

# Historia Kościoła w myśli Marsyliusza z Padwy

Mieszko Pawlak

WYDZIAŁ STUDIÓW MIĘDZYNARODOWYCH  
I POLITYCZNYCH  
UNIwersytet Jagielloński

## ABSTRACT

### The History of the Church in the Thought of Marsilius of Padua

The article discusses the issue of Church history in the thought of Marsilius of Padua, one of the most original thinkers of the Middle Ages. The author of the article presents the specific vision of the history of Christianity outlined by Marsilius, beginning with his view of the early Church as the community in which the primacy of Roman bishops emerged gradually – not by the will of God, but with a human decision motivated by pragmatic reasons. According to Marsilius, the reign of Constantine the Great marked a turning point in the history of Christianity, since it enabled identification of the Church and the state, as a result of which the *communitas fidelium* became a perfect community. On the other hand, Constantine supposedly initiated a process of gradual degeneration of the Church through his reckless donation given to Pope Sylvester and his successors.

Taking into account the thought Marsilius of Padua in its entirety, the author tries to demonstrate that this vision of the history of Christianity was in fact an instrument of political propaganda, aimed at justifying the full subordination of the Church to the state.

**KEY WORDS:** state, papacy, politics, Donation of Constantine, temporal and spiritual power

**SŁOWA KLUCZOWE:** państwo, papieżstwo, polityka, Donacja Konstantyna, władza doczesna i duchowa



Postać Marsyliusza z Padwy (ok. 1275–ok. 1342), wybitnego i niezwykle oryginalnego myśliciela późnośredniowiecznego, od wielu lat budzi ogromne zainteresowanie historyków filozofii politycznej. Zawarte w jego dziełach rozważania filozoficzne i teologiczne uważa się powszechnie za zwiastun idei nowożytnych, a zwłaszcza tych, które sformułowane zostały przez głównych teoretyków reformacji<sup>1</sup>. Dużo mniejszą uwagę przywiązywano dotąd w literaturze do równie oryginalnych rozważań historycznych Marsyliusza, mimo iż niewątpliwie odgrywały one niezwykle istotną rolę w jego myśli<sup>2</sup>. W niniejszym artykule pragnę zwrócić uwagę na ów niedoceniany aspekt refleksji Marsyliusza z Padwy poprzez poddanie analizie wizji dziejów Kościoła sformułowanej przez tego nietuzinkowego autora.

## I

Nie ulega wątpliwości, że twórczość Marsyliusza miała przede wszystkim filozoficzny i teologiczny charakter. Jednak nawet pobieżna lektura pism tego autora pokazuje, że był on żywo zainteresowany historią, a w szczególności historią chrześcijaństwa i Kościoła. Widzimy to wyraźnie w jego głównym dziele *Defensor pacis*, obfitującym w rozważania historyczne i pełnym odniesień do dziejów religii chrześcijańskiej, a także w dużo skromniejszym traktacie *De translatione Imperii*, w którym

<sup>1</sup> Por. np.: A. Gewirth, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, New York 1951, s. 3–6; Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 2, *The Age of Reformation*, Cambridge 1978, *passim*.

<sup>2</sup> Na tym tle wyjątkiem jest wydana niedawno niezwykle ciekawa rozprawa George'a Garnetta poświęcona historycznej refleksji Marsyliusza. Por. G. Garnett, *Marsilius of Padua and 'the Truth of History'*, Oxford 2006.

3 Por. Marsyliusz z Padwy, *Obróńca pokoju*, II.19.1–3, tłum. W. Seńko, Kęty 2006, s. 288–289.

4 *Ibidem*, II.18.2, s. 283.

5 Por. *ibidem*, II.2.3, s. 129–130 (tekst łaciński podają za: Marsilius von Padua, *Defensor pacis*, oprac. R. Scholz, Hannover 1932–1933, s. 144).

6 Por. *ibidem*, I.6.4, s. 55.

sformułował on autorską wizję dziejów Imperium Romanum od epoki antycznej po późne średniowiecze. W niniejszym artykule skoncentruję się na pierwszym z tych pism, bowiem to właśnie w nim zawarte są rozważania dotyczące bezpośrednio historii Kościoła.

