość późnych scholastyków, na którą Decock nie zwraca uwagi. W ujęciu Tomasza słuszna cena obiektywnie nie odpowiada określonej wartości, ale pewnemu zakresowi. Nieco inną, bardziej subiektywistyczną koncepcję znajdujemy natomiast u wczesnonowożytnych scholastyków, a wcześniej u wielu autorów późnośredniowiecznych (m.in. u Mateusza z Krakowa: *De translacione rerum temporalium* [*De contractibus*], pars I, 12). W ich ujęciu można wprawdzie mówić o określonej wartości rzeczy, ale w praktyce jest ona obiektywnie poznawalna jedynie w pewnym przybliżeniu. To, co w myśli XIII wieku było pewnym obiektywnym zakresem słusznej ceny, w ujęciu przeważającym później, i opisywanym w recenzowanej książce, odpowiada marginesowi rozbieżności w subiektywnym poznaniu i w subiektywnych ocenach wartości dóbr. Tak więc wzmianki o niedopuszczalności nawet niewielkiego odstępstwa od „rzeczywistej wartości” rzeczy należy rozumieć tak, że uiszczana i przyjmowana zapłata winna być tożsama ze słuszną ceną w ocenie stron, dokonywanej w dobrej wierze (która mogła w niewielkim stopniu odbiegać od uczciwej oceny kogoś innego!). Inaczej cytowany pogląd

teologów o niedopuszczalności odstępowania od słusznej ceny może wydawać się nierealny i oderwany od rzeczywistości, zwłaszcza w kontekście obowiązku restytucji.

W odniesieniu do restytucji autor książki przywołuje dwie średniowieczne tradycje traktowania odstępowania *infra dimidium iusti pretii*. Tradycję dominującą reprezentował Tomasz z Akwinu: według niego naruszenie równości wymiany przez znaczącą stratę jednej ze stron (*notabile damnum*) oznaczało konieczność restytucji (*ST*, I-II, q. 77, a. 1, ad 1). Odmienny punkt widzenia przedstawił Jan Gerson (1363–1429), który stwierdził, że naruszenie nieprzekraczające połowy wartości nie rodzi wymogu restytucji, chyba że strona pokrzywdzona działała pod przymusem (*Opusculum de contractibus*, pars II, 11). Gerson wyjaśnia, że chodzi o przymus w rozumieniu podanym przez Arystotelesa, gdzie wskazywany przykładowo kapitan statku musi wyrzucić swoje towary do morza, by ratować okręt podczas sztormu (*Etyka nikomachejska*, III, 1110a). Decock uznaje stanowisko Gersona za odosobnione i niekonsekwentne, z czym jednak trudno się zgodzić. Kryterium dobrowolności, na które powoływał się francuski teolog, miało przecież zasadnicze znaczenie dla rozróżnienia między kradzieżą a takimi naruszeniami sprawiedliwości, których nie uważano za kradzież, ale za osiągnięcie tzw. brudnego zysku (*turpe lucrum*). Stanowisko to nawiązywało do kanonistycznej tradycji, w której w dziedzinie etyki gospodarczej za kradzież uznawano przede wszystkim lichwę (przy której działanie strony pokrzywdzonej z założenia postrzegano jako niedobrowolne). Natomiast naruszenia zasady słusznej ceny uznawali kanoniści za kradzież tylko w szczególnych przypadkach. Dalej

idące wymogi przedstawiało wielu teologów, jak św. Tomasz, który szerzej traktował obowiązek restytucji, podkreślając jednak przy tym, że chodzi o znaczącą stratę (*notabile damnum*). Niesłuszny jest zarzut Decocka, jakoby Gerson dostrzegł w dyskutowanej sytuacji grzech, ale nie widział potrzeby zadośćuczynienia. Z opartej na autorytecie św. Augustyna reguły „Non remittetur peccatum nisi restituetur ablatum” (*Liber sextus*, V, *de regulis iuris*, 4; por. *Decretum*, II, C. 14, q. 6, c. 1) nie wynikało bynajmniej, że zadośćuczynieniem za każdy grzech przeciw sprawiedliwości musi być restytucja! Była ona wymagana jedynie tam, gdzie grzech utożsamiano z kradzieżą, a w innych przypadkach zalecaną formą zadośćuczynienia była jałmużna. Ta ostatnia stanowiła również zadośćuczynienie duchowe dla pokrzywdzonych, gdyż — jak pisał Rajmund z Penyafort — spowiednicy winni zalecać ofiarowanie jej w intencji osób, które w jakimś stopniu, również nieumyślnie i bezwiednie, zostały nierzetelnie potraktowane przez kupców penitentów (*Summa de paenitentia*, II, tit. 8, n. 5).

