

POGLĄDY POLITYCZNO-RELIGIJNE MARSYLIIUSZA Z PADWY

Anna Dorota Jaroszewska

Rozprawa doktorska przygotowana w Pracowni Badań nad Filozofią
Antyczną i Bizantyjską Instytutu Filozofii
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,
pod kierownictwem prof. zw. dr hab. Mariana Wesołego

Poznań 2014

Spis treści

WSTĘP.....	4
ROZDZIAŁ PIERWSZY Średniowieczne koncepcje państwa i źródeł władzy od św. Augustyna do Dantego.....	13
1.1 Władza pochodząca od Boga: <i>De civitate Dei</i> św. Augustyna oraz <i>De regno</i> św. Tomasza	13
1.2 Dante jako poprzednik Marsyliusza z Padwy	24
1.2.1.Traktaty polityczne Dantego i koncepcja „dwu władz”	24
1.2.2 Poglądy Dantego jako inspiracja dla koncepcji Marsyliusza	34
ROZDZIAŁ DRUGI Marsyliusz z Padwy – życie i dzieła	40
2.1 Językowy i stylistyczny charakter <i>Obrońcy Pokoju</i>	42
2.1.1 Źródła, nawiązania i inspiracje w dziele Marsyliusza.....	45
2.1.2 Metoda scholastyczna i jej wykorzystanie przez Marsyliusza.....	52
ROZDZIAŁ TRZECI Zarys tła historyczno-politycznego	55
3. 1 Spór o inwestyturę i jego konsekwencje.....	55
3.2 Konflikt Jana XXII i Ludwika Bawarskiego	68
ROZDZIAŁ CZWARTY Geneza i wykładnia dzieła Marsyliusza – teoria państwa i władzy politycznej	74
4.1 Teoria państwa w koncepcji Marsyliusza	77
4.2 Prawodawca i odpowiednie prawo jako podstawa dobrego państwa	81
4.3 Obywatel i jego uprawnienia	84
4.4 Strona rządząca – władca idealny według Marsyliusza.....	88
4.5 Ład społeczny (pax) i jego rola w państwie.....	99
ROZDZIAŁ PIĄTY Geneza i wykładnia dzieła Marsyliusza – koncepcja Kościoła i jego roli w państwie	102
5.1 Władza kapłanów według Marsyliusza.....	106
5.2 <i>Władza kluczy</i> jako autorytet kapłański	110
5.3 Kościół a kwestia karania heretyków.....	114
5.4 Kwestia ubóstwa Kościoła	117
5.5 Wybór kapłanów	121

5.6 Sobory powszechne i ich rola w Kościele.....	123
5.7 Rola papieża w Kościele według Marsyliusza.....	127
5.8 Władza doczesna kapłanów	130
5.9 Część trzecia <i>Obrońcy Pokoju</i>	137
ROZDZIAŁ SZÓSTY Wokół interpretacji <i>Obrońcy Pokoju</i>	138
6.1 Recepcja <i>Obrońcy pokoju</i>	138
6.2 Machiavelli jako kontynuator myśli Marsyliusza.....	142
6.3 Współczesne interpretacje traktatu Marsyliusza.....	151
ZAKOŃCZENIE	154
BIBLIOGRAFIA	157

WSTĘP

Stworzenie koncepcji dobrego państwa (rozumianego jako państwo „dobrze urządzone”) i odpowiedniej władzy było zamiarem filozofów już od starożytności. *Politeia* Platona czy *Polityka* Arystotelesa to dzieła, których założeniem było przedstawić zasady, wedle których powinien funkcjonować dobry ustrój polityczny. Wyznaczało także odpowiednie zadania osobom pełniącym władzę i mieszkańcom danego państwa. Natomiast problem pochodzenia władzy i związane z nimi: kwestia idealnego władcy i idealnego państwa oraz zagadnienie dominacji politycznej na arenie międzynarodowej¹ to zagadnienia, jakie poruszali w swych traktatach średniowieczni myśliciele. Monumentalne dzieło św. Augustyna *De civitate Dei* na długo wyznaczyło kierunek wszelkich koncepcji i interpretacji – państwu ziemskiemu przeciwstawiano państwo Boże.

Na ożywienie średniowiecznego dyskursu filozoficznego wpłynął zdecydowanie spór o inwestyturę, który bardzo szybko przekształcił się w walkę o władzę polityczną. Od samego początku, czyli od XI w., w konflikt ten angażowali się wybitni przedstawiciele myśli średniowiecznej, tworząc traktaty polityczne, których nie można uznać jedynie za powstałe na potrzeby sporu. Wiele z nich to próby stworzenia oryginalnych koncepcji władzy i państwa, usiłujące odejść od augustyńskiego schematu *civitas Dei-civitas terrena*. Jest to istotne, ponieważ często błędnie sądzi się, że spór o inwestyturę miał znaczenie wyłącznie historyczne, co, moim zdaniem, nie jest słuszne: niemal do końca XV w. wszelkie koncepcje z zakresu filozofii politycznej odnosił się (mniej lub bardziej wyraźnie) do tego konfliktu. Ich autorzy najczęściej opowiadali się za dominacją władzy kościelnej, głosząc pochodzenie wszelkiej władzy od Boga – lub też za Arystotelesem i awerroistami twierdząc, iż władza jest z ludzkiego nadania.

Od połowy XII w., wraz z tzw. „drugim odkryciem” dzieł Arystotelesa i nowymi tłumaczeniami nastąpił gwałtowny rozwój myśli politycznej. Coraz częściej pojawiały się koncepcje mówiące o ziemskim pochodzeniu władzy, o powstaniu państwa wyrosłego ze zgody społeczeństwa i dla realizacji jego celów. Teorie takie

¹ Od XI w. zagadnienie to łączone będzie głównie ze sporem papieżstwa z cesarstwem o władzę.

w średniowiecznej filozofii politycznej stanowiły *novum*. Awerrości łącińscy głosili koncepcje państwa niemożliwe do przyjęcia dla ówczesnego Kościoła, ponieważ podważały jego dominację i wpływy. Teorie bazujące na filozofii Arystotelesa i awerroizmie miały realny wpływ na walkę o władzę – świeccy władcy zyskali dodatkowe argumenty głoszące nie tylko konieczność istnienia władzy doczesnej, lecz również jej niezależność od duchowieństwa.

W tym miejscu należy podkreślić doniosłość traktatów politycznych średniowiecza, stworzonych w okresie walk o dominację polityczną papieża z cesarstwem. Trwający konflikt niewątpliwie inspirował do tworzenia traktatów politycznych, lecz powstawały one nie tylko ze względu na doraźne potrzeby, jako głos zabierany przez jedną lub drugą stronę konfliktu. Ich autorzy chcieli nie tylko wywierać realny wpływ na bieżącą sytuację polityczną, tworząc nowe argumenty, które okazały się być doniosłe z perspektywy historii myśli politycznej. Podejmowali również mniej lub bardziej udane próby stworzenia nowych koncepcji pochodzenia władzy i państwa. Dzieła Jana z Salisbury, Tomasza z Akwinu czy Dantego nie powtarzają argumentów używanych niemal przez cały okres trwania sporów, lecz tworzą własne teorie wyjaśniające pochodzenie władzy, relacje na linii monarcha-Kościół, rolę władcy i społeczeństwa w państwie. Wszystko to w sposób decydujący wpłynęło na rozwój filozofii politycznej.

Koncepcje polityczne tworzone w okresie sporów instytucji papieża z cesarstwem o dominację polityczną ukazują pewną szczególną cechę Kościoła Zachodniego. Kościół ten z papieżem jako jego reprezentantem i duchowym przywódcą wywierał rzeczywisty wpływ polityczny, a zasięg jego władzy stawał się coraz większy. Na historię Kościoła Zachodniego składają się nie tylko spory teologiczne, lecz w dużej mierze także konflikty o władzę, dominację czy bogactwa. Papież chcieli mieć realne możliwości oddziaływania na monarchów oraz prawo do decydowania o obsadzie tronu cesarskiego. Jest to znaczna różnica w porównaniu z Kościołem Wschodnim, gdzie żaden patriarcha nie rościł sobie praw do wywierania wpływu na cesarza, ponieważ to właśnie cesarz był uznawany za namiestnika Boga na ziemi. Ustrój panujący w Bizancjum określano mianem *teokracji bizantyjskiej*, podkreślając tym samym bliskość cesarza z Bogiem oraz panujące zwłaszcza wśród patriarchów kościoła przekonanie, iż Bizancjum to ziemskie odbicie królestwa

Bożego². Na Wschodnie nigdy nie doszło do tak poważnego rozłam między władzą duchowną a świecką³; nie istniały również spory między biskupami o pierwszeństwo i prymat – każdy kościół uważano za równorzędny z innymi, biskupi obdarzeni byli takim samym charyzmatem, więc żaden z nich nie mógł narzucać innym swojego zdania.

Zaangażowanie Kościoła Zachodniego w politykę świecką spowodowało, że liczne bulle i dekry papieskie odnosiły się nie do spraw teologicznych, lecz związanych z polityką. Począwszy od nieformalnego pisma Grzegorza VII *Dictatus Papae*, poprzez słynną *Unam Sanctam* Bonifacego VIII do dekretów Jana XXII dotyczących sporu o ubóstwo Kościoła lub ogłaszających nieważność koronacji cesarskiej Ludwika Bawarskiego – wszystkie te dokumenty miały na celu rozszerzenie wpływów kościelnych poprzez wykorzystanie autorytetu papieża w kulturze chrześcijańskiej Europy. Uzasadnienie władzy papieskiej interpretowane były jako próba zyskania wpływu na bieżącą politykę. Wykorzystywali to zwolennicy dominacji cesarskiej, przedstawiając głoszone przez papieża pisma jako przejawy ich chciwości i pazerności. Często też traktaty polityczne powstawały właśnie jako odpowiedź na daną bullę lub pismo kościelne.

W swojej dysertacji doktorskiej przedstawię poglądy czternastowiecznego filozofa Marsyliusza z Padwy zawarte w jego najśłynniejszym traktacie politycznym *Obrońca Pokoju (Defensor Pacis)*. Dzieło to uznaje się za stworzone na potrzeby walki cesarza Ludwika Bawarskiego z papieżem Janem XXIII, lecz moim zdaniem zawarta w nim koncepcja zdecydowanie wykracza poza taką interpretację, a propozycje Padewczyka dotyczące źródła władzy i organizacji państwa na tle średniowiecznej myśli politycznej wyróżniają się znaczną oryginalnością.

Zarówno sylwetka Marsyliusza, jak i jego teorie nie są zbyt dobrze znane w Polsce. Jest to poważny brak – koncepcja Padewczyka jest istotna dla rozwoju filozofii politycznej, a on sam często bywa nazywany prekursorem Machiavellego, Hobbesa, Locke’a czy Rousseau, jako twórca idei państwa prawa czy też państwa

² Zob. Steven Runciman, *Teokracja bizantyjska*, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Katowice 2008.

³ Zob. Steven Runciman, *Wielki Kościół w niewoli. Studium historyczne patriarchatu konstantynopolińskiego od czasów bezpośrednio poprzedzających jego podbój przez Turków aż do wybuchu greckiej wojny o niepodległość*, tłum. J. S. Łoś, Warszawa 1973, zwłaszcza rozdziały : „Tło dziejowe” i „Ustrój Kościoła”.

nowożytnego. W opracowaniach dotyczących średniowiecznej filozofii idei czy też filozofii politycznej o Marsyliuszu były dotąd tylko nieliczne wzmianki. Na uznanie zasługuje pochodzący z 2006 r. polski przekład całości *Obrońcy Pokoju*, rzetelnie dokonany przez historyka filozofii średniowiecznej, Władysława Seńko.⁴ Obszerne fragmenty tekstu Padewczyka w tłumaczeniu Michała Zgórzaka zamieszczone są również w zbiorze *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIV wieku*⁵, gdzie znajduje się także wprowadzenie do problematyki sporu i filozofii Padewczyka. Istnieje także obszerna analiza koncepcji Marsyliusza pod kątem przedstawianego w *Obrońcy Pokoju* modelu władzy państwowej, autorstwa Andrzeja Wójtowicza⁶. Pojawiające się wzmianki o Padewczyku w opracowaniach filozoficznych często przypisują autorstwo tego traktatu bądź Marsyliuszowi i Janowi z Jandun, bądź samemu Janowi: w literaturze polskiej z lat 60-70tych przy wzmiankach o *Obrońcy Pokoju* można odnaleźć informacje o autorstwie obu filozofów, Marsyliusza oraz Jana z Jandun; w pracy Anny Mrozek *Średniowieczna filozofia arabska*⁷ autorstwo *Defensor Pacis* przypisane jest tylko Janowi z Jandun.

W krajach zachodnich dzieło Marsyliusza od dawna cieszy się znacznym zainteresowaniem; w samych Włoszech badania nad jego koncepcją są bardzo żywe. Oto przykładowe opracowania w językach obcych: Felice Battaglia, *Marsilio da Padova e la filosofia politica del medioevo* (1928); Alan Gewirth, *Marsilius of Padua. Meiaeval Politcal Philosophy* (1949); Richard Scholz, „Marsilius von Padua und Diegenesis des modernen Staatsbewusstseins”, *Historische Zeitschrift* (1937); Aldo Cecchini, *Interpretazione storica di Marsilio da Padova* (1942); Carlo Dolcini, *Introduzione a Marsilio da Padova* (1995); Elvio Ancona, *Marsilio da Padova. Indagine su un enigma storiografico*, (2012); Gianluca Briguglia, *Marsilio da Padova* (2013).

Wśród polskich badaczy można obecnie zauważyć pewien wzrost zainteresowania myślą Marsyliusza, lecz dotychczas nie powstała całościowa analiza dzieła Padewczyka w języku polskim, omawiająca nie tylko jego koncepcję państwowości, ale także jego propozycje w odniesieniu do Kościoła i duchownych.

⁴ Marsyliusz z Padwy, *Obrońca Pokoju*, tłum. W. Seńko, Kęty 2006.

⁵ *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIV wieku*, opr. E. Jung-Palczewska, Warszawa 2000.

⁶ Andrzej Wójtowicz, *Model władzy państwowej Marsyliusza z Padwy*, Katowice 1977.

⁷ Anna Mrozek, *Średniowieczna filozofia arabska*, Warszawa 1967.

Dzieło to godne jest olbrzymiej uwagi, ponieważ szersze omówienie koncepcji, jaką odnajdujemy w *Obrońcy Pokoju* stworzy pełniejszy obraz sporu papieża z cesarstwem, sporu trwającego kilka wieków.

Przedmiotem moich badań jest koncepcja Marsyliusza z Padwy, zawarta w jego traktacie *Obrońca Pokoju*. Głównym celem mojej rozprawy doktorskiej jest zaprezentowanie poglądów Padewczyka zawartych w tym traktacie na tle powstałych do XIV w. koncepcji politycznych, tworzonych w czasach sporu między władzą świecką a duchowną o dominację. Takie ujęcie dzieła Marsyliusza pozwoli mi zaprezentować nie tylko rozwój średniowiecznej myśli politycznej, lecz również uwidoczni, jak bardzo oryginalne i odmienne od innych pisarzy politycznych były propozycje Padewczyka. Przedstawię także syntetyczną charakterystykę recepcji *Obrońcy Pokoju* w wiekach późniejszych, ukazując, jak bardzo zmieniał się odbiór traktatu i ocena jego znaczenia dla rozwoju myśli politycznej w ogóle.

Rozważania Marsyliusza chcę szczególnie porównać z ideami politycznymi Dantego, który dla Padewczyka stanowił źródło wyraźnych inspiracji. Zarazem to, co zaprezentował w *Obrońcy Pokoju* Marsyliusz można śmiało nazwać kontynuacją i w pewnym stopniu ewolucją poglądów Dantego.

Marsylianśka teoria państwa i suwerenności ludu jest teorią, z której Padewczyk jest obecnie najbardziej znany. Enrico Berti⁸ w swej pracy charakteryzuje Marsyliusza jako twórcę państwa nowożytnego. Zgadzam się ze stanowiskiem, że koncepcja Padewczyka zdecydowanie wykracza poza ramy traktatów politycznych średniowiecza, a jej wpływy można prześledzić w pracach filozofów politycznych takich jak Machiavelli czy Hobbes. Uzasadnię powyższe, analizując zawarte w koncepcjach Machiavellego poglądy, które w sposób niewątpliwy inspirowane są tezami *Obrońcy Pokoju*, stanowiąc pewnego rodzaju uzupełnienie nurtu włoskiej myśli politycznej od Dantego począwszy – nurtu skupiającego się na problemie dotyczącym konieczności istnienia silnej władzy państwowej, która umożliwiłaby realizację podstawowych celów społeczności i zapewniła bezpieczne, szczęśliwe życie.

W niniejszej dysertacji jako kluczową dla moich badań metodę zastosuję egzegezę źródłową, bazując na tekście *Obrońca Pokoju* w tłumaczeniu polskim

⁸ Enrico Berti, "Il regnum di Marsilio tra la polis aristotelica e lo Stato moderno", *Rivista di storia della filosofia medievale*, Roma 1979.

Władysława Seńki⁹, jak również na wersji łacińsko-włoskiej *Il difensore della pace*¹⁰.

Poglądy Marsyliusza przedstawię na tle wcześniejszych średniowiecznych koncepcji dotyczących pochodzenia władzy, koncentrując się zwłaszcza na traktatach Dantego. Rozdział pierwszy poświęcę na scharakteryzowanie myśli politycznej do XIV w., od św. Augustyna i jego *De civitate Dei*, poprzez *De regno* św. Tomasza i traktaty polityczne Dantego (*Monarchia* i *Biesiada*). To omówienie będzie wprowadzeniem w najważniejsze koncepcje polityczne średniowiecza, wyznaczając miejsce dzieła Padewczyka na ich tle i podkreślając jego wyjątkowość.

Przystawienie wcześniejszych koncepcji filozoficznych odnoszących się nade wszystko do pochodzenia władzy i teorii państwa pozwoli mi nie tylko ukazać nowatorstwo i oryginalność myśli Padewczyka, lecz również sam rozwój średniowiecznej myśli politycznej: od poglądów głoszących, że wszelka władza pochodzi od Boga, poprzez teorię dwu władz zwartą w pismach Dantego, do mającej podstawę w arystotelizmie koncepcji suwerenności ludu, którą głosił Marsyliusz.

Przez wielu badaczy, zwłaszcza z kręgu włoskiego, Marsyliusz traktowany jest jako kontynuator myśli Dantego. Prezentacja poglądów Dantego i ich porównanie z koncepcją Padewczyka pozwoli mi zrekonstruować tezy wspólne dla obu filozofów, wynikłe po części z tego, że byli poddani podobnym wpływom kulturowo-politycznym (obaj byli Włochami, gorącymi patriotami, w swych pismach nawołującymi do zjednoczenia Italii), a po części z powodu aktualnej sytuacji politycznej. Coraz głębszy kryzys Kościoła, przeniesienie siedziby papieskiej z Rzymu do Awinionu¹¹, coraz większe dążenia duchownych do zdobywania wpływów politycznych i majątków – wszystko to wpływało na bardzo krytyczny stosunek wobec Kościoła, dla przeciwników obozu papieskiego stanowiąc doskonały argument potwierdzający tezę, iż władza świecka sprawowana przez osoby duchowne przynosi zgubne rezultaty.

⁹ Marsyliusz z Padwy, *Obrońca Pokoju*, tłum. W. Seńko, Kęty 2006.

¹⁰ Marsilio da Padova, *Il difensore della pace*, a cura di M. Conetti, Milano 2009.

¹¹ Zob. Gabriele Muresu, *Dante politico e istituzioni nell'autunno del medioevo*, Torino 1979.

Włoscy myśliciele w swych pismach politycznych poruszali często ideę zjednoczenia Włoch (zjednoczenie to miało odbywać się pod przewodnictwem silnej władzy cesarskiej), jako główną przeszkodę tego wymieniając władze kościelne z papieżem na czele. Widoczne jest to w traktacie Marsyliusza i – w nieco łagodniejszej formie – w dziełach Dantego. Kościół powinien zdecydowanie ograniczyć swe dążenia do panowania ziemskiego. Dante i Marsyliusz proponują nowe ujęcie stosunków państwo-Kościół i choć propozycje Padewczyka są bardzo radykalne, ich początki można odnaleźć w traktatach Alighieriego.

W rozdziale drugim przedstawię genezę postania *Obrońcy Pokoju* wraz z omówieniem zastosowanego w nim języka i stylu. Dzieło to powstało w XIV w. zgodnie z zasadami powszechnie wówczas stosowanej metody scholastycznej, przez co może być trudne w odbiorze. Sam Marsyliusz dążył do jak największej ścisłości wypowiedzi, dlatego wiele rozdziałów *Obrońcy* poświęconych jest dokładnym wyjaśnieniom używanych terminów, a przytaczane przez filozofa definicje są bardzo rozbudowane. Istotnym elementem analizy stylu jest przytoczenie autorów i dzieł, wykorzystywanych przez Padewczyka.

Przedstawię również główne założenia awerroizmu łacińskiego, ponieważ Marsyliusz był awerroistą, co w sposób widoczny wpływa na jego koncepcję, którą Andrzej Wójtowicz nazywa doskonałym przykładem awerroizmu politycznego¹². Po realizacji dwóch wyżej wymienionych etapów badawczych przejdę do wskazania oraz omówienia najważniejszych elementów awerroizmu widocznych w *Obrońcy pokoju*, między innymi zaproponowanego przez filozofa układu stosunków między Kościołem a władzą świecką czy też ograniczonej roli religii w państwie.

Rozdział trzeci poświęcę zarysowaniu tła historycznego. Przedstawię genezę i przebieg sporu o inwestyturę oraz działania papieżstwa mające na celu zdobycie jak największych wpływów politycznych. Scharakteryzuję również zapoczątkowaną przez zakon franciszkanów dyskusję na temat ubóstwa w Kościele, która jest istotna dla zrozumienia pewnych idei zaprezentowanych przez Marsyliusza w *Obrońcy Pokoju*. Omówię tu również podłoże konfliktu papieża Jana XXII i cesarza Ludwika Bawarskiego. Konflikt ten jest bardzo ważny dla odbioru dzieła Marsyliusza, który zadedykował je Ludwikowi, deklarując się tym samym jako jego zwolennik. W

¹² Zob. Andrzej Wójtowicz, *Model władzy państwowej Marsyliusza z Padwy*, Katowice 1977.

rezultacie *Obrońca Pokoju* początkowo odbierany był wyłącznie w kategorii traktatu polemizującego ze zwolennikami papieża, jako dzieło stworzone na bieżące potrzeby sporu.

Analizę dzieła Marsyliusza przeprowadzę w dwóch rozdziałach. W rozdziale czwartym omawiać będę pierwszą część *Obrońcy Pokoju*, poświęconą koncepcji idealnie zorganizowanego państwa i idealnego władcy. Przedstawię, czym dla Padewczyka jest państwo, jakie powinno pełnić zadania i funkcje, aby móc prawidłowo funkcjonować. Zrekonstruję i scharakteryzuję części składowe państwa i rolę religii, jak widzi to filozof. Zaprezentuję również wzór władcy, jaki wyłania się z treści traktatu: jakimi cechami powinien się odznaczać, jaka forma władzy jest najlepsza dla dobra państwa, jaka jest główne zadanie dobrego władcy. W rozdziale tym omówię również wyłaniającą się z *Obrońcy Pokoju* ideę władzy pochodzącej z ludzkiego nadania oraz – najbardziej nowatorską ze względu na czasy powstania dzieła – ideę suwerenność ludu.

Rozdział piąty to dalsza część analizy, poświęcona części drugiej i trzeciej traktatu Marsyliusza. Część druga *Obrońcy Pokoju* poświęcona jest Kościołowi, jego stosunkom z władzą świecką i dążeniom duchownych do wywierania wpływów politycznych. Marsyliusz obala argument zwolenników dominacji papieskiej, udowadniając na podstawie Pisma świętego, pism Ojców Kościoła i dekretów papieskich, że dążenia kapłanów do sprawowania władzy świeckiej są sprzeczne z naukami głoszonymi przez Chrystusa. Dodatkowo Padewczyk głosi popularne w kręgach franciszkańskich minorytów hasła konieczności ubóstwa Kościoła i powrotu do Kościoła pierwotnego, gdzie decyzje podejmował ogół wiernych, zgromadzony na soborze powszechnym.

W tej części zawarte są, związane z ogólną koncepcją Kościoła u Marsyliusza, kontrowersyjne propozycje reform struktur kościelnych, które dokładnie zrekonstruję. Reformy te mają na celu zdecydowane ograniczenie możliwości wpływów duchowieństwa na rządy świeckie, regulują również kwestie związane z osądzaniem heretyków i konfiskatą ich majątków. Kościół u Padewczyka pełni głównie funkcję duchowego opiekuna i jako taki nie ma realnych możliwości decydowania o losach ludzi w państwie świeckim – może udzielać rad i pomagać w osiągnięciu zbawienia, nic więcej.

Część trzecia stanowi podsumowanie najważniejszych tez zawartych w całości *Obrońcy Pokoju*, które Marsyliusz wylicza dla przypomnienia i utrwalenia.

W rozdziale szóstym omówię recepcję dzieła Marsyliusza, jego odbiór i interpretację w późniejszych wiekach oraz współcześnie. Przyjrę się również powiązaniom idei Padewczyka z teorią polityczną Niccolò Machiavellego. Jest to kwestia o tyle interesująca, że coraz więcej badaczy koncepcji politycznych Marsyliusza zauważa jego oddziaływanie na Machiavellego. W pismach Machiavellego odnaleźć można pewne poglądy, których źródeł można doszukać się właśnie w *Obrońcy Pokoju*. Dodatkowo koncepcja Machiavellego stanowi doskonały przykład ewolucji włoskiej myśli politycznej – od dantejskiej koncepcji dwu równorzędnych sobie władz, poprzez marsylianą ideę cesarza-obrońcy pokoju, w którego państwie Kościół jest jedną z części składowych, do księcia posiadającego pełnię władzy, który wykorzystuje ją często niemoralnie, lecz zawsze dla dobra poddanych.

ROZDZIAŁ PIERWSZY

Średniowieczne koncepcje państwa i źródeł władzy od św. Augustyna do Dantego

1.1 Władza pochodząca od Boga: *De civitate Dei* św. Augustyna oraz *De regno* św. Tomasza

Spór papieża z cesarzem o dominację polityczną toczył się przez całe średniowiecze, mimo upływu czasu nie tracąc nic na gwałtowności. Poza coraz mocniej rozwijanymi teoriami na temat wyższości jednej władzy nad drugą, pojawiały się rozmaite koncepcje dotyczące powstania państwa i jego roli w życiu człowieka. Najważniejsze dla wczesnej myśli politycznej średniowiecza były tezy zawarte w monumentalnym dziele świętego Augustyna *Państwo Boże (De civitate Dei)*. Przez większość średniowiecza spośród wszystkich Ojców Kościoła to właśnie biskup Hippony był obdarzany najwyższym szacunkiem; do XIII wieku jego autorytet w kwestiach wiary był niemal niepodważalny. Stworzona przez niego teoria roli Kościoła i państwa wywarła ogromny wpływ na myślicieli średniowiecznych oraz na tworzone na potrzeby sporu o inwestyturę koncepcje.

Powstanie *De civitate Dei* związane było z sytuacją społeczno-polityczną V wieku: masowe przyjmowanie chrześcijaństwa łączyło się z obniżeniem zapалу wyznawców; stosunek chrześcijan do państwowości rzymskiej stawał się coraz bardziej negatywny. Pisarze chrześcijańscy coraz mocniej potępiali układ stosunków w państwie rzymskim, szczególnie podupadłą moralność i obyczajowość sfer wyższych, z warstwą rządzącą na czele. W pismach myślicieli chrześcijańskich zaczęły pojawiać się stwierdzenia, że dopełnia się miara złego i wkrótce nadejdzie ostateczna katastrofa, po której nastąpi nowa, odmienna epoka¹³. Traktat świętego Augustyna powstawał w takiej właśnie atmosferze upadku antycznego Rzymu, z intencją ukazania chrześcijanom nowej drogi postępowania, z ukierunkowaniem na

¹³ Zob. Wiktor Kornatowski, *Společno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965.

życie wieczne; jest to apologia chrześcijaństwa, dzieło filozoficzne i podręcznik życia duchowego zarazem. Pierwszą i ostateczną argumentację, a także podstawę wszelkiego odniesienia Augustyn czerpał z Pisma Świętego; inspirował się również tekstami platońskimi, cyceroniańskimi czy manichejskimi¹⁴.

Głównym tematem *De civitate Dei* jest konflikt między dwoma państwami – państwem Bożym i państwem ziemskim – na które dzieli się świat.

Państwem Bożym nie jest Kościół, a państwem diabła nie jest cesarstwo rzymskie. Tak długo, jak Kościół pielgrzymuje po tym świecie, należą doń wierni biorący udział we wspólnocie sakramentów, którzy jednakże nie są przeznaczeni do wzięcia wraz z nim udziału w wieczności świętych; wśród tych wielu jest grzeszników jawnych, jak np. ci wszyscy, którzy nie wahają się razem z poganami szemrać przeciwko temu Bogu, którego noszą piętno, lub ci, którzy uczęszczają jednocześnie na widowiska teatralne i do bazylik. Z drugiej strony nawet wśród zdeklarowanych wrogów Kościoła ma przyjaciół, którzy sami nie znają siebie, a którzy są przeznaczeni do wiecznej szczęśliwości.¹⁵

Całość istnienia ludzkości podzielona jest na sześć okresów: od Adama do potopu, od Abrahama do Dawida, do niewoli babilońskiej, do narodzenia Chrystusa i do końca świata. Każdy z tych etapów stanowi odrębną całość. *Civitas terrena*, czyli państwo ziemskie rozpoczyna swoje istnienie z chwilą buntu aniołów przeciw Bogu. Jakie według św. Augustyna jest państwo ziemskie?

Jest to więc państwo doczesne, bezbożne, naród niewiernych, społeczeństwo śmiertelników, miasto oddające cześć demonom, miasto Szatana. Obywatele *civitas*, zarówno aniołowie, jak i ludzie są grzesznikami, którzy pragną żyć według ciała¹⁶.

Civitas Dei (państwo Boże) to natomiast państwo niebieskie, wieczne, miasto święte, miasto ludzi wierzących. Państwo Boże zbudowane jest przede wszystkim na boskiej miłości opartej na bożej łasce. Państwo ziemskie z kolei opiera się na egoizmie i miłości własnej człowieka. Podział ten pokazuje współlegzystowanie dwóch sobie sprzecznych królestw:

¹⁴ Zob. Stanisław Józwiak, *Państwo i kościół w pismach św. Augustyna*, Lublin 2004.

¹⁵ Gustave Bardy, *Święty Augustyn. Człowiek i dzieło*, tłum. Z. Kobyłańska, Warszawa 1955, s. 299.

¹⁶ Stanisław Józwiak, *op. cit.*, s. 33.

Dwojaka tedy miłość dwojakię państwo uczyniła: ziemskie państwo uczyniła miłość własna aż do pogardy Boga posunięta; niebieskie państwo uczyniła miłość Boża aż do pogardy samego siebie posunięta. Ziemskie – w sobie chwały szuka, niebieskie – w Panu¹⁷.

Należy podkreślić, iż pod pojęciem *civitas Dei* dla Augustyna nie krył się wyłącznie Kościół:

oznacza ono zespół wszystkich dobrych pierwiastków w społeczności ludzkiej, początkami zaś swymi jest dawniejsze od Kościoła. Podobnie państwo ziemskie nie jest wyłącznie państwem świeckim¹⁸.

Podstawą do jakichkolwiek rozważań związanych z państwem Bożym i ziemskim jest rozdzielenie porządku świeckiego od duchownego oraz uznanie, że każdy z nich dąży do odrębnego celu: szczęśliwości ziemskiej lub tej w życiu przyszłym. Wszelka istniejąca władza pochodzi od Boga:

Bogu jedynie prawdziwemu przypisać musimy moc stanowienia królestw i rządów; temu Bogu, co tylko pobożnym szczęśliwość daje w królestwie niebieskim; a ziemskie panowanie daje dobrym i złym wedle swej woli; a wola jego zawsze sprawiedliwa jest¹⁹.

Posłuszeństwo obywateli w stosunku do władcy jest w pewnym sensie obowiązkiem nałożonym przez Boga:

Ale i tacy znikąd, jeno od Opatrzności Boskiej władzę panowania mają, gdy Bóg osądzi, iż ludzie na takich władców zastępują. Wyraźnie o tym zapewnia nas mądrość Boża w tych Boskich słowach: „*Przeze mnie królowie królują, a tyrani przeze mnie dzierżą ziemię.*” Żeby zaś kto nie myślał, że tyrani nie oznaczają tu złych i niegodziwych królów, lecz w znaczeniu dawnym tego słowa wszelkich potężnych władców (...) żeby więc kto tak nie sądził, jest wyraźnie w innym miejscu Pisma tak

¹⁷ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. ks. W. Kubicki, Kęty 1998, s. 546.

¹⁸ Wiktor Kornatowski, *Spółeczno polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965, s. 68.

¹⁹ Św. Augustyn, *op. cit.*, s. 213.

powiedziane o Bogu: „Iż sprawia on, iżby królował człowiek obłudnik dla przewrotności ludu”²⁰.

Szczęście państwa i poszczególnych obywateli jest ze sobą ściśle powiązane. Ponieważ życie człowieka na ziemi pełne jest smutku i cierpienia, Bóg obdarował ludzi władzą, aby ta załagodziła zło oraz (w razie konieczności) karała złych ludzi. Ważne jest podkreślenie Augustyna, że państwo pełni raczej funkcję zabezpieczenia przed złem, aniżeli prowadzi ku dobru²¹. Podstawowym celem społeczeństwa żyjącego w państwie jest zatem osiągnięcie pokoju, traktowanego tu jako dobro najwyższe. Pokój ziemski jest celem państwa ziemskiego, natomiast pokój ostateczny osiągną wyłącznie mieszkańcy *civitas Dei*²². Dla świętego Augustyna pokój to cecha państwa bożego, natomiast jego brak jest charakterystyczny dla państwa szatana.

Władza pochodzi od Boga wówczas, gdy opiera się na zasadach natury, a te wiążą się z planem świata wynikającym z bożej woli. Według chrześcijańskiego poglądu władza rodzi dla społeczeństwa jedynie obowiązki. Bóg wymaga od człowieka posłuszeństwa wobec władzy państwowej, co sprawia, że chrześcijanie są niemal wzorcowymi i wypełniającymi sumiennie obowiązki poddanymi. W swoim traktacie Augustyn wyróżnił dwa rodzaje władzy: tę mającą charakter opiekuńczy oraz władzę despotyczną, tyrańską. Wiąże się to z wielokrotnie już wspomnianą wolą bożą:

Bóg bowiem daje władztwo ziemskie ludziom pobożnym lub bezbożnym, wedle swego upodobania. Panujący, którzy wykonują władzę w lepszym tego słowa znaczeniu, kierując się miłością i dobrem poddanych, są rzecznikami prawdy, gdyż za ich pośrednictwem wydaje rozkazy sam Chrystus. Władztwo ich zgadza się z zasadami porządku naturalnego i jest przez ten porządek uzasadnione. Natomiast władza despotyczna jest karą wymierzaną ludzkości za jej grzechy²³.

Dobry władca powinien służyć Bogu poprzez nakazanie sprawiedliwości, ma również w obowiązku dbać o doskonałość moralną obywateli. Ze swojej strony

²⁰ Św. Augustyn, *op. cit.*, s. 211.

²¹ Zob. św. Augustyn, *op. cit.*

²² Zob. Stanisław Józwiak, *Państwo i kościół w pismach św. Augustyna*, Lublin 2004.

²³ Wiktor Kornatowski, *Spółeczno polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965, s. 182.

obywatele winni są bezwzględne posłuszeństwo wobec władcy, nawet jeśli jest on tyranem i despota, ponieważ każda władza dana jest przez Boga, a zły władca stanowi karę dla społeczności.

Cała konstrukcja *Państwa Bożego* opiera się na przeciwstawianiu sobie: wiary i niewiary, chrześcijaństwa i pogaństwa, czasem nawet (w szczególnych przypadkach) Kościoła i państwa świeckiego²⁴. Do najistotniejszych różnic między Kościołem a państwem należą: cel istnienia, zakres oddziaływania i metody działania. Państwo dla Augustyna jest instytucją o ograniczonej przestrzeni i możliwości oddziaływania. Tylko Bóg może wymagać od człowieka prawdziwego i bezgranicznego posłuszeństwa, władca może żądać posłuszeństwa jedynie w zakresie czynów zewnętrznych. Samo istnienie władzy jest zgodne z naturalnym porządkiem rzeczy, tak samo jak posłuch wobec rządzących. Władza jest czymś, co istnieje bez względu na zachowanie ludzkości – gdyby jednak nie doszło do grzechu pierwotnego, władza nie opierałaby się na strachu (dziś stanowiącym jej charakterystyczną cechę)²⁵.

Dwa państwa stanowią koncepcję ‘mystyczną’, to znaczy duchową, idealną. Bez wątplenia sprawdzają się one w historii, gdzie działają siły dobra i zła; ale byłoby poważnym błędem identyfikować je z jednej strony z Kościołem, a z drugiej z państwem. Kościół ziemski jako instytucja jest nosicielem wartości państwa Bożego, ale nie wszyscy w nim należą do tego państwa: można dokonywać utożsamienia – i Augustyn często tak czyni – jedynie w określonym znaczeniu, mianowicie duchowym i eschatologicznym, o tyle, że w tym sensie Kościół obejmuje wszystkich i wyłącznie wybranych. O wiele mniej jeszcze można identyfikować państwo z państwem²⁶.

Wśród filozofów i teologów zainteresowanie kwestią stosunku Kościoła i państwa zrodziło się dopiero wraz z rozwojem chrześcijaństwa, kiedy to znaczenie Kościoła zaczęło się wzmacniać, ponieważ wstępowali doń ludzie szanowani, szlachetni oraz dlatego, że władza państwowa sama, dobrowolnie obdarzała Kościół pewnymi przywilejami i atrybutami. Święty Augustyn stara się dowieść, że Kościół i państwo w należących do siebie dziedzinach winny być względem siebie

²⁴ Zob. Wiktor Kornatowski, *op. cit.*

²⁵ Ibidem.

²⁶ Agostino Trapè, *Święty Augustyn: człowiek, duszpasterz, mistyk*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1987, s. 243.

niezależne, żadne nie ma prawa do ingerencji w kompetencje drugiego. Istotne jest, że z tezy o niezbędności religii i Kościoła dla państwa Augustyn nie wnioskuje, że władza świecka jest poddana duchownej; nigdzie też nie padają słowa, że cesarz zyskuje swą władzę za pośrednictwem Kościoła²⁷. Jednak to poglądy Augustyna na rolę państwa jako „bicza Bożego” pozwoliły Kościołowi średniowiecznemu na posługiwanie się koncepcją uniwersalizmu papieskiego, głosząc panowanie papieża (a w rezultacie Kościoła) w całym chrześcijańskim świecie, w sferze duchownej i świeckiej. Średniowieczna doktryna polityczna czerpała w dużej mierze natchnienie z tez augustyńskich zawartych w *Państwie Bożym*, mimo że na przestrzeni średniowiecza powstały jeszcze inne, bardzo zróżnicowane koncepcje na temat pochodzenia państwowości i władzy.

Jedną z nich była teoria głosząca, że państwo i władza powstały z powodu grzechu. Pogląd ten wywodził się ze sformułowania świętego Pawła zawartego w *Liście do Rzymian*:

Każdy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga. Kto więc przeciwstawia się władzy – przeciwstawia się porządkowi Bożemu. Ci zaś, którzy się przeciwstawili, ściągają na siebie wyrok potępienia. Albowiem rządzący nie są postrachem dla uczynku dobrego, ale dla złego.²⁸

Władza została dana człowiekowi przez Boga, aby powstrzymać ludzi przed popełnieniem złych czynów. Idea ta została silnie zakorzeniona w myśli chrześcijańskiej i oficjalnie uznana przez Kościół (to na niej w dużej mierze bazuje *Państwo Boże* Augustyna). Z tej teorii wywodzi się podobna, lecz nieoficjalna koncepcja, odmawiająca szacunku i poważania dla władzy państwowej, genezę państwa odnajdując nie w Bogu, a w szatanie.

Pogląd taki związany był z nurtami heretyckimi, inspirującymi się dualizmem zrodzonym pod wpływem manicheizmu. Tego rodzaju dualizm miał olbrzymi wpływ na poglądy dotyczące instytucji doczesnych, a szczególnie

²⁷ Zob. Wiktor Kornatowski, *op. cit.*

²⁸ Rz 13, 1-3; ten i dalsze cytaty z Pisma świętego cytowane za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, red. nauk. A. Jankowski, L. Stachowiak, K. Romaniuk, tłum. W. Borowski et. al., Poznań-Warszawa 1971.

politycznych. Uznawano, że wszelkie urzędy i twory doczesne, z państwem i Kościołem na czele, są wytworem zła, więc nie uda się ich naprawić. Twierdzenie takie, ograniczające się do uznania państwa za wytwór szatana, pojawiało się niekiedy w oficjalnych traktatach politycznych, stworzonych na potrzeby papieżstwa.

Taką właśnie okazją do zakwestionowania bożej genezy państwa stał się w XI stuleciu spór papieża Grzegorza VII z królem Niemiec Henrykiem IV o inwestyturę biskupów, głośny spór gregoriański. „Któż nie wie – pisał Grzegorz VII w 1081 r. – że pierwsi królowie i władcy byli nieprzyjaciółmi Boga, którzy, popychani przez ślełą ambicję i nieznośną pychę i podjudzeni przez diabła, władzę tego doczesnego świata, zachcieli – poprzez pychę, rozboje, kłamstwa, zabójstwa i wszystkie inne zbrodnie – panować nad równymi sobie, to jest swymi bliźniemi.” Nie tak gwałtownie, ale podobnie wypowiadali się inni teoretycy kościelni zabierający głos w sporze gregoriańskim. Kardynał Deusdedit wywodził: „Władza postawiona na czele [ludzi] jest ludzkim wynalazkiem; Bóg ją dopuścił, ale jej nie chciał.” To samo twierdził Bernard z St. Blasien, głoszący, że „władza świecka jest raczej ludzkim wynalazkiem niż ustanowieniem bożym”, a także inni duchowni uczestnicy owej polemiki. Pawłowej formule: „wszelka władza od Boga” – przeciwstawiali odmienną: „władza od ludzi”, lub nawet: „władza od diabła poprzez złych ludzi”.²⁹

Twierdzenia o diabelskiej genezie państwa i państwowości nie niosły ze sobą hasła rewolucyjnych, wręcz przeciwnie: oczekiwano, że złe instytucje same wyginą, a ludzie dobrzy winni cierpliwie czekać na koniec świata i na zbawienie³⁰. Ponadto pojawiły się próby załagodzenia tych skrajnych opinii, głosząc, że władza i państwo są tworem złych ludzi, mogą być jednak zaakceptowane przez Boga, gdy zostaną uświęcone przez Kościół. Takim symbolicznym uświęceniem była uroczysta koronacja wybranego monarchy, dokonywana przez biskupa lub papieża.

Inna, nieco późniejsza teoria, pochodząca z XII stulecia, bazowała na przekonaniu, że władza jest koniecznością, która wynika z upadłej natury człowieka, a państwo powstało wyłącznie na skutek zepsutej natury człowieka, będąc zarazem czynnikiem, który tę naturę hamuje³¹. Państwo to twór czysto naturalny, bez którego człowiek nie jest w stanie samodzielnie funkcjonować; zostało dane ludziom przez

²⁹ Jan Baszkiewicz, *Myśl polityczna wieków średnich*, Warszawa 1970, s. 34-35.

³⁰ Zob. Jan Baszkiewicz, *op. cit.*

³¹ *Ibidem*, s. 46.

Boga, by ocalić ich przed zagładą. Istotne dla tej koncepcji stało się utożsamianie Boga z Naturą i głoszenie, iż państwo pochodzi od Boga lub też (zamiennie) jest tworem Natury. Takimi określeniami posługiwali się bardzo często i chętnie dwunastowieczni prawnicy, zarówno kościelni, jak i świeccy.

Z utożsamianiem państwa jako tworu natury łączono również teorię organiczną Jana z Salisbury, który w dziele *Policratius* głosił, że każde ludzkie działanie jest imitacją natury, także w przypadku państwa: w jego organizacji jako ciała ze skoordynowanymi członkami i z występującą weń hierarchią:

Głową tego „ciała politycznego” jest monarcha, duszą – kler, sercem – senat otaczający władcę; oczy, uczy i język to sędziowie i szefowie prowincji, ręce to armia i urzędnicy, żołądek to administracja finansów, a nogi to chłopci³².

Jana z Salisbury rozpatrywał naturalność państwa, wychodząc nie z jego genezy (jak czyniono powszechnie), a z jego struktury. Twierdzenie to miało przekonać społeczeństwo, że warstwa rządząca i warstwa rządzona stanowią jeden twór, który winien opierać się na harmonii i współpracy, aby uniknąć patologii i wadliwego funkcjonowania całości. Władca w swoich rządach powinien kierować się prawem Boskim i opierać się na duchowieństwie oraz dbać o sprawy Kościoła. Jeżeli zdarzy się, że król nie podporządkuje się Kościołowi, musi być pozbawiony władzy. Istnienie państwa uzasadniają funkcje, jakie spełnia Kościół³³. Teoria Jana z Salisbury to teokratyczna doktryna wyższości władzy duchownej nad świecką, uzasadniana podporządkowaniem obu władz prawu naturalnemu, którego źródłem i podstawą jest Bóg – według filozofa, stanowi to zabezpieczenie przed tyranią i nadużyciami ze strony władzy.

Jednak nawet teorie łączące państwo z naturą nie wywarły większego wpływu na rozwój myśli politycznej. Przełom nastąpił dopiero w XIII wieku, na bazie nowej fali arystotelizmu. Wówczas powstała zupełnie nowa koncepcja, wywodząca pochodzenie państwa ze społecznej natury samego człowieka. Zdecydowanie odrzucono założenie, iż państwo jest narzędziem do ukarania społeczeństwa i za Arystotelesem uznano, że ma do zrealizowania pewne

³² Jan Baszkiewicz, *op. cit.*, s. 47.

³³ Zob. Jerzy Godlewski, *Katolicka myśl powszechna o państwie i prawie*, Warszawa 1985.

pozytywne cele. Korzystając z dzieł Stagiryty, średniowieczni myśliciele głosili konieczność powstania państwa, wyłaniającego się na drodze ewolucji z mniejszych wspólnot (rodzina, plemię) oraz powstałego na bazie zgody społeczeństwa na słuchanie władzy i prawa.

To właśnie z poglądów Arystotelesa wywodziła się teoria państwowości świętego Tomasza – życie w państwie umożliwia człowiekowi jego rozum, który z kolei jest darem bożym. Akwinata w swoich pismach próbował wypracować wprawdzie pewien kompromis dla obu stron sporu, ostatecznie jednak wyraźnie zaznaczył konieczność posłuszeństwa władców świeckich wobec kapłanów oraz papieża. Był zdecydowanym zwolennikiem dominacji papieskiej nad władzą świecką; w swoich poglądach racjonalizuje koncepcję polityczną Kościoła. Wiele wątków politycznych znajduje się w *Summie teologicznej*, natomiast tekstem w całości poświęconym kwestii władzy jest *De regno* (inny tytuł to *De regimine principum*), w którym poglądy polityczne Tomasza są przedstawione bardzo wyraźnie.

De regno było niemal podręcznikowym opracowaniem na temat ważności władzy, roli i obowiązków króla oraz wizerunku monarchy idealnego. Poddanie monarchów papieżowi wiązało się ze stanowiskiem wikariusza bożego, jakie zajmował władca świecki. Założenie było następujące: skoro papież jest namiestnikiem Chrystusa, to władcy poddają się jego władzy tak, jakby uczynili to dla samego Chrystusa³⁴. Święty Tomasz wyraźnie zaznacza, że król pełni tu funkcję pomocnika osób duchownych:

Postugę więc tego Królestwa powierzono – aby sprawy duchowe były oddzielone od ziemskich – nie królom ziemskim, ale kapłanom, a zwłaszcza najwyższemu kapłanowi, następcy Piotra, zastępcy Chrystusa, biskupowi rzymskiemu. Jemu wszyscy królowie ludu chrześcijańskiego winni być poddani jak samemu Panu Jezusowi Chrystusowi (...) w Prawie Chrystusa królowie winni być poddani kapłanom³⁵.

³⁴ Zob. Jan Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początku XIV w.*, Warszawa 1964.

³⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *De regno*, [w:] Św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tł. J. Salij, Kęty 1999, s. 255.

Właściwym zadaniem króla jest troska o dobre życie społeczeństwa, które umożliwi osiągnięcie szczęścia po śmierci.

W *De regno* Akwinata starał się połączyć myśli o władzy papieskiej nad państwem z arystotelesowską ideą państwa doskonałego, które posiada własną sferę działania³⁶. Tomasz łączy podstawowe twierdzenia Stagiryty i dopasowuje je do chrześcijańskich wymogów, dochodząc do wniosku, że:

w ten sposób państwo pochodzące z ludzkiej natury społecznej, w ostatecznym rachunku jest państwem od Boga. Dalej, doskonałość państwa polega na tym, iż zapewnia ono ludziom dobro powszechne (*bonum comune*).³⁷

Cała koncepcja Akwinaty to racjonalny wywód, w którym przy uznaniu wyższości i ważności władzy duchownej, docenia się rolę i wagę władzy świeckiej. Tomasz akcentuje władzę króla w kwestiach doczesnych oraz to, że państwo kierowane władzą świecką ma specyficzny dla swojego doczesnego charakteru zakres pracy. Władza świecka zachowuje swoją autonomię, a uznanie niezaprzeczalnej wyższości sfery duchowej nie może spowodować, że prawa władców świeckich są omijane czy nieprzestrzegane³⁸. Akwinata głosi wyraźnie, że obie władze pochodzą od Boga, ale to Kościół ma nad państwem władzę duchową, zgodnie ze wspomnianą już zasadą namiestnictwa Chrystusowego papieża na ziemi³⁹.