Charakterystykę namysłu historycznego wyrażonego w głównym dziele Marsyliusza warto rozpocząć od prezentacji źródeł historycznych, z których ów autor korzystał. Otóż w swoich rozważaniach nad dziejami Kościoła twórca *Defensor pacis* kierował się przede wszystkim samym Pismem Świętym, któremu (wraz z jego autorytatywnymi interpretacjami dokonanyymi przez sobory powszechne) przypisywał walor nieomylności jako objawionemu słowu Bożemu<sup>3</sup>. Marsyliusz odwoływał się oczywiście do Nowego Testamentu (zwłaszcza do Dziejów Apostolskich), często jednak korzystał też z zebranych w *Catena aurea* św. Tomasza z Akwinu komentarzy ojców Kościoła. W dalszej kolejności Padewczyk odwoływał się do pism, które określał mianem „uznanych świadectw historycznych”<sup>4</sup>, zwłaszcza *Decretales* Pseudo-Izydora, w mniejszym zaś stopniu do *Kronik* Marcina Polaka.

Materiałem, na którym się opierał, rekonstruuując początki chrześcijaństwa, było rzecz jasna Pismo Święte Nowego Testamentu. Na jego podstawie stwierdzał Padewczyk jednoznacznie, że Kościół rozumieć należy jako ogół wiernych wierzących i wyznających imię Chrystusa (*universitate fidelium credencium et invocancium nomen Christi*)<sup>5</sup>, wobec czego to właśnie samego Jezusa uznać należy za rzeczywistego założyciela wspólnoty kościelnej. Padewczyk opisywał powstanie Kościoła w kategoriach teologicznych: Jezus Chrystus, jednorodzony Syn Boży, będący prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, ofiarował się na krzyżu za pogrążoną w grzechu ludzkość, przekazawszy jej wcześniej prawo wiecznego zbawienia<sup>6</sup>. W trakcie swego ziemskiego żywota zebrał On grono współpracowników w posłudze głoszenia Ewangelii zwanych apostołami, którym nakazał nauczać owej prawdy na całym świecie (Mt 28,19–20). Chrystus zapoczątkował

więc działalność Kościoła poprzez ustanowienie apostołów pierwszymi nauczycielami prawa i szafarzami sakramentów<sup>7</sup>. Po wniebowstąpieniu podjęli się oni realizacji polecenia danego im przez Chrystusa i nawracali kolejne ludy, poszerzając tym samym grono wiernych.

Opisując funkcjonowanie wspólnoty chrześcijańskiej w czasach apostoelskich, Marsyliusz zwracał szczególną uwagę na dwie kwestie. Pierwsza dotyczyła tego, że uczniowie Chrystusa w ślad za swoim mistrzem żyli w stanie najwyższego ubóstwa polegającego na całkowitym wyrzeczeniu się jakiegokolwiek posiadania rzeczy doczesnych na tym świecie<sup>8</sup>. Apostołowie nie gromadzili więc żadnych dóbr, żyjąc jedynie z jałmużny udzielanej im przez wiernych. Z owym stanem najwyższego ubóstwa korespondowało wyrzeczenie się przez nich wszelkiej władzy doczesnej. Takie postępowanie miało być zgodne z poleceniem samego Chrystusa, który nie tylko sam wyrzekł się ziemskiego panowania oferowanego Mu przez Szatana, ale nadto zakazał go wszystkim przyszłym kapłanom, nakazując im zarazem pełne podporządkowanie się zwierzchnictwu władców świeckich<sup>9</sup>.

Drugą kwestią, na którą w swej charakterystyce pierwotnego Kościoła Marsyliusz kładł szczególny nacisk, był problem doktrynalnego i duszpasterskiego zwierzchnictwa nad ogółem wiernych. Takie zwierzchnictwo nawet we wczesnym Kościele było koniecznością, ponieważ wspólnotę wyznawców Chrystusa spajać ma jedność wiary, której nie można osiągnąć bez istnienia podmiotu uprawnionego do wyjaśniania wątpliwości dotyczących tego, w co się wierzy<sup>10</sup>. Marsyliusz był przeto zdania, że zgodnie z Pismem Świętym, a konkretnie z piętnastym rozdziałem Dziejów Apostoelskich, zawierającym opis soboru jerozolimskiego, owym podmiotem było pierwotnie zgromadzenie apostołów i innych uczonych wiernych<sup>11</sup>. Takie ujęcie zagadnienia zwierzchnictwa we wczesnym Kościele wiązało się z odrzuceniem katolickiej nauki o prymacie papieskim i jego boskim pochodzeniu. Marsyliusz twierdził jednoznacznie, że zwierzchnictwo

