

Uniwersytet Rzeszowski

ŁUKASZ SZYMAŃSKI
radcalukaszszymaniowski@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0921-0421>

Desakralizacja myśli politycznej w czasach nowożytnych

Desacralisation of Political Thought in Modern Times

Przedmiotem niniejszego szkicu¹ jest ukazanie zmian, jakie zaszły w myśli politycznej w czasach nowożytnych. Odmienne postrzeganie podstawowych wartości i pojęć w XVI i XVII w. było na tyle biegunowo różne od rozwiązań wieków średnich, że właściwe będzie porównanie wizji państwa, roli władcy i miejsca jednostki w państwie, jakie dominowały w średniowieczu, z tym, co było głoszone i propagowane w pismach pisarzy politycznych doby renesansu i baroku.

Najwcześniejsze chrześcijańskie odniesienia do problematyki państwa pojawiły się w Nowym Testamencie. Były one następnie rozwijane czy to przez św. Pawła, czy przez Ojców Kościoła, jak Ireneusz i Teofil. Ze względu na pamięć o prześladowaniach wyznawców chrześcijaństwa przez przedstawicieli władzy państwowej w pismach pisarzy chrześcijańskich zyskała popularność pesymistyczna wizja państwa. Negatywne spojrzenie na państwo przetrwało nawet w czasach, gdy cesarstwo rzymskie stało się oficjalnie chrześcijańskie. Wielu autorów przedstawiało państwo w mniejszym lub większym stopniu jako zło konieczne, które tolerowane było przez Boga, choć jego korzenie tkwiły w grzechu człowieka. Laktancjusz w swym dziele napisanym na początku IV w. postrzegał potęgę władcy jako konsekwencję upadku człowieka i jego oddalenia od Boga. Podobnie żyjący w V w. Teodor z Cyru uważał, że prawa są niezbędne ze względu

¹ Artykuł jest zmodyfikowaną wersją pracy pt. *Strażnik Ładu, arbiter, vicarius Christi – ustrój monarchiczny w myśli politycznej średniowiecza*, który ukazał się w zbiorze pt. *Varia doctrinalia*, red. Ł. Machaj, Wrocław 2012, s. 77–84. Został uzupełniony o rozważania o wpływie XVII-wiecznych myślicieli politycznych i jest też jego rozwinięciem pod kątem interesującego nas zjawiska desakralizacji myśli politycznej.

na grzech człowieka, a dla ochrony niewinnych i ukarania złoczyńców konieczni są prawodawcy i sędziowie².

Pesymizm św. Augustyna i wynikający z niego sąd o potrzebie państwowego okrucieństwa dobrze korespondowały z surowym systemem represji właściwym wczesnemu średniowieczu. Falę anarchii i niesprawiedliwości, która przetaczała się przez Europę, usiłowano powstrzymywać drakońskimi środkami karnymi. Idee św. Augustyna okazywały się przydatne zarówno w uzasadnianiu tych metod, jak i przypisaniu monarsze roli sędziego karzącego występku, grzeszne odruchy natury ludzkiej. Z teologii upadłej natury człowieka wynikały ważne konsekwencje dla poglądu na genezę i cel państwa. Zgodnie z tą koncepcją w stanie niewinności (tj. w raju przed popełnieniem grzechu) nie znano władzy; człowiek – powiada św. Augustyn – rządził tylko naturą, ale nie ludźmi; państwo było wówczas zbyteczne. Przejście od stanu przedpaństwowego do państwa nastąpiło wskutek zepsucia się ludzkiej natury. Bóg dał człowiekowi państwo, ale musiało ono zaistnieć z powodu grzechu; gdyby nie wyrządzone zło, państwa by nie było³.

Upadek zachodniego cesarstwa rzymskiego, spowodowany napływem ludów barbarzyńskich, to również zetknięcie się różnych kultur prawnych, a tym samym rywalizacja przeciwstawnych koncepcji dotyczących źródeł władzy i prawa w państwie. W cesarstwie rzymskim rosnący autokratyzm cesarzy został już na początku III w. podparty doktryną prawną głoszącą, jak pisał Ulpian, iż wola princepsa stanowi prawo. Klimat panujący w schyłkowym okresie imperium, kiedy cesarz Konstantyn był nazywany „namiestnikiem Chrystusa na ziemi” (zawierzał patriarchów i na soborach rozstrzygał kwestie teologiczne), nie sprzyjał próbom ożywienia pierwotnej idei zwierzchnictwa ludu, charakterystycznej dla okresu republiki i wczesnego cesarstwa. Wędrowki ludów przywiodły natomiast na ziemie rzymskie plemiona o odmiennej tradycji, według której zakres swobody władcy był limitowany przez wolę wspólnoty, od której jego władza pochodziła. Doszło wówczas do konfrontacji dwóch konkurencyjnych koncepcji: tę bliską tradycji rzymskiej można nazwać „zstępującą”, zaś mianem „wstępującej” można określić teorię władzy odpowiadającej praktyce wspólnot germańskich. Doktryna „zstępująca” zakładała, że władza pierwotnie należała do władcy, który nie zawdzięczał jej żadnemu człowiekowi, a jego poddani nie mieli możliwości wywierania wpływu na warunki sprawowania władzy i byli zobowiązani do bezwzględного posłuszeństwa. Zgodnie z teorią „wstępującą” władza miała pochodzić od ludu, który przekazał ją monarsze. Władca nie sprawował rządów absolutnych, lecz w zgodzie ze źródłem swych uprawnień był zobowiązany przestrzegać praw przodków⁴. Jak się jednak okazało, doszło do ewolucji polegającej na przejściu

² J.M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, Kraków 2006, s. 113.

