

II. ARTYKUŁY RECENZYJNE

KONSTANTY GRZYBOWSKI (Kraków)

U źródeł doktryny suwerenności państwa

W związku z pracą Jana Baszkiewicza, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.*, Warszawa 1964

Czterysta stron tekstu, blisko 300 stron przypisów. Ile pozycji źródeł, ile pozycji literatury, obliczyć trudniej. W książce, jak w większości polskich, brak wykazu źródeł i literatury — „wina to najczęściej nie autorów, lecz wydawcy oszczędzającego na ilości arkuszy, ze szkodą dla nauki i czytelnika. Niemniej sama lektura pracy wskazuje, jak poważny jest wykorzystany materiał źródłowy, jak bogata literatura wykorzystana krytycznie: w wielu punktach Baszkiewicz zajmuje odmienne niż dotąd przyjęte stanowisko i najczęściej — moim zdaniem — słuszne.

Praca nie tylko źródłowa, nie tylko syntetyzująca i często prostująca dotychczasowe wyniki badań, ale w pewnym sensie stawiająca problem w sposób zupełnie nowy. Najczęściej — choć nie powszechnie — mówi się o powstaniu nowożytnego, suwerennego państwa dopiero w okresie Odrodzenia, czasem — coraz częściej — cofa się ten fakt do w. XIII. J. Baszkiewicz podjął próbę pokazania (moim zdaniem, w pełni udaną), jak elementy suwerenności jako świadomej ówczesnym społeczeństwom cechy państwa narastają w doktrynie (będącej przecież odbiciem rzeczywistości, choć nieraz ją wyprzedzającej) już od w. X.

Autor wyróżnił tu w układzie książki, w tytułach jej części, trzy okresy i trzy fazy rozwoju: *Antiqua libertas* charakterystyczna dla w. X i XI, *Rex imperator in regno suo* dla w. XII i XIII, *Suveraine franchise du royaume* dla początków w. XIV. Tytuły części skłaniają do przypuszczenia, że istotnym elementem pierwszego okresu jest dla autora pojęcie „wolności”, drugiego — polemiczna postawa wobec uniwersalnych tendencji cesarstwa i papieństwa; w trzecim okresie ten polemiczny akcent znajduje się na drugim planie, a na pierwszym jest pozytywne określenie suwerennych cech państwa. Potraktował w swym wykładzie łącznie rozwój we wszystkich państwach Europy, odmiennie Bizancjum, ze względu na asynchroniczność rozwoju.

Za punkt wyjścia J. Baszkiewicz przyjął w. X, uznając go słusznie za przełomowy w dziejach państw całej Europy. Wieki X i XI uznał za mające „kapitalne znaczenie” także dla feudalnej teorii politycznej, gdyż wtedy upowszechniało się chrześcijaństwo w całej Europie. Sam fakt upowszechnienia pewnej już wcześniej istniejącej teorii, czyli jej recepcji na nie objętych nią dotąd obszarach, nie wystarcza dla charakterystyki tych obszarów. Chyba istotne dla kapitalnego znaczenia doktrynalnego tego okresu są przemiany w tej doktrynie: obok oficjalnej doktryny kościoła dotąd przeważającej pojawia się także chrześcijańska, ale nieraz tej kościelnej przeciwstawna, mniej lub więcej oficjalna doktryna państwa. Zarysowują się trzy kierunki: papalistyczny, imperialistyczny, państwowy. Z trafnych stwierdzeń, jak to, że „kościół nie ma monopolu na tworzenie doktryny politycznej feudalizmu” (s. 11), że u Grzegorza VII są już (a są równocześnie dopiero u niego) „wszystkie istotne elementy przyszłego rozwoju kościelnej teorii politycznej” (s. 28), nie wyciągnął Baszkiewicz wyraźnie wniosku, że to dopiero w w. X i XI, że w tym właśnie leży ich kapitalne znaczenie dla doktryn.