7 Por. *ibidem*, I.19.4–5, s. 116–118.

8 Por.: *ibidem*, II.13.22, s. 222; II.13.33–39, s. 228–232; II.25.1–2, s. 340–341.

9 Por.: *ibidem*, II.4.13, s. 149–151; II.5.10, s. 164–165.

10 Por. *ibidem*, II.20.1, s. 293.

11 Por. *ibidem*, II.16.5–6, s. 259–261.

- 12 Por. *ibidem*, II.16.14, s. 265–266.  
13 Por. *ibidem*, II.16.5–6, s. 259–261.  
14 Por.: *ibidem*, II.16.1, s. 257; II.28.25–26, s. 404–405.  
15 Por. *ibidem*, II.28.5–6, s. 380–382.  
16 Por. *ibidem*, II.16.12–14, s. 264–266.

biskupów rzymskich nie ma jakiegokolwiek oparcia w Piśmie Świętym, co więcej, uważał, że z Pisma wynika raczej wniosek przeciwny<sup>12</sup>. Wedle Padewczyka Piotr nie sprawował bezpośrednio żadnego zwierzchnictwa nad innymi apostołami, nie podejmował się też nigdy autorytatywnego rozstrzygnięcia wątpliwości w sprawach doktrynalnych, uczestniczył natomiast w wyjaśnianiu tych kwestii przez zgromadzenie apostołskie<sup>13</sup>. Co więcej, autor *Defensor pacis* przekonywał, że Chrystus nie wyposażył Piotra w większą władzę kapłańską ani żadne pierwszeństwo w stosunku do pozostałych apostołów, chciał On bowiem, by wszyscy Jego kapłani byli sobie równi<sup>14</sup>. Słynne słowa „Tu es Petrus...” (Mt 16,18–19) należy jego zdaniem rozumieć inaczej, niż nakazuje to tradycja. To raczej sam Syn Boży jest skałą, na której zbudowany jest Kościół, apostoł zaś otrzymał imię Piotr (*Petros*) z powodu większej stałości w wierze i doskonałości w zasłudze, z czego jednak nie należy bynajmniej wnosić, że przysługiwała mu istotniejsza godność czy władza niż pozostałym apostołom. W przypadku Piotra można mówić co najwyżej o pierwszeństwie w czasie, jemu bowiem Chrystus najwcześniej powiedział, że powierzy mu władzę wiązania i uwalniania<sup>15</sup>.

Co ciekawe, Marsyliusz sądził nadto, że nawet gdyby święty Piotr przewodził innym apostołom, nie oznaczałoby to wcale, że taki sam prymat należy do biskupów rzymskich. Apostołowie nie zostali bowiem wedle Padewczyka przypisani przez Chrystusa do określonych miejsc, wobec czego nie można mówić o istnieniu sukcesji w Stolicy Apostolskiej, ale każdy biskup jest w równym stopniu następcą każdego z apostołów<sup>16</sup>. Co więcej, nawet gdybyśmy uznali istnienie takiej sukcesji, wówczas i tak nie można by mówić o papieżach jako następcach Piotra, bowiem Pismo Święte nie dostarcza zdaniem Marsyliusza żadnych racji na rzecz tezy, że Piotr był pierwszym biskupem Rzymu, ani nawet że w ogóle był on kiedykolwiek w Wiecznym Mieście. Autor *Defensor pacis* przekonywał w związku z tym, że bardziej zasadne byłoby tytułowanie papieży następcami apostoła Pawła,

bowiem Pismo nie pozostawia żadnych wątpliwości co do jego obecności w Rzymie w charakterze biskupa<sup>17</sup>.

Konkludując, Marsyliusz stał na stanowisku, że pierwotnie zwierzchnictwo doktrynalne i duszpasterskie nad całym Kościołem należało nie do samego Piotra, ale do zgromadzenia apostołów i innych znawców prawa Bożego. Jednak wedle autora *Defensor pacis* publiczne odbywanie się takich zgromadzeń było w czasach pogańskich niebezpieczne, dlatego też następcy apostołów woleli konsultować się z biskupem rzymskim i z czasem dobrowolnie stosowali się do jego postanowień doktrynalnych oraz dyscyplinarnych, a to dlatego – jak sądził – że wierni tego Kościoła byli bardziej liczni i być może bardziej uczeni, choć nie bez znaczenia mogła też być w tym kontekście ranga miasta Rzymu oraz fakt, że Paweł, a być może i Piotr, był tam biskupem<sup>18</sup>. W ten sposób wykształcić się miał według Padewczyka zwyczajowy prymat Rzymu w Kościele, oparty na dobrowolnym posłuszeństwie pozostałych wspólnot wiernych. Prymat ów z czasem przybrał formę quasi-elekcyjnego i powszechnie wiążącego zwierzchnictwa, mającego jednak rację bytu, póki biskupi nie mogli zbierać się publicznie i wydawać tego rodzaju zarządzeń w sposób doskonalszy, tj. na soborze powszechnym<sup>19</sup>.

