

Wokół sporu papieża i cesarza o władzę — Marsyliusza z Padwy *Defensor pacis*

ANNA BIAŁAS / *Poznań* /

Najsłynniejszy średniowieczny spór o władzę i doczesne panowanie toczył się między papieństwem i cesarstwem. Rozpoczął się on w XI w. nadawaniem inwestytury biskupom przez władców świeckich, a z czasem przerodził się w walkę o dominację nad praktycznie całą Europą. Konflikt ten okazał się bardzo brzemienny w skutki — dzięki niemu rozwinęła się odziedziczona po starożytnych filozofach refleksja polityczna: średniowieczni myśliciele zaczęli zajmować się pochodzeniem władzy, jej uwarunkowaniami i legitymizacją. Powstały traktaty o wyższości władzy duchownej (papieskiej) nad władzą świecką, i odwrotnie.

W niniejszym artykule spróbuję naszkicować poglądy czternastowiecznego filozofa, Marsyliusza z Padwy, które przedstawione zostały w jego *Obrońcy pokoju* (*Defensor pacis*)¹, dziele stworzonym na potrzeby walki cesarza Ludwika Bawarskiego z papieżem Janem XXII. Zarówno postać Marsyliusza, jak i jego poglądy nie są zbyt dobrze znane w Polsce. W różnych opracowaniach dotyczących średniowiecznej filozofii i myśli politycznej o Padewczyku pojawiały się dotąd tylko nieliczne wzmianki. Na szczególne uznanie zasługuje w związku z tym niedawny polski przekład *Obrońcy pokoju*, dokonany starannie przez historyka filozofii średniowiecznej, Władysława Seńkę (Marsyliusz z Padwy 2006)². Nawiązuję zatem do tej pozycji oraz do innych nowszych opracowań

¹ Trzy wydania włoskie to: Marsilio da Padova 1975, 2001 (2 tomy) oraz 2007.

² Nieco wcześniej przekład pewnej części z tego dzieła wraz ze wstępem ukazał się w Jung-Palczewska 2000: 225—261.

z zamiarem ukazania, jak koncepcja Marsyliusza przedstawia się w świetle badań nad myślą polityczną średniowiecza, znacząco inspirowaną filozofią Arystotelesa. Zwięzłe omówienie koncepcji, jaką odnajdujemy w *Obrońcy pokoju*, da pełniejszy obraz trwającego kilka wieków sporu papieża z cesarstwem. Poglądy Marsyliusza są o tyle istotne dla historii tego konfliktu i dla filozofii władzy w ogóle, że jak na czasy swego powstania były one wręcz rewolucyjne, a sama koncepcja pochodzenia władzy i pierwszego suwerena, która miała potwierdzać wyższość cesarza i władzy ziemskiej nad papieżem i władzą kościelną, jest koncepcją gruntownie przemyślaną, odważną i nowatorską³.

1. Zarzewie sporu

Podczas najazdów barbarzyńców Kościół stanowił centrum cywilizacji i kultury, dzięki czemu zyskał u najeźdźców znaczny autorytet. Walki hierarchii katolickiej z hierarchią ariańską czy prześladowania religijne wzmocniły zarówno więzi wewnętrzne Kościoła, jak i autorytet biskupa rzymskiego (Kuksewicz 1973: 24). Dzięki temu wzrastała faktyczna rola Kościoła. Biskupi stawali się doradcami panujących. Zwiększały się kościelne bogactwa, ale także i zależności wobec możnowładców. Każdy możny pragnie mieć swój kościół i swojego kapłana. Jakkolwiek rozrasta się w związku z tym sieć świątyń, to jednak nie idzie za tym w parze wzrost „jakości” duchownych. Księża wyświęceni formalnie przez danego biskupa byli od niego praktycznie niezależni, podczas gdy uzależniali się oni od możnych, dzięki którym uzyskiwali swoje stanowiska i majątki (Kuksewicz 1973: 26).

Mimo że okres VII i VIII wieku uznaje się za czas największego upadku Kościoła, to jednak już w wieku XI rozpoczął się proces wyzwolenia władzy kościelnej spod panowania władzy świeckiej i wzmacniania struktur wewnątrzkościelnych. Takie działania ułatwiły osłabienie monarchii w czasie rozdrobnienia władzy świeckiej. Naprzeciw siebie stanęły: uniwersalny Kościół pod władzą papieża i rozbite czynniki świeckie. W sferze polityki walka toczyła się wokół roszczeń papieża i biskupów o prawo do decydowania o obsadzie tronów, czyli o praktyczną kontrolę nad sprawowaniem wszelkiej władzy (Baskiewicz 1970: 11). Kościół nie tylko dążył do wyzwolenia się od wszelkich zależności wobec panujących (zarówno możnych feudalów, jak i monarchów), lecz miał na celu w zasadzie zupełne odwrócenie ról poprzez przejęcie całkowitego wpływu na świecką politykę.

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 przy-

³ Ważniejsze opracowania w językach obcych to: Battaglia 1928; Checcini 1942; Gewirth 1949; Quillet 1970; Cavallara 1973; Toscano 1981; Capitani 1983; Dolcini 1995; Beonio-Brocchieri Fumagalli 1996; Simonetta 2000; Battocchio 2005. Ponadto w czasopiśmie *Medioevo* 1979, 5 znajdujemy cenne studia nad Marsyliuszem z Padwy. Oto ważniejsze z nich: Barani 1979: 259—278; Berti 1979: 165—182; Carr 1979: 279—292; Gentile 1979: 293—302; Gogacz: 1979: 189—200 oraz Vasoli 1979: 237—259.