W części I wykład jest w istocie skoncentrowany około pojęcia „władcy z woli bożej” jako elementu pojęcia suwerenności i jego konfliktu z teoriami papalistycznymi, na drugim wówczas planie z teoriami powszechnego cesarstwa. Słusznie. Co do niektórych szczegółów byłbym innego zdania. A więc oparcie biblijne dla *dei gratia* widziałbym nie tyle w mistycznym I. Corinth. II.15, lecz w Ad Rom. 13¹. I nie widziałbym tak ostro przeciwstawności *dei gratia* i prawa oporu. *Dei gratia* wiąże się niemal zawsze z katalogiem cnót monarchy, *speculum principis*², ujmowanych jako jego obowiązki; prawo oporu jest konsekwencją poglądu, iż dany konkretny monarcha nie odpowiada temu modelowi, a więc mamy raczej dwie strony tej samej doktryny niż doktryny sobie przeciwstawne; pisarze widzący w władcy człowieka, który jest *dei simillimus*, głoszą nieraz równocześnie prawo oporu, gdy władca przestał być podobny Bogu.

Nie znalazło natomiast, moim zdaniem, należytego oświetlenia znaczenie pojęcia *libertas* dla początków teorii suwerenności państwa (i to wbrew tytułowi tej części) oraz znaczenie pojęcia *patria*. O *libertas* właściwie mowa tylko w związku z kroniką tzw. Galla (przyp. 170 na s. 437), J. Baszkiewicz nie wykorzystał danych choćby rozprawy

¹ Przykłady uciekania się do tego ustępu właśnie dla określenia nadrzędności władcy nad duchowieństwem por. Gerd Tellenbach, *Libertas*, Stuttgart 1936, s. 83 i n.

² Dla początków tego związku w cesarstwie już chrześcijańskim por. ostatnio F. Burdeau, *L'empereur d'après les panegyriques latins*, w: *Aspects de l'empire romain*, Paris 1964.

H. Grundmanna³. Podobnie odnośnie do pojęcia *patria*. A przecież, jak sądzę, właśnie wówczas jest u szczytu proces zmiany określenia tytułu władcy od narodu (*rex Burgundorum* etc.) na określenie od ziemi, ojczyzny (*Burgundiae* etc.), a przecież choćby znów u Galla *patria* jako pojęcie jest takim samym, może nawet silniejszym akcentem łączności państwowej niż *dominus naturalis*⁴.

Część II, najobszerniejsza, to w. XII i XIII. Tytuł jej *rex imperator in regne suo* trafnie oddaje podstawową tezę autora (o ile ją dobrze rozumiem): w okresie walki o suwerenność cesarstwa, papieństwa, królestw, stanowiska każdego z nich ujemuje się w analogii do cesarza. Nie oznacza to bynajmniej, by Baszkiewicz uważał, że cesarstwo było wówczas podstawowym zjawiskiem rzeczywistości politycznej: „cesarstwo światowe nie istnieje” (s. 115). Ale wtedy właśnie jego idea jest najpełniej sformułowana, rozwijanie teorii suwerenności państw to „ideowy kontratak” tych państw (s. 123); dodać chyba trzeba, że najpóźniej od Filipa Pięknego, a moim zdaniem — już od Fryderyka II to ideowy kontratak także przeciw uniwersalizmowi papieskiemu. Zgodnie z tym otrzymujemy następującą kolejność rozpatrywanych zagadnień: najpierw *dominium mundi* cesarzy rzymskich, a potem bizantyjskich. Tu jak sądzę bardziej uzasadniona byłaby kolejność odwrotna: skoro Bizancjum jest źródłem doktryn, ono wywarło wpływ na doktryny zachodnie (jak słusznie na s. 129), a nie odwrotnie; potem *plena potestas* papieża, potem koncepcja suwerennego państwa. W każdej z tych części najpierw wykład doktryn, potem ich konfrontacja z „polityką praktyczną”.