Możemy więc powiedzieć, że Marsyliusz nie negował w pełni prymatu papieskiego, bo uznawał zasadność pewnej jego formy w realiach pogańskich. Niemniej jednak podkreślał on, że owo pierwszeństwo nie miało bynajmniej pochodzenia boskiego, ale było rezultatem porozumienia i dobrowolnej zgody udzielonej przez pozostałe kościoły, ponadto stanowiło ono rozwiązanie tymczasowe, ponieważ miało trwać, póki niemożliwe było zebranie się zgromadzenia biskupów.

## II

W ujęciu Marsyliusza tymczasowy ustrój wczesnego Kościoła oparty na quasi-elekcyjnym prymacie biskupów

<sup>17</sup> Por. *ibidem*, II.16.15–16, s. 266–267.

<sup>18</sup> Por. *ibidem*, II.18.5, s. 284.

<sup>19</sup> Por. *ibidem*, II.22.16, 18, s. 320–321.

<sup>20</sup> Por. G. Garnett, *op.cit.*, s. 118.

<sup>21</sup> Por.: Marsyliusz z Padwy, *op.cit.*, II.9.3, s. 186–188; II.19.3, s. 289.

rzymskich stracił rację bytu z chwilą wprowadzenia edyktu tolerancyjnego dla chrześcijan przez Konstantyna Wielkiego i mającego miejsce wkrótce potem nawrócenia tego władcy na wiarę katolicką. Od tej pory duchowni mogli już bez obaw gromadzić się publicznie i rozprawić nad właściwymi interpretacjami Pisma Świętego, co czyniło prymat jednego z nich całkowicie zbędnym.

Marsyliusz przypisywał temu historycznemu wydarzeniu kluczowe znaczenie w dziejach Kościoła nie tylko dlatego, że pozwalało ono na swobodne działanie w sferze publicznej, lecz przede wszystkim z uwagi na wiążące się z nim całkowite przeformułowanie relacji między ciałem politycznym a wspólnotą wiernych. Przyjęcie przez cesarza wiary Chrystusowej, a w dalszej kolejności nadanie chrześcijaństwu rangi religii państwowej w cesarstwie otwierały drzwi do nawrócenia wszystkich obywateli Imperium Romanum, a tym samym do faktycznego utożsamienia ogółu obywateli z ogółem wiernych. Mówiąc prościej, doniosłość rządów Konstantyna polegała na tym, że pozwoliły one na ścisłe związanie państwa z Kościołem, czy wręcz na pełną dyfuzję obu wspólnot<sup>20</sup>.

Co ciekawe, Padewczyk dawał do zrozumienia, że takie zlanie się ciała politycznego z ogółem wiernych stanowiło prawdziwe błogosławieństwo dla Kościoła, choć niekoniecznie dla państwa. Przede wszystkim nawrócenie ogółu obywateli i władcy świeckiego umożliwiało nadanie normom prawa Bożego czy postanowieniom soborów powszechnych mocy wiążącej na tym świecie poprzez ich inkorporację do prawa państwowego, bowiem w myśl teorii Marsyliusza prawo Boże samo w sobie nie wiąże nikogo w świecie doczesnym i w tym sensie jest ono bardziej nauką niż prawem<sup>21</sup>. Ale na gruncie koncepcji Padewczyka działania struktur państwowych wydają się także niezbędne nawet dla samego gromadzenia się soborów powszechnych, ponieważ autor *Defensor pacis* twierdził, iż „zwoływanie soboru powszechnego albo regionalnego kapłanów, biskupów i pozostałych wiernych w społecznościach wierzących przez władzę