Tradycję postrzegania problemu restytucji, do której nawiązuje Gerson, reprezentuje m.in. poprzedzający go o półtora wieku franciszkański kanonista Chiaro z Florencji, spowiednik papieski za Aleksandra IV i autor dzieła *Casus fratris Clari* obejmującego ponad sto trzydzieści przypadków, z których duża część dotyczyła etyki gospodarczej. W kazusie o kontrakcji płodów rolnych (cap. *De ementibus ad novellum*) Chiaro stwierdza, że gdy cena jest zaniżona (w sposób wyraźny i bez wątpliwości), nabywca osiąga brudny zysk i grzeszy. Nie wynika z tego jednak obowiązek restytucji, również ze względu na dobrowolność transakcji; franciszkanin zaleca natomiast przekazywanie

jałmużny ubogim: „Quia ergo in hac equatione non fuit dubium, sed certitudo de valore rerum de tempore solutionis fiende, illicitum et turpe lucrum est. Ideo cedit pauperibus. Quia vero non fuit ibi mutuum, et ideo nec usura, ideo vendenti nihil restituendum est. Item, quia voluntarie contraxit” (ed.: *Selecti Casus fratris Clari*, w: M. Bukala, *Risk and Medieval Negotium. Studies of the Attitude towards Entrepreneurship: from Peter the Chanter to Clarus Florentinus*, Spoleto 2014, s. 183–193, tu s. 193; zob. też rozdz. X, s. 157–182).

Wątpliwości budzi również stosowane przez Decocka pojęcie tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, wpisane w samą strukturę rozprawy. Arystotelesowsko-tomistyczny schemat interpretacyjny jest trudny do zaakceptowania zwłaszcza w odniesieniu do *laesio enormis*. Opiera się on tu na mylnym uogólniającym założeniu, że główną podstawą koncepcji słusznej ceny — przynajmniej w ujęciu Tomasza z Akwinu — są Arystotelesowe koncepcje sprawiedliwości wyłożone w V księdze *Etyki nikomachejskiej* oraz, w pewnym stopniu, w I księdze *Polityki*. Tymczasem dla Tomasza podstawą jest tu *lex divina* i wynikający z niej wymóg stosowania równej miary, natomiast koncepcje Arystotelesowe przywołane w artykule o słusznej cenie w *Summie teologii* (ST, I-II, q. 77, a. 1, co) stanowią raczej analityczne instrumenty opisu działania sprawiedliwości. Tomasz, podobnie jak inni scholastycy, odchodzi jednak od Arystotelesowego rozumienia wymiany dóbr jako wymiany darów w kierunku idei obiektywizacji wymiany gospodarczej. To właśnie Akwinata w rozprawie o sprzedaży kredytowej wymienia rzadko jeszcze przywoływane w XIII wieku pojęcie wartości *secundum communem forum*, czyli na rynku (*De emptione et venditio-*

ne ad tempus, 2). Obiektywizacji wymiany ekonomicznej służył wymóg kierowania się powszechnym oszacowaniem, bez brania pod uwagę subiektywnych korzyści kupującego związanych z nabywaną rzeczą (ale z możliwością uwzględnienia w pewnych sytuacjach subiektywnego znaczenia zbywanej rzeczy dla sprzedającego). Wymóg ten nie wynikał z modelu Arystotelesowego, a sam Tomasz broni go przed zarzutem opartym na autorytecie Filozofa (ST, I-II, q. 77, a. 1, ad 3).

Warto też pamiętać, że badani autorzy nieraz cytowali Arystotelesa, wykorzystując niektóre aspekty jego koncepcji, aby uzasadnić własne wnioski, faktycznie różne od Arystotelesowych. I tak, Decock cytuje nawiązujące do Arystotelesa uwagi Diego de Covarrubias (1512–1577) o naturalnej sprawiedliwości wymiany (*Variarum resolutionum*, II, cap. 4), wyjaśniając, że według Covarrubiasa wymiana gospodarcza nie powinna być traktowana jak gra o sumie zerowej. Chodzi tu o zdanie tego autora, że prawo naturalne wymaga, by w umowach wymiany dóbr, które przez państwo i obyczaj są ustanowione dla pożytku obu stron, była zachowana równość zgodnie z zasadą sprawiedliwości wymiennej („Prior opinio verissima est, manifesta et urgenti admodum ratione, quae dictat naturali lege in contractibus commutativis, a republica et hominum moribus in utriusque utilitatem institutis, re ipsa exactum et summam aequalitatem requiri ex iustitia commutativa partis ad partem, secundum Aristotelem”, s. 560). Decock podkreśla tu zwrot *in utriusque utilitatem*. Szkoda, że nie wskazuje przy tym źródła cytowanych uwag, którym była niewątpliwie Tomaszowa *Summa teologii*, gdzie czytamy: „Si autem fraus deficit, tunc de emptione et venditione dupliciter loqui possumus. Uno modo, secundum se. Et