Mówiąc o uniwersalnym cesarstwie zachodnim Baszkiewicz rozróżnia trzy jego oblicza: rzymskie, teutońskie, sakralne (s. 100); w bizantyńskim widzi dwa: rzymskie i sakralnochrześcijańskie (s. 131). Słusznie. Żałować chyba można, że te stwierdzenia nie stały się podstawą analizy porównawczej, z wciągnięciem w nią także cesarstw „narodowych”, mających niemal wyłącznie oblicza narodowe. Sądzę, że przy charakterystyce obu cesarstw mamy pewną jednostronność spojrzenia. W słusznej krytyce poglądów widzących w uniwersalnym cesarstwie tylko jego oblicze „ideowe”, a nie problem władzy, ekspansji imperialnej, autor chyba poszedł za daleko, widząc to tylko. To było bardziej realne w dzia-

³ H. Grundmann, *Freiheit als religioes, politisches und persönliches Postulat im Mittelalter*, Hist. Ztschr. 1957, t. 183.

⁴ Indeks w wydaniu Maleczyńskiego co do tego niekompletny (opuścił charakterystyczne *tota patria* s. 55 w. 13, a *libertas* w ogóle nie ma w indeksie). Częste tu *honor patriae*, *amor*, *laus*; wszystkie chyba określenia związane z narodowym charakterem państwa i jego suwerennością (zwł. *honor*). Autor widzi istnienie świadomości narodowej przed w. XII (por. s. 222), ale w wykładzie doktryn tego wcześniejszego okresu jednak go zlekceważył.

łaniu i w skutkach, ale nie tylko to było realne. Istniał przecież i problem *christianitas*, *civitas christiana*, problem związanej z nim, z *christianitas* wynikającej wspólnoty kulturalnej⁵, szukania dla niej wyrazu, a w społeczeństwie „myślącym postaciami”, jak średniowieczne, wyraz ten ujmowano osobowo. Jeśli, jak słusznie Baszkiewicz, widziało się punkt zwrotny w upowszechnieniu chrześcijaństwa w Europie, to trzeba chyba zwrócić uwagę na jego następstwa nie tylko w sferze religii, a więc metafizyki, ale i w sferze kultury, także politycznej, w ujednoliceniu kultury „ponadnarodowej” i „ponadpaństwowej”. Uniwersalne cesarstwo, uniwersalne papieństwo było także (nie tylko, nie przede wszystkim, ale także) szukaniem wyrazu organizacyjnego dla tej wspólnoty. Konsekwencją *christianitas* była *civitas christiana* ogólnochrześcijańska, konsekwencją *romanitas* późniejsza *civilitas humana* Dantego. I obok problemu władzy istniał problem obowiązku, *ministerium Dei*⁶. Jedno i drugie znajdowało swój wyraz w uniwersalistycznie ujmowanym pojęciu *bonum commune*, które z zakresu badań zupełnie wypadło. Problem władzy przesłonił problemy etyki politycznej, przecież właśnie dla średniowiecza istotne. Wprawdzie w walce z problematyką rodzoną przez zagadnienia władzy przegrywające, ale to nie pozbawia ich znaczenia, a zwłaszcza wpływu na treść właśnie doktryn politycznych.

Sądę, że pewne uproszczenie, może raczej pewna modernizacja, znalazła się przy ocenie teorii papalistycznych. Sama ocena jest, moim zdaniem, słuszna, przekonująco pokazany jest stopniowy wzrost teorii hieroktarycznych, fikcyjność teorii dualistycznych, przekonująca krytyka koncepcji Sticklera, widzącego jakąś „trzecią” pośrednią teorię. Ale nie zwrócono uwagi na problem moim zdaniem istotny. Konsekwencją poglądu o jednolitości *civitas christiana* był przecież pogląd, że cesarstwo, kościół, państwo to nie trzy różne, o suwerenność nad określonym terytorium walczące czynniki, ale różne „aparaty” tej samej całości, że więc obok narastającego problemu suwerenności w nowożytnym znaczeniu istnieje także problem rozdziału kompetencji między te różne aparaty, kompetencji odnośnie do tych samych osób, różnych zaś co do treści, problem szczególnie widoczny w stosunku: papieństwo — aparat