Wśród kościelnych teoretyków zdecydowanie większą niechęć niż arystotelizm wzbudzały poglądy oparte na bazie awerroizmu, uznawanego za niebezpieczny i groźny dla myśli chrześcijańskiej.

Przyjmując za Arystotelesem naturalną genezę państwa i naturalność jego zadań (zabezpieczenie ludziom egzystencji doczesnej), zgadzano się z Tomaszem Akwinatą. Ale odrzucając hierarchię celów i środków, podważano nie tylko polityczne roszczenia

³⁶ Zob. Jan Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.*, Warszawa 1964.

³⁷ Jan Baszkiewicz, *op. cit.*, s. 49.

³⁸ Zob. Jacek Grzybowski, *Miecz i pastorał. Filozoficzny uniwersalizm sporu o charakter władzy. Tomasz z Akwinu i Dante Alighieri*, Kęty 2006.

³⁹ Zob. Jan Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.*, Warszawa 1964.

kościół. Otwierano drogę do zakwestionowania niewzruszonej wiary w boże pochodzenie władzy państwowej.⁴⁰

Dla średniowiecznych teologów myśl o powstaniu państwa z ludzkiej zgody i swobodnej decyzji była nie do przyjęcia, ponieważ teoria umowy społecznej – często i chętnie przytaczana przez awerroistów – mogła sugerować równość doczesną ludzi, a nie równość osiąganą dopiero po śmierci, przed obliczem Boga⁴¹. Można jednak znaleźć wyjątki od takiej postawy. Jednym z nich jest zwolennik obozu papieskiego, XI-wieczny mnich Manegold von Lautenbach, który wspominał o konieczności umowy zawartej między ludem a władcą; naruszenie tej umowy przez króla automatycznie odbierało mu prawo do panowania. Poglądy Manegolda łączyły i uogólniały pewne zasady tamtego czasu, zwłaszcza rozpowszechnioną w XI stuleciu elekcyjność tronu⁴². Jednak jego teoria umowy społecznej została wprowadzona wyłącznie dla uzasadnienia papieskich roszczeń do interweniowania w sprawy państw świeckich, do zrzucania z tronu nieodpowiednich władców wyłącznie.

W XIII wieku w literaturze prawniczej zaczął rozpowszechniać się pogląd, iż państwo pochodzi od Boga, a cesarz – od ludu. Prądy mistyczne kładły nacisk na indywidualizm i ludzką wolę, przy jednoczesnej silnej krytyce instytucji oficjalnych. W XIV wieku coraz silniej akcentowano rolę subiektywnej i dobrowolnej zgody ludu na rządy władzy państwowej. U schyłku średniowiecza coraz rzadziej podkreślano, iż władza pochodzi od Boga, coraz silniejsza za to była tendencja do laicyzacji teorii politycznych. Formuła o władzy pochodzącej od Boga traci znaczenie na rzecz twierdzeń o władzy pochodzącej od ludu: z jego woli i zgody⁴³. Ważne jest tu zaznaczenie, iż przez określenie ‘lud’ rozumiano wyłącznie tych, którzy występują w jego imieniu.

⁴⁰ Jacek Grzybowski, *op. cit.*, s. 54.

⁴¹ Jan Baszkiewicz, *Myśl polityczna wieków średnich*, Warszawa 1970, s. 57.

⁴² Jan Baszkiewicz, *op. cit.*, s. 58.

⁴³ Jan Baszkiewicz, *Myśl polityczna wieków średnich*, Warszawa 1970, s. 63.

1.2 Dante jako poprzednik Marsyliusza z Padwy

1.2.1. Traktaty polityczne Dantego i koncepcja „dwu władz”

Spór papieżstwa z cesarstwem, który był inspiracją dla koncepcji Marsyliusza, w samych Włoszech znalazł odbicie w walkach między gibelinami a gwelfami, ugrupowaniami istniejącymi niemal w każdym włoskim mieście. Nazwy te pierwotnie odnosiły się do stronnictw rywalizujących ze sobą po bezpotomnej śmierci Henryka V. Gibelini popierali ród Staufów (znany z bezkompromisowego stosunku do Kościoła), a gwelfowie – dom bawarski. Gibelinami zaczęto nazywać ogół sojuszników cesarskich, kultywujących etos silnego cesarstwa i jego kluczową rolę w Europie; gwelfowie natomiast to zwolennicy polityki papieżstwa i duchowego przywództwa biskupa Rzymu. Na początku XIII w. określenia te straciły swój pierwotny zakres znaczeniowy. Miało to po części związek z przeniesieniem walki o władzę z terenu Niemiec do Włoch. We Włoszech zaczęto używać tych terminów na określenie zwolenników i przeciwników autonomii miejskiej. Mianem gibelinów określano zwolenników cesarstwa i idei władzy cesarskiej w Italii.

Dante Alighieri żył w latach 1265-1321. Pochodził z Florencji, z rodziny zaliczanej do szlachty z racji sprawowanych godności oraz urzędów. Jak większość mieszczaństwa i drobnej szlachty we Florencji, rodzina Dantego należała do obozu gwelfów. Gibelini – florency arystokraci – cieszyli się poparciem cesarza i wykorzystywali swą przewagę w rządach Florencją. Z czasem wpływy gibelinów zaczęły słabnąć, a gwelfowie rozpadli się na frakcje: na Białych (do stronnictwa których należał Dante, ponieważ uznał, że wydają się być bardziej tolerancyjni i skłonni do zgody) i Czarnych. W wyniku tego podziału wojna o dominację polityczną we Florencji pod koniec XIII w. toczyła się tam między odłamami gwelfów, którzy stanowili tam główną siłę polityczną. Biali służyli poglądom demokratycznych, stanowisko Czarnych określano jako zachowawcze. Florencja stała się terenem, gdzie zderzały się ze sobą sprzeczne interesy Papieżstwa i Cesarstwa⁴⁴. Na skutek działań papieża Bonifacego VIII i najazdu Karola de Valois

⁴⁴ Zob. Gabriele Muresu, *Dante politico. Individuo e istituzioni nell'autunno del medioevo*, Torino 1979.

na Florencję w celu wsparcia interesów papieskich Biali utracili w mieście władzę i zmuszeni byli do masowych ucieczek. Sam Dante został wygnany za rzekome oszustwa finansowe i skazany na karę grzywny, a ponieważ jej nie zapłacił, drugi ogłoszony wyrok skazał go na spalenie żywcem, jeśli kiedykolwiek zostanie złapany na terenie gminy florenckiej.

Michele Barbi podkreśla, że to wygnanie przekształciło Dantego z obywatela Florencji w obywatela Italii⁴⁵. Poeta rozpoczął okres tułaczki, korzystając z hojności możnych panów. Trzeci wydany na Dantego wyrok skazywał na śmierć również jego synów: poeta rozpoczął starania o anulowanie kary, jednak jego starania nie przyniosły rezultatu.

W trakcie wygnania Dante zaczął zastanawiać się nad przyczynami zła i niedoli w świecie, dochodząc do wniosku, że winą jest brak uniwersalnej władzy monarszej, która potrafiłaby scalić różne dążenia i zapobiegać konfliktom. Szkody wynikające z takiego zepsucia świata zostały zawarte w *Boskiej Komedii*⁴⁶, z kolei idea władcy uniwersalnego jako niezbędnego dla ludzkości została przedstawiona w dwóch traktatach filozoficznych: w *Monarchii* i *Biesiadzie*.

Biesiada (Il Convivio) powstała w latach 1304-1307. W zamyśle miał to być wielki traktat filozoficzny, popularyzujący wiedzę wśród tzw. „amatorów” (jako opozycji do teologów), czyli ludzi świeckich wiodących aktywne życie zawodowe. Dante planował objąć w *Biesiadzie* całość ówczesnej wiedzy⁴⁷. Zamiary poety nie zostały jednak zrealizowane, traktat nie został ukończony. Dzieło to składa się z czterech pomniejszych traktatów poprzedzonych pieśniami (kanconami), które stanowią pewnego rodzaju wprowadzenie do dalszych rozważań. Pierwszy traktat pełni rolę wstępu i uzasadnia zamiar Dantego, by pisać nie po łacinie, a w języku volgare – aby dzieło było łatwiejsze w odbiorze dla większej liczby czytelników. Traktat drugi (zarazem pierwszy właściwy) stanowi pochwałę filozofii; trzeci jest kontynuacją poprzedniego. Czwarty omawia naturę szlachetności, co stanowi pretekst do rozważań o władzy cesarskiej i jej pochodzeniu.

⁴⁵ Zob. Michele Barbi, *Dante*, tłum. J. Gałuszka, Warszawa 1965.

⁴⁶ Zob. Michele Barbi, *op. cit.*; B. Maier, *Dante e la realta politica del suo tempo tra Bonificio VIII e Arrigo VII*, Milano 1982; Gabriele Muresu, *op. cit.*

⁴⁷ Zob. Magdalena Bartkowiak-Lerch, *Wstęp* [w:] D. Alighieri, *Biesiada*, tłum. M. Bartkowiak-Lerch, Kęty 2004.

Poeta wychodzi z założenia, że o autorytecie władzy można mówić wyłącznie wtedy, gdy zna się jego korzenie. Ludzka społeczność ma jeden główny cel: szczęśliwe życie, które opiera się na pokoju. Aby uniknąć wojen, ważne jest, by cała ziemia stała się monarchią i należała do jednego księcia, którego zadaniem byłoby utrzymanie pokoju. Dante nawiązuje tu do słów Arystotelesa:

Do tych argumentów możemy odnieść słowa Filozofa, który mówi w *Polityce*, że gdy więcej rzeczy przeznaczonych jest jednemu celowi, wówczas jedna z nich powinna być porządkującą, czyli rządzącą, a wszystkie inne rządzonymi i porządkowanymi⁴⁸.

Dla Alighieriego ta najważniejsza władza, władza porządkująca, to cesarstwo, będące na ziemi zwierzchnością wszystkich zwierzchności. Sprawujący ten urząd nazywany jest cesarzem; rozkazuje on innym władcom, a jego rozkaz jest tożsamy z prawem. Majestat i autorytet cesarski są najwyższe w ludzkiej społeczności. Funkcję cesarza powinien sprawować władca Rzymu, ponieważ jest to wybór Boga – można to udowodnić na przykładzie przyjścia Jezusa na ziemię: ludzkość była gotowa na Jego przyjście dopiero wtedy, gdy tworzyła jedną monarchię. Z Rzymu wywodzą się korzenie rodu Maryi, dlatego cesarze rzymscy są pretendowani do rządzenia.

Największy ład i pokój na świecie istniały podczas rządów jednego władcy, co poeta poświadcza autorytetem Ewangelisty:

Nigdy też świat nie był i nie będzie równie doskonale urządzony jak wówczas, gdy rozkazywał głos jednego księcia i przywódcy ludu rzymskiego, jak zaświadcza Święty Łukasz ewangelista. A ponieważ powszechny pokój panował wszędzie, tak że większego nie było ani nie będzie, statek ludzkości płynął łagodnym kursem prosto do właściwego portu⁴⁹.

Władza cesarska dana jest ludzkości, by doskonalić jej żywot na mocy swojego autorytetu⁵⁰. Każda władza istniejąca i funkcjonująca na ziemi jest ograniczona władzą cesarską, a tę z kolei ogranicza tylko Bóg.

⁴⁸ Dante Alighieri, *Biesiada*, tłum. M. Bartkowiak-Lerch., Kęty 2004, s. 139.

⁴⁹ Dante Alighieri, *op. cit.*, s. 142.

⁵⁰ Zob. Etienne Gilson, *Dante e la filosofia*, a cura di C. Marabelli, Milano 1987.

Zawarte w *Biesiadzie* idee dotyczące jednego monarchy i władcy uniwersalnego oraz jednego królestwa dla całej ludzkości są przedstawione dosyć ogólnie, choć Barbi stwierdza, że jest to zadowalające przedstawienie poglądów poety na rolę cesarstwa i cesarza⁵¹. Rozważania na temat władzy cesarskiej pojawiają się w trakcie wywodu na temat szlachetności, co z pewnością miało wpływ na ich ograniczenie. Poeta nie porusza tu jeszcze kwestii wzajemnych stosunków papieństwa z cesarstwem. Dante przerwał pisanie *Biesiady* po czwartym traktacie, a zawarta w jej treści koncepcja monarchy światowego jako obrońcy pokoju pojawi się i zostanie rozwinięta w późniejszej *Monarchii*. Także tam powtórzona i ponownie uzasadniona będzie idea, by zwierzchność ziemską sprawował książę rzymski, będący niejako predestynowanym do pełnienia funkcji cesarza.

Monarchia (De monarchia) to dzieło powstałe w latach 1312-1313⁵². Od samego początku przeznaczona była dla międzynarodowej publiczności, dlatego w przeciwieństwie do *Biesiady* napisana jest w języku łacińskim. W pewnym sensie jest to protest przeciw uniwersalizmowi papieskiemu, lecz nie jest to podporządkowanie papieństwa władzy świeckiej⁵³. Gabriele Muresu podkreśla, że wprawdzie w *Monarchii* poeta kładzie nacisk na autorytet cesarski i jego pochodzenie od Boga, lecz zarazem dodaje, że ważna jest współpraca z Kościołem, aby człowiek mógł osiągnąć zbawienie wieczne⁵⁴. *Monarchia* to traktat, w którym poglądy polityczne Dantego, zarysowane już w *Biesiadzie*, zostały wyłożone w sposób pełny i przejrzysty⁵⁵. Bruno Maier określa ją mianem *summy* myśli politycznej poety, ocenia również, że dzieło to jest bez wątpienia głosem w międzynarodowej dyskusji o władzy politycznej i związkach papieża z cesarzem⁵⁶.

⁵¹ Zob. Michele Barbi, *Dante*, tłum. J. Gałuszka, Warszawa 1965.

⁵² Według Barbiego została najprawdopodobniej napisana podczas pobytu Henryka VII w Italii – był to okres wielkich nadziei Dantego (nie tylko zresztą jego) na przywrócenie pokoju i zakończenie walk między gwelfami i gibelinami.

⁵³ W roku 1329 papież Jan XXII potępił dzieło Dantego; w 1554 r. *Monarchia* została wpisana na *Indeks Ksiąg Zakazanych*, skąd została wycofana dopiero w 1881 roku.

⁵⁴ Zob. Gabriele Muresu, *Dante politico. Individuo e istituzioni nell'autunno del medioevo*, Torino 1979.

⁵⁵ Zob. Michele Barbi, *op.cit.*

⁵⁶ Zob. Bruno Maier, *Dante e la realta politica del suo tempo tra Bonifacio VIII e Arrigo VII*, Milano 1982.

Głównym poruszonym tu zagadnieniem jest problem relacji między wyjątkowo silną w tamtych czasach władzą duchową, a potęgą cesarską – lub raczej ideałem cesarstwa, jaki według Alighieriego powinien zaistnieć w ówczesnej Europie. Zdaniem Etienne Gilsona *Monarchia* to perfekcyjne uzupełnienie treści *Biesiady* i rozwinięcie zawartych tam treści politycznych⁵⁷. W samym traktacie można odnaleźć echa średniowiecznego uniwersalizmu, między innymi ideę cesarstwa uniwersalnego, które już za czasów Dantego powoli przestawało mieć rację bytu i stawało się projektem niemożliwym do zrealizowania⁵⁸.

Monarchia składa się z trzech ksiąg. W pierwszej poeta przedstawia kwestie, którymi będzie się zajmował. Są to następujące zagadnienia: czy monarchia doczesna jest niezbędna dla zapewnienia dobrego ładu w świecie; czy lud rzymski nabył legalnie swoje prawa przysługujące monarsze; od kogo zależy autorytet monarchy: od bożego namiestnika czy bezpośrednio od Boga? Poeta we wstępie stwierdza, że obowiązkiem każdego obywatela jako myślącego człowieka jest zostawić dla potomnych coś, co znacząco wpływa na dobro wspólne i wspomaga państwo – jego wkładem jest niniejszy traktat, zajmujący się pojęciem monarchii doczesnej (czyli problematyką, którą zdaniem Dantego, nie zajęto się jeszcze w sposób wystarczający) i będący próbą udzielenia odpowiedzi na wymienione wcześniej kwestie.

Początkiem wyjścia dla rozważań poety jest znalezienie głównego i wspólnego dla wszystkich ludzi celu, wyznaczonego przez Boga: celu możliwego do zrealizowania nie przez poszczególne państwa jako zbiorowości, lecz przez całą ludzkość. Według Dantego szczytową możliwością ludzkości jest moc intelektualna, możliwa jedynie do zrealizowania w obrębie całego rodzaju ludzkiego, najpierw w dziedzinie rozważań teoretycznych, a później na polu działania praktycznego. Najłatwiej można uzyskać wytyczone boskie cele, żyjąc w stanie pokoju, który jest najlepszym środkiem wiodącym do osiągnięcia celu ostatecznego⁵⁹.

W tym momencie pojawia się pytanie, czy do zapewniania ładu i porządku w świecie potrzebna jest monarchia doczesna jaki ustrój. Aby móc udzielić na nie odpowiedzi, trzeba najpierw określić, czym ona jest:

⁵⁷ Zob. Etienne Gilson *Dante e la filosofia*, a cura di C. Marabelli, Milano 1987.

⁵⁸ Zob. Bruno Maier, *op. cit.*; Mariateresa Fumagalli, Beonio Brocchieri, *Il pensiero politico medievale*, Roma-Bari 2000.

⁵⁹ Dante Alighieri, *Monarchia*, tłum. W. Seńko, Kęty 2002, s. 34.

Monarchia doczesna, którą zwie się też Cesarstwem (*Imperium*), jest (...) jedynowładztwem rozciągającym się na wszelkie istoty żyjące w czasie lub na wszystkie rzeczy podległe mierze czasu.⁶⁰

Mimo że wszystkie działania człowieka ukierunkowane są do osiągnięcia szczęścia, dom czy społeczność w dążeniu do dobrobytu swoich członków muszą posiadać przywódcę. Podobnie jest z państwem, którego celem jest zapewnić mieszkańcom bezpieczeństwo i dostatnie życie⁶¹. Królestwo musi posiadać króla, dążącego do realizacji tego celu: do zapewnienia dobrobytu i szczęścia wszystkim swoim poddanym. Ponieważ wszyscy ludzie dążą do jednego celu (do osiągnięcia szczęścia), potrzebują kierującego nimi monarchę lub imperatora. Dla poety nasuwający się tu wniosek jest oczywisty:

Wynika stąd, iż Monarchia doczesna, czyli Cesarstwo, jest niezbędna dla zapewnienia dobrego ładu w świecie.⁶²

Istnienie uniwersalnego monarchy jest pewnego rodzaju koniecznością⁶³. Gdy rodzaj ludzki podlega jednemu władcy, upodabnia się najbardziej do Boga i działa w sposób najbardziej zgodny z Jego intencjami. Monarchia jest zatem konieczna i wręcz niezbędna dla zapewnienia dobrej kondycji świata.

Rodzaj ludzki istnieje dla siebie tylko wtedy, gdy posiada Monarchię, wówczas bowiem przewycięża się ustroje wadliwe, takie jak demokracja, oligarchia, tyrania, które zniewalają rodzaj ludzki.⁶⁴

Świat urządzony jest najlepiej, gdy panuje w nim pełna sprawiedliwość, która realizowana może być tylko w Monarchii, bowiem monarcha jako jedyny spośród ludzi może być podmiotem prawdziwej sprawiedliwości (nie ma niczego, co mógłby pragnąć). Jako najbardziej uniwersalna przyczyna na ziemi odpowiada za dobrobyt

⁶⁰ Dante Alighieri, *Monarchia*, tłum. W. Seńko, Kęty 2002, s. 30.

⁶¹ Ibidem, s. 35.

⁶² Ibidem, s. 35.

⁶³ Zob. Etienne Gilson *Dante e la filosofia*, a cura di C. Marabelli, Milano 1987.

⁶⁴ Dante Alighieri, *op. cit.*, s. 42.

ludzi, mając na uwadze ich dobro i szczęście. Jest także gwarantem powszechnego pokoju, pełniąc funkcję rozjemcy i sędziego: w sytuacji konfliktu między dwoma władcami, to monarcha jest tym, który ma moc sędziowania w ich sprawach i decydowania o tym, kto ma słuszość. Inni władcy działają poprzez monarchę, podlegając mu i poddając się jego wyrokom.

Sprawiedliwość osiąga swą pełnię na świecie wtedy, gdy jest realizowana przez podmiot najbardziej możliwy, a takim jest jedynie Monarcha; a zatem jedynie Monarcha ma możliwość realizowania sprawiedliwości w całej jej pełni.⁶⁵

Powszechną sprawą całej ludzkości jest pokój społeczny, jego zapewnienie i utrzymanie. Dla ludzi jest zdecydowanie lepiej, gdy realizacją celu głównego zajmuje się jeden władca, jeden uniwersalny monarcha. Według Dantego jest to podstawowa zasada polityczna, którą powinni przyjmować wszyscy rządzący bez wyjątku. Dla poety monarchia uniwersalna staje się ustrojem powszechnym, jedynym miejscem, w którym możliwe jest osiągnięcie ładu na świecie. Władza uniwersalna, reprezentowana przez monarchę, jest wręcz niezbędna dla dobra świata i społeczności ludzkiej; to gwarancja powszechnego pokoju⁶⁶.

Ponieważ różne miasta i państwa mają różne obyczaje, trzeba je regulować odmiennymi prawami⁶⁷. Czym w monarchii jest prawo? Według Dantego prawo

skoro jest czymś dobrym, istnieje najpierw w umyśle Bożym, a wszystko, co jest w umyśle Bożym, jest także Bogiem (...) Prawo nasze jest niczym innym jak podobieństwem do Woli Bożej. Wszystko więc, co jest niezgodne z Wolą Bożą, nie może stać się prawem, a to wszystko, co jest zgodne z Jego Wolą, jest tym samym prawem.⁶⁸

Czy coś zgodne z prawem jest zarazem zgodne z wolą bożą? Dla poety tak – ten kto pragnie dobrego państwa, pragnie również prawa. Bez prawa istnienie dobrego i sprawiedliwego państwa jest niemożliwe: celem każdego prawa jest dobro wspólne. Jeśli prawa nie mają na względzie dobra poddanych, nie są prawdziwymi prawami.

⁶⁵ Dante Alighieri, *Monarchia*, tłum. W. Seńko, Kęty 2002, s. 40.

⁶⁶ Zob. Mariateresa Fumagalli, Beonio Brocchieri, *Il pensiero politico medievale*, Roma-Bari 2000.

⁶⁷ Prawo dla Dantego jest tożsame z regułą rządzącą życiem.

⁶⁸ Dante Alighieri, *op. cit.*, s. 50-51.

Przy powoływaniu instytucji ludzkich należy bezwzględnie ustalać zasady i granice prawa tam obowiązującego.

Przedstawiając w Księdze I zarys *Monarchii*, Dante zapowiedział, że postara się udzielić odpowiedzi na pytanie, czy lud rzymski nabył legalnie swoje prawa przysługujące monarsze – czy zwierzchność cesarska jest legalna i sprawiedliwa. Według niego fakt, że naród rzymski zyskał w walce sprawiedliwej taką przewagę nad resztą walczących o władzę nad światem oznacza, że jego dominacja bądź pierwszeństwo nad innymi narodami są całkowicie zgodne z wolą bożą. *Eneida* Wergiliusza, *Dzieje rzymskie* Tytusa Liwiusza czy tego Liwiusza *Wojna punicka* to potwierdzenie faktu, że lud rzymski zdobył władzę i panowanie w szlachetnej walce.

Księga ostatnia to próba rozstrzygnięcia wyjątkowo drażliwej kwestii, dotyczącej pochodzenia władzy świeckiej: czy monarcha rzymski posiada swoją władzę bezpośrednio od Boga, czy też od bożego namiestnika, jak ówczasie chętnie określano papieża? Zwolennicy tezy, iż autorytet Cesarstwa zależy od autorytetu Kościoła argumenty czerpią z Pisma Świętego, z pewnych wypowiedzi papieży i samego cesarza. Dante uznaje te argumenty za błędne: gdy pojawiają się z ignorancji, należy je wybaczać, natomiast gdy są popełniane i głoszone z rozmysłem, trzeba odpowiednio postępować z błędzycami (wyprowadzać ich z błędu i uświadomić w prawdzie). Nadinterpretacja i fałszywe interpretowanie to grzechy przeciw Duchowi Świętemu, nawet jeśli w założeniu są to działania mające szlachetne intencje.

Tak samo władza doczesna nie otrzymuje od władzy duchowej ani bytu, ani właściwości, to znaczy autorytetu, ani też bezpośrednio samego działania, lecz dostaje coś, co umożliwia jej bardziej skuteczną aktywność dzięki światłu Łaski, którego udziela jej błogosławieństwo Najwyższego Kapłana na niebie i na ziemi.⁶⁹

Stosowany jako udowodnienie zależności cesarza od papieża argument *władzy kluczy* według Dantego dotyczy jedynie powierzonego urzędu, nie sięga prawa świeckiego, zatem w żadnym wypadku nie może stanowić potwierdzenia dominacji papieskiej. Podobnie rzecz ma się ze słynną „darowizną Konstantyna”, na podstawie której obóz papistów głosi, że nikt nie może przyjąć godności cesarskich,

⁶⁹ Dante Alighieri, *Monarchia*, tłum. W. Seńko, Kęty 2002, s. 80.

jeżeli nie otrzymał ich od Kościoła (który jest ich pełnoprawnym właścicielem na mocy przekazania Kościołowi pełni władzy świeckiej, co jakoby uczynił Konstantyn w swej darowiznie). Według poety Konstantyn nie miał prawa przekazywać władzy rzymskiej Kościołowi, a Kościół nie miał prawa jej przyjmować. Darowizna ta jest przez Dantego utożsamiana z niszczeniem jedności cesarstwa i władzy świeckiej:

Cesarstwu nie wolno jest czynić czegokolwiek, co byłoby przeciwne prawu ludzkiemu. Lecz przeciwne prawu ludzkiemu byłoby niszczenie samego siebie. Zatem nie godzi się, by cesarstwo rujnowało samo siebie. A rozdzielenie Cesarstwa byłoby jego niszczeniem, ponieważ Cesarstwo polega w istocie na jedności Monarchii uniwersalnej.⁷⁰

Kościół sam w sobie nie może przyjmować dóbr doczesnych, darowizna Konstantyna nie mogłaby zatem zostać przyjęta.

Wikariusz Boży mógł ze swej strony przyjąć coś od cesarza, lecz nie jako posiadacz, lecz jedynie jako zarządca dóbr w imieniu Kościoła przeznaczonych dla biednych w Chrystusie.⁷¹

Papież nie ma rzeczywistej mocy i prawa do dysponowania władzą świecką, która jest niezależna od Kościoła. Podobnie papież nie może być w żaden sposób zależny od cesarza. Ani papież, ani cesarz nie mogą być sobie podporządkowani: te dwa byty są obdarzone pewnym dostojęstwem i dlatego wyróżniają się spośród innych ludzi na ziemi. W koncepcji Dantego uniwersalna monarchia rozwija się obok uniwersalnego papieństwa całkowicie niezależnie⁷², dostojęstwo jednego nie przewyższa drugiego, obie władze są względem siebie równe.

Władza kościelna nie jest źródłem władzy cesarskiej, gdyż władza cesarska istniała przed kościelną. Kościół nie otrzymał od nikogo mocy udzielania władzy dla cesarza rzymskiego, a sama zdolność ustanawiania władzy świeckiej jest sprzeczna z naturą Kościoła, dlatego ten jej po prostu nie posiada. Cesarz, czyli Monarcha całego świata, otrzymał swą władzę bezpośrednio od Boga. Człowiek jako byt dąży

⁷⁰ Dante Alighieri, *Monarchia*, tłum. W. Seńko, Kęty 2002, s. 89.

⁷¹ Ibidem, s. 90.

⁷² Zob. Etienne Gilson *Dante e la filosofia*, a cura di C. Marabelli, Milano 1987.

do dwóch szczęśliwości – ziemskiej (doczesnej, która jest możliwa do zrealizowania własnymi siłami) i do szczęśliwości wiecznej (oglądanie Oblicza Bożego, osiągnana przy pomocy światła Boskiego)⁷³. Istnieją dwie różne drogi osiągnięcia tych szczęśliwości: przez nauki filozoficzne i dzięki naukom duchowym:

Najwyższy Kapłan, który prowadzi rodzaj ludzki do życia wiecznego przy pomocy prawd objawionych, i Cesarz, który według nauk filozoficznych kieruje rodzaj ludzki do szczęśliwości ziemskiej.⁷⁴

Gilson wskazuje, że bycie Monarchą (cesarzem) to bycie panem; bycie papieżem to bycie duchowym ojcem i opiekunem⁷⁵. Dlatego też mimo faktycznej równości, cesarz powinien jednak okazywać papieżowi cześć, na wzór czci syna wobec ojca. Doktryna Dantego opiera się na autonomii porządku doczesnego w stosunku do nadprzyrodzonego, jak również na autonomii władzy świeckiej wobec duchowej. To znaczący etap w rozwoju myśli politycznej – jest to odejście od myślenia, że jedna z władz musi być podporządkowana drugiej; u Dantego obie są sobie równorzędne, a uzasadnieniem jest przyrównanie roli cesarza w monarchii uniwersalnej (niezbędnej do spokojnego życia całego rodzaju ludzkiego) do roli papieża w Kościele.

W *Biesiadzie* koncepcja władzy cesarskiej i jej pochodzenia są przedstawione w ogólnym zarysie; w *Monarchii* wyraźnie widoczna jest już średniowieczna dwubiegunowa teoria klasyczna władzy i dominacji, lecz Dante proponuje rozwiązanie inne, niż dotychczasowe⁷⁶. Zamiast uznać nadrzędność jednej z władz i jej prawo do dominacji, poeta tworzy teorię równorzędności tychże. Takie rozwiązanie stanowiło nie tylko *novum* w ramach debaty o dominacji władzy; jest to również kompletna odpowiedź poety na konfrontację dwóch władz: ziemskiej i duchowej⁷⁷. Do czasu powstania *Monarchii* powszechne było bowiem przekonanie, że powaga cesarstwa wynika tylko i wyłącznie z tego względu, iż jest ono podporządkowane Kościołowi. Wcześniej nikt nie zaproponował również

⁷³ Zob. Gabriele Muresu, *Dante politico. Individuo e istituzioni nell'autunno del medioevo*, Torino 1979.

⁷⁴ Dante Alighieri, *Monarchia*, tłum. W. Seńko, Kęty 2002, s. 98.

⁷⁵ Zob. Etienne Gilson *Dante e la filosofia*, a cura di C. Marabelli, Milano 1987.

⁷⁶ Zob. Giorgio Petrocchi, *Introduzione* [w:] Dante Alighieri, *Monarchia*, a cura di M. Pizzica, Milano 2008.

⁷⁷ Zob. Giorgio Petrocchi, *op. cit.*

układu politycznego, w którym pozycja cesarza w społeczności uniwersalnej byłaby równa pozycji papieża w Kościele. Jednak poeta odnosi się do mijającej epoki dwóch potęg feudalnych – cesarstwa i papiestwa, w okresie, w którym idee te mają większe znaczenie dla władców państw narodowych.

1.2.2 Poglądy Dantego jako inspiracja dla koncepcji Marsyliusza

Włoscy badacze myśli Marsyliusza nie są zgodni co do tego, czy Padewczyk znał dzieła Dantego. Pojawiają się głosy kategorycznie odrzucające taką możliwość, jak również wyraźnie podkreślające wpływ, jaki poeta wywarł na Marsyliusza swoimi koncepcjami. Carlo Dolcini podkreśla, że obecnie usilnie szuka się związków Padewczyka z Dantem, podczas gdy można mówić jedynie o wpływie nieświadomym; Gregorio Piaia natomiast uznaje, że wpływ poglądów Dantego na Marsyliusza (zwłaszcza tych zawartych w *Monarchii*) jest wyraźny⁷⁸. Autorzy monografii poświęconych Marsyliuszowi⁷⁹ nie wskazują wprawdzie na bezpośredni kontakt Padewczyka z traktatami Alighieriego, moim zdaniem jednak bez wątpienia można odnaleźć ważne punkty wspólne w poglądach politycznych obu myślicieli, a sama teoria państwa i władzy, prezentowana w *Obrońcy Pokoju*, pod wieloma względami wydaje się być rozwinięciem tez Dantego.

Pierwszym punktem wspólnym w obu koncepcjach jest rola prawa rozumianego jako regulacja norm społecznych. U Dantego prawo jest dziełem i darem bożym, zapewniającym sprawiedliwość i pokój społeczny. Dobre prawa są nie tylko tożsame z wolą bożą – zdaniem Alighieriego w dobrych prawach zawiera się dobre państwo. Dzięki właściwym regulacjom prawnym możliwe jest osiągnięcie celu, do którego dąży cała ludzkość: życie szczęśliwe. Jednak taki pokój możliwy będzie wówczas, gdy zapanuje jeden uniwersalny monarcha, obejmujący swą jurysdykcją cały świat. Poeta wie, że

pokój pozostanie pustym hasłem, dążeniem zawsze skazanym na klęskę, o ile wszelka ludzka władza nie zostanie przymuszona przez władzę najwyższą i bezinteresowną do

⁷⁸ Zob. Carlo Dolcini, *Introduzione a Marsilio da Padova*, Roma-Bari 1995; Gregorio Piaia, *Marsilio e dintorni contribuiti. Alla storia delle idee*, Padova 1999.

⁷⁹ Zob. Felice Battaglia, *Marsilio da Padova e la filosofia politica del medio evo*, Firenze 1928; Elvio Ancona, *Marsilio da Padova. Indagine su un enigma storiografico*, Padova 2012.

sprawowania rządów sprawiedliwych i do poszanowania niezmiennych zasad 'rozumu'⁸⁰.

Prawo wskazuje na odpowiednie normy i zachowania ludzi, ukierunkowując wszelką działalność człowieka na życie w społeczeństwie i na osiągnięcie celu ziemskiego: szczęścia.

Według Marsyliusza prawo pełni podobną rolę, jak w koncepcji Dantego. Jest niezbędne dla prawidłowego funkcjonowania społeczeństwie, zabezpiecza rządy i chroni społeczeństwo – zarówno przed sobą samym, jak przed niekompetencją sądów i sędziów. Padewczyk zwraca uwagę na pozytywny postęp norm regulujących ludzkie działania. Pierwsze normy pojawiają się w rodzinie, następnie są rozszerzane na wioski; z czasem proces ten powoduje powstanie stabilnego systemu prawnego w państwie⁸¹. Prawo pojawia się z konieczności w społecznościach ludzkich, ponieważ jest konieczne do ich trwania i prawidłowego działania. Na niezbędność praw zwrócił uwagę już Dante w *Monarchii*, gdzie głosił konieczność ustanawiania praw tam, gdzie ich nie ma. Postęp norm prawnych zaobserwowany przez Marsyliusza jest naturalną konsekwencją tej właśnie konieczności.

Właściwie ustanowione prawa organizują społeczność i ułatwiają utrzymanie pokoju w państwie, są jednak jedynie narzędziem, które odpowiednio wykorzystuje właściwy podmiot odpowiedzialny za dobro ludzkości i powszechny pokój. Zarówno Dante, jak i Marsyliusz rolę tę przypisują cesarzowi jako uniwersalnemu władcy, pełniącemu zarazem funkcję obrońcy pokoju. W obu koncepcjach cesarz jest nie tylko jedyną osobą będącą w stanie zapewnić powszechny pokój (który jest podstawą do osiągnięcia szczęścia) – to również osoba odpowiedzialna za to, aby nic tego pokoju nie zakłóciło.

Wygnanie sprawiło, że Dante zmienił perspektywę myślenia na uniwersalną. Z tego powodu monarchia uniwersalna staje się dla niego ustrojem powszechnym, jedynym miejscem, w którym możliwe jest osiągnięcie ładu na świecie. Władza uniwersalna, reprezentowana przez cesarza, w koncepcji poety jest wręcz niezbędna

⁸⁰ Cesare Vasoli, *Myśl Dantego. Cztery studia*, tłum. P. Salwa, Warszawa 1998, s. 58.

⁸¹ Zob. Cesare Vasoli, *op. cit.*

dla dobra świata i społeczności ludzkiej: to gwarancja powszechnego pokoju⁸². Tylko cesarz jest w stanie zjednoczyć wszystkich ludzi, wszystkie państwa i umożliwić im realizację nadrzędnego celu ludzkości: osiągnięcie szczęścia.

Padewczyk również widzi w cesarzu władzę uniwersalną, dominującą nad całym światem. Zarazem uznaje w nim potęgę, która zjednoczy Włochy i przywróci im dawną świetność. Jak u Dantego przedstawiany cesarz to pewnego rodzaju wzorzec idealnego władcy, tak Marsyliusz kilkakrotnie wyraźnie daje do zrozumienia, iż jedyną osobą odpowiednią na stanowisko uniwersalnego władcy jest Ludwik Bawarski. Obaj myśliciele uznają, że przyczyną zła i niedoli w świecie (a zwłaszcza w Italii) jest przede wszystkim brak najwyższego władcy, jednego monarchy, który byłby na tyle silny i potężny, by móc doprowadzić ludzkość do osiągnięcia życia szczęśliwego. Wspólny cel wymaga jednego władcy, wolnego od pożądań, który będzie dzięki temu władał sprawiedliwie⁸³. W ich koncepcjach cesarstwo stanowi powszechną gwarancję prawną ustanawiającą najwyższe normy sprawiedliwości i absolutnego pokoju. Skłócona ludzkość osiągnie stan pokoju tylko wówczas, gdy zostanie ustanowiona jedna, powszechnie obowiązująca zasada obywatelskiej sprawiedliwości – konieczna jedność polityczna i obywatelska całego rodzaju ludzkiego, potrzeba jednej wspólnej władzy, która mogłaby położyć kres ludzkim nieszczęściom.

Do czasów Dantego powszechne było przekonanie, że powaga cesarstwa wynika tylko i wyłącznie z tego względu, iż jest ono podporządkowane Kościołowi. Koncepcja polityczna Alighieriego opiera się na istnieniu dwóch porządków, z których każdy prowadzi człowieka do różnych celów. Wcześniej nikt nie zaproponował takiego układu politycznego, w którym cesarz odgrywałby taką samą rolę w społeczności uniwersalnej, jak papież w Kościele. W stosunku Dantego do Kościoła widać umiar. Dwie najwyższe władze powinny się wspierać i porozumiewać, aby ludzkość mogła osiągnąć szczęście najpierw na ziemi, a potem w niebie. Nie oznacza to zależności jednej władzy od drugiej – Bóg sam dokonuje wyboru cesarza i potwierdza go⁸⁴. Wcześniej pojawiały się głosy zwolenników

⁸² Zob. Mariateresa Fumagalli, Beonio Brocchieri, *Il pensiero politico medievale*, Laterza, Roma-Bari 2000.

⁸³ Zob. Jan Baszkiewicz *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początku XIV w.*, Warszawa 1964.

⁸⁴ Zob. Michele Barbi, *Dante*, tłum. J. Gałuszka, Warszawa 1965.

dominacji cesarskiej, podporządkowując Kościół władzy świeckiej. Dante wyszedł poza ten schemat i zaproponował autonomię obu władz przy ich jednoczesnym rozdzieleniu, co zapewniało możliwość osiągnięcia obu jakże istotnych dla człowieka celów, bez dokonywania wyboru. W koncepcji Marsyliusza, mimo krytyki aktualnej sytuacji i polityki Kościoła, widać jego szacunek do religii chrześcijańskiej (o czym pisze zwłaszcza w części drugiej *Obrońcy Pokoju*), lecz wyciągnięte przezeń wnioski są zdecydowanie odmienne od propozycji Dantego.

Dla Padewczyka kluczowe jest założenie, że stan kapłański należy do jednej z części składowych państwa, nie wyróżniając się niczym od pozostałych. Religia kieruje ludzi ku życiu przyszłemu, duchowni pełnią więc rolę nauczycieli, którzy mają pomóc w osiągnięciu zbawienia. Pod żadnym jednak względem kapłani nie mają prawa ani możliwości w jakikolwiek sposób wpływać na świeckich władców czy też na życie świecie osób wierzących. Ich rolą jest pouczać i kierować ku zbawieniu przyszłemu. Pod każdym innym względem mają takie same prawa i obowiązki, jak reszta mieszkańców danego państwa. Głównym celem człowieka jest osiągnąć szczęście na ziemi. Zbawienie osiąga się po śmierci – za życia człowiek może pobierać od duchownych nauki, jak to osiągnąć, lecz przede wszystkim powinien skupić się na wykonywaniu swych zadań w państwie. W koncepcji Marsyliusza człowiek również nie musi dokonywać wyboru, ponieważ jego cała aktywność nakierowana jest na osiągnięcie szczęścia ziemskiego. Kościół jest podporządkowany władzy świeckiej tak, jak podporządkowane jej są inne stany państwowe. Należy okazywać duchownym szacunek, ale bardziej ze względu na to, że nauczają ludzi boskich praw, niż dlatego, że taki szacunek wynika z pełnienia przez nich funkcji osób duchownych. Doceniona jest jednak rola religii i samego duchowieństwa w utrzymywaniu ładu w państwie.

W powstaniu koncepcji obu myślicieli bardzo ważną rolę odegrał awerroizm. To dzięki niemu teorie Dantego i Marsyliusza wychodzą poza klasyczny schemat władzy i podporządkowanego jej społeczeństwa, proponując rozwiązania nowe i oryginalne, a w pewnych elementach wręcz nowatorskie. W XIV wieku awerroizm coraz mocniej przeciwstawiał się ortodoksji chrześcijańskiej w ramach laickiego systemu stworzonego na bazie filozofii Arystotelesa. Teologowie zostali skrytykowani za brak kompetencji filozoficznych i mieszanie filozofii z teologią.

Awerroizm zaczął tworzyć program oparty na rozumie przy wykorzystaniu laickiego systemu Stagiryty w odniesieniu do dziedziny polityczno-społecznej⁸⁵.

Konsekwencje łacińskiego awerroizmu, potępionego w 1277 r., były bardzo ważne dla rozwoju radykalnej doktryny politycznej. Samodzielność państwa w stosunkach z kościołem mogła znaleźć mocne i dorywcze zaplecze w filozoficznej teorii o autonomii rozumu wobec wiary. Separacja obu sfer, rozdział religii i polityki – to pogląd torujący sobie drogę u anonimowego autora traktatu *Rex Pacificus*, a na wyższym poziomie filozoficznej argumentacji u Dantego; radykalne i konsekwentne rozwinięcie znalazł on w dziele Marsyliusza z Padwy⁸⁶.

Doktryna Dantego opiera się na autonomii porządku doczesnego w stosunku do nadprzyrodzonego, jak również na autonomii władzy świeckiej wobec duchowej. To znaczący etap w rozwoju myśli politycznej – jest to odejście od myślenia, że jedna z władz musi być podporządkowana drugiej; u Dantego obie są sobie równorzędne, a uzasadnieniem jest przyrównanie roli cesarza w monarchii uniwersalnej (niezbędnej do spokojnego życia całego rodzaju ludzkiego) do roli papieża w Kościele. Sama uniwersalna społeczność ludzka (*civitas universalis humani generis*) to pomysł przedstawiony po raz pierwszy właśnie u Dantego. To idea powszechnej świeckiej społeczności obejmującej wszystkich ludzi niezależnie od ich pochodzenia, miejsca pobytu i przekonań religijnych. Stworzenie koncepcji uniwersalnego społeczeństwa, w którym panuje rozdział dwu sfer – politycznej z cesarzem na czele i kościelnej z papieżem – stało się możliwe dopiero wówczas, gdy pod wpływem filozofii Arystotelesa i komentarzy Awerroesa podstawą dla istnienia i rozwoju społeczeństwa stał się rozum, a celem doczesnym dla ludzi ustanowiono szczęśliwość doczesną⁸⁷.

Także koncepcja Marsyliusza w swych podstawowych założeniach opiera się na awerroizmie. Dążenie człowieka do osiągnięcia szczęścia lub nawoływanie do uniezależnienia społeczeństwa od Kościoła (przez przypisanie mu konkretnej roli i miejsca w państwie) to idee mające źródło właśnie w awerroizmie. Także podział

⁸⁵ Zob. Zdzisław Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej. Filozofia łacińskiego obszaru kulturowego*, Warszawa 1973.

⁸⁶ Jan Baszkiewicz *w feudalnej doktrynie politycznej do początku XIV w.*, Warszawa 1964, s. 371.

⁸⁷ Zob. Władysław Seńko, *Wstęp [w:] Dante Alighieri, Monarchia*, tłum. W. Seńko, Kęty 2002.

społeczeństwa na stany oraz głoszenie pochodzenia władzy państwowej nie od Boga, lecz od ludu to koncepcje inspirowane wyraźnie filozofią Arystotelesa.

Porównanie koncepcji obu myślicieli pokazuje, jak z upływem czasu zmieniały się i przekształcały pewne poglądy i koncepcje obecne w myśli politycznej średniowiecza. Od powstania *Biesiady* i *Monarchii* do momentu stworzenia *Obrońcy Pokoju* upłynęło około dwudziestu lat. Spór papieżstwa z cesarstwem o dominację nadal trwał, lecz jego wpływy zaczęły się zmniejszać. Wiek XIV to początek tworzenia się państw narodowych. Uniwersalne cesarstwo i uniwersalny władca już za czasów Dantego były pewnym anachronizmem, konceptem niemożliwym do zrealizowania, dlatego też Marsyliusz (mimo tego, iż był gorącym zwolennikiem Ludwika Bawarskiego i jego antypapieskiej polityki) ogranicza wpływy cesarza niemal wyłącznie do pełnienia przezeń funkcji władzy nadrzędnej wobec duchowieństwa i do roli przewodnika dla narodu włoskiego. W dziełach politycznych Dantego, zwłaszcza w *Monarchii*, można zauważyć zalążki idei, które rozwinięte zostaną u Padewczyka. Są to między innymi wykorzystanie awerroizmu jako podstawy do stworzenia koncepcji państwa i społeczeństwa, rola prawa w stworzeniu właściwie funkcjonującego państwa, ideał cesarza uniwersalnego jako obrońcy pokoju. I choć nie można zdecydowanie stwierdzić, że Marsyliusz czytał traktaty Alighieriego, ogólne idee polityczne Dantego z pewnością znał, wykorzystując ich elementy w swoim *Obrońcy Pokoju*.

ROZDZIAŁ DRUGI

Marsyliusz z Padwy – życie i dzieła

Marsyliusz Mainardini urodził się w Padwie. Dokładny rok jego urodzenia nie jest znany: różne źródła podają rozmaite daty: 1275-1285 lub 1284-1287⁸⁸. Pochodził z rodziny notariuszy. W latach 1312-1313 był rektorem Uniwersytetu Paryskiego. W Paryżu poznał Jana z Jandun, który według niektórych hipotez mógł być jego uczniem⁸⁹. W 1320 r. Marsyliusz podjął w Paryżu studia teologiczne.

W okresie sporu papieża z Ludwikiem, Marsyliusz był już na tyle znany i szanowany jako filozof⁹⁰, że obóz papieski bardzo starał się o pozyskanie go jako sprzymierzeńca. Dodatkowo Mainardini wywodził się ze środowiska ludowego Padwy, które tradycyjnie związane było z obozem gwelfów – zwolenników papieża, jednak zmienił orientację polityczną na gibelina. Podejrzewa się, że zmiana ta miała swoje źródło w trudnościach Marsyliusza związanych z otrzymaniem beneficjum, o które starał się u papieża Jana XXII (w latach 1316-1318)⁹¹. W Paryżu, w 1324 r. Padewczyk ukończył pracę nad *Obrońcą Pokoju*.

Kiedy w 1326 r. na jaw wyszło autorstwo dzieła, Padewczyk i towarzyszący mu Jan z Jandun uciekli na dwór cesarski w Norymbergii. Ucieczka Jana z Jandun stała się powodem do utrzymywanych przez długi czas twierdzeń, iż był on współautorem części dzieła. Po przybyciu do Monachium Marsyliusz został inspiratorem wyprawy Ludwika do Italii w 1327 roku, towarzyszył mu też w czasie spotkania ze stronnictwem gibelinów w Trydencie. W tym samym roku papież Jan XXII wydał dwa wyroki dotyczące *Defensor Pacis*. Marsyliusz i Jan z Jandun zostali ogłoszeni heretykami i ekskomunikowani.

Marsyliusz został gorliwym działaczem obozu cesarskiego. To jemu przypisuje się czołową rolę w redagowaniu aktu potępienia Jana XXII jako heretyka

⁸⁸ Zob. Mariateresa Fumagalli, Beonio Brocchieri, *Introduzione [w:] Marsilio da Padova, Il difensore della pace*, Milano 2009; Gianluca Briguglia, *Marsilio da Padova*, Roma 2013; Carlo Dolcini, *Introduzione a Marsilio da Padova*, Roma-Bari 1995.

⁸⁹ Zob. Mariateresa Fumagalli, Beonio Brocchieri, *op. cit.*.

⁹⁰ Znany był z traktatu *Quaestiones super Metaphisicam I-VI*, napisanego w latach 1315-1323 – zob. Mariateresa Fumagalli, Beonio Brocchieri, *op. cit.*.

⁹¹ Zob. Mariateresa Fumagalli, Beonio Brocchieri, *op. cit.*

(rok 1328) i aktu ogłoszenia Ludwika Bawarskiego cesarzem rzymskim (wbrew papieżowi, lecz zgodnie z koncepcją Marsyliusza, wedle której liczy się tylko wola ludu). Po ceremonii koronacyjnej Ludwika Bawarskiego na cesarza z woli ludu w 1328 r., Marsyliusz został mianowany wikariuszem cesarskim i wikariuszem Rzymu. Następnie został mianowany arcybiskupem Mediolanu. Ludwik Bawarski za aprobatą Padewczyka wybrał nowego papieża, który miał zastąpić uznanego w kręgach cesarskich za heretyka Jana XXII: został nim Pietro Rainalducci, który przyjął imię Mikołaja V⁹². Mikołaj V panował w latach 1328-1330, podczas pobytu Jana XXII w Awinionie. W 1330 r. Rainalducci spotkał się z Janem XXII i uroczyście zrzekł się godności papieskiej.