sięgi na wierność) i duchowną, czyli obdarowanie wasala (biskupa lub opata) pierścieniem i pastorałem, będącym symbolem ich godności, co jest równoznaczne z nadaniem nowego tytułu. Słynny spór o inwestyturę między papieżem Grzegorzem VII a cesarzem Henrykiem IV był właśnie sporem o prawo nadawania godności duchownych. Od czasów Grzegorza VII reformatorzy papieżstwa uznawali się za zwalczających wpływy polityczne podczas wyboru biskupów (Reese 2008: 24). Jan Baszkiewicz zauważa (1970: 11), że świecka inwestytura biskupów miała znaczenie zarówno polityczne, jak i religijne. Dlatego też rozważania o polityce nierozzerwalnie związane były z rozważaniami teologicznymi. Jakkolwiek koronnych argumentów miała dostarczać Biblia, to jednak w Piśmie Świętym można było odnaleźć cytaty uzasadniające zgoła przeciwstawne działania. Konflikt z XI w. ostatecznie rozwiązano w roku 1122 konkordatem w Wormacji podpisanym między papieżem Kalikstem II a cesarzem Henrykiem V. Na jego mocy papież był zwierzchnikiem cesarza i miał prawo nadawania inwestytury świeckiej biskupom, której oficjalnie rzekł się cesarz.

Mimo oficjalnie zawartego kompromisu, nadal szukano genezy państwa i władzy. Coraz bardziej interesowano się zagadnieniami związanymi z instytucją państwa, władzy, prawa, a także z ich pochodzeniem i legitymizacją. Mniejsze zaś znaczenie miała refleksja wokół idealnego ustroju, ponieważ zasadniczo poszukiwano raczej odpowiedzi na pytania: „Jak powstało państwo?”, „Od kogo pochodzi władza?”, „Jakie jest źródło prawa?” itd. Powstałe na gruncie tych zagadnień teorie odgrywały ogromną rolę w kształtowaniu wzajemnych relacji między papieżstwem a cesarstwem. Było to bardzo istotne zwłaszcza na początku XIII wieku, kiedy spór o wyższość władzy duchowej nad świecką tudzież świeckiej nad duchowną ponownie przybrał na sile. Doszło wówczas do otwartego konfliktu między papieżem Janem XXII a cesarzem Ludwikiem Bawarskim. Głównym powodem niesnasek był wybór Ludwika Bawarskiego na cesarza: kandydata nie popierał papież, który uzurpował sobie decydującą rolę w procesie elekcji nowego władcy. Obie strony powoływały się na autorytet Biblii i Ojców Kościoła, tworząc nowe koncepcje władzy, popierające już to papieża, już to cesarza.

Zwolennicy przewagi władzy papieskiej za punkt wyjścia i główny argument w rzeszonym sporze przyjęli fragment Ewangelii, w którym Jezus przekazuje św. Piotrowi klucze do królestwa niebieskiego (czyli tzw. „władzę kluczy”) (zob. Marsyliusz z Padwy 2006: 135): „Tobie dam klucze królestwa niebieskiego, cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane i w niebie” (Mt 16, 19). Papież jako następca św. Piotra sprawuje pełnię władzy nad tym, co ziemskie, czyli nad cesarzem, który jest władcą królestwa ziemskiego. Przeciwnicy żądali natomiast, aby papież uznał dominację cesarza, ponieważ poprzez namaszczenie w chwili koronacji cesarz zyskuje pełnię władzy nad wszystkimi. Akceptowano władzę kluczy, ale wyłącznie w odniesieniu do królestwa niebieskiego, o którym pisał św. Augustyn. Była to tym samym próba obrony przed nadmiernym wpływem papieża na rządy i wybór nowych cesarzy.

2. Kim był Marsyliusz z Padwy?

Jednym z najgorętszych zwolenników dominacji cesarskiej był Marsyliusz z Padwy, twórca oryginalnego dzieła, które wykazywało konieczność bezwzględnej przewagi władzy cesarza nad papieżem. Marsyliusz urodził się ok. 1280 r. w Padwie. Należał do średniej warstwy mieszczańskiej, jego ojciec był notariuszem. Studiował w Padwie filozofię pod kierunkiem awerroisty Piotra d'Abano, następnie zaś studiował prawo i medycynę. W latach 1311–1313 przebywał w Paryżu, spotkał tam Jana z Janduno i Wilhelma Ockhama, a także poznał Michała z Ceseny oraz Ubertina z Cesale. W latach 1319–1326 Marsyliusz wykładał w Paryżu logikę Arystotelesa na wydziale filozofii i jednocześnie studiował teologię. W tym czasie napisał również *Obronę pokoju* (*Defensor pacis*), utrzymując niejawnie stosunki z dworem Ludwika Bawarskiego. Pisane w latach 1319–1324 w Paryżu *Defensor pacis* traktowało właśnie o owym sporze o zwierzchność władzy, dowodząc ponad wszelką wątpliwość, że to cesarz jest zwierzchnikiem papieża, a nie na odwrót.

Marsyliusz należał do obozu zwolenników cesarza, choć wywodząc się z Padwy, tradycyjnie związany był z obozem papieskim (pochodził ze środowiska ludowego, dlatego zaliczał się do obozu zwolenników papieża — tzw. gwelfów). Kiedy w 1316 roku pontyfikat rozpoczął Jan XXII, Padewczyk przybył do Awinionu, ponieważ miał załatwić sprawy związane z beneficjum. Jego starania nie przyniosły rezultatów. Jest to możliwa przyczyna zmiany politycznej orientacji z gwelfa na gibelina (czyli zwolennika cesarstwa). *Defensor pacis* odnosi się do wszystkich ważniejszych argumentów przytoczonych przez obóz papieski. Dzieło to wykorzystuje przy tym stosowne cytaty z Biblii i Arystotelesa, aby ukazać słabość i niekonsekwencję poglądów propapieskich. Składa się ono z trzech części: część pierwsza to opis idealnego ustroju (monarchii elekcyjnej), z wyszczególnioną rolą władcy i wyraźnym zaznaczeniem suwerenności ludu, natomiast część druga i trzecia to podważenie i zabicie argumentów obozu papieskiego (w tym argumentu „władzy kluczy”), a także analiza ogólnej sytuacji Kościoła i propozycja reform.