⁵ Słuszna uwaga, że „nie można sprowadzać problemu do zwierzchnictwa duchowego” (s. 511), nie znaczy chyba, iż problem ten nie istnieje, a tak wygląda w całym wykładzie. Co do *christianitas* por. ostatnio F. Kempf (*Das Problem der Christianitas in 12 und 13 Jahrhundert, Hist. Jhrb.*, 1960, 79 Jhrg), z słusznym wiązaniem tego pojęcia z *populus christianus*. Por. także trafne nieraz wywody W. v. Steinena, *Der Kosmos des Mittelalters*, Bern 1959.

⁶ *Status causae et controversiae*, por. E. Buschmann, *Ministerium Dei — Idoneitas*, *Hist. Jhrg.* 1963, 8 Jhrg.) — własna konstrukcja autorki nieprzekonywająca.

„świecki” (świecki w cudzysłowie bo to przecież modernizacja)⁷. Że główny zrąb kompetencji i „kościół” i „państwa” (znów w cudzysłowie z tych samych przyczyn) jest niesporny, sporne są kompetencje „stykowe”. I powoli dopiero formuje się zrozumienie, że w istocie problemem jest, mówiąc znów terminologią nowożytną, „Kompetenzkompetenz” czyli kompetencja ustalania kompetencji każdego z tych aparatów lub dwóch z nich — kościoła i państwa. Jeśli zaś tak patrzeć na zagadnienie — to cechą charakterystyczną nawet najdalej posuniętych doktryn suwerenności cesarstwa czy suwerenności państwowej tej epoki jest nie zaprzeczenie papieżowi wyłącznej kompetencji w sprawach „niespornych” religii (a to wtedy pojęcie szersze), lecz jedynie inne określenie granic kompetencji państwa. To samoograniczanie suwerenności państwa, odmienne od współczesnego, nie znalazło wyrazu w pracy.

Inaczej więc patrzę na niektóre ogólne zagadnienia rozdziałów o uniwersalizmie papieskim i cesarskim. Inny pogląd nie umniejsza w niczym oceny i konsekwencji autora w budowie własnej konstrukcji i imponującego bogactwa w materiale źródłowym i krytycznej oceny dotychczasowego dorobku nauki tam, gdzie poglądy autora od niego odbiegają. Czyli: w niewielu kwestiach szczegółowych widziałbym potrzebę innego ujęcia. Tutaj np. pogląd, iż Tomasz z Akwinu widzi tylko *regnum*, a nie widzi państwa uniwersalnego, wymagałby pewnego ograniczenia. *Aequitas* to nie jest *ius scriptum*⁸. Gdy Innocenty III mówi, iż papież i cesarstwo rządzą światem *principaliter*, wiązałem to z jego rozróżnieniem *principaliter* i *finaliter* (to ostatnie tylko co do kościoła), co osłabia uznanie równorzędności cesarstwa⁹. Inaczej widzi doktrynę Fryderyka II, bardziej rzymsko-universálną, mniej niemiecką¹⁰. Nie

⁷ S. 88. Przeciwstawić można temu pogładowi zdania: *Ubicumque sunt multa ordinata ad unum, oportet esse aliquod universale regimen super particularia regimina* i dalsze tam wywody (4, Sent. 24.3.2.3.).

⁸ S. 70 i przyp. 28, s. 446. *Aequitas* jest już wówczas rozumiana zgodnie z jej romanistycznym sensem jako *media inter rigorem et dispensationem* (Hostiensis, a tak samo Lucas de Penna — por. G. Kisch, *Erasmus und die Jurisprudenz seiner Zeit*, Basel 1960, s. 43 i n.), a więc idzie o wymiar sprawiedliwości, a nie o „monopol ustawodawczy”.