secundum hoc emptio et venditio videtur esse introducta pro communi utilitate utriusque, dum scilicet unus indiget re alterius et e converso, sicut patet per Philosophum, in I Polit. Quod autem pro communi utilitate est inductum, non debet esse magis in gravamen unius quam alterius. Et ideo debet secundum aequalitatem rei inter eos contractus institui” (ST, II-II, q. 77, a. 1, co., cyt. za *Corpus Thomisticum*; dalej Tomasz nawiązuje do modelu wymiany z Arystotelesowej *Etyki*). Wskazując na Filozofa jako źródło zasady równości w wymianie, Decock pomija rolę Tomasza, który podważył tradycyjną interpretację wymiany gospodarczej jako gry o sumie zerowej, obecną również u Arystotelesa. Przywołane tu uwagi z Arystotelesowej *Polityki* odnosiły się bowiem do genezy handlu, do wymiany barterowej i początków wymiany pieniężnej (I, 1257a); jednakże w kolejnym fragmencie Arystoteles stwierdza wyraźnie, że handel prowadzony przez kupców z nastawieniem na zysk jest oparty „na wyzysku drugich” (I, 1257b–1258b) (zatem jest właśnie grą o sumie zerowej!). Przykład ten pokazuje istotną słabość recenzowanej książki, jaką jest niedostateczne uwzględnienie fundamentalnych nawiązań do Tomasza z Akwinu, zwłaszcza tam, gdzie nie jest on wprost cytowany w analizowanych tekstach.

Temat podjęty w recenzowanej książce zachęca do stawiania pytań o kontynuację i zmianę w relacji między średniowieczną „teologią praktyczną” a koncepcjami późnych scholastyków. W ostatnim podrozdziale książki, zatytułowanym *Between Medieval and Modern* (s. 634–649), autor wskazuje przede wszystkim na elementy kontynuacji. Podkreśla, że wczesnonowożytny zwyczajstwo konsensualistycznych

zasad kanonistycznych w cywilnym prawie zobowiązań i odrzucenie formalistycznych wymogów tradycyjnego prawa rzymskiego (z jego — jak pisze Decock — „obsesją *stipulatio*”) motywowane było religijną troską o zbawienie dusz. Z niej właśnie wynikało dążenie do usuwania rozbieżności między nakazami sumienia w zakresie dotrzymywania umów a zobowiązaniami prawnymi. Według autora książki, jedną z najważniejszych cech badanych idei była kontynuacja średniowiecznego poglądu, że historia ludzkości jest przede wszystkim historią zbawienia. W tym sensie późna scholastyka należy jeszcze do długiego okresu w dziejach kultury, obejmującego zarówno średniowiecze, jak i epokę przejściową, poprzedzającą właściwe czasy nowożytności. Według Decocka w badanej dziedzinie dopiero Hugo Grotius inicjuje myśl nowożytną w ściślejszym znaczeniu, choć zarazem autor pokazuje, w jak wielkim stopniu Grotius czerpał z dorobku scholastyków.

Autor zwraca uwagę na cechę odróżniającą późnych scholastyków od myślicieli średniowiecznych: na daleko posuniętą systematyzację doktryny teologów dotyczącej zobowiązań. Systematyzacja ta zapowiada według Decocka nowoczesne kodyfikacje prawa zobowiązań. Pytania o zmianę doktryny teologii moralnej — choćby w odniesieniu do etyki gospodarczej, której poświęca się przecież w książce tyle miejsca — nie są jednak zbyt często stawiane. Uwzględniając w bibliografii prace Odda Langholma, Decock nie podejmuje dyskusji z jego poglądem — przedstawionym zwłaszcza w pracy *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought* (1998) — że późni scholastyki, pomimo kontynuacji ogólnych założeń, w istotny sposób odeszli od etyki gospodarczej średniowiecza, gdyż w mniejszym stopniu występowali

przeciw stosowaniu przymusu ekonomicznego. Belgijski historyk stara się bardziej podkreślać różnice między badanymi koncepcjami wczesnonowożytnymi a poglądami dominującymi dzisiaj, zakorzenionymi w szczególny sposób w myśli XIX wieku. Jednakże bogaty materiał źródłowy tekstów z XVI i XVII wieku, zestawiony w rozprawie, w naturalny sposób prowokuje do porównań badanych idei z dziedzictwem myśli średniowiecznej. W rozdziale *Fairness of Exchange* zastanawia na przykład znaczenie pojęcia dobra wspólnego (*bonum commune*) i kontekst jego stosowania. W przedstawionych przez autora analizach tekstów późnej scholastyki nie pojawia się rozwijany często w średniowieczu pogląd, że zysk

w prywatnym przedsięwzięciu gospodarczym jest godziwy, o ile działalność ta służy zarazem dobru wspólnemu. Obecny jest natomiast inny kontekst stosowania tego pojęcia, związany z terminem *communis hominum pax*: dobro wspólne wymaga pewnej tolerancji wobec drobniejszych naruszeń sprawiedliwości. Bardziej precyzyjne porównanie przez autora znaczenia podstawowych terminów i kontekstów ich występowania w tekstach średniowiecznych i wczesnonowożytnych mogłoby rzucić więcej światła na historię idei, którym poświęcona jest ta niezwykle ważna książka.

Marcin Bukata