

III. POLEMIKA

JAN BASZKIEWICZ (Wrocław)

Jeszcze o feudalnej doktrynie państwa suwerennego

I. Artykuł recenzyjny prof. Konstantego Grzybowskiego* o mojej książce, poświęconej feudalnej doktrynie państwa suwerennego — jak zwykle jest niezmiernie ciekawy i inspirujący. Stwierdzę od razu, że uwagi ogólne prof. Grzybowskiego w zasadzie (z jednym wyjątkiem, o czym zaraz powiem) przyjmuję. Może niekiedy broniłbym układu mej pracy: przy tematach tego rodzaju selekcja materiału jest trudna, zasady wyboru nigdy nie zadowolą wszystkich, a przecież wybór jest nieunikniony. Odsunięcie na plan dalszy lub zupełne pominięcie pewnych elementów doktrynalnych, mających związek z tematem — było najczęściej świadome. Widzę teraz pewne oczywiste błędy w przyjętej hierarchii problemów (*libertas*, *patria*, koncyliaryzm XIV w.). Widzę potrzebę rozszerzenia tematu o pewne kwestie, w pracy tylko sygnalizowane, których braku prof. Grzybowski mi nie wytyka (suwerenność republiki miejskiej). Pewnych decyzji, dotyczących wyboru, broniłbym jeszcze dzisiaj. Ale, powtarzam, w zasadzie nie ma dzisiaj różnicy zdań między nami co do większości spostrzeżeń ogólnych recenzenta. Chciałbym jednak spojrzeć nieco inaczej na mocno przez prof. Grzybowskiego eksponowane zagadnienie *civitas Christiana*.

Przyznam, że od dawna ze sceptycyzmem śledzę w literaturze zachodniej tendencję przeceniania roli tego pojęcia w późniejszym średniowieczu europejskim. Owszem, *Christianitas*, *respublica* (*civitas*) *Christiana* — to pojęcia dość szeroko znane i upowszechniane przez elitę intelektualną ówczesnej Europy. Służyły one pewnej idei, nie przesadnie silnej, a tym bardziej wodnistej, im dalej od centrów zachodniego chrześcijaństwa: idei wspólnoty religijnej, kulturalnej i obyczajowej ludów chrześcijańskich. Nastęrczały się tu zresztą istotne kłopoty: co począć z *Christianitas* wschodnią. Nie wyłączano jej z ram szeroko pojętej *Christianitas* ani przed schizmą, ani długo po niej; badania

* K. Grzybowski, *U źródeł doktryny suwerenności*, Czasopismo Prawno-Historyczne, 1965, t. XVII, z. 2, s. 237.

Runcimana wykazały to w sposób niewątpliwy. A przecież jej religijne kulturalne i obyczajowe odmienności były dla ludzi z Zachodu ewidentne; w X wieku tak efektownie zobrazowała je znana relacja Luitpranda.

Czy jednak idea *Christianitas* akcentowała organizacyjną, ustrojowo-polityczną jedność chrześcijaństwa, w obrębie której *sacerdotium* i *regnum* to „dwa aparaty tej samej całości”? Oczywiście, można podobne ujęcia odnaleźć w ekspektoracjach teologów i kronikarzy, którym taka koncepcja przydatna była w określonych intencjach politycznych, propapieskich czy też procesarskich. Ale nie było ich tak wielu i nie byli aż tak wpływowi, jak się niekiedy przypuszcza. Po prostu dlatego, że idea wielkiej, ogólnochrześcijańskiej wspólnoty politycznej nie miała perspektywy w tamtej epoce. Była to, jak trafnie pisze katolicki badacz, „une époque qui est, en effet, celle des nationalités en formation, et celle d'une féodalité qui fait triompher les intérêts privés sur le bien commun”¹.

Idea chrześcijańskiej wspólnoty polityczno-ustrojowej była dobrze znana wcześniej, w epoce karolińskiej. Wyrażała się w koncepcji jednego kościoła, *ecclesia*, którego zadania są i świeckie i duchowne, a wypełniane są przez dwa aparaty tej samej całości (ich wzajemny stosunek to kwestia dalsza). Taka idea jednej korporacji kościelnej, której funkcjonariuszami są, obok duchownych, władcy oraz ich urzędnicy — była wygodna i później dla doktrynerów regalizmu. Ułatwiała ona monarchom ingerencje w sprawy kościoła i kleru. Odnajdziemy ją u regalistów sporu gregoriańskiego² i potem jeszcze w kręgu teoretyków dworu Fryderyka II, skupionych wokół Piotra de Viney³.