³ J. Baszkiewicz, *Mysł polityczna wieków średnich*, Poznań 2009, s. 49.

⁴ J.M. Kelly, *op. cit.*, s. 114.

przez Burgundczyków, Wizygotów i inne plemiona germańskie wzorców rzymskich. Biorąc pod uwagę wzrost znaczenia pozycji wodza i przewagę kultury rzymskiej nad wierzeniami niepiśmiennych barbarzyńców, należy to uznać za naturalną ścieżkę rozwoju. Za prawdopodobne należy przyjąć przenikanie modelu sprawowania władzy, który wytworzył się w cesarstwie bizantyjskim, gdzie cesarza uważano za naśladowcę (*mimetes*) Chrystusa. W złagodzonej formie wiele składników bizantyjskiego ceremoniału przeniknęło na Zachód, jak szerokie trony, wzory szat i insygniów, „obrazy bliźniacze”, na których Chrystus i monarcha byli fizycznie podobni (miało to dowodzić tego, że „król jest obrazem Boga”)⁵.

W VI w. papież Grzegorz Wielki przedstawił koncepcję władzy odpowiadającej oficjalnej doktrynie bizantyjskiej o boskim pochodzeniu monarchy. Grzegorz głosił boską legitymację władcy, widząc w nim namiestnika Boga na ziemi⁶. Doktryna papieża odpowiadała przeświadczeniu o grzesznej i słabej naturze człowieka, wymagającej silnej władzy dla okiełznania jej negatywnych skłonności. Podobnie niemal współczesny Grzegorzowi Wielkiemu biskup Sewilli, św. Izydor, uważał, że panujący zesłany jest na ziemię jako namiestnik Boga, aby swą władzą zapobiegał występkom i grzesznym działaniom ludzi, był bowiem przekonany, że karami i represjami można pohamować złe namiętności i nawyki⁷. Dla władców atrakcyjne okazało się wzbogacenie swego panowania o treści sakralne. Było to tym bardziej naturalne, jeśli uwzględni się np. stary zwyczaj Burgundów dotyczący usuwania królów w przypadku niepowodzeń wojennych lub słabych plonów, np. władca szwedzki Damald został zabity przez poddanych, którzy przypisali mu winę za trzykrotny nieurodzaj⁸.

Chrześcijańską formułę monarchy „z łaski Bożej” (*rex Dei gratia*) najwcześniej można zidentyfikować z osobą króla Longobardów Agilulfa (VI/VII w.), permanentnie zaś była już ona odnoszona do wizygockich królów oraz frankijskich

⁵ J. Baszkiewicz, *op. cit.*, s. 86. Należy jednak z kronikarskiego obowiązku podkreślić, że pewne elementy deifikacji monarchy można zauważyć w Cesarstwie Zachodnim już w IV w. za panowania cesarza Konstantyna, który próbował zaadaptować retorykę legitymizacji władców z czasów pogańskich. Konstantyn przeniósł dotychczas stosowane podobieństwo Jowisza i cesarza na swoją relację z Chrystusem, w którym Euzebiusz z Cezarei widział niemal brata Chrystusa. Chrystus Pantokrator został wyposażony nie tylko w cesarski strój i insygnia, ale także w te atrybuty Słońca Niezwycięzonego, które zostały przez cesarza przejęte, jak np. Nimb. Zob. F. Kolb, *Ideal późnoantycznego władcy*, Poznań 2008, s. 66.

⁶ G.L. Seidler, *Myśl polityczna średniowiecza*, Kraków 1961, s. 151.

⁷ Św. Izydor z Sewilli, definiując władzę królewską, pisał: „Królowie wywodzą swe miano od królowania (*reges a legando vocati*) [...], a ten, kto nie czyni tego w sposób prawy (*qui non corrigit*, »ten, kto sprowadza rzeczy na właściwą drogę« – przyp. tłum.), nie króluje. Zatem miano króla przysługuje tym, którzy postępują słusznie, traci je natomiast ten, kto czyni źle. Dlatego starożytni mieli przysłowie: Będziesz królem, jeśli postępujesz słusznie i w żadnym innym wypadku”. Cyt. za: J.M. Kelly, *op. cit.*, s. 117.

⁸ J. Baszkiewicz, *op. cit.*, s. 92.

Karolingów. „Teokratyczna”, chrześcijańska wersja „zstępującej” doktryny władzy zdominowała sposób myślenia pisarzy wczesnochrześcijańskich, czego typowym przykładem były słowa Seduliusza Szkota, żyjącego na dworze biskupa Liège, zawarte w pracy *O władcach chrześcijańskich* z około 850 r.:

Pobożny władca gorliwie dążył do posłuszeństwa wobec woli i świętych przykazań Najwyższego Pana wszystkich rzeczy, przez którego boską wolę i powołanie bez wątpienia został wyniesiony na szczyty władzy. [...] Prawy władca przyznaje, że został wyznaczony przez Boga. [...] Czymże są władcy ludów chrześcijańskich, jeśli nie wykonawcami woli Wszechmogącego?⁹