3. Wykorzystanie Arystotelesa

Niewątpliwie bez inspiracji oraz wykorzystania polityki i etyki Arystotelesa dzieło Marsyliusza nie mogłoby w ogóle powstać. Były to już czasy, gdy znajomość pism greckiego filozofa poszerzona została o nowe przekłady dokonywane bezpośrednio z greki. Do XII w. znano tylko nieliczne traktaty logiczne Stagiryty: *Categoriae* i *De interpretatione* w tłumaczeniu i z komentarzem Boecjusza. W dziedzinie filozofii, głównie za sprawą Awicenny i Awerroesa, nader znaczący był wpływ myśli arabskiej na kształtowanie się scholastycznego arystotelizmu. Recepcja Arystotelesa stała się możliwa na Zachodzie zarówno dzięki tłumaczeniom arabskim, jak i komentarzom arabskich filozofów (Seńko 2001: 83).

Wszelako szersze odkrycie filozofii Stagiryty dzięki bezpośrednim przekładom z greki datuje się dopiero od połowy XIII wieku. W pierwszej kolejności przetłumaczono dzieła przyrodnicze, potem *Metafizykę*, a na samym końcu pisma etyczne i poli-

tyczne filozofa. Zaciekawienie arystotelizmem wynikało też z potrzeb rodzącej się klasy mieszczańskiej. W myśli Arystotelesa dopatrywano się nie tylko mądrości teoretycznej, ale także umiejętności praktycznych: użytecznych w życiu gospodarczym i społeczno-politycznym. Ponieważ potrzebom tym nie odpowiadał już wcześniejszy augustynizm, stąd rodziło się nowe wyzwanie umysłowe — chociaż nie bez oporu i reakcji ze strony kościelnej. Trzy zakazy dotyczące czytania dzieł Arystotelesa (w latach 1220, 1230 i 1231) nie były jednak w stanie powstrzymać rozprzestrzeniania się nowych idei wśród średnio-wiecznych myślicieli (Seńko 2001: 10).

Powstałe pod koniec XIII i na początku XIV w. koncepcje z zakresu filozofii politycznej opierały się — mniej lub bardziej — na tekstach greckiego filozofa. *Defensor pacis* stanowi tego doskonały przykład. Całość dzieła to, według zamierzeń Marsyliusza, pewne kompendium wiedzy na temat właściwego sprawowania władzy. Oczywiście podstawowym zamiarem *Obrońcy pokoju* było, jak wyżej zaznaczono, wykazanie zwierzchności władzy cesarskiej nad papieską. Padewczyk korzysta najwięcej z *Polityki* i z *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa, posiłkując się obficie stosowanymi cytatami. Swoje śmiałe pomysły dotyczące wielu istotnych kwestii wspiera więc autorytetem greckiego filozofa. Problemami przezeń roztrząsanymi są takie zagadnienia, jak ogólne wyjaśnienie genezy państwa, a także próba odpowiedzi na pytanie, jak rozwija się ono od wspólnoty rodzin do coraz szerszego stowarzyszenia ludzi, tworzonego dla realizacji wspólnego dobra (Evans 1996: 179).

Najwięcej odnośników i cytatów z *Polityki* odnaleźć można w I części *Obrońcy pokoju*, zajmującej się opisem idealnego ustroju i jego elementów składowych. Padewczyk zarówno parafrazuje słowa Stagiryty, jak i wykorzystuje dokładne cytaty. Najczęściej wykorzystywane są fragmenty części III i V, choć autor posiłkuje się także całością tekstu Arystotelesa. Nie mamy dokładnej informacji na temat tego, z czyjego przekładu korzystał Marsyliusz, można jednak domniemywać, że było to tłumaczenie Wilhelma Moerbecke (który przetłumaczył *Politykę* ok. roku 1260). Sam Padewczyk nie znał greki. Seńko zwraca uwagę na pozorną erudycję autora *Defensor pacis*:

Cytowane niedokładnie (często z pamięci) i chaotycznie fragmenty z różnych pism Stagiryty (głównie *Polityki* i *Etyki*) służą raczej uwiarygodnieniu idei wykładanych przez samego Padewczyka, niż dowodzą jego głębszej znajomości poglądów Arystotelesa” (Seńko 2006: 16).

Łatwo można się o tym przekonać, porównując tekst *Defensor pacis* z odnośnym fragmentem dzieła Arystotelesa. W rozdziale czwartym części pierwszej pisze Marsyliusz:

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 (Marsyliusz z Padwy 2006: 45).

Porównajmy przytoczony fragment wypowiedzi ze wskazanym miejscem u Stagiryty:

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 [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 państwa (Arist. *Pol.* I 1).

Oprócz niedokładnych cytatów Padewczyk często błędnie podaje, do jakiego fragmentu dzieła Arystotelesa pragnie się odnieść. Przykładowo, powołuje się (2006: 89) na czwarty rozdział piątej księgi *Polityki*, choć w rzeczywistości jest to urywek z rozdziału siódmego tejże księgi. Marsyliusz powołuje się na teksty Stagiryty, ponieważ był to cieszący się największym autorytetem myśliciel antyczny. Ponadto arystotelesowska *Polityka* stała się dla średniowiecznych filozofów inspiracją do tworzenia koncepcji politycznych wychodzących poza augustiański schemat *civitas Dei — civitas terrina*. *Defensor pacis* jest tego doskonałym przykładem, zaś podpieranie się cytatami z Arystotelesa ma zapewnić dziełu Padewczyka większy autorytet, a także dostarczyć ostatecznego uzasadnienia jego koncepcji — budowanej na bazie teorii Filozofa, aczkolwiek dostosowanej do potrzeb chrześcijańskiej myśli politycznej (u Padewczyka znajdujemy na przykład odwołanie się do życia przyszłego, czego nie ma u Arystotelesa; por. Evans 1996: 180).