⁹ *Principaliter* na określenie *auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas* (*regalis a nie imperialis*) od Gelazego I. A rozróżnienie *principaliter* i *finaliter* u Innocentego III, np. w *Deliberatio super facto imperii* z 1200 r.

¹⁰ Chyba słusznie K. Busl (*Die mittelalterliche Grundlage des modernen Deutschland*, Hist. Ztschr. 1955, t. 179) widział jego doktrynę polityczną w konstytucjach z Melfi i rządach sycylijskich, w manifestach do Niemców — propagandę; słusznie stwierdzał, że Fryderyk poświęcał interesy niemieckie dla włoskich celów, że Niemcy „były dla niego kolonią”, terenem eksploatacji.

zaliczałbym Jana Petro de Olivi do teologów reprezentujących poglądy kościoła¹¹. Miałbym wątpliwości, czy słowo *decrevimus* można uważać za formułę deklaratoryjną¹². Nie widzę w najstarszym zwodzie prawa polskiego formuły *non recognoscere nisi Deum*, skoro ona właśnie mówi o zależności od papieża¹³.

W odniesieniu do obu uniwersalizmów widziałbym więc pewne ich strony, których Baszkiewicz chyba nie docenił, choć najbardziej istotne ich cechy pokazał. Inaczej odnośnie do rozdziału *rex imperator in regno suo*. Tu niewiele szczegółowych uwag polemicznych czy uzupełniających. A więc mówiąc o *ius naturale* w średniowieczu nie można powoływać się na Gajusa, skoro go średniowiecze nie znało, raczej trzeba mówić o Instytucjach Justyniana, bo i Izydor z Sewilli i Tomasz z Akwinu niemal dosłownie powtarzają ich rozróżnienie *ius naturale* i *ius gentium*¹⁴. Chyba o woluntarystycznej koncepcji prawa nie można wówczas mówić bez wskazania, że jest niepełna, że związanie *ius naturale* czy *ius gentium* ją ogranicza¹⁵. Gdy mowa o *ius condere leges*, chyba raczej trzeba mówić o wpływie prawa rzymskiego, a nie Starego Testamentu, tu przecież to funkcja bóstwa, ludzie prawo boże tylko interpretują¹⁶. I w związku z tym wymagałoby może szerszego uwzględnienia pojęcie *ius positivum*, jego miejsce w ówczesnej systematyce prawa¹⁷; wtedy znaczenie, słusznego stwierdzenia, że „nie ma żadnego

¹¹ S. 170 i przyp. 63, s. 524. Jan Petrus Oclivi (?—1298) to przecież spirytuał franciszkański, poglądy jego potępione i przez Hieronima Asceli wówczas generała Franciszkanów, potem Mikołaja IV i potem w 1292 r. w Paryżu. A jeszcze w XV w. Mikołaj Eymeric w *Directorium inquisitorum* wymienia go wśród herezyków, cytując np. zdanie: „Ten kościół, który się nazywa powszechnym katolickim i wojującym, jest nieczystym Babilonem, wielką prostytutką, *meretrix magna*”.

¹² S. 201 i przyp. 280, s. 551. *Decernere* (*decretum* to określenie „stanowienia”) *decernere de peccato*, którego Baszkiewicz jako „deklaratoryjnego” nie określa, a nie „deklarowania”.

¹³ Bo tam przecież *habin dem romysehen stule des bopistes undirtenik*.