wymuszającą posłuch należy jedynie do prawodawcy albo do osoby panującej, która działa z jego upoważnienia”<sup>22</sup>. Mówiąc bardziej obrazowo, Marsyliusz pozbawiał kapłanów sprawowania jakichkolwiek funkcji władczych i jurysdykcyjnych na tym świecie, zarazem jednak sugerował, że właściwe funkcjonowanie ciała eklezjalnego wymaga władztwa i jurysdykcji, a te może mu zapewnić jedynie władza świecka. Można wręcz odnieść wrażenie, że Padewczyk chciał wykazać, że Kościół jest niejako skazany na państwo. Trudno tu jednak mówić o jakiegokolwiek wzajemności, bo choć i państwo wymaga wedle Marsyliusza religii i kapłanów do prawidłowego funkcjonowania, to jednak z punktu widzenia państwa nie ma znaczenia, czy jest to religia prawdziwa czy fałszywa<sup>23</sup>. Żadna polityczna konieczność nie nakazuje więc chryścianizacji *civitas*.

Ta asymetria proponowanych przez Padewczyka relacji między państwem i Kościołem znajduje swój wyraz w stosowanej przez tego autora terminologii. Na kartach *Defensor pacis* wierzący ogół obywateli nazywany jest zwykle doskonałą czy udoskonaloną wspólnotą wiernych – *communitas fidelium perfecta*<sup>24</sup>. Istotnie, w myśl teorii Marsyliusza Kościół, będący przejawem Bożej łaski, jest udoskonalany przez państwo stanowiące wytwór natury. W tym sensie rację ma Leo Strauss, wedle którego Padewczyk dokonał odwrócenia słynnej formuły św. Tomasza z Akwinu – u autora *Defensor pacis* to nie łaska doskonali naturę, ale natura łaskę<sup>25</sup>.

Marsyliusz przekonywał, że takie doskonalenie istotnie zaczęło się realizować w czasach Konstantyna. Z niejakim uznaniem przywoływał on cesaropapieskie praktyki z okresu schyłku Imperium Romanum na Zachodzie. Na ich podstawie snuł idylliczną wizję *communitatis fidelium perfectae* pod wodzą cesarzy, w której zwoływane przez imperatorów sobory powszechne wyjaśniały wątpliwości dotyczące wiary, z kolei cesarze nadawali tym postanowieniom moc wiążącą i wydawali prawa regulujące funkcjonowanie kapłanów w państwie.

22 *Ibidem*, III.2.33, s. 433.

23 Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 3, *Od Ockhama do Suáreza*, tłum. H. Bednarek, S. Zalewski, Warszawa 2009, s. 152.

24 Por. np. Marsyliusz z Padwy, *op.cit.*, II.17.8–11, s. 273–277.

25 Por. L. Strauss, *Marsyliusz z Padwy*, tłum. P. Graczyk [w:] *Historia filozofii politycznej. Podręcznik*, L. Strauss, J. Cropsey (eds.), Warszawa 2010, s. 292–293.

26 Por. Marsyliusz z Padwy, *op.cit.*, II.25.4–7, s. 342–345.

27 Por. *ibidem*, II.18.7, s. 285–286.

28 Por.: *ibidem*, II.25.7, s. 344–345; II.29.9, s. 414.

29 Por. *ibidem*, II.25.7–8, s. 344–345.

Wedle Marsyliusza ówcześni biskupi rzymscy w pełni akceptowali ten stan i podporządkowywali się mu, żyjąc i pełniąc posługę w całkowitej podległości wobec imperialnej władzy świeckiej<sup>26</sup>.

Jednak zdaniem Padewczyka ten sam cesarz Konstantyn, który poprzez swe nawrócenie otworzył drogę do pełnego udoskonalenia wspólnoty wyznawców Chrystusa, dokonał instytucjonalizacji prymatu papieskiego w Kościele poprzez udzielenie biskupowi rzymskiemu pierwszeństwa i zwierzchnictwa nad pozostałymi kaptanami oraz przyznanie mu panowania nad niektórymi prowincjami Italii w dokumencie zwanym *Donacją Konstantyna*<sup>27</sup>. Ów wspaniałomyślny i motywowany najlepszymi pobudkami dar nie miał początkowo wpływu na zmianę relacji między papieństwem a cesarstwem, w dłuższej perspektywie przyczynił się jednak do zejścia niektórych pasterzy rzymskich z właściwej drogi wskazanej przez Chrystusa i ich oddania się pod panowanie chciwości, pożądlivosti, pychy i żądzy władzy<sup>28</sup>. W tym kontekście Marsyliusz przytaczał (za Marcinem Polakiem) przykłady trzech papieży: Symplicjusza (468–483), który miał wbrew tradycji orzec, że żaden duchowny nie może otrzymywać inwestytury od władcy świeckiego, następnie Pelagiusza I (556–561), który w uzurpatorski sposób nakazał władcom świeckim karanie heretyków, wreszcie Adriana III (884–885), który wykluczył możliwość angażowania się cesarzy w elekcję papieża, mimo iż wcześniej sami Rzymianie mieli zwyczajowo prosić imperatorów o ustanowienie dla nich biskupa<sup>29</sup>. Poprzez tego rodzaju działania żądni władzy papieże systematycznie poszerzali zdaniem Padewczyka swój wywodzący się z decyzji cesarskiej prymat, bezwzględnie wykorzystując słabość cesarzy i częste wakaty na imperialnym tronie. Wedle Marsyliusza owa narastająca dominacja papieska miała w jego czasach przybrać skrajną postać, którą przyjęło się określać za pomocą formuły *plenitudo potestatis*<sup>30</sup>.