Ryt namaszczenia obdarzał króla, podobnie jak biskupa, niezmywalną sakrą. Sakra wykluczała traktowanie króla jako osoby świeckiej. Pojęcie i status „króla-kapłana” były przy tym zróżnicowane w różnym czasie i miejscu. Bodaj najdalej były one posunięte w Hiszpanii wizygockiej, gdzie władca (pojęty na wzór cesarza bizantyjskiego jako „apostół”, co w 585 r. zatwierdził III synod w Toledo) dysponował nawet prawem ekskomuniki¹⁰. Funkcja kapłańska monarchy szczególnie została wyeksponowana także w królestwie Francji, której władca jako jedyny (oprócz cesarza rzymskiego) z monarchów katolickich posiadał prawo odprawiania nieszporów w Boże Narodzenie oraz udzielania kapłańskiego błogosławieństwa. Innym przejawem wyróżnienia władcy było przypisywanie mu zdolności uleczenia ze skrofulów poprzez dotknięcie¹¹. Sakralność władcy była jednak świętością instytucji, a nie osoby, ponieważ „wiedziano zawsze, że dostojnik jest zwykłym człowiekiem. [...] Ale przecież nie czczono człowieka, lecz urząd, czyli upostaciowaną moc”¹². W instytucji króla nastąpiło pogodzenie przeciwieństw – był on zarazem „pomazańcem Bożym” i konkretnym człowiekiem z naturalnymi ułomnościami¹³. Innymi słowy, postrzegano go jako osobę o dwóch ciałach: widzialnym (ziemskim) i niedostrze-

⁹ Seduliusz Szkot, *De rectoribus christianis*, [w:] *Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters*, Hrsg. S. Hellman, München 1906, s. 19, *passim*, cyt. za: J.M. Kelly, *op. cit.*, s. 116.

¹⁰ J. Bartyzel, *Król*, [w:] *Encyklopedia białych plam*, red. H. Kiereś, t. 10, Radom 2003, s. 231–232.

¹¹ M. Bloch, *Królowie Cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii*, Warszawa 2008, s. 60, *passim*. Por. J. Pysiak, *Wyprowa Karola Wielkiego na Wschód i cudowne uzdrowienie skrofulów przez króla Franków*, [w:] *Christianitas Romana*, red. K. Skwierczyński, Warszawa 2009, s. 215, *passim*.

¹² E. Kantorowicz, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, Warszawa 2007, s. 161.

¹³ P. Grad, *Szekspir i sekularyzacja. Narodziny tożsamości świeckiej w „Ryszardzie II”*, „Presje” 2001, teka XXVI/XVII, s. 143. Za analogię może posłużyć intrygujący i sporadycznie stosowany w starożytnym Egipcie zwyczaj grzebania dwóch posągów martwego urzędnika: jednego z peruką na głowie i przepaską na biodrach jako piastującego godność królewskiego urzędnika oraz drugiego łysego i w długiej szacie człowieka, którym był zmarły. Zob. E. Kantorowicz, *op. cit.*, s. 392.

galnym ludzkim okiem (duchowym). W XI w. Anonim z Yorku, prokrólewski autor doby sporu gregoriańskiego, twierdził, że król to „podwójna osoba”, ponieważ w królu jest, oprócz zwykłego człowieka, „inny mąż”¹⁴. W oczach Anonima z Yorku za źródło wyższej natury króla uchodziła sakra, namaszczenie królewskie, z którym wiązały się bogate treści ideowe. Był to zwyczaj orientalny, poznany poprzez relacje ze Starego Testamentu o namaszczeniu królów Izraela. Namaszczenie królów świętymi olejami, nieznane w Bizancjum aż do X w., stało się rytym koronacyjnym od VII do VIII w. Stanowił on szczególne potwierdzenie legitymizmu monarchicznego i bożego ustanowienia władcy na urzędzie. Król Franków, Pepin Krótki, po odsunięciu od rządów ostatniego Merowinga, Childeryka, miał powiedzieć: „To oczywiste jest, że to Opatrzność przez namaszczenie wyniosła nas na tron”¹⁵.

Należy jednak wskazać, że świętość monarchii, postrzeganie króla jako ziemskiego namiestnika Boga (*vicarius Dei*)¹⁶, choć użyteczne propagandowo, wiązało się jednak z istotnymi ograniczeniami. Nadprzyrodzona legitymizacja władzy królewskiej pociągała bowiem za sobą obowiązek podporządkowania celu władzy prawu Bożemu. Żyjący w XII w. Jan z Salisburcy w swym dziele *Policraticus* pisał, że „władca jest w rzeczywistości sługą dobra publicznego i niewolnikiem sprawiedliwości i w tym reprezentuje społeczność, że sprawiedliwie i bezstronnie karze złe uczynki i krzywdy wszystkich ludzi oraz tłumi wszelkie zbrodnie”¹⁷.

Podobnie, według poglądu D. Alighieri wyrażonego w dziele pt. *Monarchia*, istnienie monarchii, która u niego była monarchią powszechną, identyczną ze „społecznością uniwersalną”, było warunkiem koniecznym spełnienia drugiego obok zbawienia wiecznego (do którego prowadzi Kościół) celu uniwersalnego rodzaju ludzkiego, jakim jest szczęśliwość doczesna. Warunkiem aktualizacji wszystkich możliwości ludzkich było zatem według Dantego zjednoczenie i zespolenie ludzkich wysiłków. Z tego powodu człowiekowi potrzebny był „podwójny drogowskaz, stosownie do dwojakiego celu, jaki posiada. Jest nim mianowicie 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”¹⁸.