¹⁴ S. 261 i przyp. 247, s. 587. U Izydora wyliczenie zasad *iuris gentium* podobnie jak w Instytucjach Justyniana (Etym. V. 6). U Tomasza określenie *iuris naturalis* niemal dosłownie za Instytucjami S.Th.I. IIae. 94. 2; zgodne z nimi rozróżnienie *iuris naturalis* i *iuris gentium* S.Th.II. IIae. 57. 3. Prawda, obok tego i określenie, że *ius naturale in lege et evangelio continetur* (Decr. Gratiani Dis I. 1; powtórzy je Tomasz S.Th.I. II ae. 94. 2. i wybrnie z sprzeczności tych dwóch określić, rozróżniając *ius naturale primo, secundo, tertio modo*).

¹⁵ S. 263, por. s. 279.

¹⁶ Tomasz z Akwinu szuka autorytetów dla tego pojęcia nie w Starym Testamencie, lecz u Izydora z Sewilli i Arystotelesa (S.Th.II. II ae. 50. 1. por. II. II ae. 57. 2.), wiązał je z pojęciem *ius positivum*.

¹⁷ Autor nie skorzystał z rozprawy S. Kuttnera, *Sur les origines du terme*

uniwersalnego porządku prawnopozytywnego", stałoby w innym świetle, jako nieistnienie w uniwersalnej postaci tylko jednego z rodzajów obowiązującego prawa, podczas gdy pogląd o istnieniu w takiej postaci innych jego rodzajów nadal trwa. Mam wątpliwości, czy w średniowieczu „raczej odrzucano” zasadę *princeps legibus solutus*; raczej ją ujmowano w jej pierwotnym sensie w związku z zasadą *legibus alligatus*¹⁸. Mówiąc, że przyjmował ją Fryderyk II, wspomnieć chyba trzeba, że i on ją ograniczał *iudicio rationis*¹⁹. Odnośnie do problemu: zwyczaj czy prawo stanowione, prawo rzymskie czy niemieckie, mamy, jak sądzę, mylne twierdzenie, iż zwyczajowe prawo niemieckie uważano za prawo cesarstwa²⁰.

Część III *Souveraine franchise du royaume* jest równie interesująca, równie — moim zdaniem — w ogólnym zarysie i nowatorska, i trafna, jak część II. Znakomicie pokazano, jak okres ten (początek XIV w.) jest końcem średniowiecza, początkiem nowożytnych koncepcji państwowych, pokazując odmienną jego koncepcji doktrynalnych w porównaniu z wcześniejszymi. A więc odmienną doktrynę cesarstwa z wskazaniem na pojawienie się wówczas także koncepcji imperialnych, będących wyrazem patriotyzmu włoskiego, ze słusznym ostrzeżeniem przed przecenianiem ich znaczenia. Tu moim zdaniem zbyt pobieżnie potraktowano koncepcje Coli di Rienzo, u Dantego wskazano tylko na nurt włoski, nie zauważono szerszego, kosmopolitycznego (*humana civilitas*)²¹. Słuszny akcent położono na szersze niż dawniej sięganie do argumen-

„*droit positif*” (Rev. Hist. dr Fr. etr. 1936), gdzie pokazano, jak bardzo akcentuje się, iż *ius positivum* jest *imperfectum*, jak bardzo jest niedoskonałym odbiciem zasad prawnonaturalnych.

¹⁸ Powiązanie stałe od Jana z Salisbury (*princeps licet sit legis nexibus absolutus, legis tamen servus est et acquitatis*. Policraticus. IV.C.2.). Tu znów odbiło się niewykorzystanie H. Fichtenaу, Arenga, *Spätantike und Mittelalter in Spiegel von Urkundenformen* (Graz, Koln. 1957), gdzie problem, moim zdaniem trafnie postawiony.

¹⁹ Por. dokumenty cyt. H. Fichtenaу, o. c., s. 178 i n.

²⁰ Na s. 70 i s. 450, przyp. 62, *usus bonus predecessorum et patrum nostrorum* uznany za powołanie prawa zwyczajowego niemieckiego, podczas gdy s. 478 przyp. 292 i 483 przyp. 310 ostrożniej, że *predecessores* u tego samego Fryderyka Barbarossy oznacza raczej „stan posiadania antycznego cesarstwa”. A *usus* to niekoniecznie prawo zwyczajowe, lecz może to być praktyka rządzenia, fakty (bo prawo zwyczajowe zwykle oddawane słowem *consuetudo*, a nie *usus*).