Rywale Marsyliusza – franciszkanie: Michał z Ceseny, Bonagrazio z Bergamo i Wilhelm Ockham, którzy przyłączyli się do Ludwika Bawarskiego, nie podzielali doktryny Marsyliusza ani jego poglądów na temat władzy i pozycji władcy wśród społeczności chrześcijańskiej. Kiedy cesarz powrócił do Monachium, nastąpiło zaostrzenie opozycji franciszkanów w stosunku do Padewczyka. Drugi wyrok obozu cesarskiego przeciw Janowi XXII został przygotowany przez Michała z Ceseny. Marsyliusz zaczął tracić swoje znaczenie, a jego wpływy na Ludwika Bawarskiego zmalały. Coraz ważniejszą rolę w obozie cesarskim zaczęli odgrywać franciszkanie z Wilhelmem Ockhamem na czele.

Około roku 1341, w czasie rozvodu Jana Henryka Luksemburskiego i Małgorzaty Maultasch, Marsyliusz⁹³ napisał traktat *De iurisdictione imperatoris in causa matrimonialibus*. W 1342 r. powstał *Defensor minor*, stanowiący pewnego rodzaju powtórzenie najważniejszych tez z *Obrońcy pokoju*: dotyczyło jurysdykcji cywilnej i kościelnej, władzy ustawodawczej i źródła suwerenności. Traktat ten miał także stanowić argument Marsyliusza w sporze z franciszkanami i Ockhamem. Mimo starań, Padewczyk nie odzyskał swojej wysokiej pozycji, a cesarz nie zaakceptował jego koncepcji, co było powodem usunięcia się Marsyliusza z czynnego życia politycznego.⁹⁴

⁹² Znany jest obecnie jako antypapież Mikołaj V.

⁹³ Traktat ten w swej ogólnej wymowie bronił praw Małgorzaty do rozvodu i zawarcia drugiego małżeństwa, z synem cesarza Ludwika Bawarskiego.

⁹⁴ Władysław Seńko, *Wstęp tłumacza* [w:] Marsyliusz z Padwy, *Obrońca Pokoju*, tłum. W. Seńko, Kęty 2006.

10 kwietnia 1343 r. papież Klemens VI w dyskusji na temat grzechów i herezji Ludwika Bawarskiego⁹⁵ potwierdził wcześniejsze potępienie Marsyliusza i Jana z Jandun, wydając kolejny wyrok, który ponownie określił ich heretykami i herezjarchami. W tym samym roku Marsyliusz zmarł.

2.1 Językowy i stylistyczny charakter *Obrońcy Pokoju*

Pod względem kompozycji oraz języka *Obrońca Pokoju* jest tekstem niejednolitym: trzy części, różniące się od siebie długością oraz stylem spowodowały, że autorstwo samego Marsyliusza było często podważane – uważano, że napisał tylko jedną z części traktatu⁹⁶. Jako współautor wymieniany był Jan z Jandun, po części ze względu na różnorodną konstrukcję tekstu, po części przez informacje zawarte w bullach papieskich potępiających *Obrońcę Pokoju*. Sam Padewczyk przyznaje się do autorstwa dzieła, pisząc w rozdziale pierwszym:

Pomny więc na wskazania Chrystusa, świętych i filozofów oraz uległy wobec nich, ja potomek Antenora, obdarzony zrozumieniem tych spraw (...) dla okazania szacunku wobec dawcy tego dobra, z chęci rozszerzenia prawdy, z miłości ku ojczyźnie i braciom, z litości dla uciskanych i dla ich ochrony, oraz dla sprowadzenia z błędnej drogi tych, którzy dopuszczają się przemocy i do pobudzenia tych, którzy mogą i powinni złu się przeciwstawiać – napisałem poniższe dzieło⁹⁷ (DP, I.1.6).

Antenor jest legendarnym założycielem Padwy, z której pochodził Marsyliusz. Sam filozof w swych wywodach często nawiązuje do poglądów zawartych w poprzednich rozdziałach, zgodnie z zapowiedzią we wstępie do traktatu:

Zadanie, które sobie postawiłem, zrealizuję przeto w dziele składającym się z trzech części (...) Każdą zaś z tych części podzielę na rozdziały, te zaś na paragrafy w mniejszej lub większej ilości zależnie od wielkości rozdziału. Będzie z tego dwojaki pożytek. Ułatwi to odnajdywanie miejsc poszukiwanych, do których będziemy odsyłać czytelnika, z późniejszych rozdziałów do wcześniejszych, a po wtóre zmniejszy

⁹⁵ Którego zdetronizował trzy lata później, w 1346 r. na rzecz Karola IV Luksemburskiego.

⁹⁶ Zob. Władysław Seńko, *Wstęp [w:] Marsyliusz z Padwy, Obrońca Pokoju*, tłum. W. Seńko, Kęty 2005; Carlo Dolcini, *Introduzione a Marsilio da Padova*, Roma-Bari 1995.

⁹⁷ Marsyliusz z Padwy, *Obrońca Pokoju*, tłum. W. Seńko, Kęty 2005, część I, rozdz.1, par. 6; dalej w tekście jako DP (*Defensor Pacis*).

objętość samego dzieła. Kiedy bowiem przyjedzie nam w późniejszych wywodach powoływać się na jakąś prawdę dla niej samej, albo dla uzasadnienia innej tezy, która była już poprzednio w dostateczny sposób udowodniona, odeślemy czytelnika do odpowiedniej części, rozdziału czy paragrafu, bez nużącego powtarzania dowodu, aby mógł z łatwością i pewnie odnaleźć miejsce poszukiwane (DP, I.1.8).

W treści *Obrońcy Pokoju* można odnaleźć też prywatne, czysto subiektywne opinie Marsyliusza, zarówno dotyczące jego zamiarów (czyli przedstawienia w swojej pracy przyczyn niezgody i słabości Italii), jak również odnoszące się do papieża Jana XXII czy Ludwika Bawarskiego:

Ja jednak nie odstąpię od mych zamierzeń, które ogłaszam w tych pismach z obawy przed żądnymi władzy kapłanami (...) Nie zaniecham też – z powodu obmowy zawistnych oszczerców – mówienia o tym, co wypowiedziane może wyjść wszystkim na dobre (DP, II.1.2).

Przydarzyło się to, by nie szukać długo przykłady, obecnemu papieżowi rzymskiemu (DP, II.20.7).

Biorę Boga na świadka i mnóstwo wiernych, że widziałem, słyszałem i pamiętam: Wielu jest kapłanów, opatów i kościelnych dygnitarzy do tego stopnia małuczkich, że nie potrafią nawet sformułować wypowiedzi poprawnej gramatycznie (DP, II. 20.14).

Tymczasem papież rzymski oświadcza, że on sam może to czynić w sposób uprawnionym, on który rzeczywiście popelnia bardzo często takie i podobne niedorzeczności (DP, II.20.14).

Takie samo prawo rości sobie obecny biskup rzymski w swoich edyktach skierowanych przeciwko sławnemu Ludwikowi, księciu Bawarii, wybranemu na króla rzymskiego (...) Ten biskup, powiadam, starający się uzyskać przymusową jurysdykcję nad wszystkimi władcami na świecie (mimo że nie posiada ku temu żadnych uprawnień), mający w zamyśle rozciągnięcie na wszystkie kraje prawa do dystrybucji czyli rozdawnictwa dóbr doczesnych czyli beneficjów i dziesięcin (z których nieoszacowana część należy już i tak do niego), może wzniecać wielkie niesnaski i rzeczywiście je dotąd wzniecał i wznieca, szczególnie w całym cesarstwie rzymskim (DP, II.21.13).

Godności cesarskie i świeckie panowanie nie są też prawami Oblubienicy Chrystusa, które obecny biskup Rzymu w sofizmatach uwikłanych w swe słowa (po to, by bronić siebie, a raczej by obrażać) przeciwstawia w sposób jak najbardziej nikczemny, prześwietnemu Ludwikowi, księciu Bawarii i królowi Rzymu (DP, II.24.8).

Co do mnie zaś, to widziałem i byłem przy tym obecny! (...) Czym innym jest bowiem ten olbrzymi posąg, jak nie wyobrażeniem stanu osobowego kurii rzymskiej, czyli siedziby najwyższego kapłana, która niegdyś była straszliwa dla ludzi przewrotnych, a obecnie jest widokiem przerażającym dla wszystkich cnotliwych (DP, II.24.17).

Tymi więc metodami i tą drogą biskup ów wraz ze swymi poplecznikami doprowadził już prawie wszystkie rządy, komuny i ludność Italii do waśni i podziałów. To samo zaczął też robić w Niemczech i usiłuje ciągle doskonalić te metody (DP, s.364).

Ta sprawa była, jak powiedzieliśmy we *Wstępie* i jest nadal, stałą udręką dla królestwa Italii. Niczym bardzo zaraźliwa choroba gotowa ona jest wślizgnąć się do wszystkich innych państw i królestw, jakkolwiek wszystkie te kraje już zainfekowała i w końcu zniszczy je zupełnie, tak jak Italię, jeśli nie położy się jej tamy (DP, II.26.19).

Gianluca Briguglia uznaje za interesujące, że w treści *Obrońcy Pokoju* można odnaleźć znaczną liczbę odniesień do aktualnej sytuacji politycznej Włoch. Już sama dedykacja skierowana do Ludwika Bawarskiego umiejscawia traktat Marsyliusza w konkretnej płaszczyźnie kulturowo-historycznej⁹⁸, co jednak w pewnym stopniu zaszkodziło ideom Padewczyka: odbierane były one przez długi czas jedynie jako argumenty obozu cesarskiego w sporze o dominację, podczas gdy nowatorstwo koncepcji Marsyliusza przeszło niemal bez echa.

Szczegółowa analiza języka, treści i kompozycji wykazały, że całość *Defensor Pacis* jest autorstwa jednego człowieka, Marsyliusza de Mainardi. Niewątpliwie jednak dzieła Jana z Jandun, jak np. radykalne *Questiones super Metaphysicum*, jego komentarze do ksiąg Arystotelesa i ogólne poglądy wywarły wpływ na Padewczyka – prawdopodobnie sam Jan uczył na wykłady uniwersyteckie Marsyliusza⁹⁹. Jan z Jandun był jednym z ważniejszych awerroistów

⁹⁸ Zob. Gianluca Briguglia, *Marsilio da Padova*, Roma 2013 ; Carlo Dolcini, *Introduzione a Marsilio da Padova*, Roma-Bari 1995.

⁹⁹ Zob. Gianluca Briguglia, *op. cit.*

XIV w., a echa jego kontaktów z Marsyliuszem widoczne są w założeniach awerroistycznych, jakie przebijają z *Obrońcy Pokoju*.

2.1.1 Źródła, nawiązania i inspiracje w dziele Marsyliusza

Można wyróżnić dwa główne rodzaje źródeł, na których bazuje Marsyliusz. Są to: Pismo Święte i dzieła Ojców Kościoła oraz traktaty Arystotelesa, zwłaszcza *Polityka*. W części pierwszej przeważają nawiązania i cytaty z dzieł Arystotelesa, a także wzorowanie się na koncepcji Stagiryty poprzez samą budowę dzieła.

Do XII w. praktycznie nie wykorzystywano traktatów Arystotelesa jako inspiracji i źródła cytatów; do 1121 r. znany był jedynie z dwóch traktatów logicznych w tłumaczeniu i z komentarzem Boecjusza: *Categoriae* i *De interpretatione*. Recepcja jego dzieł stała się możliwa na Zachodzie zarówno dzięki tłumaczeniom dokonywanym przez Arabów, jak i komentarzom arabskich filozofów. W drugiej połowie XII wieku nasiliły się tłumaczenia tekstów Arystotelesa bezpośrednio z greki, a także z języka arabskiego – wraz z komentarzami arabskich myślicieli, które interpretowały myśli filozofa w duchu neoplatońskim. W pierwszej kolejności przetłumaczono dzieła przyrodnicze, potem *Metafizykę*, a na samym końcu pisma etyczne i polityczne. Między rokiem 1150 a 1250 dostępne były już wszystkie dzieła naukowe Stagiryty. Jego właściwa recepcja zaczęła się na początku XIII wieku, zwłaszcza na Uniwersytecie Paryskim. To właśnie XIII wiek dokonał oczyszczenia myśli Arystotelesa z neoplatońskich naleciałości. W drugiej połowie XIII wieku Wilhelm z Moerbecke przetłumaczył na łacinę niektóre z dzieł antycznego filozofa, a dawniejsze przekłady poprawił.

W myśli Arystotelesa dopatrywano się nie tylko mądrości teoretycznej, ale także umiejętności praktycznych, użytecznych w życiu gospodarczym i społeczno-politycznym. Potrzebom tym nie odpowiadał już wcześniejszy augustynizm, stąd rodziło się nowe wyzwanie umysłowe nie bez oporu i reakcji ze strony kościelnej. Dotyczyło to głównie pism przyrodniczych. W roku 1210 w Paryżu został wydany zakaz nauczania filozofii przyrody i metafizyki na podstawie pism Stagiryty; zakaz ten ponowiono w 1215. Dozwolone było nauczanie logiki i etyki według koncepcji

greckiego filozofa. W roku 1231 papież Grzegorz IX ponawia zakaz, lecz do czasu oczyszczenia Arystotelesa z błędów.

Zabroniono nauczania na podstawie wybranych dzieł Arystotelesa, ponieważ pewne interpretacje zawartych w nich treści były sprzeczne z ortodoksją kościelną. Zakazy te nie były jednak w stanie powstrzymać rozprzestrzeniania się nowych idei wśród średniowiecznych myślicieli. Dzieła Stagiryty nadal wykorzystywane były w nauczaniu, co z kolei spowodowało, że Albert Wielki i Tomasz z Akwinu próbowali połączyć filozofię chrześcijańską z filozofią arystotelesowską, aby w tej ostatniej usunąć wszelkie niezgodności z ortodoksją.

Należy zarazem pamiętać, że ówczesnie istniały dwie drogi interpretacji Arystotelesa – pierwsza to ta wyznaczona przez Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu, próba syntezy, dopasowanie myśli Filozofa do teologii chrześcijańskiej i uznająca, że wszelkie ewentualne niezgodności myśli Arystotelesa z chrześcijaństwem są wynikiem błędnych interpretacji, nie wynikają w żaden sposób z poglądów Stagiryty. Drugi sposób interpretacji nazywano niekiedy łacińskim awerroizmem. Opierał się bardziej na komentarzach arabskiego myśliciela Awerroesa, który uważany był za osobę najlepiej rozumiejącą Arystotelesa jako jego najznamienitszy komentator¹⁰⁰. Mimo podejmowanych starań w dostosowaniu dzieł Stagiryty do filozofii chrześcijańskiej, w 1277 r. wydano kolejne (ostatnie) potępienie doktryn pochodzenia arystotelesowskiego, włączając w to teorie św. Tomasza.

Na bazie drugiej fali arystotelizmu powstała zupełnie odmienna koncepcja, wywodząca pochodzenie państwa ze społecznej natury samego człowieka. Za Arystotelesem zaczęto tworzyć koncepcje głoszące, że państwo jako całość społeczeństwa dąży do realizacji pewnych pozytywnych celów (między innymi do zapewnienia szczęścia i spokojnego życia dla swoich mieszkańców). Korzystając z dzieł Stagiryty, średniowieczni myśliciele głosili konieczność powstania państwa wyłaniającego się na drodze ewolucji z mniejszych wspólnot (rodzina, plemię) oraz powstałego na bazie zgody społeczeństwa na słuchanie władzy i prawa.

¹⁰⁰ Do najbardziej znanych łacińskich awerroistów należeli Siger z Brabancji i Boecjusz z Dacji. Niebezpieczeństwo awerroizmu tkwiło w tym, że głosił on tzw. „teorię podwójnej prawdy” – co jest prawdziwe według filozofii, może nie być prawdziwe wobec wiary. Było to nie do przyjęcia dla scholastyki, która głosiła podporządkowanie filozofii względem teologii, w żadnym wypadku ich separację.

Dla trzynastowiecznych teologów myśl o powstaniu państwa z ludzkiej zgody i swobodnej decyzji była nie do przyjęcia, ponieważ teoria umowy społecznej – chętnie przytaczana przez awerroistów – mogła sugerować równość doczesną ludzi, a nie tę osiąganą dopiero po śmierci, przed obliczem Boga. Jednak powstałe pod koniec XIII i na początku XIV wieku teorie i prace z zakresu filozofii politycznej opierały się mniej lub bardziej na tekstach greckiego filozofa. Dużą rolę w takim wykorzystaniu dzieł Arystotelesa odegrał właśnie awerroizm łąciński, wykorzystujący w swych rozważaniach arystotelesowską ideę państwa z ludzkiej zgody lub też zgody społeczeństwa na posłuch wobec władzy i prawa. Koncepcja ta wykorzystywana była bardzo chętnie przez zwolenników cesarstwa w walce z papieżem o dominację: Stagiryta dostarczał argumentów na to, że władza świecka zależna jest w głównej mierze od społeczeństwa, a nie od Kościoła.

Dla Arystotelesa każde istniejące państwo to wspólnota, która powstała, aby osiągnąć jakieś dobro. Wśród rozmaitych powstałych wspólnot państwo (jako wspólnota obywateli) jest najważniejsze. Państwo jest tworem ludzkim – człowiek ze swojej natury jest stworzony do życia w państwie (*zoon politikon*), a ono z natury jest wcześniejsze od rodziny i jednostki. Ustrój państwowy to pewien porządek władz, przede wszystkim władzy nadrzędnej, czyli rządu państwa, w którym wyraża się ustrój państwowy. Tylko wówczas, gdy rząd dąży do dobra ogółu, cały ustrój uznawany jest za właściwy. Aby ustrój był właściwy, rządzić powinny przede wszystkim prawa dopasowane do ustroju. Podstawą życia społecznego jest sprawiedliwość: pożyteczna dla ogółu, podstawowa cnota społeczna.

Naczelnymi zadaniami państwa są: obrona, zarząd, wymiar sprawiedliwości, służba boża.

Pierwszą potrzebą jest żywność, następnie umiejętności techniczne (bo wiele narzędzi potrzeba do życia), po trzecie broń (bo członkowie wspólnoty powinni mieć broń zarówno dla utrzymania swej władzy wewnątrz, na wypadek nieposłuszeństwa, jak i ze względu na próby napaści z zewnątrz); dalej, pewne zasoby pieniężne tak dla pokrycia potrzeb wewnętrznych, jak i wydatków wojennych, po piąte – co bardzo ważne – służba boża, którą się zwie kultem, i po szóste – rzecz nade wszystko potrzebna –

organ do orzekania o tym, co dla ogółu pożyteczne, i do rozstrzygnięcia spraw spornych między obywatelami¹⁰¹.

Najlepsze możliwe państwo jest tak skonstruowane, by umożliwić obywatelom zdobycie szczęścia poprzez dobre życie. Rolą prawodawcy jest odpowiednie urządzenie państwa i dbałość, aby obywatele mogli osiągnąć w nim szczęście:

Najlepszym ustrojem jest z konieczności taki, w którego ramach każdy bez wyjątku najlepiej się czuje i szczęśliwie żyje¹⁰².

W stworzeniu najlepszego państwa dużą rolę odgrywają odpowiednie prawa, które muszą być dostosowane do ustroju,

ustrój bowiem określa porządek władz w państwie i sposób ich podziału, stwierdza, co jest czynnikiem decydującym w państwie i jaki jest cel każdej wspólnoty; prawa natomiast, niezależnie od tych postanowień decydujących o charakterze ustroju, podają normy, według których powinni władać rządzący i trzymać na wodzy tych, którzy by je przekraczali¹⁰³.

Zadaniem praw jest również stworzyć taki porządek państwowy, aby nikt nie był w stanie zyskać zbytnej potęgi. Dobre prawa zapobiegają także nadmiernym zyskom osób sprawujących władzę.

Jedną z większych wartości państwa jest jego wielość i różnorodność, ponieważ oparte jest na osobach różnorodnych – jedność i jednakowość uniemożliwia powstanie państwa i jego przetrwanie. Wspólnota państwowa musi być samowystarczalna oraz podzielona na ugrupowania, z których każde zajmowałoby się określonymi zadaniami. Zdaniem Arystotelesa, podział taki jest niezbędny dla rządzenia państwem. Bez względu na rodzaj ustroju panującego w danym państwie, jego części składowe to: rolnicy, rękodzielnicy, kupcy, wyrobnicy, stan żołnierski, kapłani, zamożni, wysocy urzędnicy państwowi zajmujący się rządami¹⁰⁴.

¹⁰¹ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2008, s. 195.

¹⁰² Arystoteles, *op. cit.*, s. 186.

¹⁰³ Ibidem, s. 108.

¹⁰⁴ Arystoteles uważał, iż państwo nie istnieje bez odpowiednich władz.

Już na podstawie zarysu najważniejszych idei *Polityki* można zaobserwować, jaka była inspiracja Marsyliusza i podstawa dla jego koncepcji państwa i społeczeństwa. Padewczyk powołuje się na teksty Stagiryty, ponieważ od XIII w. był to cieszący się największym autorytetem myśliciel antyczny. Ponadto właśnie arystotelesowska *Polityka* stała się dla średniowiecznych filozofów inspiracją do tworzenia koncepcji politycznych wychodzących poza augustiański schemat *civitas Dei – civitas terrena*. Sam Marsyliusz nie ukrywa inspiracji koncepcją Arystotelesa, chętnie wspierając swoje wywody jego przykładem.

W *Obrońcy Pokoju* pojawiają się parafrazy słów Stagiryty, a także cytaty z jego dzieł. Są to często cytaty niedokładne. Najczęściej przywoływane są fragmenty części III i V, choć Padewczyk posiłkuje się całością tekstu *Polityki*. Nie mamy dokładnej informacji, z czyjego przekładu korzystał Marsyliusz, który osobiście nie znał greki, można jednak śmiało przypuszczać, że było to tłumaczenie Wilhelma Moerbecke pochodzące z roku 1260. Poza *Polityką*, w traktacie Padewczyka cytowane i przywoływane są jeszcze inne prace Arystotelesa: *O duszy*, *Retoryka*, *Ekonomika*, *Fizyka*, *O powstawaniu i ginięciu*, *O niebie i świecie*, *O ruchu zwierząt*, *Metafizyka*, *Etyka Nikomachejska*, *O dowodach sofistycznych*.

Władysław Seńko zwraca uwagę, że cytowane fragmenty pism Stagiryty służą raczej do uwiarygodnienia koncepcji Marsyliusza¹⁰⁵ i często przytaczane są z pamięci. Łatwo można się o tym przekonać, porównując tekst *Defensor Pacis* ze wskazanym w nim fragmentem *Polityki*. W rozdziale czwartym części pierwszej Marsyliusz pisze:

Państwo jest według Arystotelesa, *Polityka* I, 1, doskonałą wspólnotą, która osiągnęła pełnię swej samowystarczalności stworzoną, by się tak wyrazić, dla umożliwienia życia, istniejącą zaś po to, by życie to było dobre (DP, I.4.1).

Kiedy natomiast porównamy to z wyznaczonym miejscem u Arystotelesa, czytamy:

Skoro widzimy, że każde państwo jest pewną wspólnotą, a każda wspólnota powstaje dla osiągnięcia jakiegoś dobra (wszyscy bowiem w każdym działaniu powodują się tym, co im się dobrem wydaje), to jasną jest rzeczą, że wprawdzie wszystkie

¹⁰⁵ Zob. Władysław Seńko, *Wstęp* [w:] Marsyliusz z Padwy, *Obrońca Pokoju*, tłum. W. Seńko, Kęty 2005.

[wspólnoty] dążą do pewnego dobra, lecz przede wszystkim czyni to najprzedniejsza ze wszystkich, która ma najważniejsze ze wszystkich zadanie i wszystkie inne obejmuje. Jest nią tzw. państwo i wspólnota państwowa¹⁰⁶.

Oprócz niedokładnych cytatów Padewczyk często błędnie podaje, do jakiego fragmentu dzieła Arystotelesa się odnosi, przykładowo: „Poświadcza to Arystoteles w V księdze *Polityki*, w rozdziale 4”, gdy jest to urywek z tejże księgi, lecz z rozdziału siódmego.

Należy mieć na uwadze, że Marsyliusz odchodzi od poglądów Filozofa w momentach, gdy antyczna koncepcja państwa nie pasuje do średniowiecznych realiów. Padewczyk czerpie i przejmuje z Arystotelesa przede wszystkim koncepcje teoretyczne dotyczące miasta-państwa, jego członów, jego organizacji w sferze prawa i władzy, a łącząc poglądy Stagiryty, swoje obserwacje społecznych i politycznych zachowań człowieka oraz kilka chrześcijańskich założeń, konstruuje swoją teorię świeckiego rządu. Marsyliusz wykorzystał refleksje Arystotelesa, by stworzyć własną teorię państwa, przekształcając arystotelesowską koncepcję greckiego *polis* do stworzenia głównych zasad *civitas*, dopasowanych do swojej epoki¹⁰⁷.

Padewczyk nie tylko utrzymywał bliskie kontakty z awerroistą Janem z Jandun, sam również był awerroistą. Widać to wyraźnie w pewnych elementach koncepcji zawartej w *Obrońcy Pokoju*: dążenie człowieka do osiągnięcia szczęścia (co ma zapewnić odpowiednio urządzone państwo i pokój społeczny) czy też dążenie do uniezależnienia społeczeństwa od Kościoła. Padewczyk podkreśla jednak rolę duchowieństwa w utrzymywaniu ładu w państwie oraz zaznacza, że stan duchowny jest niezbędny, ponieważ ludzie potrzebują przewodnika, który pomoże im osiągnąć zbawienie i życie wieczne po śmierci. Ludzie mają wspólne dążenia, dlatego tworzą wspólnoty. Co ważne, nad dążeniami jednostek prymat mają intencje ogółu i realizację celów całej wspólnoty.

Cała idea traktatu Marsyliusza – geneza pochodzenia władzy państwowej nie od Boga, lecz od ludu (obywateli), duchowieństwo jako jedna z części składowych państwa, Kościół ograniczony wyłącznie do roli duchowego przywódcy – opiera się

¹⁰⁶ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2008, s. 25.

¹⁰⁷ Zob. Elvio Ancona, *Marsilio da Padova. Indagine su un enigma storiografico*, Padova 2012.

na założeniu awerroistów o niezależności filozofii i teologii. To z inspiracji awerroizmu Marsyliusz dokonał tak wyraźnej separacji religii od rozumu, stąd też jego stanowisko względem religii i Kościoła jest tak radykalne. Sama koncepcja podziału społeczeństwa na stany, które mają zaspokoić potrzeby całej wspólnoty, jest wyraźnie inspirowana arystotelizmem¹⁰⁸. Także zaprezentowana przez Padewczyka rola praw naturalnych w społeczności ma genezę awerroistyczną. Nie należy jednak zapominać, że awerroizm polityczny w *Obrońcy Pokoju* został ograniczony ogólną koncepcją prawa, które ma stanowić pewnego rodzaju zabezpieczenie dla społeczeństwa zarówno przed nim samym, jak i nadużyciem ze strony władz¹⁰⁹.

Drugim ważnym dla Marsyliusza źródłem nawiązań i cytatów jest Pismo Święte. Najczęściej wykorzystywane są fragmenty Ewangelii oraz listy apostołskie, zwłaszcza wyjątki, w których jest mowa o władzy świeckiej i zachowaniach względem niej. W średniowieczu Biblia cieszyła się niepodważalnym, najwyższym autorytetem, zatem powoływanie się na nią, by potwierdzić swoje tezy, miało na celu wykorzystanie tegoż autorytetu i dodanie powagi własnemu dziełu. Ponadto w Piśmie Świętym można było znaleźć cytaty pasujące zarówno do koncepcji papistów, jak i zwolenników dominacji cesarskiej, czego dobrym przykładem jest fragment Ewangelii Mateusza mówiący o *władzy kluczy*¹¹⁰, jakże odmiennie interpretowany przez obie strony konfliktu.

Inne dzieła wykorzystane przez Padewczyka to: w części pierwszej *Obrońcy Pokoju* Kasjodor, Cynceron, Awerroes (*Komentarz do Metafizyki Arystotelesa*), a części drugiej: glosy Ojców Kościoła (św. Augustyna, Ambrożego, Hieronima – jako cytaty z dzieła Piotra Lombarda *Collectanea in epistolas s. Pauli*), bulle papieskie: *Unam sanctam* Bonifacego VIII, *Constitutiones* Klemensa V, *Monitorium* oraz *Extravagantes communes* Jana XXII; św. Augustyna *De verbis Domini in monte* (*Kazanie Chrystusa na Górze*), *Listy*, *Quaestiones veteris et novi testamenti*, *De vera et falsa poenitentia* (*O prawdziwej i fałszywej pokucie*), *O Trójcy*, *Contra Fortunatum Manicheumi*, *Contra epistolam Manichei quam vocant Fundamenti*;

¹⁰⁸ Zob. Andrzej Wójtowicz, *Model władzy państwowej Marsyliusza z Padwy*, Katowice 1977.

¹⁰⁹ Zob. Carlo Dolcini, *Introduzione a Marsilio da Padova*, Roma-Bari 1995.

¹¹⁰ Mt 16, 19.

cytaty ze św. Tomasza: *Catena aurea*, *Catena aurea in Ioannem*, *Catena aurea un Lucam*, *Catena aurea in Matthaem*, *Catena aurea in Marcum*. Ponadto: *Komentarz do dekretu Gracjana (Summa super decreta Gratiani)* Hugaccia z Pizy, św. Ambrożego *Sermo al plebem de tradendis basilicis* (*Kazanie do ludu o przekazywaniu bazylik*), św. Bernarda z Clairvaux *De moribus et officio episcoporum* (*O regułach życia i obowiązkach biskupów*) oraz *De consideratione* (*O rozważaniu*), *Miralia in librum Iob* (*Komentarz do księgi Hioba*) Grzegorza Wielkiego, *O kapłaństwie (De sacerdotia)* i *De compunctione* (*O skruszce*) św. Jana Chryzostoma, *Sentencje Piotra Lombarda*, Ryszarda od św. Wiktora *De potestate ligandi et solvendi* (*O władzy odpuszczania i zatrzymywania grzechów*), *Listy św. Ambrożego* i św. Hieronima, *Concilium Carthag* i *Decretales Anacletus Ps-Isidorusa*.

2.1.2 Metoda scholastyczna i jej wykorzystanie przez Marsyliusza

Metoda scholastyczna wywodzi się z pewnej specyficznej metody analizy i interpretacji tekstu, nazywanej przez Josefa Piepera metodycznym radykalizmem¹¹¹. Aby zrozumieć czytaną lekturę, należało najpierw zrozumieć ją dosłownie, poznać znaczenie występujących w niej słów, terminów, wyrażeń; etap następny to analiza argumentów i racji oraz dociekanie sensu ciągów myślowych zawartych w tekście. Etap końcowy to odkrycie głównej myśli i problematyki całego dzieła¹¹². Na bazie tak rozumianej pracy z tekstem narodziła się dysputa, posiadająca charakterystyczną, ściśle określoną formę: stawia się pytanie dotyczące problematycznej kwestii danego dzieła, potem gromadzone są argumenty wspierające wysuniętą wątpliwość i skierowane przeciw niej, na koniec odpowiedzi na zarzuty i wyjaśnienie prawdy podane przez prowadzącego dysputę mistrza.

Schemat dysputy często był wykorzystywany w średniowiecznych traktatach filozoficznych. Umożliwiał gruntowne przedstawienie analizowanej kwestii, a przytoczenie i obalenie argumentów podważających dane zagadnienie (zgodnie z modelem dysputy) podkreślało słuszność poglądów autora. Ten schemat

¹¹¹ Zob. Josef Pieper, *Scholastyka*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 1963.

¹¹² Zob. Władysław Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001; Josef Pieper, *op.cit.*

widoczny jest również u Marsyliusza¹¹³, zwłaszcza w drugiej części *Obrońcy Pokoju*, gdzie podawana jest opinia filozofa na temat sytuacji Kościoła i jego pozycji w państwie, argumenty potwierdzające tę opinię oraz kontrargumenty, które później zostają odrzucone:

Twierdzeniom, które zostały przedstawione wyżej, może ktoś postawić takie zarzuty (...) Powołując się teraz na przyjęte przez nas wcześniej definicje (...) możemy odpowiedzieć poprawnie, zgodnie z opinią Chrystusa i apostołów, na zarzuty, które zostały postawione w tym rozdziale (DP, s.232 – 235).

Obaleniu poglądów, które w jakiś sposób mogłyby podważyć tezy Marsyliusza, poświęcone są konkretne rozdziały części drugiej: rozdział XIV, XXVII, XXVIII, XXIX, XXX. Wszystkie one nie tylko zbijają argumenty potencjalnych przeciwników (przy czym Marsyliusz wykorzystuje opinie, które głosi obóz papistów, aby udowodnić ich fałszywość), lecz również ponownie udowadniają słuszność koncepcji filozofa.

Język Padewczyka jest językiem scholastycznym, ścisłym i pełnym formuł, dążącym do podania jak najdokładniejszej odpowiedzi, aby uniknąć niejasności w odbiorze dzieła. Marsyliusz dąży do precyzji wypowiedzi, stąd bardzo często zaczyna swoje rozważania od podania dokładnej (chwilami zbyt dokładnej) terminologii, nie tylko wyjaśniając, w jakim znaczeniu będzie używał danego słowa, lecz również podając jego inne (często zbędne i nie pojawiające się w dalszych wywodach) znaczenia. Oto przykładowa definicja przytoczona przez Marsyliusza:

Przystępując zatem do naszego wykładu, rozróżnimy odpowiednio intencje, czyli znaczenia słowa 'prawo' (*lex*), aby uniknąć nieporozumień, które mogą wynikać z wieloznaczności tego terminu. Termin 'prawo' oznacza bowiem w jednym ze swych licznych znaczeń pewną naturalną fizyczną skłonność do działania albo do doznawania czegoś (...) W innym natomiast ujęciu termin 'prawo' odnosi się do każdej sprawności operacyjnej i ogólnie do wszelkiej formy rzeczy możliwej do zrobienia znajdującej się w umyśle, od której jak od wzorca, czyli miary, pochodzą formy rzeczy wytworzonych przez sztukę (...) W trzecim znaczeniu bierze się termin 'prawo' jako regułę zawierającą przykazania odnoszące się do postępowania ludzi, nakazane z uwagi na

¹¹³ Zob. Carlo Dolcini, *Introduzione a Marsilio da Padova*, Roma-Bari 1995.

nagrodę labo karę w przyszłym świecie (...) W czwartym rozumieniu, najbardziej rozpowszechnionym, prawo oznacza naukę, lub doktrynę, albo powszechne mniemanie o tym, co sprawiedliwe i pożyteczne w życiu państwowym oraz o tym, co jest ich przeciwieństwem (DP, I.10.3).

Pod względem językowym tylko bardziej rozbudowana, lecz także bardziej nacechowana emocjonalnie jest część druga traktatu. Część pierwsza jawi się jako typowy dla średniowiecza traktat dotyczący budowy państwa idealnego i opisu wzorcowego władcy, w części drugiej natomiast pojawiają się odniesienia do aktualnej sytuacji Italii, jak również subiektywne opinie Marsyliusza na temat zachowań papieża Jana XXII. W rozdziale XXVI pojawiają się też bardzo negatywne epitety skierowane wprost w osobę papieża: „to dzisiejsze indywiduum, najbliższe nam w czasie, zwane papieżem rzymskim”, „ten wąż, podający się za biskupa rzymskiego”, „uprawia ów biskup nowy rodzaj niegodziwości, który wydaje się nosić wyraźne znamiona heretyckiego przewinienia. Podburza on bowiem do rebelii przeciw wspomnianemu katolickiemu władcy jego poddanych oraz wiernych swoimi diabolicznymi wypowiedziami i pismami”. Padewczyk rzadko używa określenia „papież”, częściej zaś „biskup Rzymu”, jakby chciał podkreślić, że to jeden z biskupów, bez żadnego większego autorytetu, w porównaniu z innymi duchownymi. Ludwik Bawarski zawsze opisywany jest jako „szlachetny”, „czcigodny”, „król Rzymu”, dla podkreślenia rangi stanowiska, jakie pełni.

ROZDZIAŁ TRZECI

Zarys tła historyczno-politycznego

3. 1 Spór o inwestyturę i jego konsekwencje

W Ewangelii według świętego Mateusza Jezus zwraca się do swojego ucznia Piotra następującymi słowami: „Tobie dam klucze królestwa niebieskiego, cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie”¹¹⁴. Wypowiedź ta związana była z tak zwaną *władzą kluczy*. Osoby duchowne interpretowały ten fragment jednoznacznie: Jezus obdarowuje Piotra (oraz jego następców) władzą rzeczywistą, dotyczącą zarówno spraw ziemskich, jak i związanych z życiem duchowym. Ten fragment Ewangelii wykorzystywany był jako jeden z głównych argumentów popierający dążenia duchownych do dominacji nad władcami świeckimi w trwającym kilka wieków sporze o inwestyturę – walce między papieżstwem a cesarstwem o polityczne panowanie nad całą średniowieczną Europą.

Początki tego konfliktu sięgają schyłku epoki Karolingów. Po podbojach Karola Wielkiego u władców frankijskich zrodziła się myśl wskrzeszenia Cesarstwa Rzymskiego jako kształtu politycznego oraz utrwalenia wszystkich podbojów poprzez związanie państwa z jednością kościelną. Koncepcja karolińska wyraźnie podkreślała, że zarówno władza świecka, jak i duchowna wywodzą się z jednego źródła (od Boga), a w związku z tym godność cesarska była widziana w ramach Kościoła¹¹⁵. Gdy potęga Karolingów, a wraz z tym całe cesarstwo upadło, wzmocniła się władza papieska, wcześniej ograniczona do ścisłego zakresu kościelnego. Papieże i biskupi zaczęli odgrywać coraz większą rolę w powoływaniu czy usuwaniu władców świeckich. Takie działania ułatwiało powszechne przekonanie, iż papieska konsekracja oznacza coś więcej, niż tylko uznawanie elekcji bądź sukcesji¹¹⁶.

¹¹⁴ Mt 16, 13-19.

¹¹⁵ Zob. Aleksander Gieysztor, *Cesarstwo i papieżstwo w walce o władzę powszechną*, Katowice 1947.

¹¹⁶ Zob. Grzegorz L. Seidler, *Myśl polityczna średniowiecza*, Kraków 1961.

Dla chrześcijan pierwszych wieków państwo nie miało charakteru sakralnego, osoba monarchy nie była przedmiotem kultu: wyznawcy Chrystusa głosili jedynie pokorne poddanie się władzy zarówno złej, jak i dobrej. Od IV w. mówi się w doktrynie chrześcijańskiej o sakralnym charakterze społeczeństwa zorganizowanego w państwo i o świętości władzy świeckiej. Ojcowie Kościoła przyjmują wprawdzie koncepcję równości natury ludzkiej, ale równocześnie uważają, że z powodu grzechów i przewinień człowieka wprowadzone są w społeczeństwie konwencjonalne instytucje, które otrzymują walor świętości. Władca jest powołany dla zabezpieczenia porządku i poskramiania zła; jest on sługą bożym, a jego karzący miecz staje się narzędziem boskiej sprawiedliwości. W konsekwencji uznało chrześcijaństwo każdy sprzeciw wobec władzy państwowej za bunt przeciw porządkowi ustanowionemu przez Boga¹¹⁷.

Początek w. IX to czas, w którym nastąpił rozkład państwowości świeckiej i Kościoła, opanowanego przez wpływy lenne. Podczas najazdów barbarzyńców to właśnie Kościół stanowił centrum cywilizacji i kultury, dzięki czemu zyskał u najeźdźców znaczny autorytet, a walki hierarchii katolickiej z hierarchią ariańską czy prześladowania religijne wzmocniły więzi wewnętrzne Kościoła, jak i autorytet biskupa rzymskiego¹¹⁸. Dzięki temu wzrastała faktyczna rola Kościoła w ówczesnym życiu społeczno-politycznym. Biskupi stawali się doradcami panujących; zwiększały się kościelne bogactwa, ale także i zależności wobec możnowładców. Każdy możny pragnął mieć swój kościół i swojego kapłana. Sieć kościołów rozrastała się, lecz bez wzrostu poziomu duchownych. Księża wyświęceni formalnie przez danego biskupa byli od niego praktycznie niezależni, będąc zależnymi od możnych, dzięki którym zyskiwali stanowiska i majątki¹¹⁹. Okres VII i VIII stulecia uznaje się za czas największego upadku Kościoła, niemniej już w IX w. zdegenerowany wewnętrznie Kościół rozpoczął proces wyzwania się spod wpływów władzy świeckiej i wzmacniania swoich wewnętrznych struktur. Brak silnego autorytetu świeckiego ułatwiał to zadanie. W sferze polityki walka toczyła się o roszczenia papieży i biskupów o prawo do decydowania o obsadzie

¹¹⁷ Grzegorz L. Seidler, *Mysł polityczna średniowiecza*, Kraków 1961, s. 179-180.

¹¹⁸ Zdzisław Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej. Filozofia łacińskiego obszaru kulturowego*, Warszawa 1973, s. 24.

¹¹⁹ Zdzisław Kuksewicz, *op. cit.*, s. 26.

tronów, kontrolę i obalanie władców¹²⁰. Kościół nie tylko dążył do wyzwolenia się od wszelkich zależności wobec panujących (zarówno możnych panów feudalnych, jak i monarchów), miał także na celu odwrócenie ról i przejmowanie coraz większych wpływów na świecką politykę.

Pierwsze teorie kościelne o państwie zaczęły powstawać wówczas, gdy nastąpiło połączenie władzy państwowej i kościelnej, a opaci i biskupi pełnili jednocześnie funkcję możnych panów feudalnych¹²¹. Według Jerzego Godlewskiego to właśnie X i XI w. stworzyły podstawy dla europejskiego systemu państw i doktryny politycznej średniowiecza. Na teorię państwa wpływ miały trzy rodzaje organizacji społecznej, które wówczas uznawano za państwo: papieństwo, cesarstwo i poszczególne państwa¹²². Ogromne znaczenie dla rozwoju średniowiecznej myśli politycznej miał fakt, że jedenastowieczna feudalna Europa była praktycznie w całości chrześcijańska. Organizacje kościelne swoim znaczącym autorytetem wzmacniały władzę świecką, dając jej do dyspozycji również doświadczoną i wykształconą kadre.

Jest to okres upowszechnienia w całej Europie chrześcijaństwa – w wersji rzymskiej, względnie greckiej. Zawartość ideologiczna ówczesnego chrześcijaństwa bez względu na to, czy chodzi o wersję wschodnią czy zachodnią, obejmuje rozbudowaną doktrynę polityczną, a w szczególności poglądy na temat stosunku kościoła i państwa oraz teorie władzy państwowej¹²³.

Znaczącą datą dla stosunków państwa i Kościoła jest rok 1073. Wówczas papieżem został Grzegorz VII. Był to człowiek zdecydowany, który już w momencie objęcia urzędu papieża liczył się z tym, że spór z cesarstwem (do tej pory istniejący wyłącznie na płaszczyźnie ideologiczno-politycznej) może przerodzić się w otwarty konflikt zbrojny¹²⁴. To właśnie na tle konfliktu Grzegorza VII z

¹²⁰ Jan Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.*, Warszawa 1964, s. 11.

¹²¹ Jerzy Godlewski, *Katolicka myśl kościelna o prawie i państwie*, Warszawa 1985, s. 244.

¹²² Zob. Jerzy Godlewski, *op. cit.*

¹²³ Jan Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.*, Warszawa 1964, s. 10.

¹²⁴ Zob. Tadeusz Grudziński, „Polityka papieża Grzegorza VII wobec państw Europy Środkowej i Wschodniej (1073-1080)”, *Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu*, zeszyt 1 (62), Toruń 1959.

Henrykiem IV o inwestyturę biskupów rozwinęła się ideologia papalizmu, wzmacniana przez kolejne wieki.

Inwestytura to proces nadania pewnych urzędów lennych lub dóbr feudalnych. Wyróżnia się dwa rodzaje inwestytury: świecką (jest to ceremonia przekazania lenna wasalowi przez seniora po złożeniu przez wasala tak zwanego hołdu lennego, czyli przysięgi na wierność) i duchowną, czyli obdarowanie wasala (biskupa lub opata) pierścieniem i pastorałem, będącym symbolem ich godności, co jest równoznaczne z nadaniem nowego tytułu. Oba rodzaje opierają się na swoistego rodzaju umowie między wasalem a panem feudalnym, przy czym zależności wasalne określone są odpowiednio od tego, czy mamy do czynienia z inwestyturą duchowną czy też świecką.

Powiązania ustroju feudalnego powstawały na drodze rozmaitych umów, z których najczęściej występujące dotyczyły zależności rzeczowej typu *beneficium* i *precarium*. Pierwszy typ polegał na otrzymaniu znacznych obszarów ziemi w zamian za wykonywanie określonych funkcji – zwykle państwowo-administracyjnych. Typ drugi był zazwyczaj następstwem zrzeczenia się niewielkiej własności ziemskiej na rzecz magnatów świeckich czy też duchownych w zamian za ich opiekę i prawo użytkowania większych obszarów. Tą formą umowy lennej najczęściej posługiwał się Kościół. Obok zależności rzeczowych powstawały związki osobowe, mocą, których poddający się opiece wasal znajdował protekcję seniora¹²⁵.

Spór między papieżem Grzegorzem VII a cesarzem Henrykiem IV toczył się właśnie wokół prawa do nadawania godności duchownych. Do starcia z młodym cesarzem papież dążył świadomie, realizując w ten sposób dwie zasady: nieograniczonej władzy papieża w Kościele i zwierzchności papieskiej nad światem, wynikającej z namiestnictwa Chrystusowego¹²⁶.

Pod wpływem przebiegu sporu gregoriańskiego autorytet cesarza był zagrożony. Pisarze skupieni wokół niego dążyli do coraz bardziej zdecydowanego eksponowania światowej władzy cesarza. Podczas trwania konfliktu obie strony powoływały się na historię rzymskiego cesarstwa od czasów antycznych, zaczęto

¹²⁵ Grzegorz L. Seidler, *Myśl polityczna średniowiecza*, Kraków 1961, s. 166.

¹²⁶ Zob. Aleksander Gieysztor, *Cesarstwo i papieństwo w walce o władzę powszechną*, Katowice 1947, s. 11.

także wykorzystywać argumenty prawne, ponieważ spór o inwestyturę toczył się w czasie odkrycia tekstu kodyfikacji justyniańskiej, która wywarła ogromny wpływ na rozwój idei imperialnej na Zachodzie.

Grzegorz VII miał skonkretyzowaną wizję układu sił kościelnych wobec świeckich. Swój program zawarł w tekście *Dictatus papae*, na który składa się dwadzieścia siedem punktów. Jego najbardziej znamienne artykuły głoszą między innymi, że:

- Kościół Rzymski został założony przez samego Boga,
- tylko biskup rzymski zgodnie z prawem może być nazywany biskupem powszechnym,
- papież może składać z tronu cesarzy,
- papież ma prawo mianować biskupów w całym Kościele wszędzie tam, gdzie chce,
- orzeczenie papieża nie może być podważone przez nikogo, on sam może unieważniać orzeczenia wszelkiej władzy świeckiej i duchownej,
- papież nie może być sądzony przez nikogo,
- papież może zwolnić poddanych od posłuszeństwa wobec złego władcy¹²⁷.

Grzegorz VII już rok po wyborze zakazał uroczyście i pod karą ekskomunikacji mianowania biskupów i opatów oraz obdarowywania ich lennami (czyli tzw. inwestyturą godności duchownych) przez władców świeckich.

Zakaz ten wstrząsnął podwalinami Cesarstwa: skasowanie przysięgi lennej dostojników kościelnych uczyniłoby z nich niezależnych panów obszernych ziem, gromadzonych wokół ich stolic przez cesarza właśnie po to, aby mógł on posługiwać się lennikami duchownymi w administracji, żądać od nich posług wojskowych i danin skarbowych¹²⁸.

Świeccy baronowie w sporze Henryka IV z papieżem nie poparli cesarza, przez co musiał on ukorzyć się przed Grzegorzem VII w Canossie, aby jego panowie feudalni nie wystąpili otwarcie przeciw niemu. Konflikt z XI wieku ostatecznie rozwiązano w 1122 r. konkordatem w Wormacji podpisanym między papieżem Kalikstem II a cesarzem Henrykiem V. Na jego mocy papież był zwierzchnikiem cesarza i miał

¹²⁷ Zob. Aleksander Gieysztor, *op. cit.*

¹²⁸ *Ibidem*, s. 11.

prawo nadawania inwestytury świeckiej biskupom, której oficjalnie zrzekł się cesarz.

Roszczenia papieskie względem władzy świeckiej, wyraźnie sformułowane podczas sporu Grzegorza VII z Henrykiem IV, w stosunkach papieża i cesarstwa okazały się wręcz rewolucyjne. Strona kościelna podważała przede wszystkim boskie pochodzenie władzy świeckiej,

z drugiej strony nie było tak jeszcze myśli o bezpośredniej władzy świeckiej papieża. Grzegorz VII chciał zgody i współpracy z władcami świeckimi, ale na zasadach hierokratycznych; podstawą takiej współpracy miała być papieska kontrola w bardzo szerokim sensie oraz posłuszeństwo władz państwowych¹²⁹.

W doktrynie politycznej IX w. dominowało przekonanie o tym, że za losy Kościoła odpowiadają władcy świeccy – choć granica tej odpowiedzialności nie została określona. Sami władcy czuli się niejako powołani do odgrywania w Kościele roli decydującej, a fakt, że niektórzy papieże traktowali cesarzy jako swoich zwierzchników, ułatwiał im takie działanie¹³⁰. Nie można jednak wnioskować, że duchowni nie posiadali żadnych realnych wpływów na ówczesną sytuację polityczną: zarówno papieże, jak i biskupi odgrywali znaczącą rolę podczas wyboru władcy. Sama sakra z rąk papieża w dotychczasowym przekonaniu była czymś więcej, niż tylko symbolicznym uznaniem nowego monarchy.

Nadal utrzymywało się przekonanie, że państwo jest instytucją boską, a przymus władzy królewskiej traktowano jako boskie narzędzie ujarznienia grzesznej natury człowieka. W dalszym ciągu monarchę uważano za wikariusza Boga na ziemi. A jednak myślicielom IX w. nie wystarczał już pogląd Grzegorza I, który w imię pełnej teokracji żądał bezgranicznego posłuszeństwa panującemu, nie czyniąc żadnej różnicy między dobrym a złym monarchą¹³¹.