¹⁴ Rozwiązanie to, choć wydaje się abstrakcyjne, może też przybrać praktyczny wymiar. J. Baszkiewicz przytacza przykład pewnego francuskiego biskupa, który – będąc również baronem – przyjmował, że żonaty jest jako baron, jako biskup natomiast zachowuje celibat. Zob. J. Baszkiewicz, *op. cit.*, s. 96.

¹⁵ *Ibidem*, s. 96–97.

¹⁶ Joanna d’Arc miała zwrócić się do przyszłego króla Karola VII słowami: „Miłościwy Delfinie, zwą mnie Joanną Dziewicą i przekazuję ci w imię Króla Niebios moimi ustami, że zostaniesz konsekrowany i koronowany w mieście Reims i będziesz namiestnikiem Króla Niebios jako król Francji”. Cyt. za: J.-P. Roux, *Król: mity i symbole*, Warszawa 1998, s. 230.

¹⁷ Jan z Salisburcy, *Policraticus*, 4.2, Lublin 2008, s. 61.

¹⁸ D. Alighieri, *Monarchia*, 3.10, Kęty 2002, s. 98.

Jeden z najwybitniejszych myślicieli politycznych doby średniowiecza, św. Tomasz z Akwinu, w swej pracy *De regno*, ofiarowanej królowi Cypru, idąc śladami Arystotelesa, uzasadniał fakt naturalności istnienia wspólnoty ludzkiej, co było równoznaczne z tezą o konieczności jej istnienia. Społeczność zaś stanowiła całość, jedność. Jeśli tak, to musiał istnieć czynnik, który zapewniał jej spójność. Akwinata musiał rozstrzygnąć problem pogodzenia indywidualnej natury każdego człowieka z faktem przynależności do wspólnoty. Rozwiązanie zagadnienia Doktor Anielski odnalazł w stwierdzeniu, że warunkiem istnienia takiej wspólnoty była obecność czynnika, który godził owe różnorodne indywidualia z koniecznością ich współistnienia w ramach jednego organizmu społecznego. Rola taka miała przypaść królowi („żaden przecież okręt, rzucany w różne strony porywami zmiennych wiatrów, nie dotarłby do wyznaczonego kresu żeglugi, gdyby nie kierowała nim przemyślność sternika”¹⁹).

Wizja monarchy jako czynnika spajającego, jednoczącego wspólnotę, której przewodzi, u Tomasa nierozdzielnie łączyła się z wymiarem eschatologicznym. Porządek naturalny był bowiem podporządkowany porządkowi prowadzącemu do Boga. Podwójna natura człowieka (ciało, dusza) odzwierciedlała się jako dwójakie podporządkowanie: zarówno Bogu (czyli w praktyce i Kościołowi), jak i społeczeństwu (tzn. władzy państwowej).

Tak zarysowana filozofia polityczna wieków średnich ulegała jednak wraz z upływem czasu rozkładowi, ustępując pola ideom rozumu i zwalczania dotychczasowego uniwersalizmu, w wersji zakładającej podporządkowanie czy to papieżowi, czy cesarzowi. Nie oznacza to, że średniowieczna wizja rzeczywistości była trwała i mogła przetrwać, gdyby nie zaistniały wpływy zewnętrzne. W tej wizji można było odnaleźć i te zjawiska, i te prądy, które – będąc pozornie z nią zgodne – podkopywały jej fundamenty. Na ten stan rzeczy złożyło się wiele czynników, m.in. upowszechnienie się w XIII w. na europejskich uniwersytetach filozofii Arystotelesa w wersji właściwej bądź w wersji zradykalizowanej przez awerroizm. Arystotelizm oznaczał racjonalizację myślenia politycznego i sprzyjał podziałowi na teologię i filozofię (awerroizm zakładał nawet przeciwieństwo rozumu i wiary). Wiązał się też z odrzuceniem elementów mistycznych, będących podstawą średniowiecznej koncepcji legitymizacji porządku politycznego. Arystotelizm żądał dowodu dla dotychczasowych augustiańskich wyobrażeń hierarchicznie ukształtowanego społeczeństwa, które miało podłoże ontologiczne i było związane z predestynacją²⁰. Innym istotnym zjawiskiem dla przeobrażania się

¹⁹ Tomasz z Akwinu, *O królowaniu – królowi Cypru*, „Państwo. Zeszyty Naukowe Koła Nauk Politycznych UJ” 2004, s. 7. Dla Doktora Anielskiego monarchia była preferowana przed arystokracją i gorszym ustrojem od dwóch poprzednich, ale nadal uznawanym za właściwy – ustrojem mieszanym. Zob. M. Łuszczzyńska, *Ubi ratio, ibi ius. Doktryna prawna świętego Tomasza z Akwinu*, Lublin 2013, s. 265.

²⁰ A. Wielomski, *Konserwatyzm między Atenami a Jerozolimą. Szkice postawerroistyczne*, Warszawa 2009, s. 112–113.

paradygmatu średniowiecznego było pojawienie się suwerennych nowoczesnych państw²¹. Ich powstanie było zaprzeczeniem uniwersalizmu papocezaryzmu czy cesaropapizmu, gdyż suwerenne państwo nie może istnieć, będąc podporządkowane podmiotom spoza jego terytorium. Kwestia niezależności państw datowana jest na spór Filipa IV Pięknego z Bonifacym VIII. Zwycięstwo króla Francji nad papieżem, niewola awiniońska, podkopanie autorytetu papieża i w ich konsekwencji błędy koncyliarizmu przyczyniły się do wzmocnienia państw suwerennych i ich supremacji względem osłabionego papieża²².