Ale właśnie przeciw takiemu pojęciu *ecclesia* zwróciła się z całym impetem argumentacja reformatorów kościoła, od Grzegorza VII poczynając⁴. Należało bowiem rozdzielić, aby panować. Trzeba było pozbyć monarchów charakteru sacerdotalnego, odebrać im rolę „wewnętrznych” funkcjonariuszy kościoła, wyemancypować kościół od kłopotliwych powiązań z władzami świeckimi w obrębie tej samej wyższej całości. Tędy prowadziła droga do postawienia kościoła ponad państwem.

Po reformie gregoriańskiej kościół (z pewnymi wyjątkami) to *eccle-*

¹ E. Delaruelle na X Kongresie Nauk Historycznych w Rzymie (Relazioni, t. III, Firenze 1955, s. 321).

² Tzw. Anonim z Yorku, MG Libelli de lite t. III, s. 674.

³ J. L. A. Huillard-Bréholles, *Vie et correspondance de Pierre de la Vigne*, Paris 1865, s. 433.

⁴ Por. np. G. B. Ladner, *The concepts of „Ecclesia” and „Christianitas” and their relation to the Idea of papal „plenitudo potestatis” from Gregory VII to Boniface VIII*, *Miscell. Historiae Pontif. XVIII*, Roma 1954, s. 49 i n.; tenże, *Aspects of Mediaeval Thought on Church and State*, *The Review of Politics*, IX, 1947, s. 403 i n.

sia Romana, corpus Christi iuridicum. Na pytanie, jaki jest zasięg rządu dusz, sprawowanego przez kościół, rzadko jedynie źródła odpowiadają: *civitas Christiana*. Jest inna odpowiedź, częstsza u prawników i polityków: kościół i papież rządzą (*spiritualiter*, ale z tymi lub innymi implikacjami temporalnymi) światem (*hic mundus, orbis, terra*). To więcej niż *Christianitas*: władza papieska obejmuje też ludy i władców niewiernych, krucjaty miały być praktycznym wyrazem tego władztwa. Bulla „Unam Sanctam”, kwintesencja papalizmu, podtrzyma znaną już wcześniej tezę, twierdząc, iż papieżowi podlega *omnis humana creatura*. *Civitas Christiana* określała w tym samym czasie tę wspólnotę religijno-kulturalną, którą przeciwstawiano przede wszystkim niewiernym, ale często też tym, którzy sami postawili się poza obrębem *Christianitas*: tu się znajdzie heretyk czy baron winny *fractio pacis*.

W przeważającej wówczas świadomości nie mamy zatem, jak sądzę, politycznego znaczenia pojęcia *civitas Christiana*. Nie mamy też „dwu aparatów tej samej całości”. *Distincta sunt officia potestatis utriusque*: ta opinia przeważa. Starałem się pokazać, jak tezę tę papalizm adaptuje do swoich potrzeb. Bo to był jeden z centralnych punktów dyskusji politycznej.

Niejednokrotnie cytowano przykład, wspomniany już przez mnie: krucjaty. Szukano w nich wyrazu jedności zachodniej *civitas Christiana*, choćby efemerycznej i kruchej, ale przecież jedności. Historycy upatrywali w krucjatach konkretyzowanie się pewnych form ustrojowych *reipublicae Christianae*: krzyżowcy są armią chrześcijańskiej rzeczypospolitej, papież jest jej najwyższym wodzem. Rzecz jednak w tym, że biorący udział w krucjatach odrzucali tego rodzaju wyobrażenia. Kronikarze wypraw nie pozostawiają wątpliwości: krzyżowiec to nie żołnierz jakiejś *civitas Christiana*, ale wprost *miles Christi*; wodzem krucjaty nie jest żaden władca ani nawet papież, ale sam Chrystus; krzyżowcy udają się na swój *iter Hierosolimitanum* pod wodzą króla-Chrystusa, *uno omnes Christo rege*⁵. Te poglądy krzyżowców warto skonfrontować z oficjalną doktryną kościelną (zwłaszcza wyklarowaną nieco później w kanonistyce, gdy idea krzyżowa była już w zaniku). Porównanie takie demonstruje istotną różnicę między niektórymi twierdzeniami ideologów i stanem świadomości społecznej.

Powyższe uwagi są szkicowe i przez to nieco uproszczone; ale też traktuję je tylko jako *litis contestatio*. Cieszyłbym się, gdyby prof. Grzybowski podjął spór i gdybyśmy mogli go prowadzić z tekstami w rękę, w sposób szczegółowy i pogłębiony.