Pewną komplikację stanowił fakt, że świecka inwestytura biskupów miała znaczenie zarówno polityczne, jak i religijne, dlatego średniowieczne rozważania o

¹²⁹ Jan Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.*, Warszawa 1964, s. 23.

¹³⁰Zob. Grzegorz L. Seidler, *Myśl polityczna średniowiecza*, Kraków 1961.

¹³¹ Grzegorz L. Seidler, *op. cit.*, s. 186.

polityce nierozzerwalnie związane były z wątkami religijnymi. Ostatecznym argumentem stał się cytat z *Biblii*; dodatkowym utrudnieniem był fakt, iż w *Biblii* można było odnaleźć cytaty na dowolną okazję¹³². Konkordat wormacki nie usunął problemu, tak naprawdę nawet go nie załagodził. Mimo oficjalnie zawartego kompromisu, obie strony konfliktu nadal poszukiwały genezy państwa i władzy; coraz bardziej interesowano się zagadnieniami związanymi z państwem, władzą, prawem, ich pochodzeniem i legitymizacją. Mniejsze znaczenie miała refleksja wokół idealnego ustroju. Poszukiwano raczej odpowiedzi na pytania: jak powstało państwo? od kogo (lub: skąd) pochodzi władza? jakie jest źródło prawa?

Spór gregoriański spowodował, że skrajni zwolennicy dominacji cesarskiej domagali się władzy cesarza w Kościele. Co więcej, ich żądanie łączyło się z koncepcją władzy światowej cesarza oraz tezą o cesarzu jako obrońcy kościoła powszechnego¹³³. Z kolei pod wpływem teorii papieża Grzegorza VII, zawartej we wspomnianym już *Dictatus papae* prężnie rozwijała się doktryna papalizmu. Od samego początku chrześcijaństwa w Kościele obecne było przekonanie, że władza państwowa uosabiana przez cesarza jest pochodzenia boskiego. Już w XI w. pojawił się silny nurt głoszący, że cesarz jest wyłącznie wasalem papieża, natomiast prawdziwym i jedynym cesarzem jest sam papież.

Od czasów Grzegorza VII reformatorzy papieża widzieli siebie jako zwalczających wpływy polityczne podczas wyboru biskupów¹³⁴; teoretycy związani z Kościołem zajmowali się dalej uzasadnianiem władzy papieża nad wszelkimi sprawami świeckimi, a co za tym idzie – również politycznymi¹³⁵. Na podstawie koncepcji Grzegorza VII o zwierzchniej roli Kościoła, rozwijanej i uściślanej w latach późniejszych, papiści uznali, że Kościół jest powołany właśnie po to, by ustanawiać, kontrolować i karać władców świeckich. Co za tym idzie, papież ma niezbywalne prawo do decydowania o władzy cesarza, króla, margrabiego, hrabiego, może im tę władzę odebrać, jak również zarekwirować ich jakkolwiek

¹³² Jan Baszkiewicz, *Myśl polityczna wieków średnich*, Warszawa 1970, s. 11.

¹³³ Zob. Jan Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.*, Warszawa 1964.

¹³⁴ Zob. Thomas J. Reese, „Reformowanie Watykanu”, *Tygodnik Powszechny* 38 (2008), tłum. M. Kuźmiński.

¹³⁵ Jerzy Godlewski, *Katolicka myśl kościelna o prawie i państwie*, Warszawa 1985, s. 246.

posiadłość¹³⁶. Kościołowi możliwość ubiegania się o dominację na Zachodzie ułatwiał upadek autorytetu władzy świeckiej.

W okresie wielkiego chaosu myśl o uniwersalnym państwie chrześcijańskim żywa była zarówno wśród rzymskiego kleru, jak i wśród władców świeckich. Jej zewnętrznym przejawem był Rzym – miasto, z którym wyobraźnia współczesnych kojarzyła panowanie nad światem z legendą początków chrześcijaństwa. Dla jednych wzorem było cesarstwo Karola Wielkiego z jego nieograniczonym władaniem państwem i Kościołem (...) Natomiast w ujęciu drugich idea jedności chrześcijańskiej interpretowana była jako teokratyczne rządy stolicy apostolskiej – pełne podporządkowanie świata chrześcijańskiego namiestnikowi Chrystusa na ziemi, biskupowi rzymskiemu. O ile władcy germańscy już w drugiej połowie X w. przystąpili do realizacji idei uniwersalnego cesarstwa, o tyle Kościół wiek później precyzuje swą doktrynę uniwersalizmu papieskiego¹³⁷.

Na skutek sporu gregoriańskiego, ukorzenie się Henryka IV i niekorzystny dla cesarstwa konkordat wormacki, autorytet cesarza został mocno zachwiany. Pisarze z obozu cesarskiego zdecydowali się jednak na wyraźniejsze eksponowanie światowej władzy cesarza już pod koniec XI w. Obie strony do argumentów biblijnych zaczęły dodawać argumenty prawne, coraz częściej powoływano się także na historię cesarstwa rzymskiego od czasów antycznych.

Okres sporu o inwestyturę biskupów zbiegł się z odkryciem tekstu kodyfikacji justyniańskiej; XII-wieczny renesans badań nad prawem rzymskim otworzył zupełnie nowy rozdział w historii idei imperialnej na Zachodzie, w szczególności także w historii tezy o władzy światowej cesarza, pana królów¹³⁸.

Po zakończeniu pierwszego etapu sporu o inwestyturę, aby zostać cesarzem, poza koronacją w Niemczech, należało zostać ponownie namaszczone w Rzymie przez samego papieża, który przekazywał wówczas właściwe insygnia cesarskie. Nowością jest, że odtąd jedynym prawowitym kandydatem na cesarza uznawano

¹³⁶ Jan Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.*, Warszawa 1964, s. 28.

¹³⁷ Grzegorz L. Seidler, *Myśl polityczna średniowiecza*, Kraków 1961, s. 193-194.

¹³⁸ Jan Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.*, Warszawa 1964, s. 19.

elekta możnych niemieckich¹³⁹. Władcy niemieccy starali się odnowić ideę Cesarstwa Rzymskiego, wprowadzając nazwę Cesarstwo Rzymskie Narodu Niemieckiego, a przyjęcie korony z rąk papieża, czyli duchowego przywódcy praktycznie całego ówczesnego społeczeństwa Europy, podkreślało zarówno rolę cesarza, jak i ważność samej koronacji.

Dla obozu papieskiego stanowiło to wygodny argument potwierdzający niższość władzy świeckiej nad duchowną. Trzynastowieczna myśl kościelna uzasadniała interwencje papieży w politykę państwa, korzystając z wypowiedzi samych duchownych. Papież Innocenty III eksponował przede wszystkim koncepcję pełnej władzy papieża w kościele i jego największą władzę duchowną. Właśnie z tego tytułu papież ma prawo wpływać na władzę świecką. Bardzo silnie akcentowano rolę papieża jako namiestnika Chrystusa, a nie świętego Piotra. Wśród papistów funkcjonował pogląd o zachowaniu optymalnego stosunku między władzą duchowną a świecką – przy założeniu, że papież będzie skupiał w ręku pełnię całej władzy. Według papieża jest to zgodne z intencją bożą, aby namiestnik Chrystusa był zwierzchnikiem generalnym. Papież Grzegorz IX jawnie akceptował zasadę, że Kościół posiada „oba miecze”¹⁴⁰ – jako symbol władzy świeckiej i duchownej; w konsekwencji to właśnie papież posiada pełnię władzy, której symbolem jest państwo kościelne. Innocenty IV w pewnym stopniu zmienił koncepcję Innocentego III – położył nacisk na to, że władza świecka pochodzi z delegacji kościoła, który dostał oba miecze od Boga¹⁴¹.

Dla doktryny kościelnej XIII stulecia stało się zupełnie jasne, że cesarz jest jedynie papieskim delegatem do realizowania zadań władzy świeckiej oraz że podczas jego wyboru niezbędna jest aprobatą papieża. Sama elekcja nie daje cesarzowi żadnych uprawnień do sprawowania rządów.

Ścisłe rozdzielenie dwu sfer: duchowej od świeckiej było sprawą niełatwą w czasie, kiedy myśleniu ludzkiemu właściwy był jedynie religijny punkt widzenia, kiedy życie ziemskie traktowano jako krótkotrwałe przygotowanie do wieczności. Dzięki religijnej

¹³⁹ Zob. Marc Bloch, *Spółeczeństwo feudalne*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1981.

¹⁴⁰ Zob. Jan Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.*, Warszawa 1964.

¹⁴¹ Zob. Jan Baszkiewicz, *op. cit.*

atmosferze, w jakiej żył ówczesny człowiek, powszechnie uznawano nadrzędność sfery duchowej¹⁴².

Za szczytowy moment świeckich ambicji średniowiecznego papieństwa uznawany jest pontyfikat Bonifacego VIII, na przełomie XIII i XIV stulecia¹⁴³. Zebrał on klasyczne postulaty kościelne rozwijane od czasów Grzegorza VII i Innocentego III, a w swoich twierdzeniach, komentarzach i kazaniach głosił rozwiniętą teorię władzy świeckiej papieństwa. To, co różni go od innych papieży, to próba realizacji papieskich roszczeń, nie wobec monarchy niemieckiego, lecz względem władców francuskich. Według Bonifacego papieża nad monarchiami postawił Bóg, więc kto odrzuca zasadę zwierzchności papieskiej, odstępuje od wiary. Papież kontroluje władców, ma prawo wpływu na politykę świecką, może również sądzić królów czy odbierać im ich posiadłości. Głos w sporze zabierali także filozofowie – podstawą była myśl św. Augustyna i tezy zawarte w *De civitate Dei*. Duży wpływ wywarła również teoria Jana z Salisbury.

Nurt papistów rozwijał się szybko, lecz także wśród zwolenników dominacji władzy świeckiej pojawiały się coraz ciekawsze poglądy. Korzystano z argumentów, na które powoływali się papiści: obalano je bądź dokonywano odmiennych interpretacji, jak choćby w przypadku słynnej „darowizny Konstantyna”, która pojawiała się bardzo często właśnie jako potwierdzenie roszczeń papistów. Czym była owa darowizna?

Ukoronowaniem sojuszu papieństwa z Frankami było sporządzenie w połowie VIII w. w Rzymie fałszywego dokumentu, tzw. ‘darowizny Konstantyna’. Zmyśloną tradycją uzasadniano w nim pretensje papieństwa do samodzielnego państwa, przeciwstawiając się równocześnie roszczeniom cesarzy wschodnich do tych terytoriów. Stworzono legendę, że cesarz Konstantyn ochrzczony przez papieża Sylwestra został oczyszczony z trądu i że z wdzięczności nadał biskupowi rzymskiemu władzę nad wszystkimi kościołami świata. Papież miał wówczas otrzymać prawa i odznaki cesarskiej godności, kler zaś – przywileje stanu senatorskiego¹⁴⁴.

¹⁴² Grzegorz L. Seidler, *Myśl polityczna średniowiecza*, Kraków 1961, s. 182-183.

¹⁴³ Jan Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.*, Warszawa 1964, s. 333.

¹⁴⁴ Grzegorz L. Seidler, *Myśl polityczna średniowiecza*, Kraków 1961, s. 165.

Strona kościelna interpretowała ten akt jako wyraz poddaństwa cesarza wobec papieża i Kościoła oraz uznanie, że to władza duchowna sprawuje zwierzchność nad władzą świecką. Papiści uznawali, że jest to objaw niższości władzy świeckiej, która podporządkowała się papieżowi. obrońcy wyższości cesarstwa uznawali natomiast, że w tej darowiźnie ujawniła się wyższość władzy świeckiej: cesarz obdarzył Kościół pewnymi darami i łaskami, które wcześniej były wyłącznie w jego posiadaniu. Cesarze niemieccy natomiast nawiązywali do dawnych idei króla-kapłana i do biskupiego urzędu cesarza, który jest panem papieża (jako *defensor ecclesia* – obrońca kościoła) oraz „biczem bożym” dla barbarzyńców¹⁴⁵. W obozie cesarskim starano się wzmocnić tezę, iż władza królewska pochodzi bezpośrednio od Boga, a władza cesarska jest tożsama z władzą nad całym światem.

Zwolennicy cesarskiej władzy nad światem nie rekrutują się bynajmniej tylko spośród kanonistów umiarkowanych, uznających rozdział jurysdykcji i autonomię cesarza w sprawach świeckich. Często są to hierokracji, zwolennicy tezy o papieskim zwierzchnictwie *in temporalibus*¹⁴⁶.

Spór gregoriański zaakcentował u przeciwników papalizmu koncepcję władzy cesarskiej w kościele powszechnym, łącząc ją z poglądem o światowym panowaniu cesarza. Wówczas to po raz pierwszy pojawiła się teza o cesarzu – obrońcy pokoju, co rozszerzy i mocno zaakcentuje w XIV w. Marsyliusz z Padwy. Trzynastowieczna literatura polityczna rozwija prawdziwy kult cesarza oraz wzmocnia nawiązania do antyku w dwóch zwłaszcza znaczeniach: jako kontynuacji cesarstwa oraz zaznaczanie antycznych podbojów cesarstwa, które jakoby stwarzały pewnego rodzaju uprawnienia dla następców Cezarów¹⁴⁷.

Średniowieczne cesarstwo opierało się na trzech filarach: na prawie antycznych cesarzy (tzw. *Corpus Iuris Civilis*), niemieckim prawie zwyczajowym oraz idei cesarza jako pomazańca bożego i namiestnika *regis regum*. Głoszono ideę, że cesarz jako boży pomazaniec ma władzę od Boga, jest w pewnym sensie święty

¹⁴⁵ Zob. Jan Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.*, Warszawa 1964.

¹⁴⁶ Jan Baszkiewicz, *op. cit.*, s. 82.

¹⁴⁷ Zob. Jan Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.*, Warszawa 1964.

oraz umieszczony w wielkim planie bożym¹⁴⁸. Stanowiło to wyraźny atak na papistów i samego papieża. Była to próba umocnienia idei uniwersalizmu władzy świeckiej nad całą chrześcijańską Europą, do której cesarz – boży pomazaniec – ma niezbywalne prawo.

Idea władcy z woli bożej, podobizny i namiestnika boga, nie dotyczy tylko cesarza: już od V-VI w. przenoszono ją na królów germańskich. Za Karolingów ta koncepcja władzy monarszej upowszechniła się szczególnie¹⁴⁹.

Już w tym okresie pojawiają się głosy mówiące o dualizmie obu władz, o równorzędności władzy duchownej i świeckiej oraz o istnieniu samoistnych celów i moralnych wartości państwa. Są to w większości ideolodzy kościelni. Oni to głoszą skrótowe hasło mówiące o podziale obu władz.

Jednakże już w XII wieku, a szczególnie od pontyfikatu Innocentego III wyraźne są ustępstwa dualistów na rzecz koncepcji hierokratycznej. Uznając w teorii równorzędność obu władz i nietykalność ich sfer działania, przy rozstrzyganiu praktycznych kwestii wprowadzają dualiści szereg wyłomów od tej zasady¹⁵⁰.

Dopiero jednak od ponownego odkrycia Arystotelesa¹⁵¹ i traktatu *De monarchia* Dantego teza o równym znaczeniu obu władz i o ich rozdziale została rzetelnie uzasadniona.

Początkowo władza papieska nie miała być władzą w ścisłym tego słowa znaczeniu; papież chciał mieć rzeczywisty wpływ na obsadzanie europejskich tronów, zwłaszcza cesarskiego oraz zachować wyłączność w poruszanej już kwestii inwestytury biskupów. Ponadto papieże głosząc tezę o pochodzeniu władzy świeckiej od duchownej, sugerowali, że mają również wpływ na jej działalność z racji posiadania swoistego autorytetu. Z czasem papieże, wspierani koncepcjami

¹⁴⁸ Zob. Jan Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.*, Warszawa 1964.

¹⁴⁹ Jan Baszkiewicz *op. cit.*, s. 32.

¹⁵⁰ *Ibidem*, s. 166.

¹⁵¹ Tak zwane „drugie odkrycie Arystotelesa”, związane z tłumaczeniami jego tekstów na łacinę, na przełomie XII i XIII wieku.

papistów, zaczęli dążyć do zdobycia jak największego zakresu rzeczywistej władzy politycznej.

W miarę nasilania się papieskiej akcji politycznej, w ciągu XIII wieku, teoria polityczna kościoła eksponuje coraz bardziej inną formę działania papieża w świeckiej sferze: bezpośrednio wykonywanie władzy temporalnej¹⁵².

Całość stosunków papiestwa i cesarstwa komplikował fakt, iż koncepcja wyższości władzy świeckiej była wykorzystywana także przez wielkich feudałów duchownych w sporach lokalnych z władzą państwową. Także świeccy feudałowie nierzadko uznawali w papieżu arbitra, który ma rozstrzygać ich konflikty i roszczenia względem władców. Kuria rzymska wykorzystywała tego typu konflikty i właśnie, bardzo popularne w okresie rozdrobnienia feudalnego w XII i XIII w., na umocnienie swoich wpływów. Doktryna papistów z łatwością uzasadniała zależność polityczną cesarzy od Kościoła.

Na tle historycznym coraz wyraźniejsza stawała się teza papistów, że to papież jest rzeczywistym cesarzem Europy, a cesarz niemiecki pełni wyłącznie funkcję jego zastępcy. Cała polityka papiestwa nakierowana była na podporządkowanie sobie cesarstwa do wyznaczonych celów. Znaczącą rolę w tym zakresie odegrał święty Tomasz z Akwinu, który próbował opracować w swoich teoriach pewien konsensus między Kościołem a władzą doczesną, ostatecznie podporządkowując tę ostatnią kapłanom i uzasadniając wyższość władzy duchownej, która umożliwia jej interwencje w sprawy świeckie¹⁵³. Rywal Tomasza, Bonawentura na kwestię władzy duchownej miał identyczne zdanie: w osobie papieża, jako bożego namiestnika, zbiega się władza duchowna i świecka¹⁵⁴. Również Albert Wielki podzielał pogląd o służebnej roli władców świeckich wobec kościoła: królowie pełnią funkcje administracyjne w powierzonej im władzy doczesnej. Mimo tak rozbudowanego zaplecza teoretycznego, spór trwał nadal, a na początku XIV w. przybrał na sile.

¹⁵² Jan Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.*, Warszawa 1964, s. 174.

¹⁵³ Zob. Jan Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.*, Warszawa 1964.

¹⁵⁴ Zob. Jan Baszkiewicz, *op. cit.*

3.2 Konflikt Jana XXII i Ludwika Bawarskiego

W sporze papieżstwa z cesarstwem o dominację możemy wyróżnić trzy fazy. Pierwszą jest sam początek sporu między Grzegorzem VII i Henrykiem IV, aż do konkordatu w Wormacji. Faza druga to powstające już od X w. traktaty polityczne, rozwijające koncepcje władzy i legalności rządów, a ich punktem kulminacyjnym jest ponowne odkrycie Arystotelesa i jego *Polityki* (której tłumaczenie sprawiło, że arystotelesowskie terminy, problematyka, argumentacja i układ tekstu stały się wzorem dla wszystkich powstających traktatów politycznych¹⁵⁵). Etap trzeci to konflikt między papieżem Janem XXII a cesarzem Ludwikiem Bawarskim.

Tym, co różni ostatnią fazę sporu od pozostałych jest fakt, że tak naprawdę nie miała ona większego wpływu na sytuację polityczną Europy. Cesarstwo Niemieckie przestało odgrywać tak wielką rolę wobec innych państw, które stawały się coraz bardziej niezależne; polityczna centralizacja krajów europejskich na przełomie XIII i XIV w. silnie wpłynęła na przyspieszenie rozwoju narodowości i poczucia narodowego¹⁵⁶. Pojęcie uniwersalnego cesarstwa traciło na znaczeniu. Jan Baszkiewicz zauważa, że doszło wówczas do pewnej zmiany w myśleniu: coraz bardziej rozpowszechnione stawały się poglądy o istnieniu królów i wolnych krajów, niż tezy o światowym cesarstwie. Idea cesarza uniwersalnego zaczęła ustępować miejsca królestwom narodowym¹⁵⁷.

W pierwszej połowie XIV w. o tron niemiecki walczyło dwóch kandydatów: Ludwik Bawarski, którego kandydaturze był przeciwny papież Jan XXII, oraz Fryderyk Austriacki, popierany przez papieża. Ludwik w 1322 r. pokonał Fryderyka w bitwie i nie czekając na konwencjonalną i zwyczajową aprobatę papieża, sam ogłosił się cesarzem.

¹⁵⁵ Grzegorz L. Seidler, *Myśl polityczna średniowiecza*, Kraków 1961, s. 311.

¹⁵⁶ Zob. Jan Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.*, Warszawa 1964.

¹⁵⁷ Zob. Jan Baszkiewicz, *op. cit.*

Zachęcony przez zwolenników partii antypapieskiej (gibelinów), wmieszał się również do sporów między miastami włoskimi, instalując w nich wikariuszy, których zadaniem było realizowanie polityki cesarskiej w Italii¹⁵⁸.

Papież najpierw skierował do Bawarczyka oficjalne pismo, w którym wyznaczył okres trzech miesięcy na jego rezygnację z tytułu cesarskiego, a następnie, po upływie tego czasu, obłożył go ekskomuniką. Długa walka o tron między Ludwikiem a Fryderykiem Austriackim spowodowała znaczne obniżenie powagi władzy monarszej. Dodatkowo w samych Niemczech część książąt wystąpiła przeciw Bawarczykowi, opowiadając się za jego przeciwnikiem, wykorzystując tę okazję do uzyskania większej autonomii i niezależności od cesarza.

Ludwik Bawarski musiał jednocześnie umocnić swoją nadszarpniętą w kraju pozycję, oraz pokonać papieża Jana XXII, z którym wszedł w otwarty i najbardziej spektakularny konflikt polityczny tamtych czasów: musiał bronić powagi cesarskiej władzy i niezależności politycznej Niemiec¹⁵⁹. Spór zaostrzały cesarskie interwencje we Włoszech, które szybko stały się centralnym punktem konfliktu. Jan XXII chciał usunąć wszelkie cesarskie wpływy – we Włoszech i w Niemczech wykorzystywał do swych celów starcia między wrogimi sobie partiami¹⁶⁰.

Walka między gibelinami a gwelfami w Lombardii, które dały powód do interwencji Ludwika Bawarskiego w północnej Italii, powodowane były chęcią utrzymania cesarskiej supremacji w tym kraju, który prawnie należał do Imperium, a do którego pretensje rościł sobie również papież¹⁶¹.

Skomplikowaną sytuację dodatkowo pogorszył fakt, iż na cesarskim dworze schronienie znalazła grupa franciszkańskich mnichów (minorytów), tocząca z papieżem ideologiczny spór dotyczący ubóstwa Kościoła. Kwestia dobrowolnego ubóstwa była kluczowym punktem w ideologii franciszkanów. Papież Mikołaj III (1277-1280) w bulli *Exiit qui seminat* zaproponował następujące rozwiązanie tej kwestii: franciszkanie nie posiadali jako zakon czy też jako poszczególne osoby

¹⁵⁸ Władysław Seńko, *Wstęp* [w:] Marsyliusz z Padwy, *Obrońca Pokoju*, tłum. W. Seńko, Kęty 2006, s. 16.

¹⁵⁹ Jan Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.*, Warszawa 1964, s. 331.

¹⁶⁰ Zob. Jan Baszkiewicz, *op. cit.*

¹⁶¹ Władysław Seńko, *Wstęp* [w:] *op. cit.*, s. 17.

żadnego majątku – właścicielem dóbr, którymi dysponowali całościowo jako zakon, stał się papież. Spór jednak trwał nadal; część franciszkanów nawoływała do przestrzegania radykalnego ubóstwa Jezusa Chrystusa, potępiając bogactwo papieża. Jan XXII podjął próbę ostatecznego rozwiązania konfliktu: zawiesił nietykalność bulli Mikołaja III i rozpoczął konsultacje z ekspertami w celu ustalenia, czy Jezus posiadał pewne rzeczy na własność. W maju 1322 r. kapituła franciszkanów z Perugii podtrzymała ideę absolutnego ubóstwa Chrystusa i apostołów. W 1323 r. Jan XXII w swojej bulli *Cum inter nonnullos* uznał twierdzenia generała franciszkanów Michała z Ceseny o absolutnym ubóstwie Chrystusa i apostołów za herezję; Michał, Bonagracjo z Bergamo, Wilhelm Ockham i kilku innych braci zostało ekskomunikowanych; po ucieczce z Awinionu oddali się pod opiekę Ludwika Bawarskiego¹⁶².

Walka na froncie politycznym była tym ostrzejsza, im mocniejsze były wystąpienia cesarskich ideologów. Pisma polityczne dotyczące zwierzchności władzy papieskiej broniły zarówno dominacji papieża wobec władców świeckich, jak również papieskiego prymatu w Kościele, legalności doczesnych dóbr Kościoła i możliwości dysponowania nimi przez kurię¹⁶³. Problem ubóstwa Kościoła oraz wzajemne relacje obu władz nakładały się na siebie, co spowodowało, że konflikt między Ludwikiem a Janem XXII był wyjątkowo zacięty. Ponadto sam papież był jednym z najmniej popularnych papieży: chciwy, żądny władzy i wyjątkowo mało szanowany wśród społeczeństwa Europy.

Legalność rządów Ludwika Bawarskiego była kwestionowana przede wszystkim ze względu na brak zwyczajowej aprobaty papieskiej. Fakt, że cesarz mianował swojego papieża¹⁶⁴ niewiele w tej sytuacji zmienił, zwłaszcza że Mikołaj V bardzo szybko oddał się w ręce Jana XXII. Jednocześnie na sile przybrały wypowiedzi antycesarskie, ponieważ papież nie uznając Bawarczyka za cesarza zakwestionował legalność królewskiego rządu. Dla papieskich zwolenników oznaczało to brak uznania cesarskiego prawa do samodzielnej polityki zagranicznej i

¹⁶² Zob. Gianluca Briguglia, *Marsilio da Padova*, Roma 2013.

¹⁶³ Jan Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.*, Warszawa 1964, s. 351.

¹⁶⁴ Pietro Rainalducci, znany jako antypapież Mikołaj V.

nakładania podatków, brak wpływu na obsadę beneficjów kościelnych, do kontroli przywilejów kleru i jurysdykcji duchownej¹⁶⁵.

Jan XXII nie uznawał tytułu cesarskiego Bawarczyka, dlatego też ogłosił się tak zwanym administratorem cesarstwa *vacante imperio*. Pisma obozu papieskiego służyły teraz do uzasadniania uniwersalnej władzy papieskiej w cesarstwie, a zwłaszcza do eksponowania uprawnień zwierzchnich papieża we Włoszech. Zwolennicy dominacji papieża (m. in. Wilhelm z Cremony, Idzi z Perugii, Franciszek Toti) wykorzystywali znane od dawna argumenty hierokratyczne, lecz w porównaniu z tezami głoszonymi przez obóz cesarski były one po pierwsze, wtórne, a po drugie: na niewysokim poziomie intelektualnym¹⁶⁶. Papiści kwestionowali przede wszystkim legalność rządów Bawarczyka, który nie dostał oficjalnej aprobaty papieskiej (co spowodowało znaczny wzrost niechęci do papieża w środowiskach świeckich); uzasadniano niezbędność takiej aprobaty, bez której rządy w cesarstwie i królestwie niemieckim nie mają żadnego prawa. Z tego twierdzenia wyrastało kolejne, mówiące o uniwersalności Kościoła i wynikającej stąd legalności władzy, którą władcy świeccy dostają od duchownych. Argument ten wiązał się z dyskusją na temat ubóstwa Kościoła, poruszaną zwłaszcza przez chroniących się u cesarza Ludwika minorytów.

W 1312 r. sycylijscy prawnicy króla Fryderyka III dowodzili, że cesarz posiada pełnię władzy wyłącznie w wyniku samej elekcji. Doradcy prawni cesarza Henryka VII i Ludwika Bawarskiego użyli podobnych argumentów.

Ostatecznie teoria ta zatryumfowała w Rhense w 1338 roku, gdy niemieccy książęta elektorzy postanowili – a w konstytucji *Licet iuris* nieco później Ludwik Bawarski ogłosił – że władza i godność cesarska pochodzą bezpośrednio od samego Boga i że ten, kto został legalnie wybrany przez książąt, posiada wszystkie cesarskie uprawnienia, prawa i przywileje, w wyniku samej elekcji bez jakiegokolwiek papieskiej zgody czy potwierdzenia. Do chóru dołączyli się filozofowie: Wilhelm Ockham, Marsyliusz z Padwy i inni, twierdząc, że prawa przypisywane sobie przez papieża pozbawiają znaczenia akt elekcji, natomiast uroczystości takie jak koronacje nie

¹⁶⁵ Zob. Jan Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.*, Warszawa 1964.

¹⁶⁶ Zob. Jan Baszkiewicz, *op. cit.*

przekazują żadnej władzy, a jedynie symbolizują fakt posiadania władzy przekazanej już wcześniej. Konstytucja z 1338 roku ostatecznie zatwierdziła tę koncepcję¹⁶⁷.

Ceremoniał koronacyjny nie został zarzucony, stracił jednakże znaczną część swojej symboliki. Wcześniej przyjęcie insygniów królewskich z rąk papieża sankcjonowało i uświęcało władzę cesarską. Obecnie w dobie sporu Bawarczyka z papieżem nacisk został położony bardziej na polityczne akcenty, a rządy legalizowane były już nie aprobatą papieską, a wyłącznie przez Boga i lud¹⁶⁸. Ludwik Bawarski został koronowany w Rzymie, bez obecności papieża, a dokonujący koronacji prefekt w imieniu ludu uznał go za władcę świata chrześcijańskiego¹⁶⁹. Sam cesarz ogłosił, że jego koronacja jest prawomocna, a na cesarskim tronie nie ma wakatów, ponieważ jego władza została uprawomocniona poprzez tę koronację właśnie¹⁷⁰.

Papiści z Janem XXII na czele nie uznali takiej interpretacji ceremoniału koronacyjnego i postępującej laicyzacji w poglądach politycznych uzasadniających władzę i państwowość. Obóz papieski bardzo mocno podkreślał fakt, iż to papież posiada władzę zarówno nad cesarzem, jak i wszystkimi królami. Jest to powiązane z uznaniem prawa kanonicznego za podstawę wszelkich uprawnień świeckich, obowiązujących w monarchiach. Całość tych poglądów wiąże się ze znaną od kilku stuleci tezą głoszącą rzeczywistą władzę świecką papieża, która w obecnej sytuacji politycznej traciła bardzo mocno na znaczeniu, zwłaszcza że papież miał swoją siedzibę w Awinionie, a w państwie kościelnym panował chaos i rozprężenie.

Walka dwóch panów świata, papieża i cesarza, była tragifarsą: przez długie dziesięciolecia utrzymywała ona stan chaosu politycznego w Niemczech i zwłaszcza Włoszech, nie dając zwycięstwa żadnej stronie¹⁷¹.

Była to bardziej walka na idee, ponieważ zwycięstwo nie dawało żadnej ze stron realnej władzy. Ponadto wiek XIV to okres, w którym rozpoczęło się wyzwalamie państw feudalnych i tworzenie państw niezależnych. Po stronie cesarza

¹⁶⁷ Ernst Kantorowicz, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, tłum. M. Michalski, A. Krawiec, Warszawa 2007, s. 260-261.

¹⁶⁸ Zob. Ernst Kantorowicz, *op.cit.*

¹⁶⁹ Zob. Grzegorz L. Seidler, *Mysł polityczna średniowiecza*, Kraków 1961.

¹⁷⁰ Zob. Gianluca Briguglia, *Marsilio da Padova*, Roma 2013.

¹⁷¹ Jan Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.*, Warszawa 1964, s. 355.

opowiedziało się jednak kilku wybitnych myślicieli, którzy stworzyli oryginalne i mocne koncepcje polityczne, uzasadniające jego panowanie nad całym światem i dominację nad papieżem, poddawane często obszernej krytyce. Byli to Jan z Jandun, Wilhelm Ockham (jednocześnie bardzo aktywny minoryta i jeden z najgorętszych przeciwników Jana XXII, mocno przez papieża prześladowany) oraz Marsyliusz z Padwy.

ROZDZIAŁ CZWARTY

Geneza i wykładnia dzieła Marsyliusza – teoria państwa i władzy politycznej

Marsyliusz napisał *Obrońcę Pokoju* (*Defensor Pacis*) między rokiem 1319 a 1324; wśród badaczy teorii Padewczyka przyjmuje się, że tekst został ukończony około 24 czerwca 1324 roku, na co wskazuje jego ostatnie zdanie¹⁷². Traktat jest podzielony na trzy części, nierównie pod względem objętości i stylistyki. Część pierwsza w układzie i treści poruszanych zagadnień wzorowana jest na *Polityce* Arystotelesa – skupia się przede wszystkim na kwestiach pochodzenia państwa, legitymizacji władzy i państwowości. Jak zauważa Briguglia, jest to najbardziej rozbudowana partia; zawarte są w niej główne tezy koncepcji Padewczyka, a zarazem wykładnia jego teorii polityki i instytucji (*istituzionale*), stanowiąca zarazem model racjonalności politycznej i filozoficznej¹⁷³.

Część druga to zdecydowana negacja poglądów, które są (lub mogą być) wytaczane przeciwko modelowi państwa, władzy i prawdziwej wiary, przedstawionym u Marsyliusza¹⁷⁴. Filozof jako uzasadnienie swoich tez wykorzystuje tu argumenty zaczerpnięte z Pisma Świętego i dzieł Ojców Kościoła, skupiając się przede wszystkim na aktualnej sytuacji Kościoła i szeroko zakrojonych propozycjach własnych (często bardzo radykalnych) reform. Ostatnia i zarazem najkrótsza część to swoistego rodzaju podsumowanie treści zawartych w poprzednich fragmentach dzieła.

Obrońca Pokoju niemal natychmiast po ukazaniu się został uznany za narzędzie polityczne w walce obozu cesarskiego z papieżem. Jan XXII w roku 1327 ogłosił Marsyliusza i Jana z Jandun (podejrzanego o współautorstwo) „synami

¹⁷² „W roku tysiąc trzysta dwudziestym czwartym, w dniu św. Jana Chrzciciela zakończony został ten *Obrońca Pokoju* na część i chwałę Twoją Chryste” – cyt. za: Marsyliusz z Padwy, *Obrońca Pokoju*, tłum. W. Seńko, Kęty 2005, s. 436.

¹⁷³ Zob. Gianluca Briguglia, *Marsilio da Padova*, Roma 2013.

¹⁷⁴ „La seconda parte è concepita da Marsilio come grandiosa confutazione degli argomenti contrari alle sue tesi, in una sorta di *pars destruens* differita, ma soprattutto come dimostrazione positiva della compatibilità tra la sua teoria e le verità della fede” – Gianluca Briguglia, *op. cit.*, s. 63.

diabła”¹⁷⁵, a sam tekst potępił. Wpływ na taki odbiór dzieła Marsyliusza miał z pewnością bezpośredni i zamieszczony na jego początku zwrot do cesarza Ludwika Bawarskiego:

W sposób szczególny zwracam się zaś ku Tobie, przesławny Ludwiku, Cesarzu Rzymski, który jako sługa Boga dziełu memu dasz wypełnienie. Do ciebie bowiem, z racji twego starożytnego pochodzenia i specjalnych płynących stąd uprawnień, a także z powodu twej niezwyklej i bohaterskiej natury oraz szczególnych cnót, należy wykorzenianie herezji, szerzenie i zabezpieczanie prawdziwej wiary katolickiej i wszelkiej innej naukowej wiedzy, usuwanie błędów, umożliwianie rozwoju cnót. Likwidowanie sporów, rozszerzanie i podtrzymywanie wszędzie pokoju i ładu społecznego. Po starannych i dogłębnych badaniach zdecydowałem się przedstawić na piśmie zebraną niżej sumę tych doświadczeń w przekonaniu, że będą one mogły stanowić pewną pomoc dla twego czuwającego Majestatu, który troszczy się o to, by nie dopuszczać do opisanych przez nas błędów oraz do tych, które mogą się przytrafić, i który dba o wszystkie pozostałe interesy państwa¹⁷⁶ (DP, I.1.6).

Na skutek powszechnego uznania, że *Obrońca Pokoju* stanowi głos w walce Ludwika Bawarskiego z papieżem, ogólna wymowa dzieła została zlekceważona. Oryginalna koncepcja władzy pochodzącej od ludu nie zyskała wówczas należytej uwagi, zaś część druga, poświęcona między innymi propozycjom reform Kościoła, wywołała powszechne oburzenie.

Rozdział pierwszy części pierwszej można uznać za prolog do całości dzieła¹⁷⁷. Padewczyk wyjaśnia w nim temat swojej pracy oraz intencje, jakie przyświecały mu podczas jej pisania. Cytując fragment listu Kasjodora o pokoju w życiu społecznym¹⁷⁸, oznajmia, że jest to najważniejsze dobro człowieka, niezbędne w życiu. Ład jest utożsamiany z właściwym życiem społecznym, stanowiąc zarazem podporę państwowości: bez porządku społecznego nie osiągnie się nic, a samo

¹⁷⁵ Zob. Gianluca Briguglia, *op. cit.*

¹⁷⁶ Marsyliusz z Padwy, *Obrońca Pokoju*, tłum. W. Seńko, Kęty 2006, s. 41.

¹⁷⁷ Zob. Gregorio Piaia, *Marsilio e dintorni contribuiti. Alla storia delle idee*, Padova 1999.

¹⁷⁸ „Każdemu państwu powinno zależeć na spokoju, który umożliwia rozwój narodom i zapewnia korzyści ludziom. Jest on bowiem dostojną matką sztuk wyzwolonych, pomnaża ród śmiertelnych w ciągle odnawiającym się cyklu, rozwija zdolności i kształtuje obyczaje. Każdego, kto tego spokoju nie poszukuje, uznać trzeba za nieświadomego tych wzniosłych celów” – cyt. za: Marsyliusz z Padwy, DP I.1.1.

państwo nie będzie w stanie właściwie funkcjonować. Wszelkie nieszczęścia, które przytrafiają się ludziom, są rezultatem niepokoju oraz niezgody, niszczących poczucie jedności społeczeństwa, przez co jakiegokolwiek działania dla wspólnego pożytku są niemożliwe. Jako dowód posłużyć ma opisana przez Marsyliusza sytuacja w Królestwie Italii: gdy panował tam pokój wewnętrzny, państwo rozwijało się bez żadnych przeszkód, natomiast obecnie, na skutek sporów i walki, jest doprowadzone niemal do upadku i straciło całkowicie swoją wcześniejszą potęgę¹⁷⁹. Dla Marsyliusza ład i zgoda społeczna są jednym z podstawowych, niezbędnych warunków dla właściwego rozwoju państwa i jego społeczności. Dlatego też uznaje siebie za osobę odpowiednią do omówienia wszelkiego rodzaju przyczyn waśni i niezgody społecznej, aby dzięki temu ułatwić panującym wprowadzenie oraz utrzymanie pokoju. Jest to pierwszy i zarazem główny cel napisania *Obrońcy Pokoju*.

Drugim zadaniem, jakie stawia przed sobą Marsyliusz, jest udowodnienie wyższość władzy cesarskiej nad papieską. Pokój w państwie jest wręcz niezbędny ze względu na sam fakt istnienia danej społeczności. Świadomy zalet ładu oraz jego wagi dla odpowiednich rządów, monarcha (król, cesarz) z racji pełnienia swej funkcji jest zobowiązany do jego utrzymywania, obrony, a nawet – jeśli zajdzie taka potrzeba – do wprowadzenia pokoju siłą tam, gdzie panuje niezgoda. Tym samym staje się *Obrońcą Pokoju*. Dla Marsyliusza idealnym obrońcą pokoju jest cesarz Ludwik Bawarski, co wynika ze słów cytowanej już tu dedykacji, jak również z aluzji rozsianych w całym tekście. Cesarzowi (jako konkretnej funkcji społeczno-politycznej, nie samemu tylko Bawarczykowi) przypisywane są cechy mitycznych bohaterów: *Obrońca Pokoju* staje się bowiem w pewnym stopniu nadczłowiekiem, ponieważ jak sługa Boży i władca na ziemi jest zobowiązany przez Chrystusa do zapewnienia swoim poddanym ładu społecznego. Zarazem funkcja obrońcy pokoju wyewoluowała z nadawanego cesarzom średniowiecznym tytułu: „obrońca Kościoła”, gdzie początkowo cesarz miał za zadanie bronić Kościoła przed różnymi zagrożeniami i zapewniać mu bezpieczeństwo¹⁸⁰.

¹⁷⁹ Marsyliusz z Padwy, *op. cit.*, s.38.

¹⁸⁰ Tytuł ten z czasem zaczął być traktowany przez zwolenników dominacji papieskiej jako potwierdzenie zwierzchności papieża nad władzą świecką: cesarz jako obrońca był niejako w służbie Kościoła. Obóz cesarski skłonny był do przeciwnej interpretacji: cesarz pełniący funkcję obrońcy Kościoła udowodniał w ten sposób swoją potęgę.

Przed rozpoczęciem rozważań na temat koncepcji zawartych w *Obrońcy Pokoju*, istotne jest, aby wstępnie ustalić, czym jest tak cenny dla społeczności pokój, co zarazem podkreśli jeszcze wyraźniej szkody, jakie niosą ze sobą kłótnie i konflikty wewnątrz państwa. Marsyliusz używa tego terminu w jego najprostszym znaczeniu, jako pokój religijny, o którym mówił Chrystus¹⁸¹. Głosi również za Arystotelesem, że to, co nie jest pokojem, jest wojną. Ładem społecznym (pokojem) wedle Marsyliusza jest taka organizacja państwa, dzięki której każda z jego części składowych będzie w stanie wypełniać właściwie swoje funkcje.

4.1 Teoria państwa w koncepcji Marsyliusza

Centralne miejsce w traktacie zajmują rozważania na temat państwa¹⁸², jego powstania, zadań, źródła władzy państwowej i zasad jej funkcjonowania. Chcąc uniknąć niejasności i niewłaściwego odbioru dzieła, Marsyliusz zaczyna od wyjaśnienia znaczenia terminu „państwo” (*regnum*):

W jednym ze swych znaczeń odnosi się do wielu miast lub prowincji pozostających pod jednym zarządem. I w tym znaczeniu państwo nie różni się znaczeniowo od miasta pod względem formy ustrojowej, lecz jedynie pod względem ilościowym. W innym zaś znaczeniu termin państwo oznacza pewną zrównoważoną formę ustrojową, którą Arystoteles nazywa „umiarkowaną monarchią” i w tym znaczeniu państwo może obejmować zarówno jedno, jak i wiele miast, jak to miało miejsce przy powstawaniu społeczności miejskich, gdzie prawie zawsze na czele jednego miasta stał jeden król. Trzecie rozumienie tego terminu jest najczęściej używane i stanowi połączenie pierwszego i drugiego znaczenia. W czwartym znaczeniu termin państwo jest ogólnym wyrażeniem odnoszącym się do wszystkich umiarkowanych form ustrojowych, występujących zarówno w jednym mieście, jak i w wielu, i w tym znaczeniu używa tego słowa Kasjodor w wypowiedzi, którą zacytowaliśmy na początku tego dzieła. W tym znaczeniu będziemy też używać tego słowa w naszych rozważaniach (DP, I.2.2).

Marsyliusz przyjmuje na swój użytek definicję czwartą, mówiącą o umiarkowanym ustroju, odnoszącym się zarówno do jednego, jak i wielu miast. Taki

¹⁸¹ „Pokój mój wam daję” – J 14, 27.

¹⁸² Marsyliusz odnosił się do dobrze mu znanych miast-państw włoskich, używając w traktacie określenia *regnum*, które kojarzone jest bardziej z królestwem, niż państwem. Użyte przez polskiego tłumacza słowo „państwo” nie może być zatem odbierane w jego współczesnym znaczeniu.

wybór narzucała rzeczywistość polityczna, do której zamierzał odnieść się w swej koncepcji: włoskie miasta-państwa. Bezpośrednio za Arystotelesem głosi, że państwo jako społeczność zorganizowana wywodzi się z małych struktur, które stopniowo rozwijały się, dążąc do jak najdoskonalszej formy. W początkowej fazie wszelkie działania regulowane były przez najstarszych członków społeczności, natomiast wraz ze wzrostem i rozwojem wspólnoty następowały zmiany w metodach rządzenia i organizacji porządku społecznego, dążące do doskonałości.

W miarę, jak zwiększały się te małe społeczności, zwiększało się też i doświadczenie ludzi. Zostały wynalezione sztuki, reguły i sposoby lepszego życia, nastąpiło też większe zróżnicowanie i podział społeczeństw. Na koniec wreszcie w dopełnieniu tego procesu rozum i doświadczenie człowieka doprowadziły do odkrycia tego, co jest niezbędne dla życia i dobrobytu ludzi. W ten sposób powstała społeczność nazywana państwem oraz jej podziały na części (DP, I.4.5).

Filozof uznaje, że przyczyną celową powstania państwa i wszystkiego, co jest w nim zawarte, jest życie. Każdy człowiek pragnie samowystarczalnego życia, które można osiągnąć jedynie w społeczności zorganizowanej – we właściwie funkcjonującym państwie. Ludzie tworzą wspólnotę w określonym celu: aby osiągnąć jak największą samowystarczalność i bezpieczeństwo, lecz do tego prócz ludzkiej zgody potrzebne są ustalone odgórnie normy i prawa, a także środki obrony państwa. Pełnia życia może być zrealizowana tylko w ramach doskonałej, pełnej wspólnoty¹⁸³.

Państwo (bez względu na to, jaką definicją będzie określone) opiera się przede wszystkim na ładzie, o czym Marsyliusz wspomina już w prologu. Dla Padewczyka pokój w społeczeństwie jest zarazem tym, co stanowi największe dobro człowieka. Niezgodna i konflikty społeczne przynoszą wielkie szkody zarówno dla państwa, jak i jego obywateli. Gwarancją pokoju państwowego są prawa ludzkie i dysponująca przymusem władza rządząca. Pokój państwowy za Wójtowiczem można określić po prostu jako funkcjonowanie i prawidłowe urządzenie *civitas* czy *regnum*, które umożliwia wszystkim częściom państwa realizację ich zadań zgodnie

¹⁸³ Zob. Andrzej Wójtowicz, *Model władzy państwowej Marsyliusza z Padwy*, Katowice 1977.

z ich rozumem i przeznaczeniem¹⁸⁴. Co ważne, właściwie zorganizowana społeczność dąży do pokoju wszelkimi środkami.

Odpowiednie¹⁸⁵ działanie państwa w dużej mierze zależne jest od właściwej współpracy jego części składowych. Według Marsyliusza tych części we właściwie funkcjonującym państwie jest sześć: rolnicza, rzemieślnicza, wojskowa, finansowa, kapłańska i sądownicza (nazywana też doradczą).

Trzy spośród nich, to jest kapłańska, wojskowa i sądownicza, są w ścisłym tego słowa znaczeniu częściami państwa, które w społecznościach cywilizowanych nazywane są też zazwyczaj honorowanymi. Pozostałe zwie się częściami w sensie szerokim (DP, I.5.1).

Taki podział to silne zaakcentowanie poglądu o państwie jako wspólnocie, której zadaniem jest zapewnić ludziom godne życie. Z dążenia do realizacji tego celu wyłoniły się części państwa – pewne z nich mają znaczenie państwowe i związane są ściśle z działalnością polityczną, inne wywodzą się zaś z właściwości ludzkiego ciała¹⁸⁶. Jest to nawiązanie do popularnej w średniowieczu idei państwa jako organizmu. Władca był sercem całości, a poszczególne stany były członkami ciała. U Marsyliusza widzimy analogiczne wykorzystanie tego konceptu: części składowe państwa muszą ze sobą harmonijnie współdziałać, by zapewnić w państwie pokój.

Część rolnicza ma za zadanie dbać o rolnictwo, hodowlę bydła, łowiectwo i wszelkie działania związane ze zdobywaniem i przetwarzaniem pokarmów. Rzemieślnictwo swoim zasięgiem obejmuje różnego rodzaju czynności wytwórcze (m. in. wyrób odzieży, budowę domów), które pośrednio i bezpośrednio służą potrzebom państwa. Padewczyk do działań rzemieślniczych zalicza także medycynę i sztukę. Stan sądowniczy służy do pilnowania porządku w państwie, do ograniczania takich działań obywateli, które wywodziłyby się z ich żądz czy gniewu. Pomaga także w zachowaniu niezbędnej harmonii między obywatelami, aby uniknąć wyniszczającej społecznie wojny wewnętrznej. Część wojskowa (lub też zbrojna) po pierwsze, pomaga w egzekwowaniu wyroków sądowych, a po

¹⁸⁴ Andrzej Wójtowicz, *op. cit.*, s. 36.

¹⁸⁵ Przez odpowiednie działanie państwa Marsyliusz rozumie wszelkie czynności, które zapewnią pokój mieszkańcom tego państwa (m. in. poprzez unikanie konfliktów zewnętrznych) oraz umożliwi ich rozwój.

¹⁸⁶ Andrzej Wójtowicz, *op. cit.*, s. 43.

drugie, stanowi obronę dla państwa i jego obywateli przed wrogiem zewnętrznym. Do zabezpieczenia finansów państwa służy część finansowa, która troszczy się o środki niezbędne wspólnocie na teraz i na przyszłość.

Szczególną rolę w społeczności odgrywa stan kapłański, wymieniony przez filozofa jako ostatni, ponieważ (jak wyjaśnia) nie wszyscy ludzie uznają kapłaństwo za istotne dla funkcjonowania państwa, w przeciwieństwie do pozostałych części.

Wszystkie narody zgadzały się jednak z tym, że stan taki należy powołać dla kultu i chwały Bożej, i w konsekwencji uznały, że jest on także pożyteczny zarówno dla doczesnego życia, jak i dla życia w przyszłym świecie. Większość bowiem religii i sekt obiecuje, iż Pan Bóg wynagrodzi sprawców dobrych uczynków i ukarze tych, co czynią zło, w przyszłym życiu (DP, I.5.10).