Należy jednak mieć na uwadze to, że Marsyliusz, oprócz cytatów i nawiązań do Arystotelesa, odchodzi od poglądów filozofa wówczas, gdy antyczna koncepcja państwa nie zgadza się ze średniowiecznymi realiami. Marsyliusz łączy poglądy Arystotelesa, swoje własne obserwacje dotyczące społecznych i politycznych zachowań człowieka oraz wybrane założenia religii chrześcijańskiej, konstruując w ten sposób swoją teorię świeckiego rządu. Teoria ta opiera się na założeniu, że państwo to odzwierciedlenie ludzkiego rozumu, zaś jego celem Wszelako Ockham jest to, by ludzie mogli żyć zgodnie ze swoimi najwyższymi zdolnościami jako istoty rozumne (Evans 1996: 181).

4. Projekt Dantego i Ockhama

Samego Marsyliusza nie można nazwać jednak arystotelikiem. Był on bowiem bardziej awerroistą. Pierwszym, który pod wpływem awerroizmu wyznaczył nowe tendencje epoki (a mianowicie głoszenie konieczności rozdziału władzy świeckiej i kościelnej), był Dante Alighieri (Kuksewicz 1973: 369). Jednak Dante odnosił się do mijającej epoki dwóch potęg feudalnych (cesarstwa i papieżstwa) w okresie, w którym idee te miały większe znaczenie dla władców państw narodowych. W XIV w. awerroizm coraz mocniej przeciwstawiał się ortodoksji chrześcijańskiej w ramach laickiego systemu stworzonego na bazie filozofii Arystotelesa. Teologowie byli krytykowani 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-społecznej (Kuksewicz 1973).

Dziełem, w którym Alighieri zastosował owe koncepcje, była *Monarchia* — tekst napisany najprawdopodobniej na początku XIV w. Podjęte w nim zostały takie problemy władzy doczesnej, jak jej pochodzenie, zasięg czy prawomocność. Dzieło to miało na celu przedstawienie czytelnikom problematyki monarchii dokładnie w czasie, gdy Henryk VII rozpoczął swoją wyprawę do Italii, aby w Rzymie przyjąć godność cesarską (Seńko 2002). Dante podejmuje w *Monarchii* próbę odpowiedzi na pytanie, co jest uniwersalnym celem ludzkości. Zagadnienie to jest nierozzerwalnie związane z poglądami Arystotelesa na temat celowości ludzkiego działania. Z poglądami Stagiryty wiąże się również stwierdzenie Alighierego, że postawione przez niego zagadnienia wiążą się z ogólnie pojętą problematyką polityczną, czyli taką, której celem jest działanie, a nie teoretyzowanie, zaś najważniejszym zadaniem filozofa zajmującego się taką problematyką jest znalezienie odpowiedzi na pytanie, jaki jest główny cel działania całej społeczności ludzkiej.

Monarchia jest tekstem, w którym pierwszy raz dochodzi do wyraźnego oddzielenia dwóch władz: świeckiej i duchownej (papieskiej i cesarskiej) jako dwóch porządków niezależnych od siebie. Propozycja w niej zawarta nie jest negacją któregoś z tych porządków. Nie jest to również ich całkowite rozdzielenie, lecz raczej propozycja pewnej autonomii, która skutecznie uniemożliwia ingerencję jednego w drugi. Dzięki temu suweren jednego porządku rozpoznaje władzę i autorytet drugiego, nie umniejszając zarazem w żaden sposób autorytetu swojego. Dante głosił, że istnieją te dwa porządki i każdy z nich prowadzi człowieka do różnych celów. W jego czasach powszechne było przekonanie, że powaga cesarstwa wynika tylko i wyłącznie z tego, iż jest ono podporządkowane Kościołowi. Koncepcja polityczna Dantego jest niezwykle ważna w ogólnym ujęciu europejskiej myśli politycznej właśnie z tego względu, iż odchodzi ona od takiego myślenia. Do czasów Alighierego nikt nie zaproponował również takiego układu politycznego, w którym cesarz odgrywałby taką samą rolę w społeczności uniwersalnej, jaką papież odgrywa w Kościele. Stworzenie takiej propozycji stało się możliwe dopiero wówczas, gdy za podstawę społeczeństwa przyjęto (pod wpływem filozofii Arystotelesa i komentarzy Awerroesa) rozum, zaś celem doczesnym człowieka uczyniono szczęśliwość doczesną (Seńko 2002).

Jak Dantego można uznać za swego rodzaju prekursora myśli politycznej Marsyliusza, tak Wilhelm Ockham — również zwolennik silnej władzy cesarskiej — jest jego antagonistą. Zarówno Padewczyk, jak Ockham należeli do obozu stronników Ludwika Bawarskiego w jego sporze z papieżem Janem XXII. Tymczasem Ockham swoją koncepcję polityczną oparł na zgoła innych aniżeli Marsyliusz założeniach: przede wszystkim całość swoich rozważań dotyczących relacji państwo — Kościół oparł on na kryteriach teologicznych (Surzyn 2005). Jego *Dialog* zawiera propozycje reform i naprawy Kościoła oraz stosowne konkluzje na temat cesarza i jego władzy. Przede wszystkim podkreśla on ideał bezpośredniego związku wiernych z Bogiem, atakując zarazem bogactwa Kościoła i jego zeświecczenie. Nacisk położony tutaj zostaje na podważenie aspiracji politycznych papieża i na wzmocnienie władzy świeckiej (zob. Kuksewicz 1973). Ockham doszedł bowiem do wniosku, że wszelka władza pochodzi od Boga, w związku z czym stanowisko papieża, który przekazywać miał cesarzowi część swych uprawnień, było

dłań herezją. W konsekwencji, wszelki porządek państwowy i cywilny został całkowicie uniezależniony od papieża i Kościoła, a władza cesarska i królewska okazały się wobec nich w pełni autonomiczne. To cesarz ma prawo ingerować w sprawy Kościoła, ponieważ zakłada się tutaj, że działalność Kościoła jest związana ze sprawami świeckimi (zob. Kuksewicz 1973).