²¹ Choć to zaznaczono w pewnym stopniu na s. 316. W związku z Dantem jedna uwaga szczegółowa: „Cała Italia pełna jest tyranów”, to nie własna konstatacja Bartolusa, lecz cytata z Dantego (*Che le terre d'Italia tutte piene son di tiranni*. Purg. VI. 124).

tów filozoficznych, zwłaszcza u Dantego; może za słabo powiązano to z nowym sensem pojęcia *iustum imperium*, tam gdzie ono na pierwszym planie, jak u Dantego; zanika niemal *leges ponere* jako cecha imperatora, pozostaje przede wszystkim moderator²².

W ustępie o *dominium universale* papieża widziałbym jako jedyny bardziej istotny zarzut pominięcia koncyliaryzmu²³ — tym mniej zrozumiałe, że analogiczne początki teorii reprezentacji w państwie są omówione. A koncyliaryzm, jak sądzę, nie pozostał bez wpływu na podważenie tej teorii. Wszak kwestionował suwerenność monokratycznego szczytu aparatu kościelnego, widział ją raczej w sumie jednostek (Occam) czy w czymś zbliżonym do federacji kościołów poszczególnych państw (Marsyliusz z Padwy), przez to obalał samą podstawę *dominium universale* papieża, bo obalał jego *dominium universale* jako suwerena w kościele.

Rozdział o „suwerennej wolności królestwa” jest świetną syntezą. Słusznie powiązano rozwój doktryn z konkretnymi konfliktami, słusznie wskazano na zejście polemiki i propagandy niemal w „doły” społeczeństwa, w każdym razie szerokie oparcie doktryn suwerenności państwa na opinii publicznej. Słusznie wskazano na nowy historyzm i na nowe prądy filozoficzne jako narzędzia uzyskane przez doktryny. Historyzm i jego znaczenie ujęto może zbyt pobieżnie, zrozumienie zmienności historycznej jako element nowy i podkopujący tezę o niezmienności istnienia imperium światowego nie zostało dostatecznie uwydatnione²⁴. Co do averroizmu — związek teorii „podwójnej prawdy” z teorią odrębności sfer religii i polityki²⁵ wydaje mi się bardzo pośredni, teoria podwójnej prawdy ma zastosowanie do tego samego przedmiotu badanego, rozdział afery religii i polityki wychodzi z założenia, że to różne przedmioty. A i w innym związku wysunięte twierdzenie, że dla aver-

²² Na s. 17 i w przyp. 111 na s. 632 mowa, iż cesarz „daje” prawo wszystkim ludziom, w oparciu o de Monarchia I. 14. Ale tam mowa o *communis regula*, a nie *leges*, że narody mają ją od cesarza *recipere*, a nie że on dla nich *leges ponit*. Terminologia raczej skłania do przyjęcia, że to czynność deklaratoryjna, a nie konstytutywna cesarza, że on tych reguł nie tworzy, nie „daje”, lecz je „stwierdza” i ich strzeże, i to chyba zgodniejsze z całą treścią *De Monarchia*.

²³ Tylko mała wzmianka o nim na s. 364.

²⁴ A problem ma obfitą literaturę, np. M. Chen u (*Conscience de l'histoire et theologie au XII siècle*, Arch. d'hist. doctr. 1954), widzi, że już w XII w. istnieje „le choc missionnaire [...] avec sa decouverte de civilisations non-bibliques”, co otwiera drogę do rewizji całej historiozofii. Por. także H. Hanno, *Saeculum humanum. Ansätze zu einem Versuch über spätmittelalterliches Geschichtsd Denken*, Neapoli 1958.