Niezwykle interesujące zagadnienia sekularyzacji myśli politycznej w czasach nowożytnych w naszej opinii należy wiązać z nazwiskami: N. Machiavellego, Grocjusza, J. Bodina i T. Hobbesa. Choć proces ten został zapoczątkowany już w samym średniowieczu, to piśmarstwo tych autorów miało największy wpływ na jego sfinalizowanie.

N. Machiavelli odrzucił rozumienie polityki jako moralności życia publicznego. Ujmował ją jako sztukę, w której władca jako jedyny podmiot ustanawia kryteria dobra i zła, skuteczności i nieskuteczności²³. Esencję makiawelizmu

²¹ Wówczas zachwiano równowagę pomiędzy władzą świecką a kościelną, który to ideał kardynał J. Hergenröther, XIX-wieczny historyk Kościoła, opisywał w ten sposób: „Zgodę pomiędzy dwiema najwyższymi potęgami – Kościołem i państwem, kapłaństwem i władzą królewską – uważano i teraz jeszcze za najważniejszy warunek, zapewniający światu chrześcijańskiemu byt i rozwój pomyślny. Przedstawiano ją pod rozmaitymi obrazami: 1) dwóch oczu w ciele ludzkim (Grzegorz VII); 2) dwóch mieczy (Łukasz 22, 38), świeckiego i duchownego, które oba służącej mają do obrony Kościoła (Godfryd z Vendôme), a z których jeden ma być używany dla Kościoła, drugi przez Kościół (św. Bernard); 3) dwóch cherubinów przy Arce przymierza (Exod. 37, 7); 4) dwóch kosztownych i cudownych filarów przy wejściu do przedsionka świątyni (III Księga Królów 7, 15. Jerem. 52, 20; Innocenty III). Uznano powszechnie, że zgoda pomiędzy państwem a Kościołem jedynie wtedy jest możliwa, jeśli pierwsze odrzuca wszelką naukę, potępioną przez Kościół, nie przeszkadza Kościołowi w jego działalności na polu udzielania środków zbawienia, a uznaje jego swobodę w jego rządach i administracji. Chociaż każda z dwóch stron posiadała osobno swój zakres praw, to jednak społeczność polityczna mieszkała z Kościołem pod jednym dachem, niejako w jednym domu. Jej najwyżsi władcy byli jako członkowie owczarni Chrystusowej, poruczonej św. Piotrowi, poddani Kościoła, podlegali papieżowi, jako zastępcy Boga. Ze stanowiska Wiary Kościół uchodził musiał za władzę wyższą; wyrażały to już dwa używane przez Ojców obrazy o ciele i duszy, o ziemi i niebie. Podobne temu ostatniemu obrazowi było porównanie z dwiema wielkimi ciałami niebieskimi (Gen. 1, 16) na nieboskłonnie chrześcijaństwa, używane często od czasów Grzegorza VII. Jak słońce pod względem blasku przewyższa księżyc, który od słońca otrzymuje swoje światło, tak i Kościół góruje nad państwem wyższym swym celem i uświęca je do wyższego nadprzyrodzonego życia; Kościół przewodniczy dniom, rzeczom niebieskim; państwo nocom, sprawom ziemskim. Blaskiem Kościoła radowali się najpoważniejsi myśliciele; zwycięstwo państwa Bożego nad państwem ziemskim stanowiło pragnienie świata chrześcijańskiego”. Zob. J. Hergenröther, *Historia powszechna Kościoła Katolickiego*, t. 7, Warszawa 1902, s. 75.

²² A. Wielomski, *op. cit.*, s. 112–113.

²³ Zdaniem M. Manieliego dla Machiavellego polityka nie jest bynajmniej czymś z natury amoralnym. Nie jest również czymś moralnym. Polityka nie ma nic wspólnego z moralnością. Z punktu widzenia etycznego kwalifikujemy dane postępowanie jako dobre lub złe, sprawiedliwe

stanowią zalecenia dotyczące sposobu zdobycia i utrzymania władzy, wyłożone w rozdziałach XV–XXI *Księcia* (1513; po raz pierwszy wydany w 1532 r.)²⁴. Należą do nich m.in.: uznanie, że lepiej iżby poddani bali się władcy, niżeli go lekceważyli z powodu jego dobroci (acz zarazem dobrze jest unikać przynajmniej wzbudzania nienawiści, jeśli nie można pozyskać miłości); koncepcja dwóch koniecznie uzupełniających się sposobów walki: drapieżnego „lwa” i podstępnego „lisa”, gdyż trzeba „być lisem, by wiedzieć, co sidła, i lwem, by postrach budzić u wilków”²⁵; celowość wynajdywania zawczasu „kozła ofiarnego” dla egzekucji posunięć niepopularnych bądź dla zatarcia niepowodzeń; podsycanie wzajemnej nienawiści u zantagonizowanych wrogów; aprobata dla uciekania się do „zbożnego okrucieństwa” i używania zawsze „religii jako pozoru”²⁶. Uogólnieniem praktycznych wskazówek N. Machiavellego jest zdanie, które zawarł w *Rozważaniach nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*: „Kiedy chodzi bowiem o ocalenie ojczyzny, nie wolno kierować się tym, co słuszne lub niesłuszne, litościwe lub okrutne, chwalebne lub sromotne. Nad wszystko inne zważać należy wtedy na to, aby zapewnić jej przetrwanie i uratować jej wolność”²⁷.