II. Co się tyczy spostrzeżeń szczegółowych, zawartych w recenzji

⁵ P. Rousset, *L'idée de Croisade chez les chroniqueurs d'Occident*, X Congresso Intern. di Sc. Storiche, Relazioni, t. III, s. 553 i zwł. 562.

prof. Grzybowski, to budzą one szereg pytań i wątpliwości. Z większością trudno byłoby mi się zgodzić.

1. Oczywiście, *aequitas* to nie jest *ius scriptum*. Ale już bracia Carlyle słusznie twierdzili, iż „the civilians — — differ greatly as to the sense in which aequitas is to be understood”⁶. Cytowali też pogląd Azona na temat *aequitas scripta*⁷. W inkryminowanej przez recenzenta mojej interpretacji innego tekstu Azona jest teza, że *statuere generalem aequitatem*, oznacza tu ustawodawstwo cesarskie. Z kontekstu wynika, że ta interpretacja jest słuszna⁸.

2. Sens określenia Inocentego III, że cesarstwo do papieża *principaliter et finaliter pertinet* wyjaśnił przekonywająco Fr. Kempf⁹. To określenie z *Deliberatio* Inocentego III¹⁰ nie ma nic wspólnego z określeniem *principaliter*, zawartym w liście Inocentego do Ottona IV¹¹.

3. Jan de Petro Olivi (a nie Jan Petro de Olivi) był istotnie potępiany w XIII wieku przez zelantów ortodoksji. Ale przecież podobnie odnaleźć można wyrazy potępienia zelantów dla Franciszka z Asyżu czy Tomasza z Akwinu. Ważne jest, że na poglądy Jana powołują się dziś bardzo prawowierni historycy katoliccy¹². Zająć się nim tedy warto. Czy wyłączać go z szeregu teologów, reprezentujących poglądy kościoła? Chyba jednak nie, zbyt wielu pisarzy musielibyśmy wyłączyć dla XIII i XIV w., gdyby brać pod uwagę zarzuty ortodoksów.

4. *Decernere* znaczy nie tylko „stanowić”, ale też „określać” i „ogłaszać”. W cytowanym przeze mnie (s. 551 przyp. 280) tekście Inocentego III *decrevimus absolutos* to formuła deklaratoryjna; inne jej rozumienie sprzeczne byłoby z kontekstem zdania¹³.

5. Najstarszy zwód prawa polskiego nie przemilcza, oczywiście, zależności Polski od papieża. A jednak mamy chyba prawo widzieć tu — jak napisałem — ślad formuły *non recognoscere superiorem in do-*

⁶ R. W. i A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, t. II, Edynburg—Londyn 1909, s. 16.

⁷ Ibidem, s. 18.

⁸ Azo, *Codicis Summa*, Lyon 1564, ad C. III, 13: — — *populus ei et in eum omne imperium et omnem potestatem transtulerit* — — *ut ipse solus statuere generalem possit aequitatem* — — *Conceda tamen quod quilibet magistratus in sua civitate ius novum statuere potest*.

⁹ Fr. Kempf, *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III*, Rom 1954.

¹⁰ *Regestum Innocentii III super negotio Romani imperii*, ed. Fr. Kempf, Roma 1947, nr 21.

¹¹ Ibidem, nr 179.

¹² M. Maccarrone, „*Potestas directa*” e „*potestas indirecta*” nei teologi del XII e XIII secolo, *Miscell. Hist. Pontif. XVIII*, s. 45 i n.

¹³ *Ab ipsius fidelitate absolvimus universos vel potius decrevimus absolutos*; por. też H. Tillmann, *Zur Frage des Verhältnisses von Kirche und Staat in Lehre und Praxis Papst Innocenz, III*, *Deutsches Archiv f. Erforschung des Mittelalters*, IX, 1951, s. 143.

minum w innej wersji, ale z sensem bezspornym (Przedmowa, 91—94). Nie upatrywałem tu *non recognoscere nisi Deum*, jak sugeruje prof. Grzybowski. Nawiasem jednak zauważyć warto, że próbowano identyfikować zależność od papieża z zawisłością *a solo Deo*. Przykłady, m. in. z normańskiej Sycylii, cytowałem w mojej książce.

6. Zarzut, że cytuję Instytucje Gaiusa, który średniowieczu nie był znany, jest pewnym nieporozumieniem, ponieważ wcale nie cytuję Gaiusa „mówiąc o *ius naturale* w średniowieczu”. Przeciwnie, powołuję go dla pokazania dwu tendencji w doktrynie prawa naturalnego w starożytności, por. str. 261 mojej pracy.