Ockham i inni franciszkanie zgromadzeni wokół Ludwika Bawarskiego nie podzielali doktryny Marsyliusza ani jego bardzo radykalnych poglądów na temat władcy świeckiego w społeczności chrześcijańskiej. *Obrońca pokoju* został przez Ockhama ostro skrytykowany, na co Padewczyk odpowiedział w swoich dwóch pismach: *Defensor minor* i *De iurisdictione Imperatoris in causa matrimonii* (Seńko 2006). Jednakże propozycje jego nie zostały już zaakceptowane przez cesarza.

5. Intencje i projekt *Obrońcy pokoju*

Na początku części pierwszej Marsyliusz wyjaśnia temat, swoje intencje oraz sposób podziału dzieła. Tam też znajduje się jedyny bezpośredni zwrot do 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 szczególnych cnót, należy wykorzenianie herezji, szerzenie i zabezpieczenie 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 państwa (Marsyliusz z Padwy 2006: 41).

Głównym celem państwa jest umożliwienie dobrego życia. Zostało ono stworzone po to, by zapewnić poddanym bezpieczeństwo i ład, który jest

takim uporządkowaniem państwa, dzięki któremu każdy z poszczególnych jego składników będzie mógł spełniać doskonale funkcje właściwe dla niego wedle ich racjonalnego przeznaczenia (Marsyliusz z Padwy 2006: 70).

Państwo podzielone jest na sześć części: rzemieślniczą, wojskową, finansową, kapłańską, rolniczą, sędziowską (doradczą). Dla jego właściwego funkcjonowania ważny jest nie tylko wybór odpowiedniego ustroju politycznego (dla Padewczyka jest to monarchia elekcyjna), ale także ustanowienie prawa, które zapewnia sprawiedliwość:

W prawie bowiem zdefiniowane zostało w sposób niemal doskonały, co jest sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe, co korzystne, a co szkodliwe w każdym społecznym działaniu człowieka (Marsyliusz z Padwy 2006: 70).

Co ważne, prawu podlega także monarcha. Dotyczy to zarówno samego sprawowania władzy („Wszyscy władcy, szczególnie zaś monarchowie, którzy mają władzę dziedziczną, przewidzianą dla wszystkich jego następców, powinni rządzić wedle prawa, a nie niezależnie od niego po to, by ich władanie było bezpieczniejsze i trwało dłużej. (...) Sprawowanie rządów według prawa zabezpiecza wyroki przed defektami, zdarzającymi się z powodu niewiedzy lub niewłaściwego nastawienia uczuciowego władców”), jak i osądzania monarchy z powodu popełnienia wykroczenia („Sąd, wyrok i wykonanie jakiegokolwiek kary panującemu muszą być przeprowadzone przez prawodawcę albo przez kogoś, kto został na mocy jego autorytetu powołany do tych czynności stosownie do przewinień panującego, czyli odpowiednio do przekroczenia przez niego prawa”) (Marsyliusz z Padwy 2006: 73 i 113). Wskazanie, że władca tworzy prawo, podkreśla jego dominację nad Kościołem. Kościół nie tworzy swoich odrębnych praw, lecz stoi jedynie na straży praw Bożych.

Przyczyną sprawczą państwa jest prawodawca: tworzy on sądy, a poprzez nie pozostałe części państwa. Prawodawcą u Marsyliusza jest — znów za Arystotelesem — lud, czyli:

ogół obywateli (*universitas civium*) albo ich znamienitsza część (*valentior pars*), wyłoniona przez nich na drodze wyborów lub wyrażająca ich wolę przez akklamację (*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 (Marsyliusz z Padwy 2006: 76).

Obywatel to zaś dla Padewczyka ktoś, 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 (Marsyliusz z Padwy, 2006: 76).

Wszystko w państwie musi zyskać akceptację i zatwierdzenie ludu. Marsyliusz stwierdza, że prawodawca może wybrać ludzi rozważnych i doświadczonych, aby to oni w imieniu reszty ludu (czyli pozostałej części prawodawcy) ustanowili prawo. Ogół obywateli (lud) ma faktyczną władzę wybierania czy też powoływania rządu. Monarcha, który otrzymuje od ludu rzeczywistą władzę w państwie⁴, jest dopiero drugą przyczy-

⁴ Nie należy jednak zapominać, że skoro prawodawca ma niejako obowiązek pilnować, czy monarcha przestrzega prawa i w razie potrzeby może go ukarać, jest to władza w pewnym stopniu kontrolowana. Wybrany

na powstania rządu. Padewczyk popiera monarchię elekcyjną właśnie ze względu na prawodawcę, czyli ogół obywateli, który poprzez elekcję wybiera takiego władcę, który zapewni państwu potrzebne do jego właściwego istnienia pokój i ład.

Marsyliusz wnikliwie opisuje, jak powinno wyglądać idealne państwo, jego prawa, wybór władcy, aby dać do zrozumienia, że jedynym władcą spełniającym te wymagania jest Ludwik Bawarski, zgodnie z przytoczonym wyżej fragmentem z rozdziału pierwszego części pierwszej. Innowacyjność polegająca na przypisaniu ludowi (obywatelom) decydującej roli w sprawowaniu władzy i zdolności do przekazywania tejże władzy w ręce przedstawiciela (czyli wybranego elekcyjnie władcy) ma podkreślić, że to lud, a nie Kościół, decyduje o obsadzaniu tronów. Pomysł ten to kolejny przytyk w stronę obozu papieskiego. Wyliczenie części składowych państwa służy podkreśleniu tego, że Kościół nie ma żadnej podstawy do wywyższania się ponad resztę społeczeństwa: jest tylko jednym z sześciu elementów państwa i ma określone zadania do wypełnienia.