Żadna z „nikczemnych” rad Machiavellego sama w sobie nie była w gruncie rzeczy nowa. Każdą z osobna można odnaleźć w maksymach różnych autorów starożytnych, jak również w wykładanej przez scholastyków średniowiecznych etyce sytuacyjnej, dotyczącej stanu konieczności zwanego „koniecznością celu”, która kanonistom służyła za uzasadnienie papieskiego prawa tworzenia jednostkowych wyjątków od reguły ogólnej. Pomiedzy filozofami klasycznymi i teologami katolickimi a Machiavellim istniała natomiast kardynalna różnica w tym, że dla pierwszych odstępstwo od normy moralnej było usprawiedliwione tylko w obliczu niebezpieczeństwa rzeczywistego i już zaistniałego, a sytuacje to uzasadniające zawsze były traktowane jako przypadki anormalne, indywidualne i niepowtarzalne, podczas gdy Machiavelli uważał, że takie postępowanie było dopuszczalne już prewencyjnie, w samym przewidywaniu niebezpieczeństwa, a sytuacje tego rodzaju traktował za trwałe, toteż z postępowania wbrew normie czynił zasadę. Przyjmuje się, że dla autora *Księcia* przestrzeń polityki była obszarem permanentnego stanu wyjątkowego²⁸.

lub niesprawiedliwe. Według M. Maneliego dla Machiavellego te kategorie są zupełnie nieznanne i obce polityce. Czyny polityczne, z punktu widzenia politycznego, określa się tylko w dwóch kategoriach: są skuteczne lub nieskuteczne, zapewniły sukces lub spowodowały klęskę. Zob. M. Maneli, *Machiavelli*, Warszawa 1968, s. 38–39.

²⁴ C. Nanke, *Przedmowa tłumacza*, [w:] N. Machiavelli, *op. cit.*, s. 4, 8–9.

²⁵ *Ibidem*, XVIII, s. 70.

²⁶ *Ibidem*, XXI, s. 81–82.

²⁷ Cyt. za: J. Bartyzel, *Machiawelizm*, [w:] *Encyklopedia polityczna*, red. J. Bartyzel, B. Szlachta, A. Wielomski, Radom 2007, s. 213.

²⁸ *Idem*, *Machiawelizm*, [w:] *Encyklopedia białych plam*, red. H. Kiereś, t. 11, Radom 2003, s. 229.

J. Bodin odrzucił dotychczasowy schemat ustroju feudalnego z „ciałami pośredniczącymi”. Głosił, że model *regimen mixtum* nigdy nie był urzeczywistniony w dziejach, a jedynym właściwym ustrojem jest monarchistyczno-centralistyczny, gdzie wszyscy są poddanymi oraz gdzie władzę ogranicza jedynie system norm ponadnaturalnych, choć ich złamanie nie upoważnia poddanych do wypowiedzenia posłuszeństwa monarsze²⁹. Przeciwwstawiał się on twierdzeniu, że suwerenność stanowi sumę uprawnień Korony i stanów. Przyjął, że jest to „absolutna i trwała władza państwa”, której najistotniejszym przejawem jest prawodawstwo, dla którego jedyną podstawą mocy obowiązującej jest wola suwerena. Tym samym normy prawne nie są wywodzone z zastanej rzeczywistości, ale same są empirycznym łańcem wykreowanym i dowolnie zmienianym przez niczym nieskrępowanego władcę. Dla autora *Sześciu ksiąg o Rzeczypospolitej* suwerenność to absolutna i trwała władza państwa; absolutna, bo nieograniczona przez nikogo z zewnątrz, a trwała, bo niekończąca się w czasie. Gdyby suwerenność podlegała ograniczeniu, nie mielibyśmy do czynienia z państwem, tylko z urzędem. Istotą suwerenności jest bowiem moc tworzenia i znoszenia prawa państwowego. Najwyższym przejawem suwerenności, rozkazem suwerena, jest prawo. Powinno być ono słuszne i sprawiedliwe. Nie ma takiej dziedziny, która nie mogłaby być regulowana rozkazem suwerena. Według J. Bodina pojęcie „rozkaz” ma podkreślać bezwzględną potrzebę przestrzegania prawa. Prawo państwowe musi być zgodne z normami prawa boskiego i naturalnego, ale także z prawami fundamentalnymi.

Za ojca mieszczańskiej szkoły prawa natury uchodzi niderlandzki prawnik, dyplomata i filozof H. de Groot, w spolszczonej wersji zwany Grocjuszem. W swym najslawniejszym dziele *De iure belli ac pacis* zawarł doniosłe tezy dotyczące prawa natury i prawa narodów, będące podwaliną publicznego prawa międzynarodowego³⁰.

Ludzka naturę charakteryzowały, według Grocjusza, rozumność i popęd społeczny, czyli skłonność do życia z innymi ludźmi w sposób pokojowy i zorganizowany. Z tymi właściwościami wiązał pojęcie prawa natury, będące „nakazem prawego rozumu, który wskazuje, że w każdej czynności, zależnie od jej zgodności lub niezgodności z rozumną naturą człowieka, tkwi moralna ohyda lub moralna konieczność”³¹. Ujawnia się tu racjonalizm całej koncepcji, wspartej też na niezmienności, powszechności i świeckości norm naturalnych, z których zostały wywiedzione prawa podmiotowe. Samo prawo naturalne ma charakter autonomiczny i – jak twierdzi Grocjusz – sam Bóg nie może go zmienić, tak samo, jak Bóg

²⁹ Z. Izdebski, *Wstęp*, [w:] J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, Warszawa 1958, s. I, *passim*.