Padewczyk definiował papieską pełnię władzy jako sprawowanie najwyższej jurysdykcji operującej

przymusem (*iurisdictionis coactivae*) nad wszystkimi rządami, ludami, wspólnotami i pojedynczymi ludźmi na świecie, takie rozumienie było bowiem jego zdaniem sformułowane przez Bonifacego VIII w słynnej bulli *Unam sanctam* z 1302 roku<sup>31</sup>. Wedle Marsyliusza biskupi rzymscy przedstawiali ją jako dar samego Chrystusa udzielony Piotrowi i jego następcom, dzięki czemu mogli się oni czuć uprawnieni nie tylko do nieustannego wtrącania się w sprawy doczesne, ale w istocie do sukcesywnego uzurpowania sobie uprawnień kolejnych władców celem przejścia faktycznego zwierzchnictwa nad całym światem<sup>32</sup>. Skutki tak rozumianej *plenitudo potestatis* były jego zdaniem katastrofalne, zwłaszcza w Italii, którą papieże podtrzymywali rzekomo w stanie faktycznej anarchii poprzez wstrzymywanie ustanowienia cesarza, ściągając w ten sposób na ów kraj liczne waśnie i podziały prowadzące do upadku wspólnot politycznych<sup>33</sup>. Marsyliusz stwierdzał wręcz, że w wyniku tej działalności papieży mieszkańcy *Regnum Italicum*

pozbawieni zostali możliwości odrodzenia się w następnych pokoleniach, majątności ich zostały strawione, domy ograbione i zburzone, miasta wielkie i sławne pozbawione swoich mieszkańców pozostały puste, pola nieuprawiane stały się już ugorami i odwykły od przynoszenia normalnych plonów; i to, nad czym powinno się najbardziej płakać: zaniknęła niemal zupełnie niesprawowany tam kult Boży, samotne kościoły i świątynie pozostały bez rektorów, czyli pasterzy dusz<sup>34</sup>.

W równie zatrważający sposób rysował Marsyliusz zgubne skutki *plenitudo potestatis* dla funkcjonowania Kościoła: najwyższe stanowiska eklezjalne zajmowali papiescy nominaci, niedouczeni młodzieńcy, czasem nawet bez święceń kapłańskich, którzy zamiast wspierać wiernych w wypełnianiu zdrowej nauki i napominać ich

30 Por. *ibidem*, II.22.20, s. 322–323.

31 Por. np.: *ibidem*, II.23.3, s. 325; I.19.10, s. 120.

32 Por.: *ibidem*, I.19.8, 10–11, s. 118–120; II.22.20, s. 322–323; II.23.5–11, s. 326–329.

33 Por. *ibidem*, I.19.12, s. 120–121.

34 *Ibidem*, II.26.19, s. 369–370.

35 Por. *ibidem*, II.24.11, s. 334–335.

36 *Ibidem*, II.24.16, s. 338.