7. Nadal twierdząc, że — obok prawa rzymskiego — zasadnicze znaczenie dla trwania w średniowieczu pojęć prawa stanowionego miały sformułowania starotestamentowe. Biblia była podręcznikiem człowieka średniowiecznego, i to podręcznikiem wszechstronnie go informującym, nie tylko o religii, ale też o historii, geografii, prawie, obyczajach itd. Powtarzające się w starym testamencie zwroty „*leges ponere*”, „*lex posita*”, „*conditores legum*” musiały zostawiać jakiś ślad w świadomości. i zostawiały rzeczywiście, o czym świadczą cytaty w pomnikach prawa i piśmiennictwie. Dodam przy okazji, że nieścisły jest pogląd, iż w starym testamencie stanowienie prawa to funkcja bóstwa, a ludzie tylko je interpretują, jak pisze prof. Grzybowski. „*Conditores legum*”, o których mówią Przypowieści salomonowe (Prov. VIII, 15) — to władcy żydowscy. Charakterystyczne, że ten cytat biblijny odnajdujemy, we wstępie do assyz z Ariano sycylijskiego Rogera II, jednej z ważniejszych kodyfikacji średniowiecznych¹⁴.

8. W tekście Rahewina, zacytowanym przez mnie (s. 450 przyp. 62) *usus bonus predecessorum et patrum nostrorum* — to nie mogą być fakty, to muszą być zasady (zwyczajowego prawa niemieckiego) — wynika to znowu z podanego przeze mnie całego tekstu. *Usus bonus predecessorum*, to — obok prawa starożytnych cesarzy — jedna z dwu zasad *quibus nostrum regi oportet imperium*. Zauważmy nawiasem, że *usus* w znaczeniu prawa zwyczajowego to w Niemczech pojęcie o starych tradycjach¹⁵, podobnie jak pojęcia *consuetudo regia*, *consuetudo predecessorum*¹⁶. Słusznie też Brie zwrócił uwagę, że przymiotnik *rationabilis*, *bona*, *legalis* przy *consuetudo* (czy *mos*, *usus*) podkreślał, iż nie chodzi tu o fakty, działania — ale o zwyczajową zasadę prawną¹⁷.

9. Czy *hodie Italia est tota plena tyrannis* Bartolusa de Saxoferrato — to cytat z Dantego (Purg. VI, 124)? Badacz włoski, który ostatnio

¹⁴ Fr. Brandileone, *Il diritto romano nelle leggi normanne e sveve del regno di Sicilia*, Roma—Torino—Firenze 1884, s. 94.

¹⁵ S. Brie, *Die Lehre vom Gewohnheitsrecht*, Wrocław 1899, s. 213.

¹⁶ Ibidem, s. 203 przyp. 15 i s. 226 przyp. 8.

¹⁷ Ibidem, s. 215.

poświęcił rozprawę porównaniu dzieł obu pisarzy jest znacznie mniej stanowczy w tym punkcie od prof. Grzybowskiego, zwraca natomiast, m. zd. trafnie, uwagę na „la diversa posizione che lo stesso concetto ha nel poema dantesco e nel trattato bartoliano”¹⁸. Co do interpretacji Monarchia I, 14: prof. Grzybowski pisze, że cesarz daje ludom *communis regula*, a nie *leges*; to nieścisłe, bo Dante wyraźnie tu pisze o *regula sive lex*. Trudno też nie zwrócić uwagi na sformułowanie: *humanum genus... ab eo* [sc. cesarza] — — *comuni regula gubernetur*, co podważa argumentację prof. Grzybowskiego na temat deklaratoryjnej tylko działalności cesarza. Co do interpretacji Monarchia III, 16: „kłopot komentatorów” polega nie tyle na wyjaśnieniu słów o „synu” cesarzu i „ojcu” papieżu, ile na interpretacji słowa *subiacere*. Próba wykładni prof. Grzybowskiego jest bardzo interesująca i efektowna, jednak nie wyjaśnia moim zdaniem trudności, które wynikają ze sformułowania: *veritas — — non sic stricte recipienda est, ut Romanus Princeps in aliquo Romano Pontifici non subiaceat*.

Na zakończenie jeszcze raz chciałbym zwrócić uwagę, że spieram się z prof. Grzybowskim głównie co do spraw szczegółowych, natomiast jego krytykę w kwestiach generalnych z wdzięcznością przyjmuję. Zabrałem głos, bo zdawało mi się, że dyskusja nawet wokół spraw pozornie drobnych może być pożyteczna w dalszych badaniach nad ideologią polityczną średniowiecza.

¹⁸ F. Crosara, *Dante e Bartolo da Sassoferato, Politica e diritto nell'Italia del Trecento*. Bartolo da Sassoferato, Studi e documenti per il VI centenario, t. II, Milano 1962, s. 142.