³⁰ R. Wojtyszyn, *Szkola prawa natury – od Hugona Grocjusza do Johna Locke’a*, „Studia Erasmiana Wratislaviensia. Wrocławskie Studia Erazmiańskie” 2007, s. 51.

³¹ H. Grotius, *O prawie wojny i pokoju*, t. 1, Warszawa 1957, I.X., s. 92.

nie może sprawić, by dwa razy dwa nie było cztery „ani też, by to, co w sobie jest złe, nie było takim”³².

Na podstawie koncepcji Grocjusza można stwierdzić, że metoda ustalania prawa natury może być dwojaka: można je wywodzić dedukcyjnie z natury człowieka jako istoty rozumnej i towarzyskiej albo zestawiać indukcyjnie jako wspólną treść praw obowiązujących u wszystkich narodów. Prawo natury stanowi tylko ramę praw szczegółowych. W tak zarysowanym zakresie mieszczą się różne prawa. To, które z nich w danej społeczności czy państwie faktycznie winny obowiązywać, leży poza możliwością ich dedukcyjnego wywiedzenia z natury ludzkiej, wówczas należy zastosować ludzką wolę³³.

T. Hobbes poprzez teorię umowy społecznej nadał prawu i państwu (zwanym przez niego „bogiem śmiertelnym”³⁴) charakter wyłącznie utylitarny³⁵. System polityczny traci w ten sposób oparcie w normach *lex aeterna*, a jedynymi elementami spajającymi związek społeczny są przymus i sankcja. Filozofia prawa Hobbesa jest przeniknięta woluntaryzmem, racjonalizmem, materializmem, empiryzmem i ateizmem³⁶. Dla tego filozofa prawo pozytywne było główną wartością kształtującą formy współżycia ludzkiego oparte na powszechnym bezpieczeństwie. Prawo pozytywne zyskuje znaczenie, ponieważ posiada moc kształtowania empirycznej rzeczywistości społecznej. System prawny, zdolny do przewycięzania chaosu stanu natury, posiada doniosłą wartość praktyczną, gdyż chroni życie ludzkie przed niebezpieczeństwem gwałtownej śmierci oraz walką wszystkich ze wszystkimi³⁷. Dla Hobbesa „prawa natury i przestrzeganie ich przez ludzi z własnej woli, bez przymusu wywieranego przez jakąś moc – to rzeczy przeciwne naszym przyrodzonym uczuciom, które skłaniają nas do stronności, pychy, zemsty i rzeczy temu podobnych”³⁸.

Określenie, na czym polegała desakralizacja myśli politycznej w czasach nowożytnych na podstawie porównania powyższych idei obecnych w średniowieczu i wiekach następnym, sprowadza się do przeobrażenia kilku ich najistotniejszych elementów. Teokratyczna wizja rzeczywistości została zastąpiona antropocentryczną, w której człowiek jest celem wszelkich dążeń i punktem odniesienia. Patrząc dalej, zmianie uległo oblicze polityki i obowiązki władzy. O ile

³² *Ibidem*, s. 93.

³³ W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1993, s. 30.

³⁴ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 2005, s. 258.

³⁵ T. Hobbes o istocie państwa pisał: „[...] jest jedną osobą, której działań i aktów każdy członek jakiejś dużej wielości stał się mocodawcą, przez ugody, jakie ci ludzie zawarli między sobą w tym celu, by ta osoba mogła użyć siły ich wszystkich i ich środków, jak to będzie uważała za korzystne dla ich pokoju i wspólnej obrony”. Zob. *ibidem*.

³⁶ R. Tokarczyk, *Hobbes*, Warszawa 1987, s. 120.

³⁷ *Ibidem*, s. 126.

³⁸ T. Hobbes, *op. cit.*, s. 253.

w średniowieczu w miarę jednolicie postrzegano, że dzierzący władzę jest skrepowany nakazami określonymi przez wiarę, o tyle już po średniowieczu zakres swobody władcy się poszerzył, jeśli tylko czyny niemoralne mogły zostać uzasadnione celami utylitalnymi, jak obrona państwa przed wrogiem zewnętrznym czy konieczność zachowania porządku wewnętrznego. Podobnie zmianie uległy relacje wertykalne pomiędzy państwem a jednostką. Wynikało to z osłabienia porządku opartego na uniwersalizmie papieskim czy cesarskim, którego źródłem była sama rywalizacja pomiędzy Rzymem a Cesarstwem. Na upadku obu zyskały suwerenne państwa, kierujące się zasadą *rex imperator in regno suo est*. Regularne osłabianie Kościoła przyczyniło się do rozkładania wszelkich zapór dla władzy, które próbowały dalej spłaszczać struktury w obrębie państwa, wzmacniając to ostatnie jako hobbesowskiego „śmiertelnego boga”. Dotychczasowe relacje oparte na schemacie władca – ciała pośredniczące – jednostka zastąpiono wizją: scentralizowane państwo – jednostka. Absolutyzm Bodina i Hobbesa, dla którego charakterystyczne było wydatne osłabienie „ciał pośredniczących” pomiędzy suwerenem a ludem, w tym arystokracji i reprezentantów stanów, gmin, a także tendencja do centralizacji i ograniczania kompetencji samorządu korporacyjnego i prowincjonalnego, spowodował stan, w którym o podstawowe prawa podmiotowe musiano walczyć z państwem w drodze rewolucji, przy użyciu m.in. hasel demokratycznych, antyklerykalnych czy antychrześcijańskich.