Część druga i trzecia *Obrońcy pokoju* to propozycje zreformowania Kościoła i sprowadzenia go na powrót do jego głównej roli, jaką ma pełnić w państwie: do roli moderatora działań ludzkich i przygotowywania ludzi do życia przyszłego (zob. Marsyliusz z Padwy 2006: rozdz. VI). Jest to już oficjalny atak wymierzony w papieża i jego zwolenników. Obie części dokładnie opisują, co powinno, a co nie powinno wchodzić w zakres kompetencji Kościoła, który — trzeba o tym pamiętać — jest tylko jednym z elementów składowych państwa (równym pozostałym). Nie ma żadnych przesłanek ku temu, aby Kościół miał być traktowany inaczej (czyli: lepiej) aniżeli na przykład warstwa rzemieślnicza. Marsyliusz postuluje przede wszystkim konieczność ograniczenia bogactw i zmniejszenia wpływów i władzy papieskiej, jako rezultat podporządkowania się zwierzchności cesarza. Opisując sąd Piłata nad Jezusem, stwierdza, że jest to podporządkowanie się władzy świeckiej przez Chrystusa, z czego można wywnioskować, że

Chrystus chciał nie tylko sam zrezygnować ze sprawowania władzy doczesnej, czyli z posiadania władzy dysponującej przymusem, lecz zabraniał jej także swoim apostołom tak w stosunkach między nimi, jak i wobec innych ludzi (Marsyliusz z Padwy 2006: 149).

I dalej:

Chrystus wykluczał samego siebie (słowem i czynem) ze sprawowania wszelkiej doczesnej władzy i rządów wymuszających posłuch oraz chciał podporządkować się władzom świeckim i powadze ich jurysdykcji wykonawczej (Marsyliusz z Padwy 2006: 150).

W celu jak najlepszego uargumentowania swoich tez autor wykorzystuje chętnie cytaty zarówno z Pisma Świętego, jak i z komentarzy świętych. Oprócz udowodnienia konieczności podporządkowania się papieża i całego Kościoła władzy świeckiej, Padewczyk zaproponował także pewne konkretne zmiany w samej strukturze wewnętrznej

monarcha nie może w żaden sposób ograniczyć uprawnień prawodawcy, aby zwiększyć swoją władzę.

Kościola. Jednym z ważniejszych jego pomysłów było znaczne ograniczenie roli inkwizycji na rzecz sądów świeckich, które powinny obowiązywać jako sądy władzy świeckiej w królestwie ziemskim (zgodnie z opisanymi w części pierwszej zasadami tworzenia prawa przez władcę).

Pomysł likwidacji sądów kościelnych (a więc sądów, dzięki którym władze duchowne osiągały duże wpływy na panujących i na politykę w ogóle) był — można śmiało rzec — prawdziwie rewolucyjny. Hasła podporządkowania spraw ziemskich sądom ziemskim i prawom ustanawianym przez władców były odzwierciedleniem przekonania, iż interweniowanie Kościoła w sprawy doczesne nie jest bynajmniej właściwe. Marsyliusz stara się wykazać, że podstawowe funkcje Kościoła to dbanie o przestrzeganie prawa Bożego i pomoc wiernym w zbawieniu:

Pismo Święte, czyli prawo Ewangelii, może się odnosić do bytowania człowieka w przyszłym, a nie na tym świecie i tylko w przyszłym życiu człowiek będzie podlegał karze i cierpieniu za przekraczanie tego prawa w obecnym życiu. W tym dopiero aspekcie prawo Ewangelii zyskuje miano prawa w sensie najściślejszym, i ten, kto będzie sędził wedle tego prawa, będzie sędzią (...) to znaczy będzie sędzią posiadającym przymusową władzę wykonawczą. Kapłan natomiast czy też biskup, niezależnie od swojej rangi, reguluje i kieruje sprawami ludzkimi wedle tego prawa jedynie w życiu doczesnym (choć ma ono odniesienie do życia przyszłego), nie posiada jednak prawa karania kogokolwiek na tym świecie (...) Nie może on więc, i nie powinien, osądzać nikogo na tym świecie ani wymierzać kar rzeczowych i personalnych (Marsyliusz z Padwy 2006: 187—188).

Całość części drugiej i trzeciej dzieła opiera się na przeciwstawieniu augustiańskich *civitas Dei* oraz *Civitas terrina*, jednakże w interpretacji zgoła innej aniżeli augustiańska. Św. Augustyn uważał, że celem każdego człowieka jest dążenie do państwa Bożego, do świata duchowego, zaś państwo ziemskie (świeckie) jest wytworem szatana. U Marsyliusza widać przełamanie tego sposobu myślenia: państwo ziemskie i państwo Boże są niezależne od siebie, ponieważ dotyczą dwóch różnych aspektów ludzkiego życia. Państwo świeckie zostaje zrehabilitowane jako niezbędne do osiągnięcia spokoju i ładu w życiu: zapewnia ono możliwość uczestniczenia w Kościele, który jest drogą do osiągnięcia państwa Bożego.

Marsyliusz poważnie potraktował swoje dzieło jako oręż cesarza w walce z papieżem o władzę. *Obrońca pokoju* to wyważona koncepcja, mająca za zadanie udowodnić właśnie, że to cesarzowi należy się zwierzchność nad papieżem oraz że należy oddzielić władzę duchowną od świeckiej w myśl augustiańskiej zasady „państwa Bożego” i „państwa ziemskiego”. Ogromnym *novum* było uznanie ludu (ogółu obywateli) za pierwszą przyczynę władzy, a monarchę (także i cesarza) za przyczynę drugą. Padewczyk niejako stwierdza, że cesarz panuje z woli ludu (lud, pierwszy prawodawca, oddaje swoje uprawnienia w zamian za opiekę), natomiast duchowni (a więc również papież) tworzą tylko jedną z kilku składowych części państwa: część kapłańską — ważną, ale nie niezbędną.