Istnienie stanu kapłańskiego jest pożyteczne dla utrzymania porządku wśród społeczności państwowej – ludzie przestrzegają porządku bożego ze względu na strach przed potępieniem i nadprzyrodzonymi konsekwencjami. Dla filozofa główną przyczyną stworzenia kapłaństwa była pewnego rodzaju konieczność przygotowania ludzi do życia w przyszłym świecie. Kapłani są moderatorami działań ludzkich, nakierowanych na życie przyszłe. Ich rolą jest nauczyć ludzi praw i przykazań bożych:

Celem stanu kapłańskiego jest zatem nauczanie i kształcenie ludzi w tym, w co koniecznie trzeba wierzyć według prawa Ewangelii, co czynić albo czego unikać dla osiągnięcia wiecznego zbawienia i dla uniknięcia wiecznego potępienia (DP, I.6.8).

Różnica między kapłaństwem a pozostałymi częściami państwa tkwi w ich funkcjach. Inne stany mają za zadanie zapewnić ludziom bezpieczne, dostatnie życie na ziemi, określane przez Padewczyka samowystarczalnym, stan kapłański odnosi się natomiast do osiągnięcia szczęśliwości wiecznej. Użyteczność religii tkwi w tym, że ludzie odczuwają strach przez Bogiem, dzięki czemu przy pomocy kapłanów można osiągnąć ład społeczny we wspólnocie politycznej. Strach przed śmiercią i karą w życiu przyszłym wpływa znacząco na poziom stabilizacji w

społeczeństwie¹⁸⁷. Marsyliusz docenia tę właśnie rolę religii i części kapłańskiej, w drugiej części swojego traktatu krytykując działania, do których kapłani jako osoby w służbie duchowej nie mają żadnych uprawnień. Nigdzie jednak w *Defensor Pacis* nie ma krytyki wobec podstawowej, wychowawczej funkcji religii.

Określone urzędy i służby, stanowiące części państwa, tworzą odpowiednio uzdolnieni ludzie. Jak zauważa Wójtowicz, o tym, do jakiego stanu się przynależy, w pewnym stopniu decydują zdolności naturalne lub dziedziczone po przodkach¹⁸⁸. Wpływ na wybór zawodu może mieć też ludzka wola, lecz ostateczną decyzję podejmuje ustawodawca jako siła powołująca odpowiednie urzędy i służby w państwie. Ludzie uzdolnienia oraz ludzki ustawodawca to dwie siły sprawcze, które powołują do istnienia części składowe państwa.

4.2 Prawodawca i odpowiednie prawo jako podstawa dobrego państwa

Najsłynniejsze rozdziały *Obrońcy Pokoju* poświęcone są idei sprawowania władzy przez ogół obywateli. Koncepcja prawodawcy jest punktem centralnym teorii Padewczyka, stanowiącym o jego oryginalności na tle innych myślicieli średniowiecznych. Kogo można określić mianem prawodawcy?

Prawodawcą, czyli pierwszą i właściwą przyczyną sprawczą prawa, jest lud (*populus*), czyli ogół obywateli (*universitas civium*) albo ich znamienitsza część (*valentior pars*) wyłoniona przez nich na drodze wyborów, lub wyrażająca ich wolę przez aklamację (*per sermonem expressam*) na generalnym zgromadzeniu obywateli (*in generali civium congregatione*), wolę nakazującą, czyli decydującą, co wolno czynić, albo czego unikać w życiu społecznym pod rygorem sankcji lub kary doczesnej (DP, I.12.3).

To właśnie prawodawca (*legislator*) jako siła sprawcza utworzył części składowe państwa i podzielił je wedle sprawowanych funkcji. Najszybciej wyznaczoną częścią była strona rządząca, czyli inaczej: sprawująca sądy. Następnie przy jej pomocy prawodawca zorganizował pozostałe człony państwa. Marsyliusz (jak Arystoteles w *Polityce*) wyróżnia dwa rodzaje systemów rządzenia: dobrze

¹⁸⁷ Zob. Gianluca Briguglia, *Marsilio da Padova*, Roma 2013.

¹⁸⁸ Andrzej Wójtowicz *Model władzy państwowej Marsyliusza z Padwy*, Katowice 1977, s. 45.

zrównoważony, czyli poprawny i wadliwy. Systemem poprawnym (właściwym) jest taka forma rządu, gdzie władca rządzi dla dobra poddanych i zgodnie z ich wolą; w innym przypadku mówimy o systemie wadliwym¹⁸⁹.

Elvio Ancona zwraca uwagę na ważną rolę uprawnień prawodawcy do tworzenia prawa:

La potestà del legislatore si prospetta in tal modo come realmente suprema e viene quindi legittima a costituire il fondamento unico della comunità politica anche sul piano giuridico.¹⁹⁰

Uprawnienia te są fundamentem do tworzenia jedności wspólnoty politycznej na planie prawniczym. Działania prawodawcy są przyczyną pierwszą i zarazem sprawcą życia wspólnotowego. Dla zachowania równowagi i pokoju w życiu mieszkańców danej społeczności niezbędne jest prawo, które będzie regulowało wszelkie działania społeczne człowieka. Dotyczy to oczywiście życia ziemskiego – jest to koncentrowanie się na utrzymaniu życia przede wszystkim. Ancona pisze, że sam Marsyliusz w rozdziale XVII swojego traktatu podkreśla konieczność istnienia jednego rządu i władzy cywilnej w każdej wspólnocie politycznej, o ile ta ma przetrwać:

XVII capitolo (dimostrare) la necessità dell'esistenza di un unico governo e governante civile i ogni comunità politica, a partire dalla città e dal regno.¹⁹¹

Aby uniknąć nieścisłości w dalszych wywodach, filozof omawia wszelkie możliwe znaczenia terminu „prawo” (*lex*): skłonność do działania, pewna sprawność operacyjna, reguła zawierająca przykazania odnoszące się do postępowania ludzi, doktryna (nauka) o tym, co pożyteczne i sprawiedliwie dla państwa. Definicję

¹⁸⁹ Podział ten wzorowany jest na arystotelesowskich systemach wadliwych i poprawnych, opisanych w *Polityce*.

¹⁹⁰ Elvio Ancona, *All'origine della sovranità. Sistema gerarchica e ordinamento giuridico nella disputa sui due poteri all'inizio del XIV secolo*, Torino 2004, s. 19.

¹⁹¹ Elvio Ancona, *op. cit.*, s.177.

czwartą Briguglia określa jako posiadającą najwłaściwszy politycznie sens¹⁹²; jest zarazem najbardziej rozpowszechniona i można ją rozpatrywać w dwóch aspektach:

Po pierwsze samo w sobie, o ile pokazuje ono tylko to, co jest słuszne, a co niesłuszne, co jest korzystne, a co szkodliwe i w tym znaczeniu nazywa się nauką lub wiedzą prawa. Po drugie, można je rozpatrywać w odniesieniu do czegoś, do czego ono zobowiązuje, o ile wynikają z niego nakazy wymuszające coś przy pomocy kary lub nagrody udzielanej na tym świecie czy też przekazywanej na modłę takich przykazań (...) A więc prawem jest *formuła*, czyli oświadczenie, wynikłe z *jakiejś mądrości praktycznej i z rozumu*, czyli z polityki, i w tym sensie wiąże się z odpowiednim powiadomieniem o tym, co sprawiedliwie i pożyteczne oraz o tym, co jest im przeciwne, pochodzące z mądrości politycznej; *mająca moc zniewalającą*, to znaczy taka formuła, której przestrzeganie jest nakazem zobowiązującym każdego do jego wypełniania, albo która ogłoszona została w formie takiego nakazu (DP, I.10.4).

Marsyliusz podkreśla, że prawa boskie nauczane przez kler nie są spójne i nie obowiązują w sferze cywilnej (wspólnotowej), ponieważ dotyczą jedynie życia przyszłego, a nie obecnego¹⁹³. Zachowanie bezpieczeństwa i ciągłości władzy dla panującego to drugorzędny cel tworzenia prawa. Prawa stanowione są dla wszystkich obywateli bez wyjątku, zarówno dla ich bezpieczeństwa, jak i dla zachowania bezstronności sądów. Marsyliusz słusznie zauważa, że dla sędziego

osoby wezwane do sądu mogą być przyjaciółmi albo wrogami, ludźmi użytecznymi lub nieużytkami ze względu na składane dary i obietnice. Podobnie ma się rzecz z innymi ich zamiarami, które mogą wywoływać u sędziego emocje wpływające szkodliwie na wydawany przez niego sąd. Dlatego żadnej sprawy nie powinno się, o ile to możliwe, pozostawiać do swobodnej decyzji sędziego, lecz należy rozstrzygać według prawa i zgodnie z nim wydawać orzeczenia (DP, I.11.1).

Briguglia pisze, że prawa utworzone w państwie realizują dwa cele: są zasadą sprawiedliwości cywilnej i dobrego społeczeństwa oraz stanowią gwarancję bezpieczeństwa rządów:

¹⁹² „Il quarto senso, più propriamente politico” – Gianluca Briguglia, *Marsilio da Padova*, Roma 2013, s. 98.

¹⁹³ Gianluca Briguglia, *op. cit.*, s. 101.

La legge infatti ha due finalità: quella principale è la >giustizia civile e il bene comune<, quella secondaria è >la sicurezza di chi governa, soprattutto secondo il diritto ereditario, e la durata del governo.¹⁹⁴

Właściwie opracowane regulacje prawne nie tylko zabezpieczają ludność danego państwa przed osobistymi sympatiami sędziego, stanowią także ochronę przed jego niewiedzą czy ignorancją. W prawie bowiem zostały zawarte informacje na temat tego, co jest właściwe, a co niewłaściwe, co jest dopuszczalne i zabronione w działaniach człowieka w społeczeństwie. Powołując się na słowa Arystotelesa z I księgi *Retoryki*, Marsyliusz podkreśla, że dobre prawa są tworzone przez wiele lat, co sprawia, że odnoszą się do wszelkich możliwych sytuacji. Prawa definiują to, co sprawiedliwe i konieczne do właściwego funkcjonowania państwa.

4.3 Obywatel i jego uprawnienia

Filozof zastrzega, że nie zamierza brać pod uwagę ustanawiania prawa niezależnego od człowieka (jak np. prawo dane przez Boga lub przez Jego proroków, czego przykładem jest Prawo Mojżeszowe¹⁹⁵). Zasadą główną w tworzeniu prawa jest ludzki prawodawca, który swoim działaniem formułuje rząd i tworzy jego zasady. Drugą zasadą jest część rządząca jako część wykonawcza (instrumentalna)¹⁹⁶. Ludzka społeczność w swoim działaniu imituje naturę, dążąc w swym działaniu do stworzenia społeczności doskonałej. Padewczyk określa prawodawcę ludem, czyli ogółem obywateli. Kim jest dla niego obywatel (*civis*)?

Obywatelem zaś nazywam za Arystotelesem, w III księdze *Polityki*, rozdziały 1, 3, 7, tego, kto uczestniczy we wspólnocie cywilnej, biorąc udział w rządach albo w charakterze doradcy, albo sędziego stosownie do zajmowanej pozycji społecznej. Definicja ta wyklucza z grona obywateli dzieci, niewolników oraz obcych przybyszów i kobiety (DP, I.12.4).

¹⁹⁴ Gianluca Briguglia, *op. cit.*, s. 102.

¹⁹⁵ Marsyliusz z Padwy, *Obrońca Pokoju*, tłum. W. Seńko, Kęty 2006, s.75.

¹⁹⁶ Zob. Gianluca Briguglia, *Marsilio da Padova*, Roma 2013.

Jest to definicja precyzyjna i zarazem bardzo restrykcyjna, wykluczająca możliwość, aby osoby nazywane przez Marsyliusza *przypadkowymi* bądź *niepożądanymi* mogły mieć jakikolwiek wpływ na ustanawianie państwowego prawa.

W koncepcji Padewczyka lud rozumiany jako ogół obywateli to pierwotna i właściwa przyczyna sprawcza, która ma szereg niezbędnych do rządzenia kompetencji. Są to: kompetencje ustawodawcze, moc powoływania rządu na zasadzie wyłączności (wraz z możliwością kontroli i odwołania), ograniczenie działań rządu do ram porządku prawnego ustalonego przez ustawodawcę¹⁹⁷. Tworzeniem norm pojętych jako coś słusznego i przynoszącego państwu pożytek może zająć się każdy obywatel, choć oczywistym jest, iż osoby starsze bądź bardziej doświadczone wykonają to bardziej kompetentnie. Wszelkie ustanawiane w danym państwie prawa i normy muszą zyskać zatwierdzenie prawodawcy, w innym wypadku bowiem nie są prawami i nie obowiązują nikogo. Zarówno prawa, jak i wszystko, co w państwie jest ustalane na drodze wyborów, musi być zatwierdzone przez lud – obywateli. Jest to warunek niezbędny do tego, by stworzone prawa zostały powszechnie uznane i stosowane. Prawodawca jest zarazem zobowiązany do tego, aby jak najszybciej ogłaszać ustalone prawa. Ma to zdaniem Marsyliusza zapobiec sytuacji, kiedy ktoś łamie prawo zasłaniając się jego nieznaną.

Prawo jest miarą ludzkiego postępowania, dlatego każda społeczność powinna dążyć do tego, by posiadać prawo najdoskonalsze. Takie przepisy i normy prawne zdolny jest stworzyć najwyższy autorytet w danym państwie, którym jest właśnie ogół jego obywateli lub ich znamienitsza część.

To, do czego zmierza ogół obywateli rozumowo i uczuciowo, przedstawia nam się w sposób bardziej przekonujący jako prawda i jest przez nas traktowane w sposób bardziej zdecydowany jako coś korzystnego. Większość może bowiem lepiej dostrzec braki w uchwalanym prawie niż którakolwiek z jej części (...) Poza tym wspólnotowa użyteczność prawa lepiej postrzegana jest przez ogół obywateli, ponieważ nikt świadomie nie szkodzi sobie (DP, I.12.5).

Obywatele cieszą się autorytetem, który umożliwia im stanowienie prawa i zarazem zapewnia jego bezwzględne przestrzeganie. Marsyliusz słusznie zauważa,

¹⁹⁷ Andrzej Wójtowicz, *Model władzy państwowej Marsyliusza z Padwy*, Katowice 1977, s. 49.

że prawo tak ustanawiane posiada dodatkową zaletę: każdy obywatel uznaje się za jego współtwórcę, dzięki czemu chętniej je przestrzega. Prawo stanowione przez kilku obywateli lub przez wyznaczoną do tego jednostkę uznawane byłoby za twór sztuczny, narzucony, który nie odzwierciedla rzeczywistości danego państwa, a w jego mieszkańcach wzbudzałby wstręt lub odrazę. Dobre prawa pochodzą od całego ludu, a pochodzenie to stanowi zarazem gwarancję ich jakości¹⁹⁸. Dla prawidłowego funkcjonowania państwowości jest zatem konieczne, aby jego system prawny układany i uchwalany był przez osoby obdarzone największym i najsilniejszym autorytetem, jaki posiadają u Padewczyka obywatele. W jego koncepcji każdy obywatel winien podlegać prawu według odpowiadającej mu miary, stąd też jest naturalną koniecznością, aby miał udział w jego stanowieniu. Wedle Marsyliusza ta powinność i konieczność podporządkowania prawu jest tym głównym czynnikiem, dzięki któremu władza ustawodawcza ustanawia normy i zasady korzystne dla wszystkich:

nikt nie szkodzi świadomie sam sobie, ani nie pragnie czegoś niesprawiedliwego dla siebie. Dlatego wszyscy albo większość chce prawa takiego, które przynosi korzyść wspólnocie obywateli (DP, I.12.8).

Kluczowym argumentem jest fakt, iż co najmniej większość (jeśli nie wszyscy) mieszkańcy danego państwa odczuwają konieczność posiadania prawa.

Marsyliusz przytacza opinie przeciwników tezy, że władza wprowadzania i ustanawiania praw powinna należeć do obywateli: prawa nie mogą stanowić ci którzy w większości są źli i pozbawieni rozeznania, a taki jest właśnie ogół ludzi. Ich nierozumność stanowi przeszkodę, by ustalić jednolite poglądy i stworzyć powszechnie obowiązujące prawa. Tym powinny zająć się osoby wykształcone i obdarzone mądrością. Mimo tego, że w każdej społeczności liczba osób mądrych jest stosunkowo mała, to do nich powinien należeć obowiązek stanowienia prawa: skoro coś może być zrobione dobrze przez niewielu, to zbytecznym jest, by zajmowała się tym większość. Argumenty te nie przekonują filozofa. Jego zdaniem tworzenie praw przez większość ułatwia ich przestrzeganie oraz zapobiega tyranii. Tylko we wspólnocie można zyskać spokojne życie i osiągnąć samowystarczalność.

¹⁹⁸ Andrzej Wójtowicz, *Model władzy państwowej Marsyliusza z Padwy*, Katowice 1977, s. 49.

Niebezpieczne jest oddanie możliwości tworzenia praw przez niewielką grupę, gdyż mogą się oni kierować interesem swoim, a nie dobrem wspólnym.

A zatem jest rzeczą właściwą i bardzo pożyteczną, żeby ogół obywateli powierzał ludziom rozważnym i doświadczonym poszukiwanie, odkrywanie i badanie norm prawnych, przyszłych przepisów czy ustaw odnoszących się do tego co sprawiedliwe i pożyteczne dla państwa, a co szkodliwe i uciążliwe dla wszystkich oraz tym podobne sprawy tak, by każda z naczelnych części państwa (...) w odpowiedniej jednak proporcji, wybierała pewnych mężów, albo by wszyscy zgromadzeni obywatele wybierali wszystkich, o których była mowa: ludzi doświadczonych i rozważnych. Taki będzie stosowny i pożyteczny sposób dochodzenia do prawd nie powodujący szkody pozostałym obywatelom, to znaczy tym mniej uczonym, którzy niewiele by wnieśli do badań nad regułami prawa (DP, I.13.8).

Według Marsyliusza moc stanowienia prawa należy bez wątpienia do obywateli: do ich całości, znamienitszej części lub pewnej liczby osób, którym pozostali obywatele przekazują swoje uprawnienia. Wójtowicz zauważa, że marsylianśka teoria rządu to uzupełnienie koncepcji suwerenności ludu¹⁹⁹ – rząd jest reprezentantem woli ludu i jako taki winien działać zgodnie z jego wolą, jako instytucja, która w założeniu ma obowiązek zapewnić sprawną realizację celów i zadań państwa, a także dbać o ład i porządek w życiu społecznym.

Koncepcja władzy, jaką przedstawia Marsyliusz, to ściśle powiązanie uprawnień ogółu obywateli z ich realizacją poprzez silną egzekutywę. *Pars principans* te funkcje powinna spełniać niejako na zasadzie wyłączności. Powstanie władzy rządzącej jest swoistym przejściem od stanu przedpaństwowego do państwa, idealnie zorganizowanego, z wyraźnie wyodrębnionymi częściami składowymi. Najważniejszą i najbardziej niezbędną do funkcjonowania państwa częścią jest *principatus* – rząd. Jego istnienie uwarunkowane jest realnymi zagrożeniami: spory i konflikty wewnątrz wspólnoty zagrażają nie tylko rozwojowi państwa, ale też jego trwaniu²⁰⁰. Koncepcja Marsyliusza to koncepcja sprawnej, kompetentnej władzy starającej się o stabilizację prawa w państwie²⁰¹.

¹⁹⁹ Zob. Andrzej Wójtowicz, *op. cit.*, 1977.

²⁰⁰ Zob. Andrzej Wójtowicz, *op. cit.*

²⁰¹ Zob. Gianluca Briguglia, *Marsilio da Padova*, Roma 2013.

4.4 Strona rządząca – władca idealny według Marsyliusza

Jak ustanawiana jest strona rządząca w państwie? Marsyliusz wskazuje, że w przeszłości bezpośrednią przyczyną ustanawiania prawodawcy oraz pozostałych części składowych, a zwłaszcza części kapłańskiej, była wola boża – bądź jako bezpośrednie polecenie od samego Boga, bądź jako proroctwo dotyczące konkretnej osoby.

O tej przyczynie sprawczej i jej wolnym działaniu (dlaczego tak a nie inaczej postąpiła i dlaczego działo się tak a nie inaczej) nie będziemy mówić, ani niczego nie możemy udowadniać, lecz przyjmujemy wszystko w prostej wierze, niezależnie od racji rozumowych. Innego rodzaju jest ustanawianie przywództwa (*principatus*), które wyłania się bezpośrednio z ludzkiej inicjatywy, chociaż Bóg jest tu także przyczyną odległą (*causa remota*), od Niego bowiem pochodzi wszelka ziemską władza (...) Nie zawsze jednak Bóg działa bezpośrednio, przeciwnie, w większości przypadków i prawie wszędzie udziela tej władzy za pośrednictwem ludzi, którym dał swobodę powoływania takich instytucji (DP, I.9.2).

Po ustaleniu, kim jest prawodawca i po omówieniu roli odpowiednio uchwalonego prawa, filozof przechodzi do omówienia kwestii strony rządzącej (*pars principans*) w państwie, czyli do tego, jaki powinien być doskonały władca, jakie winien posiadać cechy i predyspozycje. Za Arystotelesem Marsyliusz wskazuje dwie główne sprawności, jakimi powinien odznaczać się władca doskonały: są to cnoty moralne i roztropność.

Przyszły władca musi więc koniecznie posiadać roztropność, ponieważ ona uzdalnia go najlepiej do pełnienia jego właściwej powinności, to jest do wyrokowania w sprawach dotyczących tego, co pożyteczne i słuszne w państwie (DP, I.14.3).

To właśnie roztropność pomaga władzy w rządzeniu i decydowaniu co jest słuszne, a co nie. Powinien posiadać również cnotę nazywaną *prawością*, która pomaga w wydawaniu sprawiedliwych wyroków. Prawość jest niezbędna, ponieważ nie wszystko da się określić w sposób formalny i ustanowić jako prawa, stąd suweren

obdarzony tą cnotą będzie umiał wydawać wyroki i rozstrzygać sądy nawet w sytuacjach, gdy nie będzie możliwości oparcia się na ustaleniach prawnych.

Obok tych cnót władca powinien posiadać szczególną miłość i łaskawość względem państwa i obywateli. Dzięki tym cnotom poczynania władcy będą zmierzać do dobra wspólnego i indywidualnego obywateli oraz odznaczać się troskliwością i dobrocią (DP, I.14.7).

Przy wyborze monarchy koniecznym jest posługiwać się jednym, głównym kryterium: należy stwierdzić, czy władca posiada owe niezbędne cnoty moralne wraz z roztropnością. Jeśli takowych brak, dana osoba nie może zostać wybrana suwerenem, ponieważ nie będzie w stanie ani właściwie rządzić, ani kierować państwem, by zapewnić poddanym warunki niezbędne do właściwego życia i rozwoju. Bez władcy posiadającego owe (niezbędne) sprawności państwu zagrażać będzie upadek – stanowiska urzędnicze, wojskowe i kapłańskie mogą zostać obsadzone niewłaściwymi osobami, a pewne urzędy w stosunku do innych mogą stać się zbyt rozrośnięte, czemu zapobiegać ma roztropny, mądry władca.

Poza wymienionymi cnotami, do sprawowania władzy niezbędny jest zdaniem Marsyliusza pewien instrument zewnętrzny, czyli siły zbrojne – określona liczba uzbrojonych osób, dzięki którym panujący będzie w stanie egzekwować siłą cywilne wyroki wobec nieposłusznych i zbuntowanych poddanych. Ma to stanowić zabezpieczenie przed brakiem posłuszeństwa, jednak myśliciel wyraźnie podkreśla, iż siły zbrojne, jak również zakres ich działania mają być dokładnie określone przez prawodawcę, a także mają służyć wyłącznie do egzekwowania wyroków prawnych.

Marsyliusz wylicza pięć rodzajów monarchii: w pierwszym rodzaju panujący powoływany jest do jednego konkretnego zadania odnoszącego się do rządów wspólnoty (np. kierowanie wojskiem) – jest to władza bądź do końca życia tej osoby, bądź z prawem sukcesji dziedzicznej. Można określić takiego władcę mianem przywódcy wojskowego, który ma do spełnienia określone zadanie w ściśle określonych warunkach. Następnie wymieniona jest monarchia dziedziczna, rządzona według prawa służącego bardziej interesom panujących, niż poddanych (Padewczyk jako przykład podaje tu monarchie w Azji). Trzeci rodzaj to władza sprawowana z wyboru, a nie z sukcesji, lecz (podobnie jak w drugim rodzaju)

kierująca się korzyściami dla suwerena – są to rządy tyra. Czwarty rodzaj to władca pochodzący z wyboru, zachowujący wszelkie dziedziczne przywileje i rządzący wedle praw przynoszących korzyści wspólnocie. Rodzaj piąty występuje wówczas, gdy panujący staje się niejako panem wszystkich swych poddanych i może zgodnie ze swoją wolą rozporządzać ich życiem oraz majątkiem.

Podstawą wszelkich rządów jest uznanie, że odbywają się one za zgodą obywateli lub przeciwko ich woli. Marsyliusz stara się określić, co jest lepsze dla państwa i jego prawidłowego funkcjonowania: monarchia dziedziczna czy elekcyjna.

Staje przed nami obecnie głośna kwestia, czy lepiej jest dla obywateli żyjących w społeczności powoływać w wyborach na monarchę takiego władcę, którego panowanie przechodziłoby w przyszłości na wszystkich jego potomnych – tę formę zwykło się nazywać sukcesją dziedziczną – czy też wybierać panującego tylko na okres jego życia, zaś po śmierci lub po pozbawieniu go z uzasadnionych powodów władzy przystępować natychmiast do nowych wyborów? (DP, I.16.1).

Monarcha można zyskać władzę bądź przez wybory, jakich dokonają mieszkańcy (obywatele) danego kraju, bądź w inny sposób. Dla Marsyliusza osiągnięcie władzy na drodze nieelekcyjnej wynika z zasady dziedziczenia lub zdobycia danego terytorium wraz z określonymi uprawnieniami (na drodze wojny lub jako dar).

Każdy z wymienionych przypadków zasługuje na miano monarchii królewskiej tym bardziej, im bardziej liczy się z wolą podwładnych i postępuje według prawa wydanego dla dobra wspólnego poddanych. Tym więcej natomiast pachnie tyranią, im dalej odchodzi od tych zasad, to znaczy od zgody poddanych i od prawa ustanowionego dla ich wspólnego dobra (DP, I.9.5).

Elekcja jako sposób zdobycia władzy możliwa jest w dwóch wariantach: jako wybór monarchy z prawem dziedziczenia dla swoich potomnych, albo jako wybranie tylko jednego określonego władcy, który może otrzymać władzę na określony czas bądź na całe swoje życie.

Monarchie królewskie elekcyjne i nieelekcyjne mają tę cechę wspólną, że obie sprawują rządy za zgodą swoich poddanych. Różnią się zaś tym, że w większości przypadków monarchowie nieelekcyjni rządzą poddanymi mniej świadomymi swych uprawnień i stosują wobec nich prawa mniej cywilizowane, które nazwalibyśmy barbarzyńskimi, nie służące pożytkowi ogółu. Monarchowie elekcyjni rządzą zaś poddanymi bardziej wyrobionymi, przy użyciu praw bardziej cywilizowanych, o których mówimy, że są stanowione dla dobra ogółu (DP, I.9.6).

Według Padewczyka pewne argumenty przemawiają na korzyść monarchii dziedzicznej: zapewniona jest sukcesja rodowa, co w założeniu ma sprawić, iż władca będzie bardziej troszczył się o państwo jako o swoją własność dziedziczną, którą z czasem przejmą jego potomkowie. Ponadto w powszechnym przekonaniu

uważa się, że potomkowie monarchy będą mniej despotyczni w stosunku do poddanych od władców nowo wybranych, ponieważ ci pierwsi są już przyzwyczajeni do rządzenia i nie spodziewają się, by coś nowego miało ich spotkać, co mogłoby uczynić ich bardziej wyniosłymi i napełnić pogardą wobec poddanych. Natomiast wybieranym ciągle na nowo, tak jak i nowobogackim, przydarza się często pycha (DP, I.16.1).

Wedle obiegowych opinii poddani są, na zasadzie przyzwyczajenia, bardziej posłuszni wobec monarchów, którzy pochodzą z sukcesji rodowej, ponieważ już wcześniej okazywali posłuszeństwo ich poprzednikom.

Kolejnym argumentem przemawiającym za monarchią dziedziczną jest przekonanie, iż władcy pochodzący z sukcesji (z racji pochodzenia od bardziej szlacheckich rodziców) posiadają więcej przymiotów i są lepiej wykształceni. Pewne rodziny wyróżniają się swoimi zaletami, które niejako predysponują ich do roli rządzących, istnieje więc duża nadzieja, że ich potomkowie będą posiadać te same cnoty.

Monarcha pochodzący z dziedziczenia tronu nie musi poszukiwać i mamić wyborców, którzy zechcą oddać na niego głos, jak to ma miejsce w przypadku elekcji, kiedy kandydaci na władców muszą osobiście zaangażować się w odnalezienie zwolenników. Obywatelom łatwiej jest poznać charakter osoby rządzącej w drodze sukcesji dziedzicznej, niż osoby, która chce zostać panującym na

mocy wyborów i jest jeszcze nieznana. Kolejnym argumentem za monarchią dziedziczną jest fakt, iż:

pozwała, jak się wydaje, wyeliminować wśród poddanych ambicje, próżne obawy, zuchwałość oraz podniety do buntu. Mając bowiem świadomość, że władza nie przysługuje im wcale i że nie mogą jej w rozsądny sposób osiągnąć, nigdy do niej nie aspirują, ani nie knują podstępnie, żeby władzę tę zdobyć. Takie zamiary żywią jednak, jeśli mają rzeczywistą szansę jej uzyskania, co ma miejsce tam, gdzie stale wybiera się nowego władcę (DP, I.16.7).

Fakt przekazywania władzy na potomków uważany jest za dodatkowy atut: panujący wiedząc, że władza przekazywana jest w drodze sukcesji, nie obawia się zemsty bądź nienawiści ze strony możnych, kiedy zechce podciągnąć ich do odpowiedzialności za złamanie praw. Przeciwnie jest z monarchą elekcyjnym, który ze strachu, iż surowym postępowaniem zaszkodzi swoim następcom (którzy mogą nie zyskać przez to władzy), obawia się podjąć stanowcze kroki przeciwko możnym, którzy popełniają wykroczenia.

Z przytoczonych przez Marsyliusza argumentów można wywnioskować, że powołanie do rządzenia monarchy dziedzicznego jest lepsze, niż dokonywanie wyboru władcy na mocy elekcji: dowodzi tego praktyka wielu krajów i narodów opisywanych przez historyków. Jednakże Padewczyk uważa zgoła inaczej – z racji tego, iż przysły monarcha jako reprezentant ogółu winien odznaczać się roztropnością, dobrocią, mądrością, sprawiedliwością oraz cnotami moralnymi, dla państwa jest zdecydowanie lepiej, gdy powoływanie panującego dokonuje się na drodze powszechnego wyboru (elekcji)

albowiem według tej formy stanowienia, którą wyżej uznaliśmy za doskonalszą, można zawsze (lub z rzadkimi wyjątkami) wybrać monarchę najlepszego z możliwych, albo zupełnie zadowolającego lub doskonałego (DP, I.16.11).

Władca w monarchii dziedzicznej jest niezależny od woli i potrzeb poddanych, ponieważ nie musi starać się zyskać ich przychylności. Można określić go mianem osoby przypadkowej – poddani nie mają rzeczywistego wpływu na jego wybór, nie mogą go też w żaden sposób kontrolować. W monarchii elekcyjnej obywatele jako

pierwszy prawodawca mają rzeczywisty wpływ na wybór panującego, który będzie najlepszym dla właściwego funkcjonowania danego państwa. Dodatkową zaletą tego rodzaju monarchii jest fakt, iż władca pochodzący z elekcji może zapewnić niemal to samo dobro, jakiego wymaga się od monarchy dziedzicznego, a w sytuacji, gdy nie jest w stanie tego zapewnić, można dokonać ponownego wyboru i powołać do rządzenia osobę odznaczającą się większą zdolnością i roztropnością²⁰²; takie rozwiązanie nie jest oczywiście możliwe w przypadku monarchy pochodzącego z dynastii dziedzicznej. Ponadto sama możliwość dokonania kolejnego wyboru sprawia, iż władca elekcyjny będzie starał się rządzić jak najlepiej, a także jak najlepiej strzec interesów poddanych oraz państwa. Możliwość wyboru spośród kilku kandydatów ułatwia wybranie monarchy posiadającego odpowiednie do rządzenia cnoty, podczas gdy rządzący na mocy dziedziczenia nie zawsze musi być osobą cnotliwą i pełną zalet.

Padewczyk zauważa, że pojawiają się opinie głoszące, jakoby władcy dziedziczni byli mniej skłonni do rządów despotycznych i stwierdza, że wszelkie despotyczne zachowania wynikają jedynie z braku roztropności czy złości, zależy więc wyłącznie od charakteru panującego, nie zaś od sposobu jego wyboru. Zdaniem Marsyliusza monarcha elekcyjny jest bardziej rozsądny od dziedzicznego, a ponadto z racji zagrożenia utratą władzy ma mniejsze możliwości bezkarnego, bezprawnego postępowania.

Co się tyczy natomiast posłuszeństwa poddanych, które w sposób szczególny ma być okazywane władcy dziedzicznemu, to nic nie zmusza nas do stwierdzenia, że władca nowo wybrany będzie zawsze monarchą mniej doskonałym od tego, który uzyskuje tron na drodze sukcesji. Chociaż bowiem posłuszeństwo umacnia się z nawyku, to jednak widzimy, że nowość budzi większy podziw i respekt u ludzi, zwłaszcza kiedy nowa elekcja wyłania władcę z innego regionu lub prowincji (DP, I.16.16).

Filozof stwierdza, iż lud okazuje swoje posłuszeństwo najpierw wobec prawa i władzy, a dopiero później (niejako wtórnie) wobec samej osoby panującego, który jest jedynie reprezentantem prawodawcy. Oczywiście Marsyliusz zastrzega

²⁰² Wedle założeń koncepcji Marsyliusza istnieje możliwość dokonania wyboru nowego władcy, który będzie lepiej spełniał oczekiwania prawodawcy i wszystkich poddanych.

wyraźnie, iż elekcji dokonywać należy spośród właściwie dobranych kandydatów i w ściśle określonych okolicznościach:

odpowiedniego monarchę można powoływać, to znaczy wybierać w drodze elekcji, tylko z dobrego rodu, i to dopóki ród ten wydaje szlachetne owoce, a prawodawca uzna to za korzystne. Za każdym razem zatem, kiedy poprzedni władca zawiedzie, trzeba wybierać kolejno nowego, aby z tego rodu osiągnąć najlepszego panującego (DP, I.16.17).

Takie restrykcje w doborze i wyborze właściwego monarchy pomagają powołać na tron osobę, która nie tylko z założenia (m. in. z pochodzenia z dobrego rodu) jest cnotliwa i rozsądna. Dzięki systemowi elekcji można zyskać władcę rzeczywiście obdarzonego takimi przymiotami. Monarchia dziedziczna nie daje takiej możliwości.

Zdaniem Marsyliusza system elekcyjny jako sposób wyboru odpowiedniego władcy posiada same zalety. Wybór władcy odbywa się dla dobra wspólnego: prawodawca podejmuje działania, aby przekazać władzę osobie, która będzie w stanie zrealizować niezbędne i konieczne dla dobra państwa zadania i cele. System elekcyjny wymaga ponadto pewnej dyscypliny moralnej wśród samych wyborców: muszą być oni rozważni, troskliwi względem dobra państwa i ogółu poddanych, nie mogą być ze sobą skłócenii, ponieważ wówczas nie będą w stanie podjąć właściwej decyzji²⁰³. Argumenty przytaczane przez przeciwników elekcji, jakoby przez ciągle powtarzające się wybory dochodziło do osłabiania pozycji państwa Marsyliusz odrzuca bez wahania. Przyczyną takiego osłabienia nie jest sama elekcja, lecz raczej złośliwość bądź ignorancja pewnych osób, które utrudniają przeprowadzanie elekcji i uniemożliwiają dokonanie odpowiedniego wyboru władcy. Mało przekonujący jest argument mówiący o tym, że dobrym radom łatwiej ulega monarcha dziedziczny. Każdemu panującemu trzeba udzielać porad jak najbardziej korzystnych dla państwa. Padewczyk twierdzi, iż monarsze pochodzącemu z elekcji łatwiej jest doradzać słusznie i właściwie, ponieważ bez znajomości jego charakteru

²⁰³ Marsyliusz idealistycznie zakłada, iż działania prawodawcy (czyli wyborców) jest nastawione jedynie na dobro państwa i ogół jego mieszkańców, w tym też osoby nieuprawnione do głosowania i podejmowania jakichkolwiek decyzji.

nie będzie się podsuwać mu opinii i porad dla uzyskania osobistych względów czy korzyści.

Trzeba także zaznaczyć, iż asystenci, czyli doradcy, są bardziej ulegli wobec monarchy pochodzącego z sukcesji rodowej (niekiedy złego) i mniej ośmielają się go karcić albo wytykać mu błędy, ponieważ to jego potomni będą panować w przyszłości (DP, I.16.20).

Takiego zagrożenia nie ma w przypadku monarchii elekcyjnej, co po raz kolejny udowadnia jej wyższość nad innymi sposobami wyboru władzy. W przypadku elekcji istnieje dodatkowa zaleta, która już została wspomniana – jeśli wybrany monarcha okaże się niezbyt cnotliwy i będzie skłaniał się ku radom osób przewrotnych, wówczas prawodawca winien zorganizować nowe wybory i przekazać władzę odpowiedniej osobie.

Przez tak szczegółowe porównania i analizę Marsyliusz chce pokazać, który z modeli monarchii jest najbardziej odpowiednim w ówczesnych realiach panujących w Europie, a zwłaszcza w królestwie Italii. Dla filozofa odpowiedź jest jasna – lepsza jest monarchia elekcyjna, która pozwala nie tylko na powołanie władcy w sposób niezależny, umożliwia także wybrać z grona kandydatów najlepszego suwerena. Dzięki możliwości decydowania o swoim losie obywatele mogą stworzyć państwo samowystarczalne, gdyż tylko odpowiedni panujący będzie w stanie zapewnić mieszkańcom swojej monarchii pokój oraz ład, umożliwiające właściwe funkcjonowanie społeczeństwa. Zauważmy ponadto, że teza o przewadze elekcyjnego rodzaju rządów nad innymi formami odnosi się wyraźnie (choć nie dosłownie) do sytuacji wyboru cesarza: cesarz także jest mianowany przez uprawnionych do tego obywateli, ponieważ chcą oni mieć jako swojego władcę osobę najszlachetniejszą i najdoskonalszą. Papieskie próby wpływu na tę decyzję mogą być uznane wręcz za uzurpację.

Co natomiast z liczbą władców? Czy władzę ma sprawować jedna osoba (jeden wybrany monarcha), czy kilku przedstawicieli pełniących różne funkcje? Padewczyk zdecydowanie uznaje, że panować powinien jeden władca. Nawet gdy zdarzy się, że w państwie określone funkcje pełni kilka osób, jedna spośród nich powinna być „władcą najwyższym” – nie może być to grupa równych sobie.

Tylko ta władza, to znaczy najwyższa, musi być z konieczności jedna. Nie może ona być rozdwojona, jeśli państwo ma być rządzone właściwie. To samo odnosi się do sprawowania władzy – powinna ona być sprawowana jednolicie, nie w tym znaczeniu, że ma ją pełnić jedna osoba, lecz że sam urząd musi być jeden (DP, I.17.2).

Przy wielości władzy i braku dominującej osoby rządzącej zagrożone jest dobro wspólne całego państwa. Istnieje ryzyko, że poddani wybieraliby z gromady władców osobę, której będą służyć, jednocześnie buntując się przeciw pozostałym. Władza sądenia zostałaby znacznie utrudniona: mieszkańcy państwa mogliby odmawiać stawiania się w sądzie, gdyby istniało więcej, niż jedna osoba dzierżąca władzę. Wielowładztwo stanowi poważne zagrożenie jednolitości państwa i potęguje jego słabość. Dla Marsyliusza w państwie rządzonym przez rozum musi istnieć tylko jedna władza, po to, aby uniknąć wszelkich słabości czy też rywalizacji pomniejszych władców. Jedność kraju to jedność porządku możliwa wyłącznie dzięki jednej władzy, ponieważ jedna władza w sposób właściwy organizuje i kieruje ludźmi.

Władza rzeczywista należy do prawodawcy, monarcha natomiast jest jego reprezentantem wobec społeczeństwa. Jako przyczyna wtórna władzy, panujący opiera swe rządy na autorytecie uzyskanym od prawodawcy.

Skoro więc zadaniem ogółu obywateli jest tworzenie formy, wedle której mają być regulowane wszystkie cywilne akty, a formą taką jest właśnie prawo, to do tego samego ogółu obywateli należy też definiowanie materii, czyli przedmiotu, tej formy, to znaczy czynnika rządzącego, którego powinnością jest kształtowanie według tej formy wszystkich cywilnych aktów ludzkich (DP, I.15.3).

Prawodawca z racji bycia pierwszą i właściwą przyczyną sprawczą, powinien określać, kto i jakie urzędy winien pełnić w państwie, niemniej jednak realizacja wszystkich decyzji i przepisów prawnych (bądź ich blokowanie i wstrzymywanie od realizacji) należy właśnie do strony rządzącej. Rolą panującego jest także, korzystając z obowiązującego prawa i autorytetu prawodawcy, utworzenie odpowiednich rządów. Do jego zadań należą również: powoływanie urzędów, sądenie, wydawanie nakazów oraz ich egzekwowanie, a także nagradzanie

przestrzegających prawa i karanie tych, którzy to prawo łamią. Ponadto: nieustająca kontrola nad tym, co dzieje się w państwie (gdy dzieje się coś niesprawiedliwego lub niedobrego, władca musi w sposób niemal natychmiastowy reagować i regulować dane sprawy).

Każde państwo musi opierać się na sprawiedliwości i prawie, a osoby łamiące prawo powinny zostać ukarane. Moźni podciągnięci do odpowiedzialności przez władcę elekcyjnego nie będą żywić nienawiści do jego potomnych oraz nie będą poszukiwać okazji do zemsty, ponieważ są świadomi, iż panujący powinien wypełniać zasady sprawiedliwości. Dotyczy to monarchów sukcesyjnych i elekcyjnych, mimo że w powszechnej opinii dążenie do sprawiedliwości jest łatwiejsze dla władcy pochodzącego z elekcji, gdyż nie odczuwa on lęku przed zemstą na swym potomstwie.

Sprawowanie rządów według prawa zabezpiecza wyroki przed defektami, zdarzającymi się z powodu niewiedzy lub niewłaściwego nastawienia uczuciowego władców. Dlatego, jeśli są oni podporządkowani jakiejś regule obowiązującej ich samych i poddanych, mniej narażeni są na bunty i w konsekwencji na utratę władzy, co mogłoby się im przytrafić, gdyby postępowali źle i wedle własnego upodobania (DP, I.11.5).

Ważnym zagadnieniem jest stosunek monarchy do prawa: czy jest ponad nim? Czy ma się dostosować do prawa panującego w jego państwie? Władca to osoba, która ma za zadanie stać na straży sprawiedliwości w swoim państwie. Jego panowanie zależne jest z kolei od prawodawcy, który na mocy swojego autorytetu może monarchę karać bądź też zmieniać (jeśli uzna, że aktualnie panujący nie jest wystarczająco cnotliwy i rozsądny). Marsyliusz zastanawia się, czy karanie panujących w procesach sądowych jest właściwe, a jeśli tak, to w jakich przypadkach.

Jest oczywiste, że osoba panująca winna działać zgodnie z prawem. Będąc regulatorem i miernikiem wszystkich aktów cywilnych w państwie, powinna sama zachowywać się zgodnie z panującym prawem, aby stanowić wzór do naśladowania dla poddanych.

Władca jest jednak człowiekiem, posiada intelekt i pożądanie, które mogą być formowane przez coś innego, na przykład przez fałszywe sądy lub przewrotne pragnienia albo przez jedno i drugie, i pod ich wpływem może postępować niezgodnie z prawem (DP, I.18.3).

Z takiego właśnie powodu w dobrze zorganizowanym państwie istnieje organ obdarzony silnym autorytetem, który może kontrolować, a w razie konieczności osądzać monarchę lub jego czyny zgodnie z obowiązującym prawem. Osąd, wyrok i wykonanie jakiegokolwiek zasądzonej kary wobec panującego to obowiązki prawodawcy bądź jego reprezentanta. Do czynności dodatkowych należy zawieszenie monarchy w pełnieniu jego obowiązków na czas sądenia. Obowiązki władcy przejmuje wówczas jeden lub kilku wyznaczonych przez prawodawcę zastępców. Ma to na celu zapobiec społecznym walkom i rozruchom.

Wykroczenia monarchy można podzielić na kilka kategorii: ciężkie lub umiarkowane, częste bądź rzadkie, określane przez prawo bądź nie. Marsyliusz uważa, że jeśli władca popełnił ciężki występki, skierowany przeciw państwu bądź jakiegokolwiek osobie, należy niezwłocznie go ukarać, zwłaszcza gdy pominięcie kary mogłoby wywołać bunt społeczny czy zgorzenie. Karać panującego należy niezależnie od częstotliwości dokonania wykroczenia.

Jeśli czyn został określony prawem, to według tego prawa należy ukarać winnego, jeśli nie, to należy to uczynić według wyroku, jaki wyda prawodawca. O ile to możliwe, powinno to być jednak określone przez prawo (DP, I.18.4).

Co ważne, jeśli panujący dopuści się drobnego, przypadkowego wykroczenia, dla dobra państwa należy puścić je w niepamięć, ponieważ przez ukaranie za taki czyn stałby się szybko osobą pogardzaną przez ludność i straciłby swój autorytet. Jeżeli występki władcy są niewielkie, ale mają tendencję do powtarzania się, należy postępować zgodnie z literą prawa i odpowiednio go ukarać, gdyż tego typu zachowania osłabiają powagę państwa.

Każdy monarcha, bez względu na to, w jaki sposób zdobył władzę, jest zobowiązany do przestrzegania prawa. Nawet przy założeniu, że rządzić będzie człowiek najbardziej cnotliwy, jego podporządkowanie prawu jest koniecznością,

ponieważ to monarsze najbardziej przystoi rządzić i podejmować decyzje według prawa, a nie swojego mniemania. Prawa są bowiem stworzone dla dobra państwa i trwałości władzy. Według Marsyliusza istnieje zależność między prawem a właściwym funkcjonowaniem państwa i jego trwałością – gdy ustanowione prawo ma na względzie dobro wspólne, państwo funkcjonuje prawidłowo i jest trwałe.

Widoczna jest tu wspomniana już analogia między ciałem a wspólnotą polityczną: dusza ogółu obywateli wyłania serce, czyli rząd. Pozostałe części państwa pełnią rolę podobną do innych elementów organizmu. Muszą współdziałać, aby cały organizm prawidłowo funkcjonował. Wszystkim kieruje serce, określane przez Marsyliusza częścią najbardziej konieczną, ponieważ kreuje rząd²⁰⁴. Rząd, jak serce w żywym organizmie, nie może przestać funkcjonować, lecz do właściwego funkcjonowania potrzebuje też duszy – czyli obywateli.

4.5 Ład społeczny (pax) i jego rola w państwie

Ostatnie zagadnienie części pierwszej *Obrońcy Pokoju* to dokładne ustalenie, czym jest tak ważny dla prawidłowego funkcjonowania państwa ład i co, oprócz jego braku, powoduje niepokoje i wadliwe działanie w obrębie samej państwowości. Jest to również w pewnym sensie podsumowanie dotychczasowych wywodów, przewijających się przez poszczególne elementy traktatu. Na początku swych rozważań Marsyliusz ogólnie zdefiniował, jak rozumie ład: jako taką organizację państwa, dzięki której każda z jego części składowych będzie w stanie wypełniać właściwie swoje funkcje.

Idea pokoju powszechnego to fundament koncepcji politycznej Marsyliusza²⁰⁵. W zawartych w *Obrońcy Pokoju* opisach roli pokoju dla życia społecznego i państwowości widoczne są dwie warte uwagi tendencje. Jedną jest ukazanie zagrożeń płynących z nadmiernych ambicji, przedstawionych w opozycji do spokojnej egzystencji innych państw i struktur politycznych Europy:

Z niezgody, będącej przeciwnością spokoju, wynikają dla każdego społeczeństwa i dla jakiegokolwiek państwa najgorsze owoce i niedogodności. Wystarczy popatrzeć – nie

²⁰⁴ Zob. Marsyliusz z Padwy, *Obrońca Pokoju*, tłum. W. Seńko, Kęty 2006, rozdział XV części I.

²⁰⁵ Andrzej Wójtowicz, *Model władzy państwowej Marsyliusza z Padwy*, Katowice 1977.

jest to tajemnicą dla nikogo – na to, co dzieje się w królestwie Italii. Dopóki bowiem mieszkańcy tego kraju współżyli ze sobą w pokoju, doświadczali słodczy owoców pokoju wymienionych wyżej i korzystali z nich do tego stopnia, że całą zamieszkałą ziemię poddali swemu panowaniu. Kiedy jednak zapanowała pośród nich niezgoda i spory, państwo ich wstrząsane było różnymi niepowodzeniami i klęskami – i uległ władzy obcych i nieprzyjaznych narodów. A teraz znów z powodu sporów rozdierane jest ze wszystkich stron i doprowadzone prawie do upadku tak, iż każdy, kto chce i ma ku temu sposobność, może je zająć (DP, I.1.2).

Tendencją drugą jest ukazanie niezbędnej uniwersalnej potęgi cesarskiej, która jako jedyna jest w stanie zapewnić pokój powszechny.

Niezgoda jest stanem niewskazany dla każdego państwa, ponieważ powoduje jego osłabienie i nieprawidłowe funkcjonowanie. Pokój państwowy u Padewczyka to właściwe funkcjonowanie państwa i jego prawidłowe urządzenie, umożliwiające wszystkim częściom państwa realizację ich zadań zgodnie z przeznaczeniem. Każdy rozsądny monarcha dąży do zapewnienia swoim poddanym ładu, który

jest dobrym uporządkowaniem państwa lub królestwa, dzięki któremu każda z jego części składowych będzie mogła spełniać właściwe dla niej funkcje zgodne z rozumem i jej przeznaczeniem (DP, I.19.2).