37 Por. *ibidem*, II.24.12, s. 335–336.

38 Por. *ibidem*, II.26.16, s. 365–366.

39 George Garnett określił ów paradoksalny charakter Marsyliuszowej historii mianem dialektyki doskonalenia i degeneracji. Por. G. Garnett, *op.cit.*, s. 146–159.

do tego, swym niemoralnym zachowaniem sięją zgorzenie wśród ludu, dla którego mają być przykładem<sup>35</sup>. Kuria rzymska stała się „domem targowym i spelunką budzących postrach złoczyńców”<sup>36</sup>, z kolei pełne podporządkowanie papieżowi całego duchowieństwa i każdego kapłana z osobna sprawiło, że ciało Chrystusa zaczęło przypominać jakieś zdeformowane monstrum, w którym każdy członek jest bezpośrednio połączony z głową<sup>37</sup>. Jednak największym złem czynionym przez papieży miało być według Padewczyka to, iż w rezultacie wiodą oni na wieczne potępienie wszystkie owce Chrystusa, które – jak sami twierdzą – zostały im powierzone do pasienia<sup>38</sup>.

W ten oto sposób dar, jakiego Kościołowi udzielił wielkodusznie Konstantyn Wielki, stać się miał za sprawą chciwości i żądzy władzy samych biskupów rzymskich źródłem prawdziwie katastrofalnego zepsucia ładu politycznego i eklezjalnego w późnym średniowieczu. W centralnym punkcie sformułowanej przez Padewczyka wizji dziejów Kościoła tkwi więc swego rodzaju paradoks – to, co miało doprowadzić wspólnotę wyznawców Chrystusa do doskonałości, uczynić z niej *communitas fidelium perfecta*, było zarazem prazródłem jej późniejszego upadku<sup>39</sup>.

### III

Zarysowana powyżej wizja dziejów Kościoła stanowiła istotną część dorobku intelektualnego Marsyliusza z Padwy. Rozpatrywanie tego aspektu jego myśli w izolacji od jego koncepcji filozoficzno-politycznych i teologicznych byłoby jednak istotnym błędem, twórczość tego pisarza stanowiła bowiem wielowymiarową całość, w której namysł nad historią pełnił szczególną funkcję. Warto więc na koniec przyjrzeć się bliżej znaczeniu historii Kościoła w dziele *Defensor pacis*.

Próbując określić ową szczególną rolę refleksji nad dziejami Kościoła w myśli Padewczyka, warto najpierw zwrócić uwagę na sposób, w jaki autor ten scharakteryzował problem *plenitudo potestatis* i jej konsekwencji.

Zauważmy po pierwsze, że zaproponowana przez Marsyliusza radykalna definicja pełni władzy jako najwyższej i pełnej jurysdykcji operującej przymusem jest znacznie przesadzona i nie znajduje odzwierciedlenia w dokumentach papieskich. Wprawdzie, jak wspomniałem, Marsyliusz powoływał się w tym kontekście na *Unam sanctam*, ale bulla ta nie mówi nic o przysługującym rzekomo biskupom rzymskim zwierzchnictwie operującym przymusem<sup>40</sup>. Równie mało wiarygodnie brzmi zawarta w *Defensor pacis* wizja wszechwładzy papieży i ich dążeń do dominacji nad światem, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę, że słowa te były pisane w czasach, kiedy rezydujący w Awinionie papieże znajdowali się pod faktyczną kontrolą monarchów francuskich. Mówiąc wprost, naszkicowana przez Marsyliusza wizja papieskiej *plenitudo potestatis* i jej zgubnych konsekwencji nosi wszelkie znamiona antyklerykalnej propagandy, towarzyszy jej bowiem wezwanie do podjęcia natychmiastowych działań w celu zwalczenia tej „zgubnej zarazy”, która może rychło zająć i doprowadzić do zniszczenia pozostałe królestwa chrześcijańskie. Działania te obejmować miały nie tylko ujawnienie złowrogiej roli *plenitudo potestatis* za pomocą słowa, ale też poskromienie jej orędowników siłą<sup>41</sup>.

Można więc powiedzieć, że zarysowana przez Marsyliusza czarna wizja wszechwładzy biskupów rzymskich pełniła funkcję propagandową, ponieważ miała ona motywować do poskromienia papieży i ich stronników. To jednak oznacza, że działalności intelektualnej Padewczyka nie przyświecał cel czysto filozoficzny czy teologiczny, ale raczej polityczny. Dzieło Marsyliusza stanowić miało przede wszystkim, jak tu ujął Cary J. Nederman, wezwanie do działania, zachętę skierowaną do władców świeckich, by podjęli się oni reformy faktycznych relacji między dwiema władzami, ale nie po to, by położyć tamę papieskiej wszechwładzy, ta bowiem w owych czasach była fikcją, lecz raczej by trwale znieść

<sup>40</sup> W *Defensor pacis* Marsyliusz wielokrotnie przypisuje bulli *Unam sanctam* słowa, których nie znajdujemy w tym dokumencie, mianowicie iż podległość papieskiej jurysdykcji posługującej się przymusem jest konieczna do zbawienia (np. w: I.19.10, II.20.8, II.21.9, II.21.13, II.22.1, II.22.20, II.25.15).