6. Dalsze losy Marsyliusza i jego dzieła

Kiedy w 1326 r. na jaw wyszło autorstwo dzieła, Padewczyk uciekł na dwór cesarski. Po przybyciu do Monachium został inspiratorem wyprawy Ludwika do Italii, towarzyszył mu także w czasie spotkania ze stronnictwem gibelinów w Trydencie w 1327 r. Przypisuje się mu czołową rolę w redagowaniu aktu potępienia Jana XXII jako heretyka i aktu ogłoszenia Ludwika cesarzem rzymskim oraz w mianowaniu przez cesarza nowego papieża znanego jako antypapież Mikołaj V (Pietro Rainalducci). W 1328 r. został wikariuszem cesarskim Ludwika, po czym został mianowany arcybiskupem Mediolanu. Rywale Marsyliusza, franciszkanie: Michał z Ceseny, Bonagrazio z Bergamo i Wilhelm Ockham, którzy przyłączyli się do Ludwika, nie podzielali doktryny Marsyliusza tudzież jego poglądów na temat władzy i pozycji władcy wśród społeczności chrześcijańskiej. Kiedy Ludwik powrócił do Monachium, nastąpiło zaostrenie opozycji franciszkanów w stosunku do Padewczyka. Nowy wyrok wymierzony przeciw Janowi XXII został napisany już bez udziału Marsyliusza. Na krytykę Ockhama Marsyliusz odpowiedział w swych pismach: *Defensor minor* i *De iurisdictione Imperatoris in causa matrimonii*. Niemniej jednak Ludwik nie zaakceptował jego propozycji, co było zresztą powodem usunięcia się Marsyliusza z czynnego życia politycznego (Seńko 2006).

Zdecydowane ograniczenie władzy papieskiej, odebranie inkwizycji uprawnień do sądenia heretyków czy wrogów Kościoła, postulat odebrania Kościołowi jego bogactw — wszystko to sprawiło, że Padewczyk naraził się na wrogość papieża i jego zwolenników. Pewne propozycje i pomysły, stanowiące o oryginalności dzieła, były jednocześnie przyczyną tego, że cały projekt *Defensor pacis* nie zyskał szerszego zasięgu i popularności także w kręgach zwolenników cesarza. Sam Ludwik Bawarski odrzucił *Obrońcę pokoju* jako koncepcję nazbyt radykalną. Argumenty, które w definitywny sposób miały udowodniać pierwszeństwo władzy cesarskiej nad papieską (lud jako pierwszy prawodawca, który oddaje swoje uprawnienia wybranemu monarsze), nie spełniły swojej roli: pokazywały one wszak, że władca musi mieć tylko i wyłącznie akceptację poddanych, a nie papieża. Jednakowoż koncepcja władzy pochodzącej od ludu była nazbyt rewolucyjna jak na owe czasy i nie została należycie doceniona przez innych myślicieli. Pozostałe części traktatu wywołały zresztą skandal. Marsyliusz utracił przychylność cesarza na rzecz filozofów mniej radykalnych, takich jak Ockham.

Ogólne przesłanie *Defensor pacis* to negacja wartości transcendentnych na rzecz żywej materialnej siły sprawczej. Jest to próba rekonstrukcji władzy i autorytetu poprzez oparcie się na uniwersalnej podstawie ludzkiej i działaniu wspólnoty jednostek. Nurt immanentny, będący negacją świeckiej transcendencji, rozwijał się między XII a XVI w. W jego obrębie rodziły się nowe koncepcje wyzwolenia oraz nowe sposoby rozumienia władzy. Wystarczy choćby wymienić dzieło Dantego *De monarchia* czy polityczne pisma Ockhama, rywala Marsyliusza w obozie cesarskim. Nurt immanentny był siłą emancypacyjną, która pozwoliła uwolnić się ludziom spod średniowiecznej „władzy Boga”, opierającej się na istnieniu transcendentnych idei w rozumieniu platońskim (zob. Hardt, Negri 2005). Po wyemancypowaniu się nurtu immanentnego „stare” siły

sprawujące władzę w średniowieczu (panowie feudalni, książęta, królowie i rodząca się burżuazja) domagały się przywrócenia swej dominacji, co miało odzwierciedlenie w powstałych później dziełach z zakresu filozofii politycznej.

Współcześni nie docenili nowatorskiego wyzwania Marsyliusza. Dopiero wraz z wiekiem XVI dzieło jego zaczyna być doceniane i uznawane za innowacyjne. Początkowo dzieło Marsyliusza uznane zostało za antykościelny pamflet stworzony na doraźną potrzebę Ludwika Bawarskiego do jego walki z Janem XXII. Było ono mocno krytykowane za swój radykalizm nawet przez zwolenników cesarza. Aż do przełomu XIX i XX w. *Obrońca pokoju* pozostaje zapomniany. Po ponownym jego odkryciu zostaje ogłoszony dziełem genialnym i uznany za inspirację późniejszych kierunków politycznych i prądów filozoficznych. Samego Marsyliusza określa się mianem poprzednika Machiavellego, Locke'a czy Spinozy, a także uznaje się go za prekursora nowożytnych teorii państwa i prawa (zob. Seńko 2006).

Enrico Berti w swoim artykule „Il ‘regnum’ di Marsilio tra la ‘polis’ aristotelica e lo ‘stato’ moderno” dowodzi, że koncepcja Marsyliusza oscyluje między arystotelesowską teorią *polis*, a ideą współczesnego państwa. Nawiązaniem do Arystotelesa jest u Marsyliusza stwierdzenie, że królestwo (*regnum*) jest utworzone ze wszystkich obywateli. Natomiast elementem charakterystycznym dla współczesnych teorii państwa jest wyróżnienie społeczeństwa obywatelskiego z prawem wyboru władcy (Berti 1979: 181). Uczony włoski podkreśla jednak zarazem, że w tym właśnie ujęciu idee Padewczyka pozostają jednocześnie typowo średniowiecznymi (gdyż bazują na poglądach i pojęciach Arystotelesa) oraz na wskroś oryginalnymi (gdyż posiadają załączki koncepcji państwa nowoczesnego). To unikatowe połączenie przesądza o tym, iż dzieło Marsyliusza wyróżnia się spośród innych średniowiecznych traktatów politycznych.