Przyczyną sprawczą ładu są obywatele i relacje między nimi: wymiana dóbr, wspólna pomoc, wspieranie się oraz możliwość realizacji własnych i społecznych interesów, a także uczestnictwo we wspólnych obowiązkach i korzyściach. Ponieważ odpowiednia działalność władcy jest gwarantem wszystkich wymienionych przywilejów, to właśnie on sam jest przyczyną sprawczą ładu. I odwrotnie – przyczyną niezgody jest to wszystko, co przeszkadza władcy w odpowiednim sprawowaniu rządów. Jedną z takich przeszkód jest nadużycie, którego dokonuje Kościół w swojej interpretacji słów Chrystusa o kluczach do Królestwa Niebieskiego²⁰⁶: według Marsyliusza uznanie, iż to Kościół i papież winni mieć pełną jurysdykcję nad władzą świecką jest główną przyczyną niepokoju

²⁰⁶ „I tobie dam klucze królestwa niebieskiego; cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” – Mt 16, 19.

i niesnasek panujących obecnie w Italii. Jest to zarazem pewnego rodzaju wstęp do drugiej części dzieła.

ROZDZIAŁ PIĄTY

Geneza i wykładnia dzieła Marsyliusza – koncepcja Kościoła i jego roli w państwie

W drugiej części swojego traktatu filozof analizuje aktualną sytuację Kościoła oraz wzajemne stosunki władzy świeckiej i duchownej. Ukazuje obowiązki i przywileje kapłanów i biskupów, ze szczególnym uwzględnieniem biskupa rzymskiego, czyli papieża. Przedstawia również propozycje zmian i reform w działalności Kościoła – zdaniem Padewczyka są one niezbędne, by stan kapłański wypełniał swoje zadania właściwie, bez popadania w sprzeczność z nakazami Chrystusa i treścią nauk Ewangelii. Niemal dwie trzecie tekstu *Obrońcy Pokoju* poświęcone jest zagadnieniom dotyczącym Kościoła. Ma to związek ze znaczną rangą religii i Kościoła w średniowiecznej myśli politycznej, a także w praktyce ustrojowej. Zwraca na to uwagę Wójtowicz²⁰⁷, dodając, że XIII- i XIV-wieczne dyskusje polityczne dotyczące pozycji Kościoła względem władców świeckich i państw były na tyle istotne, że Marsyliusz był wręcz zobowiązany do podjęcia tej tematyki. Briguglia podkreśla fakt, że u Padewczyka część poświęcona tematyce kościelnej jest ściśle związana z jego koncepcją polityczną. Filozof proponuje program reform Kościoła i jednocześnie kompleksową dyskusję na temat jego zmian.

Marsyliusz zaczyna swoje rozważania od wyliczenia możliwych w głoszeniu prawdy przeszkód. Pierwszą z nich są prześladowania i przemoc stosowane przez biskupów Rzymu i ich popleczników wobec osób nastawionych krytycznie i żądających zmian w Kościele²⁰⁸. Kolejna przeszkoda to fałsz i kłamstwa, szerzone przez samych biskupów i księży, co może utrudnić zwykłym wierzącym (uzależniającym swe opinie od poglądów kapłanów) dokonanie właściwej oceny zamysłu filozofa. Jako ostatnie ograniczenie filozof wymienia zazdrość tych, którzy uznają nową prawdę, lecz będą się jej przeciwstawiać, ponieważ to nie oni ją

²⁰⁷ Zob. Andrzej Wójtowicz, *Model władzy państwowej Marsyliusza z Padwy*, Katowice 1977, s. 87 i dalej.

²⁰⁸ Między innymi ograniczenie bogactw i sprzeciw wobec rozszerzeniu władzy duchownych.

odkryli. Mimo tych przeszkód Padewczyk nie waha się przed kontynuacją swojego dzieła – chce zwalczać błędne interpretacje słów Pisma Świętego, na podstawie których duchowni, a zwłaszcza biskup rzymski podejmują decyzje i działania nie będące w ich mocy oraz przekraczają swoje kompetencje, starając się zyskać władzę świecką. Marsyliusz pragnie udowodnić, że żaden kapłan (nawet papież) nie posiada jakiegokolwiek jurysdykcji nad władcami świeckimi tylko poprzez pełnienie funkcji kapłana. Dodatkowo zamierza przedstawić niezbite dowody wywodzące się z Ewangelii, a wskazujące na to, iż to właśnie osoby duchowne winne są okazywać posłuszeństwo władcom świeckim, a nie odwrotnie.

„Nie jesteśmy zobowiązani wierzyć lub uznawać żadnych Pism za nieodwołalnie prawdziwe i konieczne do zbawienia wiecznego oprócz tych, które zwą się kanonicznymi oraz twierdeń, które są ich konieczną konsekwencją albo interpretacją (...) Zakładamy zaś jako rzecz samo przez się oczywistą dla każdego chrześcijanina, że prawdom zawartym w Piśmie świętym należy przypisać pełną wiarygodność i uznanie (DP, II.19.1).

Do pism które zajmują się interpretacją Pisma Świętego filozof zalicza przede wszystkim pisma i glosy Ojców Kościoła (zwłaszcza te, które potwierdzają jego koncepcję), a także orzeczenia soborów powszechnych, które są ogłaszane z natchnienia Ducha Świętego. Wszelkie inne pisma powstały z objawienia ducha ludzkiego, mogą więc być obarczone błędami i zawierać fałszywe twierdzenia, dlatego też nikt nie jest zobowiązany uznawać je za wiarygodne. Dotyczy to także dekretów papieskich, które nie wpływają na interpretację Pisma Św., choć mogą wzrosnąć do poziomu prawdy – są pismami z natchnienia ludzkiego i jako takie nie obowiązują wiernych²⁰⁹.

Aby uniknąć nieporozumień i dwuznaczności, Marsyliusz rozpoczyna rozważania dotyczące sytuacji Kościoła i władzy posiadanej przez duchownych od ustalenia właściwej terminologii. Omawiane terminy (m. in. kościół, sędzia, duchowy czy doczesny) mają za zadanie pomóc w uzyskaniu odpowiedzi na

²⁰⁹ „Per Marislio, i decreti del papa possono assurgere al livello di verità della scrittura, ma neppure a quello di interpretazione necessariamente corretta della scrittura. Le decretali sono semplici scritture umane e non obbligano i fedeli” – Gianluca Briguglia, *op. cit.*, s. 150.

pytanie, czy biskup Rzymu lub jakikolwiek inny duchowny ma uprawnienia do bycia sędzią i stosowania sankcji przymusu.

Pierwszym analizowanym terminem jest *ecclesia* (kościół) – u Greków słowo to oznacza zgromadzenie pod przywództwem jednej osoby, u Łacinników w rozumieniu najbardziej rozpowszechniony i potocznym nazywa się tak świątynię, czyli miejsce czci i adoracji Boga. W trzecim, nieco węższym znaczeniu, *ecclesia* to wszyscy prezbiterzy: biskupi, diakoni i inni duchowni, którzy pełnią posługi w świątyni (w kościele jako miejscu, według drugiego znaczenia). Często też używa się terminu *kościół* na oznaczenie całej społeczności wierzących w Chrystusa – to znaczenie jest dla filozofa najważniejsze ze względu na jego pierwotne rozumienie i sens²¹⁰. Dodaje, że apostołowie w swych pismach i naukach posługiwali się właśnie tym znaczeniem, zwracając się do wszystkich wiernych jako ogółu, nie zaś do wybranych osób.

Dlatego też mężami kościoła wedle najważniejszego i najprawdziwszego jego rozumienia są i powinni być nazywani wszyscy wierzący w Chrystusa, zarówno kapłani, jak i niekapłani, ponieważ Chrystus wszystkich zdobył i odkupił krwią swoją (DP, II.2.3).

W koncepcji Marsyliusza Kościołem są nie tylko apostołowie i ich następcy, lecz wszyscy wierzący. Takie rozumienie słowa *ecclesia* filozof podkreśla kilkakrotnie, dodając, iż współcześnie kapłani wraz z częścią wiernych dopuszczają się pewnego nadużycia, nazywając Oblubienicą Chrystusa tylko duchowieństwo²¹¹.

Następnie Padewczyk przechodzi do rozróżnienia znaczenia terminów: *doczesny* (*temporale*) i *duchowy* (*spirituale*). Słowo *doczesny* stosowane jest powszechnie do określenia rzeczy cielesnych, naturalnych i wytworzonych sztucznie, które służą zaspokajaniu potrzeb i pragnień człowieka w obecnym życiu

²¹⁰ W *Słowniku kościelnym łacińsko-polskim* pojawia się następująca definicja: *ecclesia*: 1. zgromadzenie, gmina; 2. zgromadzenie ludowe; 3. kościół (jako gmina albo budynek), także diecezja”. Nie ma informacji o rozumieniu tego terminu jako zgromadzenia wszystkich wiernych (Alojzy Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Sandomierz 2013).

²¹¹ „Insomma con >chiesa< i contemporanei di Marsilio si sono abituati a chiamare il clero romano, i suoi vertici, assumendo così in modo implicito, per consuetudine, che ciò che il vescovo di Roma e i suoi cardinali dicono o decidono dalla >chiesa<” – „Jednym słowem, ‘kościółem’ współcześni Marsyliuszowi nazywali z przyzwyczajenia kler rzymski, jego zwierzchników, w ten sposób pozostawiając domysłowi, że biskup Rzymu i jego kardynałowi nazywają siebie ‘kościółem’ lub decydują o ‘kościół’ ” (Gianluca Briguglia, *op. cit.*, s. 123).

na ziemi. To, co *doczesne* jest zarazem tym, co przemija. Terminu tego używa się również w odniesieniu do wszelkiej sprawności i doznań człowieka w celach związanych z tym światem (dotyczących obecnego życia). W znaczeniu najmniej powszechnym *doczesny* oznacza dobrowolne i przechodnie działania człowieka, służące pożytkowi lub szkodzące – dotyczy to głównie aktywności prawodawców świeckich.

Termin *duchowy* w pierwszym znaczeniu odnosi się do wszystkich niecielesnych substancji i ich działań. W innym sensie nazywa się *duchowymi* pewne czynności należące do sfery poznawczej istot żyjących i ich wytwory (na przykład wyobrażenia i formy poznawcze, które są podstawą poznania dla duszy). Określenie *duchowy* stosowane jest do prawa bożego, do nauki i nauczania przykazań; znaczeniem tym objęte są także wszystkie kościelne sakramenty, wszelkie łaski boże, cnoty teologiczne i dary Ducha Świętego. W znaczeniu podobnym odnosi się ten termin do wszelkiej działalności ludzkiej (skierowanej na siebie i na innych), która ma na celu zasłużenie na szczęśliwe życie w przyszłym świecie. Oprócz tego słowem *duchowny* określa się także świątynie i wszelkie przedmioty potrzebne do sprawowania kultu bożego. Niewłaściwie wykorzystuje się ten termin, gdy nazywa się nim działania prezbiterów i innych duchownych skierowane na korzyść lub szkodę innych osób w życiu doczesnym; także użycie terminu *duchowny* wobec dóbr doczesnych jest niewłaściwe.

Nazywanie tych rzeczy, bynajmniej nie duchowych, lecz cielesnych i doczesnych, duchowymi, jest bez wątpienia jawnym nadużyciem niezgodnym z prawdą oraz ze znaczeniem, jakie nadawali temu terminowi apostołowie i święci (...) To samo należy bez wątpienia sądzić o niektórych czynnościach prezbiterów, biskupów i diakonów. Nie wszystkie bowiem ich akty mają charakter duchowy i nie wszystkie mogą być tak nazwane (DP, II.2.6-7).

Ostatnie dwa omawiane hasła to *sędzia* (*iudex*) i *sąd* (*iudicium*), oznaczający działalność sędziego. *Sędzia* to termin używany na określenie każdego człowieka, który coś poznaje i odróżnia – odnosi się do pewnej sprawności intelektualnej człowieka, teoretycznej lub praktycznej. *Sąd* oznacza czynność poznawania i rozróżnienia dokonywaną właśnie przez takich ludzi. W innym znaczeniu *sędzia* to

osoba posiadająca wiedzę dotyczącą prawa cywilnego (odnoszącego się do polityki). Niekiedy *sędzią* nazywa się władcę, a wydany przez niego wyrok określa się mianem *sądu*²¹².

Dokładne rozróżnienie tych terminów ma pomóc Padewczykowi w dalszych rozważaniach na temat sytuacji Kościoła i nadużyciach, jakich dopuszczają się kapłani właśnie na skutek używania (świadomie lub nie) błędnie rozumianych lub źle interpretowanych określeń przy omawianiu nauk Jezusa zawartych w Piśmie Świętym.

5.1 Władza kapłanów według Marsyliusza

Marsyliusz zamierza przedstawić argumenty potwierdzające jego tezę, że żaden kapłan, biskup czy nawet papież nie posiadają autorytetu wyposażonego w sankcję przymusu, żadnej władzy, sądu czy jurysdykcji, zarówno wobec innych kapłanów, niekapłanów, władców, zgromadzeń czy też jakiegokolwiek osoby. Zamierza udowodnić, że głoszenie takich poglądów jest fałszem i nadużyciem, a także jawnie sprzeciwia się nakazom Jezusa, jakie ten pozostawił apostołom i ich następcom. Dodaje jednakże, iż według niego duchowni posiadają pewną formę autorytetu, darowaną im przez Jezusa, i właśnie ten rodzaj autorytetu chce zbadać oraz opisać. Warte odnotowania jest, iż Padewczyk nie poddaje w wątpliwość faktu, że Chrystus posiadał pewną władzę i autorytet – stwierdza, że wszystko jest zawarte w treści Ewangelii i nie wymaga żadnego dowodzenia.

Swoje rozważania Marsyliusz zaczyna od stwierdzenia, iż Jezus przyszedł na świat nie po to, aby panować nad ludźmi, lecz by ich zbawić²¹³. Swoim postępowaniem wyraźnie pokazywał, że trzeba podporządkować się regułom obowiązującym w powszednim życiu, zarazem wykluczał możliwość sądenia i sprawowania władzy przez siebie i przez apostołów. Dowodem tego może być rozmowa z Poncjuszem Piłatem, podczas której Jezus wyraźnie powiedział:

²¹² Według Marsyliusza do władcy należy władza sądenia według prawa lub zwyczaju oraz wydawanie wyroków i ich egzekwowanie.

²¹³ „In breve, Marsilio dimostra che Cristo non solo negò che il suo regno fosse di questo mondo (...) ma insegnò con il suo esempio proprio a sottomettersi al potere civile” – „W skrócie, Marsyliusz przedstawia, że Chrystus nie tylko zaprzeczył, że jego królestwo było z tego świata (...) ale własnym przykładem uczył poddania się władzy cywilnej” – Gianluca Briguglia, *op. cit.*, s. 125.

„Królestwo moje nie jest z tego świata”²¹⁴. Dla Padewczyka jest to niezbity dowód na to, że Chrystus nie miał żadnej chęci na objęcie władzy na ziemi, w innym wypadku powiedziałby to. Aby potwierdzić swoje rozumowanie, cytuje Ojców Kościoła: św. Augustyna i Teofilakta, którzy wyraźnie podkreślają, iż Jezus przyszedł na świat nie po to, by sprawować władzę doczesną, ale by tworzyć królestwo duchowe:

Dlatego bardzo często czytamy, że mawiał On: *Podobne jest królestwo niebieskie* itd., a niezwykle rzadko mówił o królestwie ziemskim, chyba gdy pouczał, iż należy nim wzgardzić. Obiecywał też nagrodę i karę w królestwie niebieskim stosownie do naszych zasług i przewinień, nigdy natomiast nie przyrzekał, że uczyni to na tym świecie (DP, II.4.6).

Marsyliusz cytuje również fragment rozdziału 6 Ewangelii św. Jana: „Gdy więc Jezus poznał, że mieli przyjść i porwać Go, aby Go obwołać królem, sam usunął się znów na górę”²¹⁵ – dla filozofa jest to kolejny argument świadczący o tym, że Chrystus nie chciał posiadać władzy doczesnej w jakimkolwiek zakresie i kształcie.

Zachowanie Jezusa wiernie naśladowali jego uczniowie. Wielcy Ojcowie Kościoła i święci właściwie odbierali zarówno Jego słowa, gdy nauczał o królestwie niebieskim i o posiadaniu władzy jedynie duchowej, jak również Jego czyny, stanowiące doskonałe przykłady podporządkowania się władzy świeckiej, bez chęci wywyższenia się. Swoim zachowaniem Chrystus nie tylko bowiem odrzucał możliwość sprawowania rządów na tym świecie, pokazywał także uczniom i ich następcom, że wszyscy ludzie (zarówno kapłani, jak i świeccy) powinni być poddani władzy wykonawczej sprawowanej przez władcę świeckiego.

Najlepszym tego przykładem jest historia o płaceniu podatków, zawarta w Ewangelii św. Mateusza. Jezus powiedział swoim uczniom: *Oddajcie więc Cezarowi, to co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga*²¹⁶. To wyraźny dowód na to, że w sprawach materialnych Chrystus chciał być poddany władcy świeckiemu i takie zachowanie zalecał też swoim uczniom. Podległość cesarzowi nie wyklucza jednoczesnego posłuszeństwa przykazaniom Bożym i należytego

²¹⁴ J 18, 33-37

²¹⁵ J 6, 15.

²¹⁶ Mt 22, 17.

sprawowania kultu bożego. Ponadto sam Chrystus unikał sprawowania władzy doczesnej: o królestwie niebieskim wspominał bardzo często, niezwykle rzadko zaś o królestwie ziemskim. Królestwo, do którego w swych naukach odnosił się Jezus, miało być rozumiane nie jako doczesna władza na ziemi, lecz jako stan osiągnąć w życiu przyszłym dzięki nauczanym przezeń zasadom wiary. Podobnie jest z kwestią sądzenia: Jezus wyraźnie mówi, iż nie został wezwany do odbywania sądów nad ludźmi. Na potwierdzenie tej teorii Marsyliusz cytuje Ewangelię św. Łukasza: „Rzekł do Niego ktoś z tłumu: Nauczycielu, powiedz mojemu bratu, żeby się podzielił ze mną spadkiem. Lecz On mu odpowiedział: Człowieku, któż mnie ustanowił sędzią albo rozjemcą między wami?”²¹⁷.

Marsyliusz zastanawia się, jak to możliwe, że obecnie papież, biskupi i inni duchowni nie podlegają jurysdykcji władzy świeckiej, sprzeciwiając się naukom Jezusa oraz lekceważąc przykład świętego Piotra i innych apostołów. Dla filozofa jest oczywiste, że

gdyby Chrystus uważał za rzecz niestosowną, by Jego następcy na urzędzie kapłańskim mieli w przyszłości płacić daninę, i by ich dobra doczesne były poddane władcom świeckim, mógłby sam bez dawania złego przykładu (mianowicie podporządkowywania stanu kapłańskiego jurysdykcji władców świeckich) inaczej zarządzić i podjąć inne decyzje (DP, II.4.10).

Jezus nie tylko zrezygnował z posiadania jakiegokolwiek formy władzy doczesnej (rozumianej tu jako władza dysponująca przymusem), lecz również zakazał jej swoim uczniom, zarówno w stosunkach między nimi, jak i wobec innych ludzi. Słowem i czynem wykluczył siebie ze sprawowania jakiegokolwiek władzy (wymuszającej posłuch), dobrowolnie podporządkowując się władzom świeckim i ich jurysdykcji, czego potwierdzenie znajduje się w Ewangeliach. Także apostołowie poddawali się władzy świeckiej, naśladując zachowania swojego Nauczyciela i tego samego nauczali wiernych.

Dobrze stanowione prawa są ważne dla właściwego funkcjonowania społeczności²¹⁸. Filozof wyróżnia dwa rodzaje praw: świeckie, stosowane w życiu

²¹⁷ Łk. 12, 13-14

²¹⁸ Dokładne wyjaśnienie roli praw w społeczeństwie znaleźć można w pierwszej części *Obrońcy pokoju*.

doczesnym i dostosowane do jego warunków oraz boskie (religijne), dane nam przez Jezusa, których przestrzeganie lub łamanie przyniesie nagrodę bądź karę, lecz dopiero w życiu przyszłym. Dla życia na ziemi zostały ustanowione reguły kierujące ludzką aktywnością, wyposażone w sankcje karne dla osób łamiących prawo, lecz tylko w sprawach dotyczących życia doczesnego. Do stosowania sankcji przymusu, do karania bądź nagradzania potrzebny jest sędzia²¹⁹.

Takim sędzią jest tu na ziemi władca jako taki, a nie prezbiter albo biskup, jak udowodniliśmy to w rozdziałach 15 i 17 *Części* pierwszej oraz 4 i 5 niniejszej *Części*. Zatem to władca powinien karać wszystkich prezbiterów i biskupów przekraczających prawa ludzkie (DP, II.8.7).

W Piśmie Świętym można odnaleźć pouczenia Apostołów, z których wynika między innymi właśnie konieczność podporządkowania duchownych sądom cywilnym (świeckim) i posłuszeństwo wobec władzy. Żaden duchowny nie jest ponad ludzkim prawem, dlatego też – gdy dojdzie do złamania prawa – powinien być sądzony i karany przez sędziego,

przy czym kapłan lub inny sługa świątyni powinien być karany za przekroczenie prawa nie tylko tak, jak człowiek świecki, lecz w sposób bardziej surowy o tyle, o ile ciężej i nieprzystojniej grzeszy, ponieważ jako człowiek bardziej świadomy i zdolny do wyboru, powinien on lepiej znać przykazania dotyczące tego, co należy czynić i czego trzeba unikać. Większy jest bowiem grzech tego, kto ma nauczać, iż tego, kto ma być pouczany (DP, II.8.7).

Jest to zarazem przykład i obowiązek dla wszystkich członków Kościoła, zarówno dla osób pełniących funkcje duchowe, jak i dla świeckich wiernych. Kapłani pod tym względem powinni być, jak inni ludzie, poddani władcom świeckim; bycie osobą duchowną nie jest równoznaczne z posiadaniem większych przywilejów względem stosowania prawa i podporządkowania się mu.

²¹⁹ Rozumiany w trzecim znaczeniu tego terminu, czyli jako osoba posiadająca władzę sądenia, egzekwowania wyroków zasądzonych oraz stosowania sankcji karnych wobec osób łamiących prawo.

Św. Piotr i Paweł zgodnie powiadają, że królowie i książęta zostali posłani przez Boga dla *karania złoczyńców*, to znaczy do wymierzania sprawiedliwości karzącą ręką tu na tym świecie, nigdzie natomiast nie powiedzieli ani oni sami, ani święci komentatorzy ich słów, że w tym celu zostali posłani biskupi albo prezbiterzy, mówili raczej coś przeciwnego (DP, II.5.8).

Władza obdarzona sankcjami przymusu została kapłanom wręcz zakazana w przykazaniach i radach pochodzących od Jezusa i pierwszych apostołów, których są następcami. Zarazem – co również wynika ze wspomnianych już nauk i przykazań Chrystusa – duchowni są zobowiązani do podporządkowania się wszelkiej władzy świeckiej. Święty Paweł w drugim *Liście do Tymoteusza* wyraźnie napomina, aby biskupi nie mieszały się do spraw świeckich; podobnie wypowiada się również w pierwszym *Liście do Koryntian*. Padewczyk podkreśla, że wolą Apostoła było zatem, aby sądami cywilnymi i sprawami władzy świeckiej zajmowali się wyłącznie ci, którzy nie są wyświęceni na służbę Kościoła. Dla filozofa jest oczywiste, że wbrew temu, co głoszą biskupi, z biskupem Rzymu na czele, na tym świecie nie przysługuje im – jako osobom pełniącym funkcje duchowe – żadna jurysdykcja. Istnieje jedno odstępstwo od tej zasady, wskazane przez Wójtowicza: podporządkowanie władzy państwowej nie dotyczy posłuszeństwa wobec decyzji, które są sprzeczne z prawem bożym²²⁰. Wówczas prawo boże ma zdecydowane pierwszeństwo nad prawem ustanowionym przez władcę świeckiego.

5.2 Władza kluczy jako autorytet kapłański

Czy apostołom i ich następcom został przeznaczony jakikolwiek rodzaj władzy, skoro władza sądenia została zabroniona? Marsyliusz zamierza odpowiedzieć na to pytanie poprzez analizę jednego z głównych argumentów obozu papieskiego²²¹: *władzę kluczy*. Określenie to pochodzi z rozdziału 16 Ewangelii św. Mateusza, gdy Jezus zwraca się do Piotra następującymi słowami: „I tobie dam klucze królestwa niebieskiego; cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w

²²⁰ Andrzej Wójtowicz, *Model władzy państwowej Marsyliusza z Padwy*, Katowice 1977, s. 104.

²²¹ Fragment z Ewangelii Mateusza (Mt 16,19) był jednym z najczęściej wykorzystywanych cytatów z Pisma Świętego: obóz papieski używał go jako argumentu potwierdzającego dominację papieża w sporze papieża z cesarstwem, stanowił również dowód na to, iż duchowni posiadają władzę świecką.

niebie, a co rozwiązesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie”²²². Kapłani interpretują to zdanie jako wyraźne potwierdzenie, że posiadają władzę w wymiarze nie tylko duchowym, lecz również świeckim. Jest to podstawa dla przypisywanej sobie przez biskupa rzymskiego pełni władzy i zwierzchności nad władcami ziemskimi²²³.

Jezus w istocie przekazał apostołom pewnego rodzaju władzę i autorytet, lecz Marsyliusz twierdzi, że nie jest to władza polityczna, jak utrzymują osoby duchowne z papieżem na czele. Chrystus widział w apostołach oraz w ich następcach wyłącznie szafarzy sakramentów ustanowionych dla zbawienia rodzaju ludzkiego. Do tych sakramentów zaliczany jest sakrament pokuty, czyli moc odpuszczania ludziom aktualnych grzechów i przywrócenie stanu łaski bożej. Tę właśnie moc Jezus przekazał Piotrowi i (przez niego) pozostałym apostołom – moc nazywaną *władzą kluczy*. Związanie i rozwiązywanie, o których mówił Chrystus, to odpuszczanie lub zatrzymywanie grzechów. Dla filozofa *władza kluczy* jest władzą jedynie symboliczną, ponieważ kapłan działa w pewnym sensie jako boży klucznik: nie dokonuje wymazania grzechów osobiście, lecz tylko oświadcza w imieniu Kościoła, komu grzechy zostały zatrzymane, a kto otrzyma rozgrzeszenie²²⁴. Żaden duchowny, niezależnie od jego rangi, nie ma pod tym względem realnych uprawnień. Są one wyłącznie symboliczne, ponieważ niekiedy w imieniu Kościoła można uznać za grzesznika osobę, która w rzeczywistości u Boga jest niewinna i zbawiona. Kapłan pełni funkcję publiczną: nie jest osobą, która zwraca się do grzeszników, ale odtwarza działalność i wpływ Boga dokonujące się w grzeszniku²²⁵.

Jedyny rzeczywisty autorytet kapłanów to autorytet do nauczania. Jezus powiedział Piotrowi, że da mu *klucze do królestwa niebieskiego*, nie zaś *władzę sądzienia*, co jest jednoznaczne z tym, iż żaden duchowny nie posiada władzy dysponującej sankcją przymusu, ponieważ jej nie otrzymał. Kapłani jako następcy

²²² Mt 16,19.

²²³ Argument ten jest wykorzystywany przez biskupów rzymskich do uzasadnienia ich dominacji nad władcami świeckimi.

²²⁴ W założeniu Marsyliusza kapłan odpuszcza grzechy stosując się do praw Bożych i Bożych przykazań – nie jest to w żadnym stopniu (nie powinna być) samowolna decyzja kapłana.

²²⁵ „Il sacerdote ha dunque una funzione pubblica, cioè non è lui a rimettere i peccati, ma sta a lui solo rendere visibile l’azione e la potenza di Dio che ha operato nel peccatore” – Gianluca Briguglia, *Marsilio da Padova*, Roma 2013, s. 127.

apostołów dzięki posiadanej władzy mogą jedynie odpuszczać grzechy bądź je zatrzymywać. Marsyliusz zdaje sobie sprawę, że jego interpretacja może spotkać się z nieprzychylnym przyjęciem, dlatego odwołuje się do słów komentatorów Pisma, między innymi cytuje fragment tekstu św. Bernarda *O rozważaniu*, z którego wynika, że władza kapłanów tkwi w możliwości rozsądzania win, gdyż to właśnie zawiera się w otrzymanej władzy kluczy²²⁶. Dla filozofa jest to wyraźne potwierdzenie nie tylko tego, na czym polega władza kluczy. To także podkreślenie, że apostołowie winni zajmować się wyłącznie sprawami duchowymi, zostawiając bardziej kompetentnym osobom (władcom lub mianowanym przez nich urzędnikom) wszelkie działania związane ze sprawami ziemskimi. Jest to porządek boży, o którym nauczał Jezus i który starał się urzeczywistnić poprzez swoje zachowania i nauki. Wszyscy ludzie, żyjący pod panowaniem władców świeckich, zobowiązani są do posłuszeństwa i przestrzegania praw ziemskich, gdyż prawa boże.

Prawa boże są potrzebne do osiągnięcia zbawienia wiecznego, lecz nie czyni to kapłanów osobami stojącymi ponad prawem ludzkim. Są oni takimi samymi poddanymi władców, jak reszta społeczności. Posiadana przez nich *władza kluczy* nie wpływa w żaden sposób na działania władców, nie niesie ze sobą również żadnych przymusowych sankcji, odgrywa natomiast istotną rolę w pełnieniu jednej z najważniejszych funkcji stanu kapłańskiego – dzięki niej duchowny pełni rolę pośrednika między Bogiem a człowiekiem. Ponadto określa, komu Bóg odpuścił, a komu zatrzymał grzechy. Jest to istotne, ponieważ w koncepcji Padewczyka to dzięki kapłanom możliwe jest zachowanie ładu społecznego: w obawie przed wiecznym potępieniem ludzie będą przestrzegać praw bożych, co przełoży się na harmonijne współzycie w danej społeczności²²⁷.

Poza władzą kluczy, duchowni otrzymali jeszcze jeden rodzaj wiązania i rozwiązywania – mianowicie *ekskomunikę*. Do wykluczenia z grona wiernych

²²⁶ Zob. Marsyliusz z Padwy, *Obrońca Pokoju*, tłum. W. Seńko, Kęty 2006, s.153.

²²⁷ Już w pierwszej części *Obrońcy Pokoju* Marsyliusz zwracał uwagę na fakt, że stan kapłański znacząco wpływa na utrzymanie wewnętrznego pokoju.

potrzebny jest głos kapłana i jego czynny udział, jednakże wykonanie wyroku oraz wydanie nakazu nałożenia lub zdjęcia z kogoś ekskomuniki nie leży w kompetencji jednego kapłana ani nawet całego ich kolegium. Ustanowienie takiego sędziego, którego rzeczą byłoby wezwanie winnego, przeprowadzenie śledztwa, niewinnienie lub wydanie wyroku skazującego na publiczną niesławę albo postawienie poza nawiasem społeczności wiernych, należy do wszystkich wiernych tej społeczności, w której ktoś ma być sądzony, albo do przełożonego tej wspólnoty lub do soboru powszechnego (DP, II.6.12).

Rolą kapłana jest jedynie uzasadnić wyrok i formalnie nałożyć ewentualną ekskomunikę. Żaden duchowny, nie wyłączając biskupów i papieża, nie ma ani możliwości, ani realnej władzy do nałożenia ekskomuniki bez wyroku sądowego wydanego przez świeckiego prawodawcę.

Briguglia zauważa, że dla Marsyliusza brak władzy sądenia oraz ograniczenia nałożone na duchownych w nakładaniu ekskomuniki są istotne dla funkcjonowania społeczeństwa²²⁸, mają za zadanie uchronić przed nadużyciami ze strony przekupnych kapłanów, którzy mogliby (idąc za czyjąś namową) obłożyć ekskomuniką panujących i tym samym spowodować upadek państw i królestw²²⁹. Marsyliusz nie tylko bardzo mocno zawężył możliwości ingerencji osób duchownych w sprawy polityczne²³⁰, zarazem podkreśla tak ważną dla jego koncepcji jedność i trwałość wspólnoty politycznej – jeżeli nie ograniczy się swoistego rodzaju samowoli kapłanów, państwo będzie słabe i narażone nie tylko na ataki z zewnątrz, ale też i na wewnętrzny upadek. Filozof zastrzega zarazem, iż te ograniczenia nie oznaczają, że heretycy, schizmatycy lub niewierni²³¹ nie będą karani. Osąd i ewentualny wyrok leżą gestii prawodawcy świeckiego, duchowni natomiast nie mogą nawracać błądzących siłą bądź sprawować nad nimi sądów, ponieważ byłoby to bezprawne.

²²⁸ Zob. Gianluca Briguglia, *Marsilio da Padova*, Roma 2013.

²²⁹ Jest to wyraźne nawiązanie do aktualnej sytuacji politycznej XIV wieku – do konfliktu między Ludwikiem Bawarskim a papieżem Janem XXII, w którym cesarz został przeciw obłożony ekskomuniką.

²³⁰ Bez wyraźnego polecenia ze strony świeckiego prawodawcy, kapłani nie mają żadnej możliwości ingerowania i wtrącania się w sprawy polityczne; mogą ewentualnie wyrazić słowne potępienie, lecz nic ponad to – nie mogą ogłaszać wyroków potępienia ani ekskomuniki, kierując się jedynie własną wolą.

²³¹ A także schizmatyk czy po prostu innowierca, patrz: Marsyliusz z Padwy, *op. cit.*, s. 195.

5.3 Kościół a kwestia karania heretyków

W całym traktacie Marsyliusz kilkakrotnie podkreślał fakt, że pełnia władzy sądowniczej należy do władcy świeckiego, którego zadaniem jest dopilnować, aby poddani przestrzegali prawa, a w sytuacjach jego łamania byli karani. Jednakże heretyk łamie prawa ewangeliczne, nie zaś świeckie. Kto więc powinien osądzać taką osobę?

Przy omawianiu prawa duchownych do nakładania ekskomuniki Padewczyk stwierdził, że karanie heretyków należy do świeckiego prawodawcy. Wyjaśnia dokładniej, iż sędzia świecki sędzi i karze heretyka wyłącznie wówczas, gdy ten łamie prawo świeckie, np. przebywa w miejscu, w którym prawo świeckie mu tego zakazuje. Jeżeli w obowiązującym w danym państwie prawie nie ma takich zastrzeżeń, nie ma też podstaw do osądzania innowierców. Bez względu na wyznanie, w dobrze zorganizowanym państwie poddaje się sądom ludzi jedynie ze względu na złamanie prawa świeckiego:

Jednakże władca nie karze kogoś tylko dlatego, że zgrzeszył przeciw prawu Bożemu. Istnieje bowiem wiele grzechów śmiertelnych wedle prawa Bożego, na przykład cudzołóstwo, które prawodawca świecki dopuszcza, mimo że wie o nich. Biskup więc czy też kapłan nie może, ani nie powinien wymuszać ich zakazu. Jednakże heretyk grzeszący przeciw prawu Bożemu, który dopuszcza się występku zakazanego także prawem ludzkim, podlega karze na tym świecie w tej mierze, w jakiej zgrzeszył przeciw prawu świeckiemu. Jest to bowiem przyczyna pierwsza i zasadnicza, dla której stosuje się wobec kogoś na tym świecie kary fizyczne (DP, II.10.7).

Żaden duchowny nie ma możliwości dokonania sądu nad heretykiem czy innowiercą, może jedynie upomnieć i przestrzec przed karą w życiu przyszłym. Łamiący boskie przykazania i prawa człowiek

będzie ukarany przez Tego, któremu władza taka przysługuje z istoty, mianowicie wtedy, gdy będzie On sprawował swoje sądy. Takim sędzią jest właśnie Chrystus (...) Przez drugiego sędziego, czyli pasterza dusz, to znaczy biskupa czy prezbitera, człowiek ma być pouczany i napominany w tym życiu oraz ostrzegany przed przyszłym sądem, na którym czekać go będzie chwalebna nagroda lub wieczne potępienie, natomiast nigdy nie może być do niczego zmuszany (DP, II.10.2).

Marsyliusz w pierwszej części *Obrońcy Pokoju* stwierdził, że prawo świeckie jest zbiorem reguł, które ułatwiają życie na ziemi, pomagają w ustaleniu sprawiedliwości i w karaniu niesprawiedliwości. Kapłani troszczą się przede wszystkim o ludzki byt po śmierci, w świecie przyszłym (którego prawo zostało ustanowione przez Chrystusa i dane w Jego naukach), zarazem jednak sami żyją w społeczności regulowanej przez prawo świeckie i dlatego zobowiązani są do jego przestrzegania, jako poddani władcy świeckiego. Pełnienie funkcji duchownych nie daje żadnych ulg w przestrzeganiu prawa świeckiego. Kapłaństwo to jedna z sześciu równorzędnych części składowych państwa. Nie istnieje żaden powód, dla którego duchowni mieliby nie być podporządkowani prawu świeckiemu, ustalonemu i obowiązującemu w danym państwie czy królestwie. Padewczyk pisze, że

każdy więc kapłan czy też biskup przekraczający prawa świeckie powinien być sądzony i karany przez sędziego posiadającego na tym świecie władzę wyposażoną w sankcje przymusu stosowane wobec tych, którzy przekraczają prawa. Takim sędzią jest tu na ziemi władca jako taki (...) Zatem to władca powinien karać wszystkich prezbiterów i biskupów przekraczających prawa ludzkie, przy czym kapłan lub inny sługa świątyni powinien być karany za przekroczenie prawa nie tylko tak, jak człowiek świecki, lecz w sposób o wiele bardziej surowy o tyle, o ile cięższej i nieprzystojniej grzeszy, ponieważ jako człowiek bardziej świadomy i zdolny do wyboru, powinien on lepiej znać przykazania dotyczące tego, co należy czynić i czego trzeba unikać. Większy jest bowiem grzech tego, kto ma nauczać, niż tego, kto ma być pouczany (DP, II.8.7).

Poprzez podkreślenie konieczności bardziej surowego karania kapłanów filozof wskazał, że powinni oni (jako duchowi nauczyciele) zachowywać się cnotliwiej i przykładowiej od reszty społeczności, w której żyją. Podporządkowanie się prawu świeckiemu zabezpiecza również przed nadużyciami, jakich dopuszcza się współczesne Marsyliuszowi duchowieństwo. Papież na podstawie swojej (bezzasadnej) władzy wyłącza kapłanów spod jurysdykcji świeckiej i podporządkowuje swoim decyzjom, co na dłuższą metę doprowadzić może do całkowitego zaniku władzy świeckiej i do rozpadu państwowości. Aby tego uniknąć,

jurysdykcję nad kapłanami, prezbiterami czy biskupami ma wyłącznie władca świecki, czyli prawodawca. Do jego obowiązków należy ustalenie określonej liczby duchownych w podległych mu prowincjach, aby zachować równowagę między wszystkimi częściami składowymi państwa – by żaden stan nie był zbyt rozrośnięty i nadmiernie liczebny względem innych. Sam kapłan pełni jedynie funkcję nauczyciela prawa bożego, a z tego tytułu nie należą mu się żadne przywileje. Osoba duchowna nie ma także prawa zmuszać innych do zachowywania przykazań bożych, ponieważ prawo Ewangelii jest dane ludziom wyłącznie do tego, aby mogli dzięki niemu osiągać życie przyszłe i z tej racji nie nadaje się do zastosowania w życiu doczesnym.

Kto grzeszy przeciw prawu bożemu, musi być ukarany zgodnie z tym prawem, lecz nastąpi to dopiero w życiu przyszłym, do którego odnoszą się boskie przykazania i nauczanie Jezusa. Żaden duchowny, nawet papież, nie posiada władzy karania heretyków w życiu ziemskim; tak samo nie mają prawa do decydowania o przywłaszczeniu majątku osoby skazanej. Uznanie, że księża mogą zagarniać majątek heretyków z tytułu bycia ich sędziami, jest według filozofa błędne i szkodliwe. Możliwość wydania wyroku nakazującego konfiskatę dóbr i majątku skazanego – i to wyłącznie na rzecz konkretnej, wskazanej przez siebie osoby – ma tylko władca (sędzia świecki). Dla Marsyliusza jest rzeczą niedopuszczalną, by decydujący o herezji biskup czy inny kapłan podejmował zarazem decyzję o konfiskacie majątku oskarżonego i przejmował go. Nie można również wychodzić z założenia, że skoro to księża oceniają, czy ktoś jest heretykiem, to należy właśnie im przekazać prawnie zarekwirowany majątek skazanego. Takie konfiskaty, orzekane jako kara w wyroku sądowym, mają być przeznaczone do celów określanych w prawie świeckim. Duchowni jako następcy Jezusa i Jego apostołów nie powinni posiadać bogactw i majątku, ponieważ:

stan ubóstwa i pogarda świata przystoi każdemu człowiekowi doskonałemu, a zwłaszcza uczniowi Chrystusa i Jego następcy w posłudze pasterskiej. Jest on niemal konieczny dla tego, kto ma przekonywać innych do wyrzeczenia się świata, jeśli jego nauka i przepowiadanie mają przynieść owoce. Bowiem ktoś, kto ma pouczać innych o potrzebie wyrzeczenia, a sam posiada bogactwo i zabiega o władzę, ten postępowaniem swoim jawnie zaprzecza własnej nauce (DP, II.11.3).

5.4 Kwestia ubóstwa Kościoła

W koncepcji Marsyliusza bardzo istotna jest kwestia ubóstwa Kościoła²³². Briguglia zauważa, że sam fakt poświęcenia kilku rozdziałów *Obrońcy Pokoju* temu zagadnieniu jest bardzo interesujący. Priorytetem nie jest udział w debacie zapoczątkowanej przez franciszkanów, lecz polemika wobec ataków Jana XXII i podkreślenie konieczności ograniczenia bogactw kleru²³³.

Zdaniem Padewczyka ludzie zwracają większą uwagę na czyny niż słowa, dlatego Kościół obfitujący w majątek i bogactwo stanowi zdecydowanie zły przykład pobożności i właściwego postępowania. Kapłan nawołujący do ubóstwa, a posiadający znaczne ziemie i majątek, nie będzie dla swoich wiernych autorytetem – może nawet sprawić, iż zwątpią oni w życie przyszłe, oparte (według Pisma Świętego) na odmiennych wartościach. Kościół rozumiany w znaczeniu zgromadzenia duchownych powinien wykorzystywać dobra doczesne do pomocy ubogim, jak przykazał to Jezus, nie powinien za ich pomocą budować swojej potęgi. Filozof zauważa, że w obecnych czasach duchowni postępują przeciwnie do postanowień Ewangelii, odwrotnie do tego, co sami nauczają. Jest to dla niego przyczyna narastającego kryzysu Kościoła oraz rosnącej niechęci ludu wobec kapłanów.

Aby móc dokładniej przedstawić swoje stanowisko oraz (w oparciu o fragmenty Pisma Świętego i komentarze Ojców Kościoła) uzasadnić jego słusność, Marsyliusz wyjaśnia najpierw znaczenia używanych terminów: *ubóstwo*, *bogactwo*, *własność*, *posiadanie*.

Własność w znaczeniu ścisłym oznacza niezbywalną władzę posiadania danej rzeczy, która jest nabyta zgodnie z prawem. Jest to władza świadoma posiadania oraz tego, iż bez zgody właściciela nie można posługiwać się tą rzeczą. Powszechnie używa się określenia *własność* jako samą władzę posiadania określonej rzeczy. Niekiedy *własność* używana jest w odniesieniu do woli człowieka jako wolności wynikającej z władzy działania i decydowania bez ograniczeń.

²³² Było to związane z aktualną w czasach Marsyliusza dyskusją o ubóstwo Kościoła, którą rozpoczął zakon franciszkanów. Dzieło Padewczyka jest pewnego rodzaju odpowiedzią na ataki Jana XXII – zob. Gianluca Briguglia, *Marsilio da Padova*, Roma 2013.

²³³ Zob. Gianluca Briguglia, *op. cit.*

Własność różni się od *posiadania*, choć w najszerszym znaczeniu *posiadanie* oznacza to samo, co pierwsze znaczenie terminu *własność* – czyli własność danej rzeczy ze świadomością jej posiadania. W znaczeniu ścisłym *posiadanie* określa własność, która przejawia się w rzeczywistym materialnym władaniu daną rzeczą (obecnie lub w przeszłości) lub jej stałym użytkowaniu – w tym znaczeniu słowo *posiadanie* wykorzystywane jest w naukach prawnych i aktach cywilnych. Ponadto *posiadaniem* oznacza się uprawnione posługiwanie się rzeczą swoją lub cudzą.

Bogaty to ktoś, kto posiada w sposób dozwolony nadmiar dóbr doczesnych, nazywanych bogactwem. Tym słowem określa się również osobę, która posiada dobra doczesne w ilości wystarczającej dla siebie, zarówno na czas obecny, jak i na przyszłość. Terminu tego używa się także w odniesieniu do kogoś, kto ma nadmiar dóbr i chce je posiadać, a także ma bogactwa w wystarczającej mierze i zadowolona się tym. Temu przeciwstawiają się znaczenia słowa *biedny* w sensie braku: albo ktoś jest pozbawiony nadmiaru dóbr, albo brakuje komuś dóbr wystarczających albo też *biedny* to osoba, która pragnie wyzbyć się dóbr doczesnych (jako przeciwieństwo *bogatego*). Czwarte znaczenie słowa *biedny* dotyczy osoby, która nie pragnie posiadać żadnej, nawet wystarczającej ilości dóbr doczesnych i chce się ich wyzbyć dobrowolnie w każdym momencie.

Ubóstwo jest cnotą doskonałości, ponieważ pomaga w doskonaleniu miłości do Boga: nie ma na przeszkodzie żadnych dóbr doczesnych, które tę miłość rozprasza. Osobą, która reprezentowała właściwą postawę wobec rzeczy doczesnych, jest Chrystus. Swoim przykładem oraz naukami pokazał, że majątek nie jest potrzebny, by człowiek otrzymał zbawienie, często też zachęcał do wyrzeczenia się dóbr doczesnych, które przesłaniają drogę do Boga. Na podstawie słów Pisma Świętego Padewczyk stwierdza, że Jezus na ziemi zachował stan ubóstwa doskonałego, posiadając w sposób uprawniony dobro własne oraz dobro wspólne. Posiadał swoją odzież, wraz z uczniami użytkował wspólne pieniądze, przeznaczone na żywność. Nie posiadał (ani też nie zachęcał nikogo do posiadania) majątku lub dóbr doczesnych: użytkował tylko to, co było niezbędne do życia.

Naśladowanie Chrystusa poprzez złożenie wobec sędziego cywilnego ślubowania o rezygnacji z uprawnionej własności indywidualnej i wspólnej to dla

filozofa przejaw cnoty ubóstwa. Należy jednak zachować umiar – Marsyliusz nie pochwała skrajnego ubóstwa, które utrudnia utrzymanie się przy życiu:

Oczywiste jest przy tym, że składający śluby ubóstwa wyrzeka się istotnie dóbr doczesnych w takim stopniu, w jakim jest to możliwe i dopuszczalne, ponieważ chce on posiadać tylko to, co jest niezbędne do codziennego utrzymania i spełnienia wymogów odnoszących się do pożywienia i ubioru. Nie godzi się zaś, by wierzący pielgrzym chciał posiadać jeszcze mniej, jeśli by bowiem pragnął mieć mniej, niż jest to koniecznie potrzebne do życia, byłby świadomym samobójcą, na co prawo Boże nie zezwala nikomu (DP, II.13.23).

Nie można również żądać od nikogo złożenia takiej przysięgi, ponieważ to dobrowolność ślubowania stanowi o jego wartości. Można jednak oczekiwać od osób pełniących określone funkcje społeczne przynajmniej umiarkowania w kwestii posiadania i korzystania z dóbr doczesnych. Od Kościoła i duchownych oczekuje się dążenia do idealnego ubóstwa i jak najwierniejszego naśladowania Jezusa. Kościół ma oczywiście prawo do posiadania pewnych dóbr, lecz nie dla własnych korzyści, a po to, aby za ich pomocą wspierać ubogich i potrzebujących, kierując się zaleceniami zawartymi w naukach Chrystusa i apostołów. Poszczególnym kapłanom powinny wystarczyć wyżywienie i ubranie, dostarczane przez ludność, której usługują jako duchowni²³⁴. Są to dobra, których księża mają prawo domagać się, nie łamiąc zarazem postanowień ubóstwa, ponieważ są to przedmioty niezbędne do normalnego funkcjonowania. Zdaniem Marsyliusza Kościół ma prawo posiadania dóbr doczesnych, nie ma natomiast prawa do dysponowania nimi, ponieważ nie posiada względem nich prawa własności. Filozof wyjaśnia, iż jest to związane z początkami istnienia Kościoła, gdy ten otrzymał od rządzących prawo do zachowania dóbr ruchomych bez prawa rozporządzania nimi i bez prawa ich własności.

Nie przystoi zatem mężom doskonałym, następcom Chrystusa i apostołów, zatrzymywać sobie na własność posiadłości ziemskich, miast lub zamków. Nigdy też nie zostało przyznane Kościołowi, czyli sługom Ewangelii, w praktyce lub na

²³⁴ Marsyliusz na potwierdzenie swoich argumentów cytuje fragmenty Pisma świętego: Mt 5,40; Łk 6, 29; 2 Kor 8,7 ; Dz 6, 2 – zob. Marsyliusz z Padwy, *Obrońca Pokoju*, rozdział XIV części II.

przykładzie Chrystusa albo apostołów, jakieś prawo posiadania i zachowywania na przyszłość nieruchomości i rzeczywistego nimi zarządzania (...) Kościołowi dane więc zostało w pewnej formie prawo do zachowywania dóbr ruchomych (z powodów podanych wcześniej), nigdy zaś prawo własności lub możność absolutnego dysponowania tymi dobrami. Przeciwnie, tych dóbr, które posiadali, powinni byli się pozbywać najprędzej jak to tylko możliwe (DP, II.14.14).