BIBLIOGRAFIA

- Alighieri D., *Monarchia*, Kęty 2002.
- Bartyzel J., *Król*, [w:] *Encyklopedia białych plam*, red. H. Kiereś, t. 10, Radom 2003.
- Bartyzel J., *Makiawelizm*, [w:] *Encyklopedia białych plam*, red. H. Kiereś, t. 11, Radom 2003.
- Bartyzel J., *Makiawelizm*, [w:] *Encyklopedia polityczna*, red. J. Bartyzel, B. Szlachta, A. Wielomski, Radom 2007.
- Baszkiewicz J., *Myśl polityczna wieków średnich*, Poznań 2009.
- Bloch M., *Królowie Cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii*, Warszawa 2008.
- Grad P., *Szekspir i sekularyzacja. Narodziny tożsamości świeckiej w „Ryszardzie II”*, „Pressje” 2001, teka XXVI/XVII.
- Grotius H., *O prawie wojny i pokoju*, t. 1, Warszawa 1957.
- Hergenröther J., *Historia powszechna Kościoła Katolickiego*, t. 7, Warszawa 1902.
- Hobbes T., *Lewiatan, czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 2005.
- Izdebski Z., *Wstęp*, [w:] J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, Warszawa 1958.
- Jan z Salisbury, *Policraticus*, Lublin 2008.
- Kantorowicz E., *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, Warszawa 2007.
- Kelly J.M., *Historia zachodniej teorii prawa*, Kraków 2006.
- Kolb F., *Ideal późnoantycznego władcy*, Poznań 2008.
- Łuszczyńska M., *Ubi ratio, ibi ius. Doktryna prawna świętego Tomasza z Akwinu*, Lublin 2013.
- Maneli M., *Machiavelli*, Warszawa 1968.
- Nanke C., *Przedmowa tłumacza*, [w:] N. Machiavelli, *Księżę*, Kęty 2005.

- Pysiak J., *Wyprawa Karola Wielkiego na Wschód i cudowne uzdrowienie skrofulów przez króla Franków*, [w:] *Christianitas Romana*, red. K. Skwierczyński, Warszawa 2009.
- Roux J.-P., *Król: mity i symbole*, Warszawa 1998.
- Seduliusz Szkot, *De rectoribus christianis*, [w:] *Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters*, Hrsg. S. Hellman, München 1906.
- Seidler G.L., *Myśl polityczna średniowiecza*, Kraków 1961.
- Szymański Ł., *Strażnik Ładu, arbiter, vicarius Christi – ustrój monarchiczny w myśli politycznej średniowiecza*, [w:] *Varia doctrinalia*, red. Ł. Machaj, Wrocław 2012.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1993.
- Tokarczyk R., *Hobbes*, Warszawa 1987.
- Tomasz z Akwinu, *O królowaniu – królowi Cypru*, „Państwo. Zeszyty Naukowe Koła Nauk Politycznych UJ” 2004.
- Wielomski A., *Konserwatyzm między Atenami a Jerozolimą. Szkice postaweroistyczne*, Warszawa 2009.
- Wojtyszyn R., *Szkola prawa natury – od Hugona Grocjusza do Johna Locke’a*, „Studia Erasmiana Wratislaviensia. Wrocławskie Studia Erazmiańskie” 2007.

SUMMARY

The subject of this article is the demonstration of the changes that occurred in modern times in the perception of the goal of the state and politics and desirable attitudes of the ruler. The article presents a comparison of the medieval political thought and the thought developed by later political writers: N. Machiavelli, J. Bodin, H. Grotius, and T. Hobbes. The conclusion that follows from the considerations is that, in the Renaissance and Baroque times, the deprivation of the political thought of the sacral themes became evident. What is interesting is that the causes of transformations were at the same time found in the contradictions existing in the Middle Ages. The reception of Aristotelianism, undermining the authority of the papacy and the creation of sovereign states thoroughly and permanently changed the perception of politics and the functioning of the state.

Keywords: history of legal thought; history of political thought; desacralization; the Middle Ages; modern times

STRESZCZENIE

Przedmiotem artykułu jest ukazanie zmian, jakie nastąpiły w czasach nowożytnych, w postrzeganiu celu państwa, polityki i pożądaných postaw władcy. W pracy przedstawiono porównanie myśli politycznej średniowiecza z tą, która była autorstwem późniejszych pisarzy politycznych: N. Machiavellego, J. Bodina, H. Grotiusa i T. Hobbesa. Nasuwającym się wnioskiem z rozważań jest konstatacja, że w czasach renesansu i baroku uwidoczniło się pozbawienie dotychczasowej myśli politycznej wątków sakralnych. Interesującym zagadnieniem jest to, że przyczyny przeobrażeń tkwiły również w samych sprzecznościach istniejących w średniowieczu. Recepcja arystotelizmu, podkopanie autorytetu papieża i powstanie suwerennych państw dogłębnie i trwale zmieniły postrzeganie polityki i funkcjonowania państwa.

Słowa kluczowe: historia myśli prawnej; historia myśli politycznej; desakralizacja; średniowiecze; czasy nowożytne