BIBLIOGRAFIA

- BARANI, F., 1979, „Il concetto di laicità come chiave interpretativa del pensiero politico: Marsilio da Padova”, *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 5, s. 259—278.
- BASZKIEWICZ, J., 1970, *Mysł polityczna wieków średnich*, Warszawa.
- BATTAGLIA, F., 1928, *Marsilio da Padova e la filosofia politica del medioevo*, Firenze.
- BATTOCCHIO, R., 2005, *Ecclesiologia e politica in Marsilio da Padova*, Prefazione di G. Piaia, Padova.
- BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, M.T., 1996, *Storia della filosofia medievale: da Boezio a Wyclif*, Bari.
- BERTI, E., 1979, „Il ‘regnum’ di Marsilio tra la ‘polis’ aristotelica e lo ‘stato’ moderno”, *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 5, s. 165—182.
- CAPITANI, O., 1983, *Medioevo ereticale*, Bologna.
- CARR, D.R., 1979, „The Prince and the City: Ideology and Reality in the Thought of Marsilius of Padua”, *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 5, pp. 279—292.
- CAVALLARA, C., 1973, *La pace nella filosofia politica di Marsilio da Padova*, Ferrara.
- CHECCINI, A., 1942, *Interpretazione storica di Marsilio da Padova*, Padova.
- DANTE ALIGHIERI, 2002, *Monarchia*, przeł. W. Seńko, Kęty.
- DOLCINI, C., 1995, *Introduzione a Marsilio da Padova*, Bari.
- EVANS, G.R., 1996, *Filozofia i teologia w Średniowieczu*, przeł. J. Kielbasa, Kraków.
- GENTILE, F., 1979, „Marsilio e l’origine dell’ideologia”, *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 5, s. 293—302.
- GEWITRH, A., 1949, *Marsilius of Padua. Mediaeval Political Philosophy*, New York.
- GILSON, E., 1996, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa.
- GOGACZ, M., 1979, „L’homme et la communauté dans le ‘Defensor pacis’ de Marsile de Padoue. Le problème de l’inconsequence de l’averroïsme comme aristotélisme néoplatonisant”, *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 5, s. 189—200.
- HARDT, M., NEGRI, A., 2005, *Imperium*, przeł. S. Ślusarski, A. Kolbaniuk, Warszawa.
- JUNG-PALCZEWSKA, E., 2000, *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIV wieku*, Warszawa.
- KUKSEWICZ, Z., 1973, *Zarys filozofii średniowiecznej*, Warszawa.
- MARSILIO DA PADOVA, 1975, *Il difensore della pace*, a cura di C. Vasoli, Torino.
- MARSILIO DA PADOVA, 2001, *Il difensore della pace* (testo latino a fronte), introduzione di M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, traduzione e note di M. Conetti, C. Fiocchi, S. Radice, S. Simonetta, Milano.
- MARSILIO DA PADOVA, 2007, *Il difensore della pace*, a cura di E. Ancona, F. Todescan (con testo latino del *Difensore della pace* e traduzione di C. Vasoli), Padova.
- MARSYLIIUSZ Z PADWY, 2006, *Obrońca pokoju*, przeł. W. Seńko, Kęty.
- OCKHAM, W., 2005, *Dialog. Część pierwsza*, przeł. J. Surzyn, Kęty.
- QUILLET, J., 1970, *La Philosophie Politique de Marsile de Padoue*, Paris.
- REESE, T.J., 2008, „Reformowanie Watykanu”, *Tygodnik Powszechny* 38.
- SEŃKO, W., 2002, „Wstęp”, w: Dante Alighieri, *Monarchia*, przeł. W. Seńko, Kęty.
- SEŃKO, W., 2006, „Wstęp tłumacza”, w: Marsyliusz z Padwy, *Obrońca pokoju*, przeł. W. Seńko, Kęty.
- SIMONETTA, S., 2000, *Dal difensore della pace al Leviatano: Marsilio da Padova nel Seicento inglese*, Milano.
- STĘPIEŃ, K., 2005, „Marsyliusz z Padwy” [hasło], w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. VI, Lublin, s. 862—865.
- SURZYN, J., 2005, „Wstęp”, w: W. Ockham, *Dialog. Część pierwsza*, przeł. J. Surzyn, Kęty.

TOSCANO, A., 1981, *Marsilio da Padova e Niccolò Machiavelli*, Ravenna.

VASOLI, C., 1979, „La ‘Politica’ di Aristotele e la sua utilizzazione da parte di Marsilio da Padova”, *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 5, s. 237—259.

ANNA BIAŁAS

/ Poznań /

Controversy over the Power Between the Papacy and the Empire in the light of Marsilius' of Padua *Defensor pacis*

ABSTRACT

The most famous medieval controversy over the power and the temporal dominion took place between the papacy and the empire. One of the greatest advocates of the imperial domination was Marsilius of Padua, the author of an original work that demonstrated the advantage of acknowledging the emperor's superiority over the Pope's. The *Defensor pacis*, written between 1319 and 1324, was devoted to the dispute on such sovereignty issues as proving that the Pope should be subordinate to the Emperor, and not vice versa. The *Defensor pacis* takes issue with numerous arguments and views uttered by the papal camp and uses the appropriate quotations from the Bible and Aristotle to show their weakness and inconsistency. The work comprises three parts. The first part is a description of the ideal system, i.e., an elective monarchy, with the specified role of a ruler and a clear indication of the sovereignty of the people. The second and third parts present a challenge to the arguments of the papal camp (including the famous argument of the “power keys”) and analyze the general situation of the Church, suggesting the necessary reforms. Thus, the whole work becomes a compendium of knowledge on appropriate governance.

KEY WORDS

Marsilius of Padua, Dante, Ockham, mediaeval political philosophy