Zezwolenie na nieograniczone dysponowanie dobrami przez duchownych może w rezultacie doprowadzić do prób podporządkowania władzy świeckiej przez kler. Papieże wydają edykty mające potwierdzić ich prawo do takiego podstępowania. Wspominany jest papież Jan XXII, który stara się swoją jurysdykcję rozciągnąć na niemal cały świat, do czego wedle filozofa nie ma żadnych podstaw, a jego działania przynoszą tylko niesnaski i kłótnie w cesarstwie. Tylko prawodawca świecki lub osoba przez niego upoważniona ma możliwość rozdziału kościelnych dóbr doczesnych, przy zwróceniu uwagi na to, czy zaspokajają one potrzeby biednych (dla których z założenia są przeznaczone):

jeśli jednemu biskupowi (albo jemu i jego partykularnemu zgromadzeniu duchownych) przyznaje się prawo do nadawania na całym świecie wedle własnego uznania kościelnych dóbr doczesnych zwanych beneficjami bez wspomnianego już upoważnienia soboru powszechnego i prawodawcy świeckiego lub władcy działającego z jego ramienia, to wszystkie kraje i społeczności polityczne, mniejsze i większe narażone są na niebezpieczeństwo upadku (DP, II.21.12).

Władza państwowa powinna nie tylko racjonalnie określać liczbę i rangę polityczną wszystkich części składowych państwa (w tym stanu kapłańskiego), lecz także powinna sprawować kontrolę nad dochodami kleru, właśnie poprzez odgórne dysponowanie kościelnymi beneficjami²³⁵.

Padewczyk stwierdza, że jeżeli biskup Rzymu bądź jakikolwiek inny biskup chce posiadać dobra doczesne i być ich właścicielem, ma taką możliwość (jest to legalne i dopuszczalne), natomiast nie będzie wtedy zachowywał doskonałego ubóstwa na wzór Chrystusa i apostołów. Doskonałe ubóstwo polega bowiem na zadowalaniu się posiłkiem i niezbędną odzieżą, bez dążenia do dysponowania

²³⁵ Zob. Andrzej Wójtowicz, *Model władzy państwowej u Marsyliusza z Padwy*, Katowice 1977.

innymi rzeczami doczesnymi. Według filozofa dobra doczesne posiadane przez duchownych powinny być przeznaczone na pomoc biednym i potrzebującym, zgodnie z pouczeniami Jezusa, a nie dla doczesnych korzyści właścicieli. Kapłani, którzy od tego odstępują, stają się w oczach wiernych niewiarygodni, ponieważ zaprzeczają swoim własnym naukom. Bogacenie się kleru staje się zagrożeniem dla wiary²³⁶ – dążenie do życia wiecznego przekształca się wówczas w troskę o dobra wyłącznie materialne.

Podobnie niewiarygodny dla społeczności byłby ubogi monarcha. Władca jako reprezentant ludu i jego woli musi reprezentować godnie swoich poddanych, budzić poważanie u dobrych, a strach u złych, aby bez trudności móc egzekwować przestrzeganie obowiązującego prawa. Trudno byłoby mu osiągnąć taki cel, gdyby nie posiadał odpowiednich zasobów finansowych oraz dóbr doczesnych. Niemożliwe byłoby również nagradzanie poddanych lub rozdzielanie beneficjów²³⁷. Jest to uzasadnienie rozdzielenia funkcji przewodnika duchowego i władcy doczesnego – jeden powinien żyć w ubóstwie, aby swoim życiem dawać świadectwo głoszonej nauce, a drugi ze względu na swój status musi prezentować się godnie i dostatnio oraz musi posiadać dobra doczesne, by należycie wywiązywać się z obowiązków władcy.

5.5 Wybór kapłanów

Jednym z ważniejszych zagadnień teorii Padewczyka jest prawo do ustanawiania urzędu kapłana w państwie. W części pierwszej swojego traktatu filozof stwierdził, że stan kapłański nie jest niczym więcej, jak tylko jedną z części składowych danego państwa, równorzędną z pozostałymi. Samo kapłaństwo jest dla Marsyliusza pewnego rodzaju duchową sprawnością (nazywaną też charyzmatem), której bezpośrednią przyczyną sprawczą jest Bóg. Pierwszymi osobami powołanymi do pełnienia funkcji duchownych byli apostołowie, wybrani osobiście przez Jezusa na Jego bezpośrednich następców. Wszyscy inni księża to następcy apostołów. Charyzmat jest warunkiem niezbędnym do właściwego wypełniania obowiązków

²³⁶ „Per Marsilio la ricchezza del clero è una minaccia alla fede” – Gianluca Briguglia, *op. cit.*, s. 136; „Bogactwo odwraca uwagę od wiary” – Andrzej Wójtowicz, *op. cit.*, s. 102.

²³⁷ Czynności te składają się na obowiązki rządzącego, dzięki którym zyskuje szacunek i posłuch wśród społeczności.

kapłańskich, jest też zarazem sprawnością, która jest identyczna u wszystkich osób duchownych. Nie ma znaczenia, czy mowa o zwykłym prezbiterze, o biskupie czy papieżu: każdy z nich posiada taki sam charyzmat kapłański.

Padewczyk wyróżnia dwa rodzaje władzy kapłańskiej czy też kapłańskiego autorytetu: moc sprawowania Eucharystii i władza odpuszczania grzechów i zatrzymywania win (*władza kluczy*). Obie te dyspozycje przysługują wszystkim kapłanom bez wyjątku. Biskup Rzymu nie posiada jej więcej od pozostałych duchownych, ponieważ wszyscy są następcami apostołów. Autorytet papieża, który ma świadczyć o jego wyższości nad resztą duchownych, pojawił się z przyczyn bardziej formalnych:

Po czasach apostoelskich zaś, kiedy liczba kapłanów znacznie wzrosła, dla uniknięcia skandalów i schizmy prezbiterzy wybierali spośród siebie jednego, który stałby na czele innych i zarządzał tym, co dotyczy urzędu kościelnego, sprawowania służby Bożej i rozdzielania ofiar, a także, by kierował w odpowiedni sposób pozostałymi sprawami kościelnymi, żeby gospodarka i służba w świątyni nie była zakłócana czyimiś arbitralnymi decyzjami, często niestosownymi i powodowanymi różnymi namiętnościami (DP, II.15.6).

Tak wybierany kapłan nie posiadał żadnej dodatkowej władzy czy przywilejów, był opiekunem i strażnikiem porządku pośród duchownych, bez mocy nakładania sankcji karnych (pełnił funkcję podobną do przełożonego klasztoru). Biskupa Rzymu nie można określać mianem następcy świętego Piotra, ponieważ – na co wskazuje filozof – z Pisma Świętego wynika, że Piotr sprawował rządy w Antiochii, a w Rzymie miał siedzibę św. Paweł. Nadto papież nie jest w niczym lepszy od pozostałych biskupów, nie posiada też pełni władzy, przejawiającej się większymi uprawnieniami, niż reszta duchownych. Hierarchia stanu duchownego jest wytworem ludzkim, który nie ma nic wspólnego z wolą bożą, to wyłącznie uzurpacja papieska²³⁸, która nie powinna być brana pod uwagę.

Padewczyk uważa, że żaden kapłan (niezależnie od pełnionej funkcji) nie ma prawa decydować samodzielnie i zarazem samowolnie o przekazaniu uprawnień kapłańskich. Powoływanie duchownych to zadanie dla całej społeczności jako ogółu

²³⁸ Zob. Andrzej Wójtowicz, *Model władzy państwowej Marsyliusza z Padwy*, Katowice 1977.

wszystkich wierzących. Kandydaci na urząd kapłana winni poddać się osądowi prawodawcy²³⁹ lub osoby przez niego upoważnionej²⁴⁰. Filozof swe rozumowanie wspiera dwoma fragmentami z Pisma Świętego: cytuje rozdział 6 Dziejów Apostolskich, gdy apostołowie zwrócili się bezpośrednio do wiernych, aby wybrali odpowiednie osoby do pełnienia funkcji diakonów oraz przytacza słowa świętego Pawła z listu do Tymoteusza o koniecznej aprobachie zewnętrznej²⁴¹. Czynny udział całej społeczności w powoływaniu kapłanów jest o tyle istotny, że wybór nieodpowiedniej osoby grozi poważnymi szkodami: to narażanie wiernych na śmierć wiekiustą i potępienie w życiu przyszłym. Mianowanie kapłanów wymaga zarazem rozwagi i mądrości, dlatego udział szerszego grona decydentów ułatwi podjęcie właściwej decyzji. Prawodawca zajmuje się również rozdysponowaniem dóbr kościelnych (beneficjów) w celu wspomoczenia osób potrzebujących lub na użytek dla konkretnego zgromadzenia bądź konkretnej osoby. Beneficja mogą być przez władcę odwoływane, sprzedawane lub oddane komuś innemu, a wszystko w sposób zgodny z panującym w danym państwie prawem.

Scedowanie prawa wyboru nowych kapłanów na prawodawcę i uzasadnienie tego argumentami z Pisma Świętego ma podkreślić równorzędność stanu kapłańskiego wobec pozostałych części składowych państwa, gdzie prawodawca osobiście powołuje urzędy i stanowiska oraz mianuje osoby do pełnienia konkretnych funkcji. Jednocześnie wyraźnie ukazana jest wyższość władzy świeckiej, której reprezentant – prawodawca – rozdziela stanowiska kapłańskie oraz dobra kościelne, w zależności od potrzeb i konieczności.

5.6 Sobory powszechne i ich rola w Kościele

Sobór powszechny to zgromadzenie wszystkich chrześcijan lub ich znamienitszej części (obdarzonej autorytetem przez pozostałych wierzących), zebrane w wyznaczonym, dogodnym miejscu i określonym terminie²⁴².

²³⁹ Rozumianego w znaczeniu wyłożonym w części pierwszej *Obrońcy Pokoju*, czyli jako ogół obywateli.

²⁴⁰ Zob. Marsyliusz z Padwy, *op. cit.*, s. 276.

²⁴¹ Dz 6, 2-5; 1 Tm 3,7.

²⁴² Miejsce i czas soboru ustalane są decyzją większości jego uczestników.

W tym miejscu rozpatrują oni jednocześnie sprawy dotyczące się prawa Bożego, które wydają się im wątpliwe, sprawy pożyteczne, zasługujące na rozważenie i konieczne do rozstrzygnięcia, a także ustalają i porządkują pozostałe kwestie dotyczące obrządku kościelnego, czyli kultu Bożego, które zapewnią w przyszłości ład i spokój wiernym (DP, II.20.2).

Sobory są bezpośrednią ciągłością wspólnoty apostoelskiej; to także miejsce pojmowania prawdy wiary dzięki natchnieniu Ducha świętego²⁴³. Zgromadzenia te mają swój początek w początkach chrześcijaństwa, gdy były zwoływane dla rozstrzygnięcia wątpliwości pojawiających się w tekstach Pisma Świętego czy wynikających z nauk apostołów. Marsyliusz uważa, iż wyjaśnianie wątpliwości i udzielanie odpowiedzi na pytania dotyczące artykułów wiary, przykazań czy też wszelakich zakazów jest istotne i konieczne. Bez takich działań bardzo trudno jest zachować jedność wiary, a wśród samych wiernych mogłyby pojawić się błędne poglądy, sprzeczne z naukami Chrystusa. Jest to związane z problemem interpretacji tekstów świętych, gdyż znaczna liczba pism jest niejasna, a sporo dogmatów zakwestionowanych. Błędne interpretacje i nieprawidłowe rozumienie tekstów świętych skutkują wadliwym rozumieniem kwestii wiary, co wpływa nie tylko na zachowanie wierzących, ale również na ich życie przyszłe i możliwość zbawienia²⁴⁴.

Według nakazów prawa bożego, w soborach powinni uczestniczyć wszyscy wierzący, nie wszyscy jednak są do tego zobligowani w takim samym stopniu. Dla księży uczestnictwo w soborze jest konieczne, ponieważ do ich obowiązków należy nauczanie prawa bożego – dlatego muszą znać jego prawdziwy sens, aby zapewnić głoszonemu przez siebie naukom jednolitość i moc odpierać błędy oraz fałszywe poglądy, które mogą zaszkodzić wiernym. Poza kapłanami, w soborach koniecznie uczestniczyć powinny osoby świeckie obeznane w prawie bożym bardziej niż pozostali wierni, a także inne osoby świeckie spośród wspólnoty wierzących, jako uzupełnienie składu soboru. Wójtowicz zwraca uwagę, że uwzględnienie udziału

²⁴³ „Il Consilio in questo senso è in continuità diretta con la comunità degli apostoli ed è illuminato e sostenuto dallo Spirito santo esattamente come la *congregatio apostolorum*. Il concilio è dunque il luogo della comprensione della verità della fede, garantita dalla promessa di Cristo e dall'ispirazione dello Spirito Santo” – Gianluca Briguglia, *Marsilio da Padova*, Roma 2013, s. 151.

²⁴⁴ „Tuttavia il problema della corretta interpretazione dei testi sacri esiste, perché molti passi sono incerti, molti articoli oscuri e molti dogmi sono stati contestati. L'errore di comprensione della sacra scrittura corrisponde qui a un rischio concreto di perdita della salvezza” – Gianluca Briguglia, *op. cit.*, s. 150.

osób świeckich to oryginalny pomysł Marsyliusza, a zarazem podważenie monopolu organizacji kościelnych na rozstrzygnięcie kwestii religijnych w państwie²⁴⁵.

Gdy na soborze porusza się sprawy nie związane z prawem bożym, a służące wspólnemu pożytkowi, udział w nich powinny brać zarówno osoby wybierane przez prawodawców, jak też oni sami. Poza osobistą partycypacją w soborach, prawodawcy wybierają uczestników zapewniających obradom bezpieczeństwo, dostarczają uczestnikom koniecznych dóbr materialnych (np. wyżywienia), a w razie konieczności siłą zmuszają do przybycia tych, którzy się od tego wymawiają, a ich udział jest potrzebny (dotyczy to zarówno osób świeckich, jak i kapłanów). Takie działania przymusowe ma na celu dobro powszechne całej społeczności wiernych i jest usprawiedliwione. Działalność soborów dotyczy między innymi ustalania terminów postów, zakazu spożywania potraw mięsnych, kanonizacji świętych, nakładania dyspens, zakazów i ekskomuniki, nakładanie określanych kar, zatwierdzania bądź rozwiązywania zakonów czy też zgromadzeń religijnych.

Marsyliusz kładzie nacisk na kwestię organizowania soborów, ponieważ jego zdaniem tylko takie zgromadzenie wiernych ma prawo do rozstrzygnięcia wszelkich wątpliwości związanych z wyznawaną religią. Jest to również wzorowanie się postępowaniem apostołów, o którym można przeczytać w *Dziejach Apostolskich*²⁴⁶: żaden z apostołów nie podejmował decyzji dotyczących kwestii wiary samodzielnie, podobnie było w kwestii rozwiązywania wątpliwości: zajmowali się tym wszyscy apostołowie jako zgromadzenie. W głównych soborach uczestniczyli także cesarze chrześcijańscy wraz ze swymi urzędnikami – czynnie brali udział w wyjaśnianiu spornych poglądów oraz w rozstrzygnięciu wątpliwości dotyczących wiary.

Zdaniem Padewczyka *Ecclesia* (Kościół) to wszyscy wierni, nie tylko osoby duchowne, zatem wszyscy bez wyjątku powinni brać czynny udział w dyskusjach na temat wiary i obrządku kościelnego. Wierni tworzą wspólnotę i są za nią odpowiedzialni, co przejawia się nie tylko w zapewnieniu środków na utrzymanie kapłanów, lecz także w uczestnictwie w soborach – na wzór pierwszych wspólnot chrześcijańskich, gdzie wszyscy ich członkowie podejmowali decyzje dotyczące wiary i kultu razem. Błędem jest współczesne²⁴⁷ przypisanie papieżowi personalnej

²⁴⁵ Andrzej Wójtowicz, *Model władzy państwowej Marsyliusza z Padwy*, Katowice 1977, s. 96.

²⁴⁶ Dz 15, 6; Dz 15, 22-25; Dz 15, 28.

²⁴⁷ Współczesne dla Marsyliusza, czyli wywodzące się z XII-wiecznej myśli teologicznej.

mocy rozstrzygnięcia wątpliwych kwestii czy zagadnień, ponieważ w początkach chrześcijaństwa zajmowało się tym zgromadzenie wszystkich wiernych i powinno to nadal należeć do ich kompetencji²⁴⁸. Kościół rzymski i jego biskup nie mogą interweniować w kwestiach ogólnych wiary. Te obowiązki powinien przejąć sobór powszechny, jak to miało miejsce za czasów apostołów²⁴⁹.

Kto posiada odpowiednie uprawnienia do zwoływania soborów? Padewczyk twierdzi, że tylko władca świecki, wierzący i niezależny od nikogo, bądź też osoba przez niego upoważniona. Przywilej ten obciążony jest bardzo dużą odpowiedzialnością: prawodawca nie tylko zwołuje sobór, lecz również gwarantuje jego realizację w odpowiednim czasie i odpowiedniej formie, dba o dobór odpowiednich uczestników, decyduje o posłuszeństwie odnośnie wszystkich decyzji nań zatwierdzanych oraz karze za ich naruszenia²⁵⁰. Gdyby moc organizowania soborów była w gestii papieża i jego zwolenników, mogłoby to doprowadzić do różnego rodzaju nadużyć. Jak słusznie zauważa filozof:

w dziedzinie rytu kościelnego jeden człowiek (jakiegokolwiek byłby on stanu lub godności) nie może ustanawiać niczego, co zobowiązywałoby ludzi do przestrzenia pod groźbą kary wymierzanej w obecnym lub przyszłym życiu. Może to czynić jedynie sobór powszechny bezpośrednio lub ktoś z jego upoważnienia, przy współudziale dekretu wydanego przez naczelnego, świeckiego, wierzącego prawodawcę lub władcę działającego na podstawie autorytetu tegoż prawodawcy (DP, II.21.8).

Kompetencje prawodawcy dotyczące soborów wynikają z poglądów Marsyliusza na organizację państwa i instytucji religijnych. Wójtowicz zwraca uwagę, że dla filozofa wierzący i obywatele to te same osoby, podobnie jak ogół wierzących i ogół obywateli. Ustawodawca i Kościół stają się pojęciami identycznymi, co w rezultacie sprawia, iż najwyższy autorytet państwa jest zarazem najwyższym autorytetem Kościoła. W zakresie ziemskiego funkcjonowania Kościoła (na gruncie świeckiej państwowości) Padewczyk proponował właśnie, aby najwyższym autorytetem na ziemi w sprawach religii był ogół wierzących, reprezentowany przez sobór

²⁴⁸ Zob. Gianluca Briguglia, *Marsilio da Padova*, Roma 2013.

²⁴⁹ „Non è la Chiesa di Roma e non è il suo vescovo, e non può essere un singolo vescovo o collegio, dunque, a poter intervenire sulle questioni universali della fede. Questa responsabilità torna al concilio generale, come al tempo apostolico” – Gianluca Briguglia, *op. cit.*, s. 152.

²⁵⁰ Zob. Gianluca Briguglia, *op. cit.*

powszechny²⁵¹. Sobór nie jest reprezentacją władz kościelnych, stąd też prawo do jego zwoływania ma świecki prawodawca, a nie papież.

5.7 Rola papieża w Kościele według Marsyliusza

W koncepcji Marsyliusza papież poza brakiem prawa w zwoływaniu soborów i rozstrzygania kwestii wiary nie posiada także żadnego upoważnienia do nakładania ekskomuniki na kogokolwiek, nie tylko na władcę czy określony region. Zakres jego mocy jest dokładnie taki sam, jak pozostałych kapłanów. Zostało już wspomniane, że sprawami dotyczącymi herezji zajmują się wyłącznie sądy świeckie, duchowni muszą poprzestać wyłącznie na słownym pouczeniu winnych. Podobnie jest z ekskomuniką – ponieważ bardzo często wyroki duchownych podejmowane były nierozumnie bądź pod wpływem niegodziwych zamiarów²⁵², Padewczyk proponuje, aby podejmowanie takich decyzji również należało do obowiązków soboru powszechnego. Dzięki temu uniknie się niepokoju społecznego oraz ewentualnych nadużyć ze strony kapłanów.

Wszelkie decyzje związane z kwestiami wiary powinny być wyrazem głosu wspólnoty, nie zaś indywidualną decyzją jednego człowieka. Żaden biskup, nawet biskup rzymski, nie posiada kompetencji do samodzielnego orzekania w takich kwestiach²⁵³.

Ponadto: Jeśli taki autorytet przysługiwałby jedynie papieżowi rzymskiemu albo innemu biskupowi pojedynczo, lub jeśli listy czyli dekrety najwyższego kapłana rzymskiego miałyby równy lub nie mniejszy autorytet niż decyzje i wyroki soboru powszechnego (...) to wszelka władza świecka, wszelkie królestwa i regiony na świecie, także indywidualne osoby wszelkiej rangi i godności, byłyby poddane przymusowej władzy papieża (DP, II.20.8).

Ograniczenie możliwości decyzyjnych papieża jest znaczące. W koncepcji Padewczyka główną rolę w Kościele odgrywa sobór powszechny, jako reprezentant

²⁵¹ Zob. Andrzej Wójtowicz, *Model władzy państwowej Marsyliusza z Padwy*, Katowice 1977.

²⁵² Dla realizacji celów politycznych, co w rezultacie przynosiło zamęt oraz szkodziło ładu i pokojowi danego królestwa czy państwa.

²⁵³ To kolejne ograniczenie możliwych nadużyć ze strony papieża, a także ochrona na wypadek papieża-heretyka (o takim przypadku pisze sam Marsyliusz, czyniąc jawną i bezpośrednią aluzję do papieża Jana XXII: patrz *Obrońca Pokoju*, II.20.7).

osób świeckich i duchownych, podejmujący decyzje dla dobra ogółu i w jego imieniu. Dla ogółu wiernych jest korzystniej, gdy na czele biskupów stoi jeden z nich, a na czele kościołów jest jeden kościół (jako kolegium kapłanów). Taką zwierzchność można rozumieć następująco: wszystkie pozostałe kościoły oraz wszyscy wierzący są zobowiązani do wierzenia i przestrzegania rytu kościelnego (kultu bożego) oraz zarządzeń podanych przez tego biskupa (ten kościół) według jego ustaleń i jego rozumienia Pisma Świętego (zwłaszcza w miejscach budzących wątpliwość). Jedność kościoła i biskupa jako przywódcy i głowy Kościoła można odbierać też w sposób błędny, jako dowód na posiadanie jurysdykcji przymusowej, której poddani są wszyscy duchowni na świecie. Jest to interpretacja niewłaściwa, ponieważ filozof udowodnił już na podstawie słów Pisma Świętego, iż władza jurysdykcji nie przysługuje na tym świecie żadnemu biskupowi ani kościołowi.

Kolejnym błędem jest uznanie pierwszeństwa jednego biskupa jako jego prawa do ustanawiania wszelkich urzędów kościelnych i rozdział beneficjów. Z nauk Jezusa nie wynika jednak, aby jakikolwiek biskup miał prawo do dysponowania dobrami doczesnymi; żaden duchowny nie posiada również wyższej władzy bądź autorytetu od pozostałych. Kapłani są względem siebie równi.

Żaden zatem biskup ani kościół jako taki nie jest głową, czyli przywódcą innych biskupów i kościołów, na mocy słów zawartych w Piśmie świętym. Głową bowiem Kościoła i fundamentem wiary jest w sensie ścisłym sam Chrystus na mocy bezpośredniego zrządzenia Bożego wedle prawdy zawartej w Piśmie świętym. Nie może nim być jakiś apostoł, biskup czy kapłan (DP, II.22.5).

Dla Marsyliusza biskup stojący na czele Kościoła nie pełniłby funkcji przywódczej (do której z racji istniejącej między duchownymi równości nie ma prawa), lecz w pewnym sensie administracyjną, wspomagającą działania soboru. Do jego zadań należałyby między innymi rozpatrywanie zgłaszanych problemów wiernych, sygnalizowanie potrzeby zwołania soboru powszechnego, informowanie władcy świeckiego o postanowieniach soboru, redagowanie pism, które zawierałyby treści poruszane na soborach i przekazywanie ich wszystkim kościołom, które się tego domagają, rozstrzyganie (wraz z kolegium kapłanów) sporów i konfliktów duchowych między duchownymi dzięki znajomości prawa kościelnego. Wszelkie

inne działania należą do uprawnień soboru bądź leżą w gestii świeckiego prawodawcy, któremu stan kapłański jest podległy jak inne stany państwowe.

Z racji uwarunkowań historycznych funkcję „naczelnego biskupa” pełni biskup Rzymu. Początkowo jednak żaden biskup nie sprawował nad innymi duchownymi władzy. Wszelkie decyzje podejmowane były gromadnie, głosami całej wspólnoty wiernych.

Jednakże liczni biskupi z innych prowincji nie mając odwagi zebrać się publicznie dla wyjaśnienia wątpliwości dotyczących zarówno Pisma świętego, jak i rytu kościelnego, konsultowali się z biskupem i Kościołem wiernych znajdującym się w Rzymie, który był zapewne liczniejszy i bardziej doświadczony z tej racji, że kwitły tu wtedy studia wszelakich nauk. Biskupi i kapłani byli tu lepiej wykształceni, a kościół obfitował więcej niż inne kościoły w ludzi biegłych w nauce. Biskupi ci byli też bardziej szanowani zarówno dlatego, że św. Piotr, najstarszy z apostołów i najbardziej zasłużony, przebywał tutaj, jak się powiada, jako biskup (...), jak i z powodu znaczenia i sławy Rzymu, który był miastem większym w porównaniu z miastami w pozostałych prowincjach świata (DP, II.18.5).

Biskupi rzymscy służyli radą i pomocą kapłanom z innych prowincji, przekazywali sposoby sprawowania obrzędów kościelnych, które wprowadzili w Rzymie, łagodzili spory i starali się zapobiegać schizmom i rozłamom między kościołami. W miarę jak wzrastał ich autorytet, rzymscy biskupi coraz częściej wydawali dekryty, czyli zarządzenia kierowane do Kościoła powszechnego. Dekryty te poruszały tematykę obrzędów i czynności kapłańskich oraz obowiązków spoczywających na kapłanach. Wszystko to, a także fakt, iż miasto Rzym był siedzibą monarchii uniwersalnej (cesarstwa), sprawiło, że biskup rzymski i jego kościół zyskali zwyczajowo pierwszeństwo nad innymi kościołami. Decyzje i dekryty biskupów rzymskich wierni przyjmowali początkowo, kierując się pobożnością; z czasem przyjęły formę obwarowanych groźbami nakazów.

W koncepcji Padewczyka władza wyboru biskupa stojącego na czele Kościoła należy do soboru powszechnego lub świeckiego prawodawcy; tak samo wybierane jest kolegium kapłanów. Na czele biskupów powinien stać duchowny odznaczający się jak najlepszymi przymiotami; ponad innymi kościołami należy postawić taki

kościół, którego kolegium kapłańskie posiada jak najwięcej oświeconych księży, wyróżniających się zarazem szlachetnymi obyczajami. Jeśli pod tym względem kościoły są równe bądź niewiele różnią się od siebie, należy wybrać kościół rzymski, jak zwyczajowo na czele biskupów stawia się biskupa rzymskiego właśnie. Co ważne, jest to wybór powodowany jedynie zwyczajem, a nie zawartą w Piśmie świętym deklaracją, iż Kościół i biskup rzymski są w jakikolwiek sposób predysponowani do pełnienia roli zwierzchników wobec innych kościołów i pozostałych kapłanów. Rzeczywista władza ustanawiania pierwszeństwa kościoła i biskupa nad innymi należy do soboru powszechnego albo świeckiego wierzącego prawodawcy. Umożliwia to wybór odpowiedniej osoby na dane stanowisko, a zarazem podkreślenie, że w państwie kapłaństwo pełni funkcję urzędu, nie będąc wyżej od innych.

5.8 Władza doczesna kapłanów

Z przedstawionej dotychczas eklezjologii Marsyliusza nie wynika, aby kapłani (nawet uznawany za stojącego na czele Kościoła papież) posiadali jakąkolwiek formę władzy doczesnej umożliwiającej im dominację nad świeckimi monarchami. Brak też dowodów na istnienie wśród duchownych różnego stopnia charyzmatu, który miałby dominować pośród biskupów rzymskich. Stan kapłański w niemal każdym aspekcie podporządkowany jest władzy świeckiej: tak w kwestii utrzymania, poprzez rozdział dóbr doczesnych i obsadzanie kościelnych stanowisk, do ustanawiania soborów powszechnych i uchwalania sposobu zarządzania stolicą apostolską – czyli wyboru papieża. Tym większe zdziwienie budzi fakt, że wśród kapłanów i hierarchów kościelnych, a szczególnie u biskupów rzymskich pojawiło się (mocno już ugruntowane) przekonanie o dominacji Kościoła nad świeckimi monarchami, przejawiające się we wspomnianej już przez filozofa *władzy kluczy*.

W Piśmie Świętym można odnaleźć wiele wypowiedzi głoszących, że biskup Rzymu (czyli papież) jest najwyższym sędzią²⁵⁴, który sprawuje swe sądy

²⁵⁴ Sędzia jako ktoś posiadający władzę (władca); sąd jest tu tożsamy z wyrokiem wydawanym przez władcę (zob. Marsyliusz z Padwy, *op. cit.*, s.134).

nad wszystkimi biskupami i prezbiterami tego świata oraz nad innymi ministrami kościelnymi, a także nad wszystkimi władcami świeckimi, nad wspólnotami, kolegiami i poszczególnymi osobami, niezależnie od tego jaka byłaby ich pozycja społeczna (DP, II.3.1).

Najbardziej rozpowszechniony cytat, stanowiący potwierdzenie tej tezy, to fragment Ewangelii św. Mateusza: *Tobie dam klucze królestwa niebieskiego; cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane i w niebie*²⁵⁵.

Jak wiadomo, dla filozofa *władza kluczy* oznacza tylko i wyłącznie moc odpuszczania bądź zatrzymywania grzechów, zwraca on jednak uwagę, że na podstawie tych właśnie słów papież przypisują sobie pełnię jurysdykcji i najwyższy autorytet, które pozwalają na dominację nad władcami świeckimi – jako pełnia władzy nad wszystkimi ludźmi²⁵⁶. Oczywiście moc tę posiada przede wszystkim papież, jako główny kapłan i głowa Kościoła. Dwa kolejne cytaty, także z Ewangelii św. Mateusza, wykorzystywane były jako potwierdzenie tezy o władzy papieskiej. Są to słowa Chrystusa brzmiące: *Wszystko zostało mi dane przez Ojca Mego*²⁵⁷ oraz *Dana mi jest wszelka władza na niebie i ziemi*²⁵⁸. Te fragmenty były chętnie wykorzystywane jako argumenty zwolenników dominacji papieża. Dodatkowo Marsyliusz przytacza jeszcze inne racje wyłonione z tekstu Pisma Świętego i służące obozowi papieskiemu do uzasadniania swoich roszczeń – między innymi zdanie z Ewangelii Łukasza o dwóch mieczach, które posiada Chrystus²⁵⁹, a które biskupi interpretują jako posiadanie dwu rodzajów władzy: świeckiej i duchowej.

We współczesnych dyskusjach na temat pozycji, stanowiska i autorytetu biskupa Rzymu, poza argumentami opartymi na swobodnej interpretacji fragmentów Pisma Świętego, Marsyliusz wyróżnia argumenty *quasi-polityczne*. Są to uzasadnienia opierające się na analogii rządów i władzy do ciała:

Tak jak ciało człowieka ma się do jego duszy, tak też to, co rządzi ciałem, ma się do tego, co rządzi duszą. Otóż ciało podlega władzy duszy. Zatem to, co rządzi ciałem

²⁵⁵ Mt 16, 19.

²⁵⁶ Władza wyposażona w sankcje przymusu.

²⁵⁷ Mt 11, 27.

²⁵⁸ Mt 28, 18.

²⁵⁹ Łk 22, 38.

(czyli władca świecki), powinno być poddane temu, co rządzi duszą (to znaczy władcy duchowemu), czyli biskupowi rzymskiemu (DP, II.3.10).

Podobne w konstrukcji potwierdzenie tezy o poddaństwie władcy świeckiego wobec papieża opiera się na uznaniu, iż rzeczy cielesne są mniej godne od rzeczy duchowych, a zatem z konieczności im podlegają. Kolejne uzasadnienia obozu papieskiego przytaczane przez Padewczyka głoszą, że cele i prawa oraz samo prawodawstwo kościelne są lepsze i doskonalsze od celów, praw i prawodawstwa świeckiego, zatem sędzia świecki stoi niżej od kapłana i powinien być mu podległy. Podobnie: bardziej czcigodna jest ta osoba, której działalność jest bardziej czcigodna – z racji tego władca świecki nie może mieć jurysdykcji nad żadnym kapłanem, ale musi mu podlegać, a zwłaszcza biskupowi Rzymu, ponieważ

byłoby rzeczą niestosowną, gdyby namiestnik Chrystusa, biskup Rzymu i inni biskupi, następcy apostołów, mieli podlegać wyrokom jakiegoś władcy świeckiego. Skoro bowiem władca świecki może zgrzeszyć przeciw prawu Bożemu i ludzkiemu (...) wobec tego jurysdykcja wyposażona w sankcje przymusu w stosunku do cesarza należy do biskupa rzymskiego, a w żadnym razie nie na odwrót (DP, II.3.15).

Wszystkie przywołane przez Marsyliusza argumenty związane są z nadużywanym i błędnie interpretowanym pojęciem *pełnia władzy* – które dla wielu duchownych jest jedną z kluczowych racji w dyskusjach o dominacji nad władzą świecką. Filozof uznaje, że kapłani popełniają błąd w samym rozumieniu tego terminu i dlatego źle je wykorzystują, wyciągając błędne wnioski (jak chociażby ten, iż władcy świeccy i ich poddani tak naprawdę są pod jurysdykcją Kościoła). *Pełnia władzy* rozumiana jest przez Padewczyka jako sprawowanie najwyższej, przymusowej jurysdykcji nad wszystkimi narodami świata, nad wspólnotami, kolegiami, nad władcami i poszczególnymi osobami. Przekonanie o *pełni władzy* dla osób duchownych wynika z niewłaściwej²⁶⁰ interpretacji treści Pisma Świętego, a wzmocnione zostało tzw. *darowizną Konstantyna* i powszechną opinią na jej temat.

²⁶⁰ Marsyliusz zakłada, że początkowo ta błędna interpretacja powstała przypadkowo, bez złego celu i złych intencji. Jest to skutek złego rozumienia używanych powszechnie terminów i pojęć, o czym filozof pisał na samym początku tej części *Obrońcy Pokoju*.

Z powodu powtarzania tego błędnego twierdzenia biskupi (zwłaszcza biskup rzymski) od wielu lat wykorzystują swoją pozycję, używając władzy, której w rzeczywistości nie posiadają: nakładają ekskomunikę oraz wydają zakazy przystępowania do kościelnych sakramentów, aby zyskać posłuch wśród władców i ich poddanych. Na skutek takich działań Kościół jako całość został w znacznym stopniu zepsuty i stracił wiele z posiadanego wcześniej autorytetu i szacunku wśród wiernych. Nadużycia biskupów w czasach współczesnych Marsyliuszowi są wciąż aktualne – duchowni wykorzystują swoją pozycję i władzę w sytuacjach promowania swoich kandydatów na urzędy kościelne, a także w dysponowaniu beneficjami. Sam spór o inwestyturę wynikał po części z nieuprawnionych dążeń kapłanów do rozszerzania swojej władzy doczesnej.

Przekształcenie wyboru papieża z elekcji ogółu wiernych na wybory dokonywane przez biskupów (coraz częściej nieprawidłowe i przynoszące coraz gorsze rezultaty²⁶¹) sprawiło, że biskup Rzymu cieszy się coraz mniejszym szacunkiem wśród wiernych. Podobnie stało się z elekcją biskupów, która również z wyboru ludności jako ogółu wiernych przekształciła się w wybór kleru i kanoników, a później w całkowicie indywidualną decyzję papieża, który kieruje się swoimi sympatiami. Biskupi wybierani przez papieża nie są – na co ze smutkiem zwraca uwagę filozof – ekspertami teologii, nie mają odpowiedniego przygotowania teologicznego do głoszenia bożej nauki²⁶².

Nadużycia na dworze papieskim, symonia i nepotyzm, coraz większe bogactwa i stosunek duchownych do dóbr materialnych (widoczny w stanowisku Jana XXII w sporze o ubóstwo), a także dążenia papieża do wywierania wpływu na decyzje polityczne władców – wszystko to spowodowało, że Kościół odszedł od swojej głównej, podstawowej roli, którą jest bycie nauczycielem moralności i wiary, naśladować w tym Jezusa:

²⁶¹ Jak choćby wybór papieży, którzy dbali wyłącznie o pomnażanie majątku bądź zwiększenie swych wpływów, a nie o dobro Kościoła i wiernych. Dobrym przykładem może być papież Jan XXII, który nie tylko uznał tezę o ubóstwie Chrystusa za herezję, lecz również – wbrew naukom Jezusa – dąży do osiągnięcia jak najszerszych wpływów politycznych wśród świeckich władców.

²⁶² „I vescovi scelti dal papa non sono neppure esperti di teologia, non hanno una preparazione sufficiente a predicare o a individuare possibili errori dottrinali” – Gianluca Briguglia, *Marsilio da Padova*, Roma 2013, s.160.

Chrystus przyszedł na świat, by ustanowić, a także by piastować urząd kapłański, czyli urząd pasterza dusz (...) Zrezygnował natomiast i odrzucił wyraźnie sprawowanie sądów cywilnych na tym świecie, nakazując i radząc uczynić to samo wszystkim apostołom oraz swoim i ich następcom, oświadczając przy tym, że On sam i Jego apostołowie podporządkowują się, zgodnie z nakazem boskim, sądom, czyli władzy wykonawczej, władców tego świata. Tak też czynili i głosili sami apostołowie (DP, II.25.1).

Aż do czasów Konstantyna I kapłani przestrzegali zasad głoszonych przez Jezusa i apostołów; wtedy też odbyły się pierwsze sobory, na których prawodawca świecki ogłaszał prawa obowiązujące duchownych, którzy godzili się na ich przestrzeganie.

Ci sami władcy ustanawiali i wydawali prawa określające dopuszczalną liczbę kapłanów w prowincjach oraz ustalali, jakie dobra doczesne, tak ruchome, jak i nieruchome, przysługują duchownym (...) Ogłaszali również prawa regulujące akty cywilne czyli sporne między kapłanami (DP, II.25.5).

Księża podporządkowywali się władzy świeckiej bez protestów, zdając sobie zarazem sprawę, że skoro są wybierani przez władcę i lud, mogą być przez te same siły odwołani z urzędu, jeśli nie będą odpowiednio wypełniać swoich obowiązków. Byli świadomi tego, czym powinni się zajmować i jakie powinności mają wypełniać.

Z czasem biskupi rzymscy zaczęli dopuszczać się nadużyć, pomnażali swoje majątki, odrzucając głoszone przez Jezusa ubóstwo. Wraz z chciwością pojawiła się żądza świeckiego panowania – kapłani bezpodstawnie dążyli do posiadania dóbr doczesnych, nie chcąc zarazem podlegać żadnym prawom wydawanym przez świeckiego prawodawcę. Aby uzasadnić swoje działania, biskupi ogłosili, iż posiadają *pełnię władzy*, która przysługuje im jako nadana świętemu Piotrowi przez Chrystusa. Biskup Rzymu uznał, iż posiada jurysdykcję wyposażoną w sankcje przymusu – władzę wykonawczą nad cesarzem rzymskim, z racji czego może nie tylko wpływać na to, kto jest obsadzany na tronie cesarskim, ale również w czasach bezkrólewia pełnić rolę zastępującego osobę cesarską. Nastąpiło całkowite odwrócenie obowiązków i praw kapłanów.

Otóż biskupi rzymscy używali do tej pory i używają nadal w coraz bardziej złowieszczy sposób wspomnianej pełni władzy, szczególnie jednak posługują się nią przeciwko cesarzowi i przeciwko jego panowaniu w Rzymie (...) Poza tym uważali, że jeśli podporządkują sobie cesarza, łatwiej przyjdzie im ujarzmić pozostałe kraje, chociaż cesarzowi rzymskiemu właśnie i jego rządowi powinni być w sposób szczególny wdzięczni za świadczone im dobrodziejstwo powszechne znane wszystkim (OP, II.26.1).

To dążenie ma na celu – według Marsyliusza – zniweczyć władzę cesarza lub przekształcić ją w formę rządów całkowicie podległą papieżowi. Obóz papieski uzasadnia takie działania powołując się na dobro Kościoła oraz zwyczajowy szacunek, okazywany papieżowi przez cesarza (prośba o błogosławieństwo po elekcji), co dla kapłanów świadczyć ma o poddaństwie władcy świeckiego wobec duchowieństwa. Oparcie wyboru cesarza na wyłącznej aprobacie księży jest sprzeczne z istnieniem elektorów, których głównym zadaniem jest wybór władcy najlepszego dla danego państwa. Dążenia papieskie do władzy i wpływów politycznych są przyczyną rozbicia porządku Kościoła²⁶³.

Eklezjologia Marsyliusza wyróżnia się na tle innych średniowiecznych koncepcji na temat Kościoła poprzez swoje oryginalne i zarazem radykalne propozycje rozwiązania kwestii stosunków między państwem a kościołem.²⁶⁴ Dyskusja o ubóstwie Kościoła i związanej z tym kwestii posiadania jakichkolwiek dóbr doczesnych przez duchownych przekształciła się ze sporu ideologicznego na polityczny w momencie, gdy minoryci oddali się pod opiekę Ludwika Bawarskiego. Opinia Padewczyka o statusie majątkowym Kościoła, o znacznych ograniczeniach w posiadaniu bogactwie oraz o dążeniu duchownych do ewangelicznego ubóstwa to zarówno głos poparcia dla minorytów, jak i po raz kolejny podkreślenie dominacji władzy świeckiej nad duchową. Jednakże nie można uznać, że jest to chęć wzięcia udziału w debacie na temat ubóstwa. Wprawdzie koncepcja włoskiego filozofa jest zbliżona do poglądów franciszkanów, lecz priorytetem jest tu polityczne podkreślenie ograniczeń kleru i podporządkowania go władzy państwowej. Marsyliusz zastanawia się nad modelem życia apostołów i szeroko go opisuje, aby

²⁶³ Zob. Gianluca Briguglia, *op. cit.*

²⁶⁴ Zob. Andrzej Wójtowicz, *Model władzy państwowej Marsyliusza z Padwy*, Katowice 1977.

zademonstrować radykalnie przeciwstawne żądania współczesnego mu duchowieństwa²⁶⁵. Sama idea rozumienia terminu *ecclesia* jako ogółu wierzącego w Chrystusa, a nie tylko stanu duchownego, to novum w myśli średniowiecznej. Padewczyk proponuje Kościół wzorowany na pierwotnym, bez hierarchizacji i nadmiernej biurokratyzacji; zarazem tak pomyślany Kościół nie stanowiłby żadnego zagrożenia dla działań władzy świeckiej wedle modelu znanego z I części *Obrońcy Pokoju*²⁶⁶.

²⁶⁵ Zob. Gianluca Briguglia, *op. cit.*

²⁶⁶ Zob. Andrzej Wójtowicz, *op. cit.*

5.9 Część trzecia *Obrońcy Pokoju*

Część trzecia jest zarazem najkrótsza. To, jak pisze Briguglia, pewien spis, streszczenie też całego dzieła, a jednocześnie wyliczenie najbardziej interesujących elementów koncepcji Marsyliusza. Filozof najpierw przypomina główne założenia i wnioski, jakie pojawiły się w dwóch pierwszych częściach tekstu, a następnie wylicza wszystkie konkluzje, do jakich doszedł w trakcie swojej pracy, m. in.: prawdziwe i kanoniczne jest tylko Pismo Święte i to, co z niego wynika wraz z interpretacjami soboru powszechnego; tylko sobór powszechny może rozstrzygać wątpliwe kwestie dotyczące wiary; w państwie lub królestwie powinna być tylko jedna władza; tylko władca, na mocy upoważnienia prawodawcy, posiada jurysdykcję przymusową nad wszystkimi poddanymi – itp. Część trzecią można więc nazwać pewnego rodzaju podsumowaniem.

W ostatnim rozdziale tej części pojawia się dokładne wyjaśnienie tytułu całości. Z części pierwszej wynika, jak ważny w koncepcji Padewczyka jest ład i pokój w danej społeczności. Filozof wyjaśnia, że swoje dzieło zatytułował *Obrońcą Pokoju*, aby wskazać nie tylko na przyczynę trwałości i istnienia państw; praca ta ma również pomóc wszystkim mieszkańcom danej społeczności (zarówno panującym, jak i zwykłym mieszkańcom danego państwa) w zrozumieniu, jak zbudowane jest państwo, co składa się na jego właściwe działanie i jaka jest rola praw w utrzymywaniu porządku społecznego:

Traktat niniejszy będzie się nazywał *Obrońcą Pokoju*, ponieważ rozważane są w nim i wyjaśniane podstawowe zasady, dzięki którym istnieje i utrzymuje się w państwie ład społeczny, tzn. pokój oraz omawiane są powody, dla których powstają jego przeciwieństwa, czyli spory, utrudniające i burzące pokój. Dzieło to daje możliwość poznania, na czym polega autorytet, pochodzenie i zgodność boskich i ludzkich praw oraz tego, czym jest władza stosująca przymus wedle praw ustalających reguły działań ludzkich, na których (stosowanych we właściwej mierze i w niczym niezagrożonych) zasadza się pokój, czyli ład społeczny. Co więcej, przy pomocy tego dzieła zarówno władca, jak i poddany mogą poznać, jakie są pierwsze elementy składowe każdego państwa, czego należy przestrzegać dla zachowania pokoju i własnej wolności (DP, III.3).

ROZDZIAŁ SZÓSTY

Wokół interpretacji *Obrońcy Pokoju*

6.1 Recepcja *Obrońcy pokoju*

Dzieło Marsyliusza zdecydowanie wyróżniało się na tle średniowiecznej myśli politycznej. Podstawowe założenia filozofa, czyli rozważania dotyczące najlepszej formy rządu i sposobu jej wyboru były klasycznym tematem w teorii polityki średniowiecznej²⁶⁷, podobnie jak traktaty opisujące idealnego władcę i prawidłowo funkcjonujący ustrój państwowy. Na bazie refleksji Arystotelesa oraz pism Ojców Kościoła Padewczyk stworzył własny system polityczny. W systemie tym kluczowy jest ład społeczny rozumiany jako zabezpieczenie współżycia mieszkańców danego państwa. Ukazanie idei pokoju powszechnego (*pax civilis*) jako podwaliny właściwie funkcjonującej społeczności podkreśla – w założeniu filozofa – niezbędną dla dobra ludzkości uniwersalną potęgę cesarską, która to jest jedynym gwarantem zapewnienia i utrzymania pokoju.

Marsyliusz wyraźnie podkreśla konieczność i pożytek płynące z pokoju powszechnego w życiu państwowym przez ukazanie zagrożeń wynikających z nadmiernych ambicji politycznych władców (jak np. zrujnowana Italia czy kryzys panujący w Kościele) i przeciwstawianie temu państw, które żyją spokojnie, opierając się właśnie na *pax civili*²⁶⁸. Celem, do którego wszyscy powinni dążyć, jest sprawna, kompetentna władza ludności lub ogółu obywateli, którzy przekazują swe uprawnienia wybranemu władcy. Jest to definitywne odejście od średniowiecznej koncepcji władzy pochodzącej od Boga. W *Obrońcy pokoju* władza pochodzi z ludzkiego nadania i upoważnienia ludzkiego prawodawcy.

Większość tekstu *Obrońcy pokoju* poświęcona jest kwestiom dotyczącym Kościoła i religii. Marsyliusz podjął – moim zdaniem udaną – próbę udowodnienia wyższości władzy świeckiej nad jakąkolwiek władzą kościelną, dodatkowo ukazując

²⁶⁷ Zob. Gianluca Briguglia, *Marsilio da Padova*, Roma 2013.

²⁶⁸ Zob. Andrzej Wójtowicz, *Model władzy państwowej u Marsyliusza z Padwy*, Katowice 1977.

szkody, jakie przyniosły Kościołowi katolickiemu żądza władzy i gromadzenie dóbr doczesnych przez duchownych. Jeśli chodzi o kwestie związane z religią, Padewczyk nie mógł opierać się na filozofii Arystotelesa, dlatego zawarte w tej części traktatu koncepcje są całkowicie samodzielne i mieszczą się w nurcie polemik antypapieskich²⁶⁹. Wizja Kościoła wzorowana jest na pierwotnych gminach chrześcijańskich, z rozbudowaną rolą ogółu wiernych i soboru jako czynników decydujących. Samo duchowieństwo uznane jest wyłącznie za jeden z czynników składowych państwa. Marsyliusz pod terminem *ecclesia* rozumie ogół wierzących w Chrystusa, obejmujący duchownych i osoby świeckie. Ma to fundamentalne znaczenie dla późniejszych interpretacji jego teorii.

Poglądy Marsyliusza wywołały oburzenie w kręgach duchowieństwa związanego z papieżem, oburzenie tym większe, że papież kilkakrotnie chciał pozyskać Padewczyka do grona swych zwolenników²⁷⁰. W latach 1327 i 1328 wydane zostały dwa wyroki potępienia na Padewczyka i Jana z Jandun, uznanego za współautora²⁷¹. Na mocy wyroków papieskich Ludwik Bawarski został ogłoszony obrońcą i protektorem heretyków.

Interesujące jest, że Marsyliuszowi udało się zrealizować swoją koncepcję. Pod koniec sierpnia 1328 r. towarzyszył Ludwikowi Bawarskiemu w wyprawie do Włoch, a w Rzymie zorganizował ustrój wedle zasad opisanych w *Obrońcy pokoju*:

Przez kilka miesięcy lud Rzymu był rzeczywistym suwerenem, decydował o polityce miasta, wybierał cesarza i papieża, kontrolował Kościół i jego hierarchię. Kształt realny zyskiwały teoretyczne rozważania Marsyliusza, który w swym traktacie przeciwstawił laicką myśl ustrojową doktrynie i praktyce Kościoła, uformowanej w czasach Grzegorza VII i Innocentego III²⁷².