²⁵ S. 371.

roizmu (czy w jego konsekwencji) realne były „indywidualne organizmy państwowe”²⁶, wzbudza wątpliwości: averroizm najczęściej łączy się z nominalizmem, a dla nominalizmu państwo jest takim samym *nomen*, *flatus vocis*, jak kościół, cesarstwo czy *communa*²⁷.

Pozostaje konkluzja końcowa. Jeśli dobrze rozumiem zamiar J. Baszkiewicza — chciał on dać obraz rozwoju pojęcia suwerenności państwowej jako atrybutu władzy państwowej, chciał pokazać, jak nowożytnie (uściśmy: takie jak np. u Bodina) jej pojęcie formowało się gdzieś już od X w., a było niemal uformowane w początkach XIV w. Chciał chyba — po wtóre — pokazać, że mamy co do tego podobny rozwój w całym świecie ówczesnej cywilizacji chrześcijańskiej, że ponadto nie jest on możebny bez laicyzacji poglądu na państwo. Jeśli tak — podjęte przez siebie zadanie spełnił znakomicie. Połączył krytyczne spojrzenie na literaturę zagadnienia, sięgnięcie, jak mało kto szeroko, do podstawy źródłowej, wielką umiejętność syntezy. Powiązał ściśle poglądy prawnopolityczne z ogólnym tłem kulturalnym i filozoficznym, pokazał je jako odpowiedź na konkretne potrzeby, zmiany odpowiedzi jako konsekwencje zmian konkretnych sytuacji. Jeśli tak patrzeć na założenia pracy — to jest ona, nie wahajmy się użyć tego słowa, znakomitym wkładem w naukę światową.

Nie jest to jednak, moim zdaniem, całość tej myśli średniowiecza o kościele, cesarstwie, państwie, która pozostawała w związku z problemem suwerenności. Widząc w religii czy w religijnej metafizyce średniowiecza treści związane z potrzebami określonych klas społecznych czy z określonymi potrzebami politycznymi, trzeba jednak chyba stanąć na stanowisku, że jeśli to nawet jest mistyfikacja — to mistyfikacja o wiele mniej niż w innych epokach świadoma, że w średniowieczu bardziej niż kiedykolwiek metafizyka polityczno-religijna żyje własnym życiem, niezeterminowanym przez realne, racjonalne czy racjonalizujące się konflikty walki o władzę. Że obok problemu, do kogo władza należy, stoi nieraz na pierwszym planie problem, jak władza jest wykonywana, że ten ostatni problem pozostaje w ścisłym związku

²⁶ S. 320.

²⁷ Na s. 392 i przyp. 182, s. 680, autor zajął się ustępem de Mon. III. 16, o „synu” cesarzu i ojcu-papieżu. Uzgodnienie go z innymi zdaniem tego traktatu — to stały kłopot komentatorów. Czy jednak nie trzeba go szukać w teologii, w teologicznym ujęciu boga-ojca i boga-syna, nasuwającym się wobec ujmowania i papieża i władcy jego zastępców boga na ziemi, nieraz właśnie w paraleli do tych dwóch osób boskich. I czy Dante, nie tylko averroista, ale i tomista, nie miał tu na myśli stosunku, który Tomasz z Akwinu określał słowami: *Pater est major filio, sed filius nullo modo est minor patri. Necesse est dicere filium esse aequalem patri in magnitudine* (S. Th. I. 33. 1. oraz 42. 4).

z tą właśnie metafizyką i jest rozwiązywany jej językiem. Czyli, wracam do uwag wypowiedzianych poprzednio: problemy *bonum commune*, *civilitas christiana* (czy *humana*), *iustum imperium*, żyją w tej epoce, bardziej niż w innych, własnym życiem. To zostało pokazane w sposób mniej pełny, czasem wzbudzający zastrzeżenia. Ale to przecież kwestia innego spojrzenia, a nie bystrości i głębi spojrzenia na problemy, które autor pracy uznał za istotne dla zakreślonego sobie celu.