Gdy Ludwik Bawarski wraz ze swą żoną opuścił Rzym, rządy ludu zakończyły się. Niestety nie ma żadnych wzmianek o tym, jak realizacja teorii Marsyliusza została

²⁶⁹ Zob. Gianluca Briguglia, *op. cit.*, Andrzej Wójtowicz, *op. cit.*

²⁷⁰ Zob. Grzegorz L. Seidler, *Mysł polityczna średniowiecza*, Kraków 1961.

²⁷¹ Zob. Gianluca Briguglia, *op. cit.*; Carlo Dolcini, *Introduzione a Marsilio da Padova*, Roma-Bari 1995; Gregorio Piaia, *Marsilio e dintorni contribuiti. Alla storia delle idee*, Padova 1999.

²⁷² Grzegorz L. Seidler, *op. cit.*, s. 345.

oceniona przez jego współczesnych. Nie posiadamy również informacji, jak realizacja suwerenności ludu została oceniona przez twórcę tej idei, Padewczyka²⁷³.

Wprawdzie koncepcja głosząca, że władza pochodzi z decyzji ludzi, a nie Boga to jedna z podstawowych tez Marsyliusza, lecz jest to również pewnego rodzaju odniesienie do sytuacji politycznej czasów, w których powstawało jego dzieło. Uznanie, że wybór władcy zależy wyłącznie od ludu, podkreślało legalność rządów Ludwika Bawarskiego i zadawało cios twierdzeniom papistów o władzy pochodzącej od Boga (która musiała też być zalegalizowana przez bożego namiestnika, papieża). Nie można jednak ocenić oryginalnego na gruncie średniowiecznej myśli politycznej konceptu suwerenności ludu wyłącznie jako argumentu potwierdzającego tezę o dominacji cesarskiej. Choć sam Marsyliusz należał do zwolenników obozu cesarskiego, jego traktat powstał jako niezależny od walk politycznych, co należy mieć na uwadze podczas interpretacji *Obrońcy pokoju*.

Od chwili ukazania się traktatu w 1324 r., zawarte w *Obrońcy pokoju* poglądy wzbudziły duże zainteresowanie. Po Europie w szybkim czasie zaczęła krążyć znaczna liczba rękopisów. Teorie Padewczyka wywołały gwałtowne reakcje w obozie papieskim. Należy podkreślić, że pierwsze interpretacje w przeważającej mierze skupiały się na partii opisującej stosunki Kościół-państwo i zawierającej propozycje reform kościelnych. Propozycje Marsyliusza odbierane były jako wyjątkowo aktualne – rozpowszechnianie się jego traktatu zbiegło się z wielką schizmą zachodnią i ruchem koncyliacyjnym, które sprzyjały dyskusjom na tematy poruszane przez Padewczyka.

Wiek XVI, wiek reformacji, przynosi dalszy wzrost zainteresowania poglądami Marsyliusza. Na ich upowszechnienie niewątpliwie złożyły się przede wszystkim antykościelne i antyklerykalne treści w nich zawarte, a także ukazanie się drukiem *Defensora Pacis* (1517). Szczególną popularność tego dzieła obserwuje się w Anglii w czasach Henryka VIII (...) Ich przydatność dla antypapieskiej polityki Anglii w tym czasie jest oczywista, podsuwały bowiem przekonujące racje do zlikwidowania wpływów kurii rzymskiej w tym państwie. Do nauk Marsyliusza odwoływali się

²⁷³ Równie interesujące jest, że w trakcie swoich badań wzmiankę o realizowaniu założeń koncepcji Marsyliusza znalazłam tylko w jednej polskiej pracy o koncepcjach politycznych wieków średnich. W żadnej z przeczytanych przeze mnie włoskich prac na temat Padewczyka nie pojawiła się ta informacja.

publicznie najwybitniejsi przedstawiciele ruchu reformacyjnego na Wyspach Brytyjskich: Richard Sampson, Edward Fox i Thomas Starkey”²⁷⁴.

Można odnaleźć pewne związki między tezami Marsyliusza a koncepcjami tworzonymi przez twórców reformacji na kontynencie, jak Marcin Luter. Wójtowicz zauważa, że obecnie trudno ustalić bezpośredni wpływ Padewczyka na doktrynę polityczną, ponieważ od momentu rozpowszechnienia dzieła aż do XVI w. najbardziej widoczne są właśnie powiązania myśli Włocha z nurtem głoszącym konieczność odnowy Kościoła i podważającym rolę papieża w chrześcijaństwie.

To, co stanowiło o oryginalności i w konsekwencji odrzuceniu tez Marsyliusza, sprawiło również, że wieki późniejsze uznały go za prekursora nowożytnych teorii państwa i państwowości. Już w wiekach XVII-XVIII wzrosło zainteresowanie *Obrońcą pokoju*, zwłaszcza wśród filozofów i prawników. Współcześnie widzi się w Padewczyku poprzednika Machiavellego i monarchomachów, a badacze zauważają zbieżność myśli Marsyliusza z podstawowymi tendencjami ideologii XVI w., takimi jak brak akceptacji dla potęg uniwersalnych czy nawoływanie do powrotu do Kościoła pierwotnego i uznanie słowa bożego za podstawę religii²⁷⁵.

²⁷⁴ Andrzej Wójtowicz, *Model władzy państwowej u Marsyliusza z Padwy*, Katowice 1977, s. 120.

²⁷⁵ Zob. Andrzej Wójtowicz, *op. cit.*

6.2 Machiavelli jako kontynuator myśli Marsyliusza

Związki idei politycznych Machiavellego z teoriami zawartymi w *Obrońcy pokoju* zostały dostrzeżone przez wielu badaczy²⁷⁶. Machiavelli w swych traktatach politycznych rozwija zarówno marsylianśką ideę państwa, jak również szczególną rolę ludu w państwie. Pod pewnymi względami można nazwać florenckiego filozofa kontynuatorem myśli Marsyliusza. Scharakteryzuję pokrótce podobieństwa w koncepcjach politycznych obu myślicieli, co pozwoli mi na ukazanie rozwoju włoskiej myśli politycznej od XIV do XVI w. – od czasów Marsyliusza do epoki Machiavellego.

Dwa najistotniejsze traktaty polityczne Machiavellego to *Księżę* oraz *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem Historii Rzymu Liwiusza*. *Księżę* poświęcony jest stworzeniu i utrzymaniu nowego państwa, zaś *Rozważania* opisują kwestie związane z utrwaleniem istnienia państwa już powstałego, zajmują się też prawidłowym jego funkcjonowaniem. Oba dzieła odnoszą się do sytuacji ówczesnej Italii, a zwłaszcza Florencji. Miały stanowić pewnego rodzaju podręcznik ze wskazówkami, jak opanować wszechobecny kryzys i niepokój; zawierały także propozycje działań służące wzmocnieniu pozycji politycznej Florencji.

Za czasów Machiavellego (1469-1527) spory między gwelfami a gibelinami przekształciły się w walkę o dominację polityczną między rodem Medyceuszów a możliwymi florenckimi, którzy chcieli utrzymać ustrój republikański. Pisma Machiavellego nie są głosem w sporze papieża z cesarstwem o władzę, lecz wpisują się w tradycję traktatów zajmujących się kwestiami pochodzenia władzy i jej sprawowania, opisami idealnego władcy, stanowiąc kontynuację włoskiej myśli politycznej i odnosząc poruszane przez siebie zagadnienia do aktualnej sytuacji Italii.

Poglądy Machiavellego były w pewnym stopniu kontynuacją współczesnej mu i poprzedzającej go literatury politycznej, o czym świadczy chociażby tytuł jego najbardziej znanej pracy – *Księżę* (pierwotnie zamierzał nazwać ją *De Principatibus*) – typowy dla XV-wiecznych traktatów politycznych, oraz fakt, że tytuły poszczególnych

²⁷⁶ Zagadnienie to poruszali m. in.: Andrzej Wójtowicz, Carlo Dolcini, Mieczysław Maneli, Gregorio Piaia.

rozdziałów tej rozprawy dane były przez autora w języku łacińskim, jak to robiono wówczas powszechnie²⁷⁷.

Machiavelli przez wiele lat pełnił funkcję sekretarza II Kancelarii we Florencji, a dzięki powierzonym mu misjom dyplomatycznym mógł obserwować stosunki polityczne na dworach europejskich. Doświadczenie zebrane podczas pracy sekretarza wykorzystał przy pisaniu traktatów politycznych. Zarówno *Księżę*, jak i *Rozważania* zostały wydane dopiero po śmierci ich autora, w 1559 r. natomiast zostały umieszczone na *Indeksie Ksiąg Zakazanych*.

Założeniem *Księcia* jest określenie granic władzy państwowej oraz udzielenie pożytecznych rad dla osoby sprawującej rząd. Traktat zadedykowany został Wawrzynowi Medyceuszowi, choć Machiavelli wiedział, że ten nie jest w stanie zrealizować założeń przedstawionych w *Księciu*, ponieważ jest na to zbyt słaby²⁷⁸. *Rozważania* były pisane w szczególnym momencie historycznym: po śmierci Lorenza de Medici kolejno dwaj Medyceusze zostają papieżami (Leon X i Klemens VII), lecz nie ma odpowiedniego kandydata do sprawowania rządów we Florencji. Mieszkańcy miasta zaczynają mieć nadzieję na uzyskanie wolności i przekształcenie się w republikę; powstają liczne dzieła wychwalające ten właśnie ustrój. Machiavelli *Rozważaniami* wpisał się w nurt tych debat, bardziej jednak jako teoretyk²⁷⁹.

Jak w *Księciu* podstawowym tematem było założenie nowego państwa przez nowego władcę i utrzymanie swojego panowania, tak *Rozważania* stanowią szersze ujęcie zagadnienia władzy i jej utrzymania oraz prawidłowego funkcjonowania państwa (monarchii lub republiki). Machiavelli zaleca sięganie do przeszłości i korzystanie z nauk i przykładów starożytnych w kwestii organizacji państwa i sprawowania rządów. Działania polityków i ludzi władzy muszą opierać się tylko i wyłącznie na chęci osiągnięcia sukcesu i bycia skutecznym. Środki stają się

²⁷⁷ Jan Malarczyk, *Niccolò Machiavelli – człowiek polityki i pisarz polityczny* [w:] *Niccolo Machiavelli. Paradoksy losów doktryny*, red. A. Tomasiak-Brzost, Warszawa 1973, s. 39-40.

²⁷⁸ Gdy Medyceusze przejęli władzę we Florencji, Machiavelli został aresztowany (1513 r.) jako podejrzany o udział w spisku przeciwko nim. Wprawdzie został uwolniony, lecz do życia politycznego powrócił dopiero w 1526 r. – mimo wielokrotnie podejmowanych starań o przyjęcie na służbę, skierowanych do Medyceuszy i do papieża. Dedykacją *Księcia* oraz porównaniem rodziny Medyceuszy do zbawiciela Włoch myśliciel chciał powrócić do ich łask, wykazać swoją użyteczność i zostać przywróconym do pełnienia funkcji politycznych we Florencji.

²⁷⁹ Paweł Śpiewak, *Wstęp* [w:] *Niccolò Machiavelli, Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem Historii Rzymu Liwiusza*, tłum. K. Żaboklicki, Warszawa 2009.

dopasowane do realizowanego celu, a osiągnięte wyniki usprawiedliwią wszelkie działania, nawet te powszechnie uznawane za amoralne. Jednak nigdzie w *Księżciu* i *Rozważaniach* nie ma nawoływania do zachowań uznawanych za niemoralne – filozof podkreśla, że władcy powinni umieć zachowywać się tak, lecz tylko w razie konieczności, dla dobra państwa i poddanych. Zachowania niemoralne bez konieczności szybko przekształcają państwo w tyranie, a na władcę ściągną nienawiść ludu, co może spowodować jego upadek.

Machiavelli w swoich dziełach kontynuuje średniowieczną tradycję włoskich traktatów politycznych, opisując idealnego władcę i prawidłowo funkcjonujący ustroj państwowy. Oczywiście jego koncepcje są odmienne od tych średniowiecznych, które w większości stanowiły głos w sporze papieża z cesarstwem o władzę, opierając się na argumentach jednej lub drugiej strony konfliktu. Można jednak znaleźć pewne punkty wspólne teorii politycznej Machiavellego z koncepcją Marsyliusza z Padwy.

Pierwsze podobieństwo w koncepcjach obu myślicieli to istotna rola ludu w prawidłowo funkcjonującym państwie. U Marsyliusza lud został uznany pierwszym prawodawcą, który tylko dzięki dobrowolnie podjętej decyzji zrzeka się swoich przyrodzonych uprawnień i przekazuje je wybranemu władcy. Machiavelli nie przyznaje ludowi aż tak ważnej roli, lecz głosi, że podstawą trwałej władzy jest poparcie poddanych. W *Księżciu* wyróżnił dwa sposoby zdobycia władzy: dzięki poparciu możnych lub dzięki poparciu ludu, uznając sposób drugi nie tylko za gwarantujący trwalsze rządy, lecz również ułatwiający szlachetne postępowanie władcy. Księżę, którego władza zależna jest od możnych, nie jest w stanie rządzić samodzielnie, gdyż zawsze musi brać pod uwagę ich opinie i dążenia. Tak uzależniony władca może być ograniczony w dążeniu do osiągnięcia wyznaczonego celu. Poparcie ludu ułatwia rządy nakierowane na dobro państwa. Nie ma tu jednak mowy o rządach absolutnych:

Wyróżniając niewłaściwe formy państw (tyrania, oligarchia, anarchia), Machiavelli tym samym z miejsca odrzucił koncepcję, przyznającą księżciu władzę tak dalece absolutną, iż mógłby robić to, co mu się spodoba, bez względu na interesy państwa i poddanych. Władca powinien dbać o interesy ogółu, a więc nie może być tyranem²⁸⁰.

²⁸⁰ Mieczysław Maneli, *Machiavelli*, Warszawa 1968, s. 55.

Tyran i okrutnik zamiast zaufania zyskuje tylko nienawiść ludu, a zarówno w *Księciu*, jak i w *Rozważaniach* Machiavelli przestrzega rządzących przed nienawiścią tłumu, ponieważ często taka nienawiść staje się przyczyną upadku władcy. Wynika stąd również kolejna rada: gdy trzeba postąpić okrutnie, należy wszystkie okrucieństwa popełnić w jednym czasie, dobrodziejstwami okazywanymi ludowi powinno się dysponować racjonalnie, rozciągając ich okazywanie w czasie, aby poddani dłużej zapamiętali dobroć władcy i dłużej ją odczuwali. Lud nie jest pierwszym prawodawcą, jak u Marsyliusza – i nie zrzeka się dobrowolnie swych uprawnień na rzecz monarchy – lecz bez jego poparcia nie może utrzymać się żadna władza.

Postępując śladami swego wielkiego poprzednika, Marsyliusza z Padwy, i wyprzedzając autora *Umowy społecznej* oraz innych reprezentantów szkoły prawa natury XVII i XVIII wieku, za fundament władzy państwowej uważa Machiavelli lud, akceptujący i popierający istniejący reżim polityczny²⁸¹.

Prawa, wojsko czy zalety monarchy na nic się nie zdadzą, gdy lud będzie nastawiony negatywnie wobec władcy. Jak bez wojska i praw nie ma państwa, tak bez poparcia ludu władza tak naprawdę nie istnieje.

Obaj filozofowie podobnie ujmują kwestię praw i rolę, jaką odgrywają w tworzeniu silnego, trwałego i właściwie funkcjonującego państwa. U Marsyliusza prawa to regulacja wszystkich form życia w społeczeństwie. Ich zadaniem jest zapewnić wewnętrzną równowagę i pokój w państwie, są gwarancją bezpiecznych rządów. To także forma ochrony ludności przed ignorancją i niekompetencją sądów. U Machiavellego prawa powinny być skonstruowane przy założeniu słabej i złej natury ludzkiej: gdy tworzy się państwo, doskonalili jego ustrój i wprowadza nowe prawa, należy wychodzić z założenia, że wszyscy ludzie są źli, ponieważ dobre prawa i dobry ustrój to jedyny sposób walki ze złym charakterem ludzi²⁸².

W *Rozważaniach* zawarta jest opinia Machiavellego, iż trwałość prawa gwarantuje trwałość republik i królestw. Dobre prawa są również pewnego rodzaju

²⁸¹ Jan Malarczyk, *Niccolò Machiavelli – człowiek polityki i pisarz polityczny* [w:] *Niccolo Machiavelli. Paradoksy losów doktryny*, red. A. Tomasiak-Brzost, Warszawa 1973, s. 56.

²⁸² Zob. Mieczysław Maneli, *op. cit.*

zabezpieczeniem dla obywateli, zarówno przed samym sobą, jak i przed rządzącymi. Dodatkowo wpływają na samodzielność państwa i jego siłę. Florentyńczyk zrównuje prawa z wojskiem, mówiąc, że tam, gdzie są dobre prawa, musi być dobre wojsko. Własne, narodowe wojsko wzmacnia państwo i umacnia jego pozycję na arenie międzynarodowej tak, jak dobre prawa. Z państwem, które nie posiada własnej armii nie będzie liczył się nikt, a ono samo będzie uważane za słabe i źle urządzone.

Godne podkreślenia jest, iż u obu filozofów nikt nie stoi ponad prawem. U Marsyliusza jest to napisane wprost – prawa stanowione są dla wszystkich, bez wyjątku. Padewczyk rozstrzyga nawet sporną kwestię karania władców łamiących prawo, uznając, że gdy wymaga tego dobro państwa, władca powinien być poddany karze. Machiavelli twierdzi natomiast, że nieprzestrzeganie prawa, zwłaszcza przez osoby, które zajmowały się jego tworzeniem, jest szkodliwe dla ustroju państwowego. Prawa są obowiązujące dla wszystkich i stworzone po to, by republika czy monarchia wypełniały swoje zadania i funkcje, a mieszkańcy żyli w spokoju. Władca stojący ponad prawem staje się amoralny i doprowadza swoje państwo do ruiny.

Zarówno Marsyliusz, jak i Machiavelli sporo miejsca poświęcili roli religii w życiu społeczeństwa. Kluczowe dla Marsyliusza jest to, że stan kapłański jest jedną z części składowych państwa, nie wyróżniając się niczym od pozostałych. Religia kieruje ludzi ku życiu przysłemu, duchowni pełnią więc rolę nauczycieli, którzy mają pomóc w osiągnięciu zbawienia. Kapłani nie mają prawa ani możliwości, by w jakikolwiek sposób wpływać na świeckich władców czy też na życie świeckie osób wierzących. Ich rolą jest pouczać wiernych. Pod każdym innym względem mają takie same prawa i obowiązki, jak reszta mieszkańców danego państwa. Marsyliusz ponadto gani współczesny mu Kościół za nadmierne ambicje polityczne i chęć posiadania władzy świeckiej oraz za posiadanie majątków. Wsuwa również oskarżenia, iż takie właśnie zachowania Kościoła i osób duchownych są przyczyną braku pokoju w Italii i jej kryzysu wewnętrznego.

U Machiavellego religia także pełni rolę podrzędną, jest nawet jeszcze bardziej oddzielona od życia publicznego, niż u Marsyliusza. Florentyńczyk uważa ją za narzędzie umożliwiające zapewnienie spokoju w społeczeństwie, pisząc

wprost, że nawet gdy władca nie jest religijny, powinien za takiego uchodzić. Religia jest tylko narzędziem do zapewnienia ładu w państwie. W *Księżcu* uwidacznia się natomiast wyraźne przekonanie Machiavellego o tym, że chrześcijańskie ideały osłabiają państwo i w polityce są nie tylko nieskuteczne – są szkodliwe.

Twierdzenie o wyższości pogaństwa nad chrześcijaństwem ma swe filozoficzne ugruntowanie w machiavellowskiej koncepcji *virtù*, koncepcji człowieka walczącego aktywnie ze złem i przeciwnościami. Apologia pogaństwa ma również określony sens polityczny: gdy pogański Rzym i Italia przewodziły całemu światu, katolicka Italia jest skłócona, bezczeszczona i deptana przez armie wszystkich silniejszych państw europejskich²⁸³.

Dla władcy wiara powinna być neutralna, zwłaszcza gdy nie wpływa na działania człowieka w sferze publicznej. Rozsądny monarcha nie zabrania swym poddanym uprawiać kultu religijnego i nie walczy z religią panującą w danym kraju, lecz stara się wykorzystać ją jako narzędzie pomocne w podporządkowaniu sobie ludności. Nie można jednak kierować się religijnymi (zwłaszcza chrześcijańskimi) ideałami, uczestnicząc zarazem w życiu politycznym danej społeczności, ponieważ chrześcijaństwo i polityka dążą do różnych, sprzecznych ze sobą celów. Machiavelli stwierdza wprost, że władca powinien umieć kłamać i popełniać czyny niemoralne dla dobra państwa – takie działania z punktu widzenia religii są niedopuszczalne.

Religia została sprowadzona do roli użytecznego narzędzia w rękach mądrego władcy. Jej nieumiejętne wykorzystywanie może natomiast przeszkadzać w skutecznych działaniach politycznych. Machiavelli, tak jak Marsyliusz, we współczesnym mu Kościele widzi przyczynę rozbitcia Włoch i ich narastającą słabość. W *Rozważaniach* wyraźnie obarcza Stolicę Apostolską odpowiedzialnością za tę sytuację, dając tym samym do zrozumienia, iż Kościół nie powinien posiadać żadnej władzy politycznej, ponieważ wykorzystuje ją w niewłaściwym celu. Ideały religii chrześcijańskiej są odpowiednie dla osób pragnących spokojnego życia w społeczeństwie. Paradoksalne jest jednak, że duchowni – osoby, od których wymaga się, by wcielały te ideały w życie – biorą czynny udział w polityce, która wymaga

²⁸³ Mieczysław Maneli, *Machiavelli*, Warszawa 1968, s. 41.

zastosowania zupełnie odmiennych wzorców zachowań. Machiavelli pisze wprost o „gorszącym przykładzie” dworu papieskiego, ostro potępiając odstępowanie od zasad, których kapłani nauczają na rzecz zdobywania przez nich wpływów i majątku. Ratunkiem dla Włoch jest nie tylko silna władza książęca, która zdoła zjednoczyć rozbity kraj. Równie istotne jest, by Kościół ograniczył swoje działania do swojej głównej funkcji: nauczania wiernych chrześcijańskich ideałów, bez możliwości jakiegokolwiek oddziaływania na życie polityczne.

Koncepcje stworzone przez obu myślicieli miały w założeniu prezentować, co należy zrobić, aby państwo stało się państwem silnym i właściwie rządzonym. Wedle Marsyliusza silne, właściwie urządzone państwo oznacza państwo, w którym panuje pokój, a wszystkie części składowe funkcjonują ze sobą w równowadze, realizując swoje zadania. Taką równowagę i ład społeczny mają zapewnić odpowiednie prawa oraz właściwy monarcha, wybierany w ramach elekcji i zyskujący władzę dzięki uprawnieniom od ludu.

Dla Machiavellego dobre państwo to państwo silne i samodzielne, z własnym wojskiem i odpowiednimi prawami, regulującymi życie społeczne. W takim państwie (bez względu na to, czy jest to królestwo, czy republika) rządzący musi posiadać przychylność ludu, a wówczas jego rządy będą trwałe i stabilne. Trwałość rządów u Machiavellego utożsamiana jest z siłą państwa. Religia jest oddzielona od polityki, podobnie jak moralność: liczy się skuteczność panującego, którego głównym zadaniem jest dbać o dobro ojczyzny.

Jak myśliciele średniowieczni, Machiavelli widzi przede wszystkim dwa filary dobrze zorganizowanego państwa: dobrą armię i dobre prawa. Podstawa jest średniowieczny ideał monarchy, który jest obrońcą i stróżem sprawiedliwości²⁸⁴.

Ostatni punkt wspólny w koncepcjach Marsyliusza i Machiavellego to odniesienia do aktualnej sytuacji politycznej Włoch i propozycje zjednoczenia kraju jako sposób na jego ratunek. Florentyńczyk, w przeciwieństwie do Dantego i Marsyliusza nie pisał o uniwersalnym cesarzu, a jedynie o księciu (jako władcy

²⁸⁴ Konstanty Grzybowski, *Machiavelli – człowiek średniowiecza*, [w:] *Niccolo Machiavelli. Paradoksy losów doktryny*, red. A. Tomasiak-Brzost, Warszawa 1973, s. 78.

danego królestwa), lecz w jego pismach również można odnaleźć idee odnoszące się do zjednoczenia Italii.

Jest jeszcze inna różnica między Machiavellim a Dantem czy Marsyliuszem. Tamci liczą jeszcze ciągle na siłę tradycji rzymskiej, powagę władzy cesarskiej, ustrojowe i kulturalne dziedzictwo Italii. Machiavelli natomiast każde swe dzieło nasycił tą polityczną pedagogiką, która kazała Włochom liczyć tylko na własne siły²⁸⁵.

Josef Macek w swej pracy *Machiavelli e il machiavellismo* wskazuje, że główną różnicą między Machiavellim a Marsyliuszem jest stosowana przez nich metoda – podczas gdy Marsyliusz powołuje się na starożytnych myślicieli oraz Biblię i autorytety Ojców Kościoła, Machiavelli w ogóle eliminuje autorów kościelnych²⁸⁶ – ważne dla niego są ustroje istniejące w przeszłości, z których może czerpać wzorce i przykłady oraz odnosić je do sytuacji obecnej, stąd podstawą wszelkich jego rozważań staje się starożytny Rzym. Nawiązywanie do świetności antycznego Rzymu miało we Włoszech charakter wyraźnie patriotyczny, było wspomnieniem siły i potęgi kraju, obecnie rozdrobnionego i osłabionego, w którym idee zjednoczenia pod jedną silną władzą pojawiały się już od XII wieku²⁸⁷.

Humanistyczne i średniowieczne traktaty poświęcone problemom władzy i panującym miały w zasadzie charakter rozważań etycznych. Główną ich częścią było wyliczenie cnót i zalet, jakimi winien odznaczać się panujący, a liczne przykłady z historii i obficie przytaczane wypowiedzi oraz opinie uznanych autorytetów miały jedynie potwierdzać konieczność ich posiadania przez władców. Poruszając ten sam problem władzy i panującego, Machiavelli rozwiązuje go w sposób zupełnie odmienny i nowy, wychodząc od problemu potrzeb państwa i oceniając panującego czy rządzących w zależności od osiągniętych wyników, a nie z punktu widzenia przyjętych z góry wymogów etycznych²⁸⁸.

²⁸⁵ Jan Baszkiewicz, *Niccolò Machiavelli – jakobin XVI wieku* [w:] *Niccolo Machiavelli. Paradoksy losów doktryny*, red. A. Tomasiak-Brzost, Warszawa 1973, s. 102.

²⁸⁶ Zob. Josef Macek, *Machiavelli e il machiavellismo*, Firenze 1980.

²⁸⁷ Zob. Mieczysław Maneli, *Historia doktryn polityczno-prawnych. Wiek XVI-XVIII. Część I. Niccolò Machiavelli*, Warszawa 1961.

²⁸⁸ Jan Malarczyk, *Niccolò Machiavelli – człowiek polityki i pisarz polityczny* [w:] *Niccolo Machiavelli. Paradoksy losów doktryny*, red. A. Tomasiak-Brzost, Warszawa 1973, s. 40.

Machiavelli jest filozofem wyróżniającym się na tle swojej epoki oryginalnością poglądów. Zarazem jednak czerpie z idei średniowiecznej myśli politycznej, nawiązując do równie oryginalnego Marsyliusza. Machiavelli odrzuca myśl o idealnym uniwersalnym władcy, tworząc wizerunek księcia, który jednak będzie posiadał tak wychwalaną w traktatach Dantego i Marsyliusza siłę i autorytet, aby móc zorganizować i zapewnić swym poddanym prawidłowo funkcjonujące państwo, silne i stabilne. Dante wychodził od koncepcji dwu równoważnych względem siebie władz, Padewczyk przeobraził to w dominację monarszą, traktując Kościół jako jeden z elementów państwa; u Machiavellego religia zepchnięta została na margines życia społecznego, a jej udział w polityce został wręcz zakazany, jeśli polityka ma być skuteczna. Wspólne idee Marsyliusza i Machiavellego są nie tylko kontynuacją myśli zapoczątkowanej u Dantego – władca jako obrońca pokoju, w państwie opierającym swe istnienie na dobrych, silnych prawach. Jak *Obrońca pokoju* stanowi pewną kontynuację i interpretację teorii Dantego, tak – moim zdaniem – poglądy Machiavellego na rolę ludu w księstwie, rolę praw czy też kwestie religii w państwie są kontynuacją poglądów Marsyliusza, zarazem będąc ich dalszym rozwinięciem.

6.3 Współczesne interpretacje traktatu Marsyliusza

Współcześnie koncepcja Padewczyka jest obiektem zainteresowania coraz większej liczby badaczy. Wszyscy oni podkreślają oryginalność poglądów Marsyliusza na tle średniowiecznej myśli politycznej – jego koncepcja suwerenności ludu, model budowy państwa czy wzór idealnych rządów opartych na właściwych prawach zdecydowanie wyróżniają się na gruncie filozofii średniowiecznej. Dolcini dodatkowo zwraca uwagę na metodę stosowaną przez Marsyliusza, która sama w sobie jest całkowitą nowością. Padewczyk na potrzeby swego dzieła stworzył nowy korpus definicji politycznych, dzięki którym mógł wykorzystać arystotelesowskie idee do potrzeb struktur rządowych państw-miast, a pojęcia jak *civitas*, *politia*, *regnum*, *civilitas* użył po raz pierwszy jako ich synonimy²⁸⁹. Ancona podkreśla kontrowersyjność propozycji Marsyliusza, zwłaszcza w kwestiach związanych z Kościołem i podsumowuje, że opisywane przez filozofa reformy oraz teoria rządu są w swym charakterze zdecydowanie nowożytne, wychodząc poza ramy średniowiecznych dysput politycznych²⁹⁰. Koncepcja suwerenności według Marsyliusza to tak naprawdę nowa suwerenność, suwerenność ponadnarodowa – zarządzanie siecią organizmów narodowych i międzynarodowych powiązanych w jedną organizację władzy, co u Padewczyka jest reprezentowane pod postacią cesarstwa uniwersalnego²⁹¹.

Gregorio Piaia w swej pracy *Marsilio e dintorni. Alla storia delle idee*²⁹² prezentuje wpływy, jakie koncepcja Marsyliusza wywarła na myślicieli późniejszych epok. Do osób, które pozostawały pod wpływem idei głoszonych przez Padewczyka zalicza między innymi Mikołaja z Kuzy i Andrzeja Frycza Modrzewskiego. Piaia powołuje się także na innych naukowców zajmujących się analizą teorii Marsyliusza – wymienia m. in. Adolphe Francka (który zauważył i opisał wyraźne analogie między Marsyliuszem i Rousseau) oraz włoskiego badacza religijnego Baldassare Labanca, który w ideach *Obrońcy pokoju* widział załączki zasad, jakimi kierowała się rewolucja francuska, a nawet socjalizm. Labanca kładł

²⁸⁹ Carlo Dolcini, *Introduzione a Marsilio da Padova*, Roma-Bari 1995.

²⁹⁰ Elvio Ancona, *Marsilio da Padova. Indagine su un enigma storiografico*, Padova 2012.

²⁹¹ Elvio Ancona, *All'origine della sovranità. S istema gerarchica e ordinamento giuridico nella disputa sui due poteri all'inizio del XIV secolo*, Torino 2004.

²⁹² Gregorio Piaia, *Marsilio e dintorni. Alla storia delle idee*, Padova 1999.

nacisk głównie na marsyliańską ideę państwa powstałego z ludzkiej woli i dla dobra społeczności, która zrzeka się swych uprawnień na władcę, porównując ją z rousseańskim państwem wywodzącym się ze stanu natury i kontraktem społecznym.

Enrico Berti w artykule *Il regnum di Marsilio tra la polis aristotelica e lo Stato moderno*²⁹³ podkreśla, że *regnum*, rozumiane przez Padewczyka jako państwo, złożone jest całkowicie z obywateli, którzy mają wolę i moc niezbędne do wyboru monarchy – jak społeczeństwo cywilne w nowożytnym znaczeniu. I choć pierwsze użycie terminu „państwo” w sensie nowożytnym pojawia się w pismach Machiavellego, Berti w swoim artykule uznaje Marsyliusza za twórcę idei państwa nowożytnego właśnie ze względu na obdarzenie ludu mocą ustawodawczą.

Obecnie prace badawcze nad koncepcjami Padewczyka dużo bardziej skupiają na części pierwszej traktatu, zwłaszcza na zagadnieniach związanych z suwerennością ludu i rolą prawa w prawidłowo funkcjonującym państwie²⁹⁴. Marsyliusza uważa się za poprzednika lub inspiratora dla takich myślicieli jak: Jan Bodin, Erazm z Rotterdamu, Christopher St. German, Hobbes, Locke, Rousseau²⁹⁵. Nie należy również zapomnieć o tym, że sam Padewczyk w pewnym stopniu inspirował się teorią Dantego, korzystając z jego idei cesarza-obrońcy pokoju, którego zadaniem jest zapewnić swym poddanym pokój i umożliwić realizację ziemskich celów.

Wójtowicz wyróżnia dwa sposoby interpretacji dzieła Marsyliusza: jednym z nich jest uznanie *Obrońcy Pokoju* za pamflet antypapieski i dzieło napisane doraźnie na potrzeby walki Ludwika Bawarskiego z Janem XXII; sposób drugi to wszelkiego rodzaju interpretacje uznające Padewczyka za poprzednika Rousseau i w pewnym sensie twórcę demokratycznej i republikańskiej teorii państwa²⁹⁶, z uwagi na marsyliańską koncepcję suwerenności ludu. Co ważne, w teorii Marsyliusza nie ma dosłownego określenia ludu jako suwerena, ponieważ to określenie znane jest dopiero od renesansu. Padewczyk proponuje raczej rozważania na temat

²⁹³ Zob. Enrico Berti, „Il regnum di Marsilio tra la polis aristotelica e lo Stato moderno”, *Rivista di storia della filosofia medievale*, Roma 1979.

²⁹⁴ Dotychczasowe prace polskich badaczy skupiają się jednak wyłącznie na teorii państwa czy koncepcji praw u Marsyliusza.

²⁹⁵ Zob. Andrzej Wójtowicz, *Model władzy państwowej Marsyliusza z Padwy*, Katowice 1977.

²⁹⁶ Zob. Andrzej Wójtowicz, *op. cit.*

zwierzchności ludu i możliwości delegowania praw ustawodawczych posiadanych przez lud na rzecz wybieranego przedstawiciela – jednostki (np. monarchy czy cesarza) lub grupy rządzącej.

Proponowana przez Marsyliusza idea ludu jako prawodawcy niesie ze sobą jednak pewne niebezpieczeństwo. Przy uznaniu, że moc decydującą w państwie posiada nie władca, lecz lud, który na mocy zrzeczenia się tych uprawnień czyni z monarchy swojego przedstawiciela, rządzący staje się zależny od woli poddanych. Kwestię tę filozof rozwiązuje stwierdzeniem, iż w momencie przekazania uprawnień ustawodawczych dla monarchy, lud je traci. Jednak tak radykalne uznanie pochodzenia władzy monarszej od ludu i w rezultacie uzależnienie panowania od woli i zgody obywateli okazało się być propozycją zbyt odmienną od dotychczasowych koncepcji politycznych średniowiecza. Grzegorz Seidler zauważa, że

społecznych źródeł doktryny politycznej Marsyliusza należy szukać w laicko-republikańskich dążeniach mieszczaństwa włoskiego, które tradycyjnie zwalczało przywileje i immunitety kleru, powodując zakłócenia życia gospodarczego i normalne funkcjonowanie władz (...) Doktryna polityczna Marsyliusza nie była jednak prostą kopią komun włoskich czy też opisem aktualnych sił politycznych, walczących z Kościołem. Stworzył on bowiem zupełnie nową, laicką teorię państwa i prawa, diametralnie różną od średniowiecznych poglądów²⁹⁷.

²⁹⁷ Grzegorz L. Seidler, *Mysł polityczna średniowiecza*, Kraków 1961, s. 346-347.

ZAKOŃCZENIE

Głównym celem mojej rozprawy doktorskiej było scharakteryzowanie i przedstawienie bliżej doniosłych i wyróżniających się na tle średniowiecznej myśli politycznej poglądów Marsyliusza z Padwy zawartych w jego traktacie *Obrońca Pokoju*. Moim zamiarem było ukazanie koncepcji Padewczyka w konfrontacji z poglądami politycznymi Dantego, wydobywając pewne wspólne dla obu myślicieli twierdzenia, aby dzięki temu ukazać Marsyliusza jako kontynuatora myśli politycznej Alighieriego. Z traktatów politycznych Dantego pochodzi koncepcja równoważności celów doczesnych i celu wiecznego, a co za tym idzie: wzrost znaczenia państwa i jego realizowanych zadań. U Marsyliusza natomiast cele doczesne są jeszcze bardziej wyeksponowane, a cel wieczny (zbawienie) to jeden z elementów składowych szczęścia człowieka²⁹⁸. Aby móc osiągnąć szczęście, człowiek musi żyć we właściwie rządzonym społeczeństwie, w którym panuje pokój powszechny. Gwarantem ładu społecznego jest władza rządząca, ustanowiona w tym konkretnym celu, z tego też wypływają jej podstawowe zadania.

Przedstawiłam także recepcję i wpływ dzieła Padewczyka, skupiając się na trzech aspektach. Pierwszym była recepcja *Obrońcy pokoju* zaraz po jego ukazaniu się, aż do XVI wieku, gdy komentatorzy skupiali się przede wszystkim na drugiej części dzieła, dotyczącej kwestii władzy Kościoła i jego stanowiska w państwie. Aspekt drugi to porównanie głównych tez zawartych u Marsyliusza i w traktatach politycznych Machiavellego, którego poglądy polityczne uważane są obecnie za inspirowane twierdzeniami Padewczyka. Trzecim poruszonym przeze mnie aspektem była współczesna recepcja *Obrońcy pokoju*, od uznania Marsyliusza za prekursora Hobbesa, Locke'a, Rousseau i ruchów reformatorskich Kościoła, poprzez twierdzenia, iż Padewczyk w swym traktacie stworzył pierwszą koncepcję państwa nowożytnego.

Poglądy zaprezentowane w *Obrońcy Pokoju* na tle filozofii politycznej są znaczące – Marsyliusz jest nie tylko pierwszym twórcą idei suwerenności ludu czy

²⁹⁸ Zob. Andrzej Wójtowicz, *Model władzy państwowej u Marsyliusza z Padwy*, Katowice 1977.

koncepcji państwa nowożytnego²⁹⁹. Jego propozycje reform kościelnych, które po ogłoszeniu *Obrońcy pokoju* wywołały głębokie oburzenie duchowieństwa, z czasem stały się podwalinami dla ruchów reformatorskich, chętnie odwołujących się do zawartych w traktacie Padewczyka idei powrotu do Kościoła pierwotnego i ograniczenie roli decyzyjnej papieża na rzecz soborów powszechnych. Odejście od starych schematów³⁰⁰ i stworzenie odmiennej koncepcji władzy było możliwe dzięki lekturze Arystotelesa; znaczny wpływ na kształt poglądów zawartych w traktacie miał również awerroizm Marsyliusza.

Idea rządów prawa, która pojawiła się już u Dantego, w *Obrońcy pokoju* jest bardziej rozbudowana. Prawa stanowią podstawę dobrego państwa i dobrych rządów, stanowią ich normę, są też uzupełnieniem koncepcji suwerenności ludu³⁰¹. Cała teoria władzy u Padewczyka opiera się na powiązaniu uprawnień ogółu obywateli z ich realizacją przez silną egzekutywę. *Obrońca pokoju* okazał się traktatem na wskroś oryginalnym, zdecydowanie odbiegającym od klasycznych średniowiecznych traktatów zajmujących się koncepcjami państwa i władzy. Ta oryginalność była powodem, dla którego Ludwik Bawarski ostatecznie odrzucił propozycje filozofa, a jego pozycję w obozie cesarskim zajął mniej radykalny Wilhelm Ockham³⁰².

Traktat Marsyliusza odegrał znaczącą rolę w rozwoju europejskiej myśli politycznej. Jego poglądy wciąż budzą znaczne zainteresowanie. Odkrywane są coraz szersze kręgi wpływu, jaki wywarł swą teorią Padewczyk na późniejszych myślicieli czy reformatorów kościelnych. Marsyliusz chciał przekształcić życie społeczne w uniwersalny system polityczny, oparty na jasnych, konkretnych zasadach³⁰³. Proponowane przez niego rozwiązania zbliżają *Obrońcę pokoju* do nowożytnych koncepcji politycznych, zdecydowanie wyróżniając się na tle średniowiecza. Zarazem jest to doskonałe przedstawienie ewolucji włoskiej myśli

²⁹⁹ Tak jak to przedstawia swoim artykule Enrico Berti – zob. E. Berti, „Il regnum di Marsilio tra la polis aristotelica e lo Stato moderno”, *Rivista di storia della filosofia medievale*, Roma 1979.

³⁰⁰ Czyli schematów wykorzystywanych w myśli politycznej do XIV w.

³⁰¹ Zob. Gianluca Briguglia, *Marsilio da Padova*, Roma 2013; Andrzej Wójtowicz, *op. cit.*

³⁰² Najważniejsze dzieło polityczne Ockhama to *Dialog* (wyd. polskie: W. Ockham, *Dialog*, tłum. J. Surzyn, Kęty 2005), w którym filozof próbuje zaprezentować plan reform Kościoła zachodniego i zachodniego chrześcijaństwa oraz umiejscowić Kościół w relacjach międzyludzkich i społecznych. Jego propozycje są zdecydowanie bardziej wyważone i dużo mniej skrajne, niż te przedstawione przez Marsyliusza.

³⁰³ Zob. Andrzej Wójtowicz, *op. cit.*

politycznej dotyczącej koncepcji państwa praw oraz idei władcy jako drugiego suwerena (pierwszym jest lud – obywatele), pełniącego funkcję obrońcy pokoju.

BIBLIOGRAFIA

TEKSTY ŹRÓDŁOWE

- Dante Alighieri, *Biesiada*, tłum. M. Bartkowiak-Lerch, Kęty 2004.
- Dante Alighieri, *Monarchia*, tłum. W. Seńko, Kęty 2002.
- Dante Alighieri, *Monarchia*, a cura di M. Pizzica, Milano 2008.
- Marsilio da Padova, *Marsilio da Padova, Il difensore della pace*, a cura di M. Conetti, Milano 2009.
- Marsyliusz z Padwy, *Obrońca pokoju*, tłum. W. Seńko, Kęty 2006.
- Niccolò Machiavelli *Il principe*, a cura di T. Albarani, Milano 2011.
- Niccolò Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem Historii Rzymu Liwiusza*, tłum. K. Żaboklicki, Warszawa 2009.
- Niccolò Machiavelli, *Księżę*, tłum. Cz. Nanke, Kęty 2005.
- Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIV wieku*, opr. E. Jung-Palczewska, Warszawa 2000.

MONOGRAFIE

- Ancona E., *Marsilio da Padova. Indagine su un enigma storiografico*, Padova 2012.
- Barbie M., *Dante*, tłum. J. Gałuszka, Warszawa 1965.
- Bardy G., *Święty Augustyn. Człowiek i dzieło*, tłum. Z. Kobylańska, Warszawa 1955.
- Battaglia F., *Marsilio da Padova e la filosofia politica del medio evo*, Firenze 1928.
- Briguglia G., *Marsilio da Padova*, Roma 2013.
- Checcini, A., *Interpretazione storica di Marsilio da Padova*, Padova 1942.
- Dolcini, C., *Introduzione a Marsilio da Padova*, Roma-Bari 1995.
- Felix G., *Machiavelli e il suo tempo*, Bologna 1977.
- Gewirth, A., *Marsilius of Padua. Medieval Political Philosophy*, New York 1949.
- Gilson E., *Dante e la filosofia*, a cura di C. Marabelli, Milano 1987.
- Macek J., *Machiavelli e il machiavellismo*, Firenze 1980.
- Maneli M., *Machiavelli*, Warszawa 1968.
- Martelli M., *Machiavelli e gli storici antichi*, Roma 1998.

- Morawski K., *Dante Alighieri*, Warszawa 1961.
- Muresu G., *Dante politico. Individuo e istituzioni nell'autunno del medioevo*, Torino 1979.
- Nitti F., *Machiavelli nella vita e nelle dottrine*, Napoli 1991.
- Piaia G., *Marsilio e dintorni contribuiti. Alla storia delle idee*, Padova 1999.
- Pincin C., *Marsilio*, Torino 1967.
- Toscano, A., *Marsilio da Padova e Niccolò Machiavelli*, Ravenna 1981.
- Vasoli C., *Myśl Dantego. Cztery studia*, przeł. P. Salwa, Warszawa 1998.
- Viroli M., *Uśmiech Machiavellego. Biografia*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 2006.
- Wójtowicz A., *Model władzy państwowej u Marsyliusza z Padwy*, Katowice 1977.

POZOSTAŁE OPRACOWANIA

- Ancona E., *All'origine della sovranità. Sistema gerarchica e ordinamento giuridico nella disputa sui due poteri all'inizio del XIV secolo*, Torino 2004.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2008.
- Augustyn, *O państwie Bożym*, tłum. W. Kubicki, Kęty 2002.
- Baszkiewicz J., *Myśl polityczna wieków średnich*, Warszawa 1970.
- Baszkiewicz J., *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początku XIV w.*, Warszawa 1964.
- Baszkiewicz J., *Władza*, Wrocław 1999.
- Berti E., "Il regnum di Marsilio tra la polis aristotelica e lo Stato moderno", *Rivista di storia della filosofia medievale*, Roma 1979.
- Cadoni G., *Machiavelli. Antologia di scritti politici*, Mulino, Bologna 1979.
- Cavallara C., *La pace nella filosofia politica di Marsilio da Padova*, Ferrara 1973.
- Dolcini C., „I falsi privilegi di investitura e il grande scisma: recuperi e sopravvivenze, Conciliarismo, stati nazionali, inizi dell'umanesimo. Atti del XXV Convegno storico internazionale”, *Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, Spoleto 1990.
- Fumagalli M., Brocchieri B., *Storia della filosofia medievale: da Boezio a Wyclif*, Bari 1996.

- Fumagalli M., Brocchieri B., *Il pensiero politico medievale*, Roma-Bari 2000.
- Gentile F., *Politica aut/et statistica. Prolegomeni di una teoria generale dell'ordinamento politico*, Milano 2003.
- Gieysztor A., *Cesarstwo i papieństwo w walce o władzę powszechną*, Warszawa 1947.
- Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1966.
- Godlewski J. F., *Katolicka myśl kościelna o państwie i prawie*, Warszawa 1985.
- Gramsci A., *Nowoczesny książe* [w:] Antonio Gramsci, *Pisma wybrane*, tom 1, tłum. B. Sieroszevska, Warszawa 1961.
- Grudziński T., „Polityka papieża Grzegorza VII wobec państw Europy Środkowej i Wschodniej (1073-1080)”, *Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu*, zeszyt 1 (62), Toruń 1959.
- Grzybowski J., *Miecz i pastorał. Filozoficzny uniwersalizm sporu o charakter władzy. Tomasz z Akwinu i Dante Alighieri*, Kęty 2006.
- Grzybowski K., *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1967.
- Izdebski H., *Historia myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 1996.
- Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Sandomierz 2013.
- Jóźwiak S., *Państwo i Kościół w pismach św. Augustyna*, Lublin 2004.
- Kantorowicz E., *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, tłum. M. Michalski, A. Krawiec, Warszawa 2007.
- Kornatowski W., *Spółeczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965.
- Krapiec M., *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986.
- Kuksewicz Z., *Zarys filozofii średniowiecznej. Filozofia łacińskiego obszaru kulturowego*, Warszawa 1973.
- M. Bloch, *Spółeczeństwo feudalne*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1981.
- Maier B., *Dante e la realta politica del suo tempo tra Bonifacio VIII e Arrigo VII*, Milano 1982.
- Maneli M., *Historia doktryn polityczno-prawnych*, Warszawa 1961.
- Maneli M., *Historia doktryn polityczno-prawnych. Wiek XVI-XVIII. Część I. Niccolò Machiavelli*, Warszawa 1961.
- Niccolo Machiavelli. Paradoksy losów doktryny*, red. A. Tomasiak-Brzost, Warszawa

- Ockham W., *Dialog*, tłum. J. Surzyn, Kęty 2005.
- Państwo, naród, stany w świadomości wieków średnich*, red. A. Gieysztor, Warszawa 1990.
- Pieper J., *Scholastyka*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 1963.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, red. nauk. A. Jankowski, L. Stachowiak, K. Romaniuk, tłum. W. Borowski et. al., Poznań-Warszawa 1971.
- Rahner H., *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, Warszawa 1986.
- Reese T. J., „Reformowanie Watykanu”, *Tygodnik Powszechny* 38 (2008), tłum. M. Kuźmiński.
- Runciman S., *Teokracja bizantyjska*, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Katowice 2008.
- Runciman S., *Wielki Kościół w niewoli. Studium historyczne patriarchatu konstantynopolitańskiego od czasów bezpośrednio poprzedzających jego podbój przez Turków aż do wybuchu greckiej wojny o niepodległość*, tłum. J. S. Łoś, Warszawa 1973.
- Ryś G., „Kościół a papieżstwo w średniowieczu. Historia sporu”, *Analekta Cracoviensia* XXV (1993).
- Seidler G. L., *Akceptacja władzy państwowej*, Lublin 1995.
- Seidler G. L., *Myśl polityczna średniowiecza*, Kraków 1961.
- Seidler G. L., *O istocie władzy państwowej*, Kraków 1946.
- Simonetta, S., *Dal difensore della pace al Leviatano: Marsilio da Padova nel Seicento inglese*, Milano 2000.
- Tabacco G., *Le ideologie politiche del medioevo*, Torino 2000.
- Tomasz z Akwinu, *De regno*, [w:] Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tł. J. Salij, Kęty 1999.
- Trapè A., *Święty Augustyn: człowiek, duszpasterz, mistyk*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1987.
- Urbańczyk P., *Władza i polityka we wczesnym średniowieczu*, Wrocław 2000
- Vitolo G., *Medioevo. I caratteri originali di un'eta di transizione*, Milano 2000.