<sup>41</sup> Por. Marsyliusz z Padwy, *op.cit.*, I.19.13, s. 121–122.

42 Por.: C.J. Nederman, *Community and Consent. The Secular Political Theory of Marsilio of Padua's Defensor Pacis*, Lanham 1995, s. 14–19; F. Godthardt, *The Life of Marsilius of Padua* [w:] *A Companion to Marsilius of Padua*, G. Moreno-Riaño, C.J. Nederman (eds.), Leiden 2012, s. 19–22.

43 Por. Marsyliusz z Padwy, *op.cit.*, I.1.6, s. 40–41.

44 Szerzej teorię polityczną Marsyliusza omawiają m.in. Alan Gewirth i Cary J. Nederman, a spośród polskich badaczy Andrzej Wójtowicz. Por.: A. Gewirth, *op.cit.*; C.J. Nederman, *op.cit.*; A. Wójtowicz, *Model władzy państwowej Marsyliusza z Padwy*, Katowice 1977.

45 Por. np.: A. Gewirth, *op.cit.*, s. 260–302; M.J. Sweeney, *The Sprituality of the Church: Scripture, Salvation, and Sacraments* [w:] *A Companion to Marsilius...*, s. 181–227; B. Koch, *Marsilius of Padua on Church and State* [w:] *A Companion to Marsilius...*, s. 139–179.

zależność porządku politycznego od kapłaństwa, którą postrzegał Padewczyk jako szkodliwą<sup>42</sup>.

Rozważania autora *Defensor pacis* miały zatem na celu dostarczenie teoretycznego uzasadnienia dla działań politycznych – wykazanie, że państwo winno być niezależne od Kościoła. Marsyliusz mówił zresztą o tym wprost, gdy zwracając się bezpośrednio do Ludwika Bawarskiego, pretendenta do cesarskiego tronu, oświadczył, iż traktat swój spisał, aby wspomóc go w jego politycznych działaniach<sup>43</sup>. Temu celowi służyć miała w pierwszej kolejności sformułowana w pierwszej części *Obrońcy pokoju* wizja państwa jako podmiotu w pełni autonomicznego i samowystarczalnego, oparta w znacznej mierze na koncepcji wyłożonej w *Polityce* Arystotelesa<sup>44</sup>. Podobną rolę odgrywać miał zawarty w części drugiej wykład radykalnej teologii, zdecydowanie odchodzącej od ortodoksyjnej nauki katolickiej. Z rozważań tych wyłaniała się oryginalna i niezwykle radykalna eklezjologia, oparta na głębokiej deprecjacji roli duchowieństwa (w szczególności biskupów), podważeniu hierarchiczności kleru i odrzuceniu papieskiego prymatu, z czym korespondowało równie zdecydowane wywyższenie roli ogółu wiernych jako podmiotu sprawującego zwierzchnictwo w Kościele za pośrednictwem soborów powszechnych. Można powiedzieć, że była to prawdziwie demokratyczna, koncyliarystyczna eklezjologia, odrzucająca w zasadzie ideę Kościoła instytucjonalnego<sup>45</sup>.

W świetle powyższych ustaleń wydaje się oczywiste, że podobną rolę w twórczości Padewczyka odgrywały jego rozważania historyczne. Z jednej strony stanowiły one element propagandy mającej skłonić monarchów do podjęcia działań na rzecz likwidacji niezależności Kościoła od państwa i pełnego podporządkowania kleru władzy świeckiej. Z drugiej zaś miały one dostarczać historycznego uzasadnienia dla radykalnych postulatów eklezjologicznych wyrażonych na kartach *Defensor pacis*, co tłumaczy, dlaczego Padewczyk przywiązywał w nich uwagę do ustrojowego aspektu Kościoła, a zwłaszcza

do problemu zwierzchnictwa we wspólnocie wczesnych chrześcijan.

Świadectwem tego instrumentalnego charakteru historii w myśli Marsyliusza było jego wysoce tendencyjne podejście do źródeł historycznych. Zwróćmy uwagę, że Padewczyk chętnie korzystał z tekstów opisujących rzeczywistość wczesnego chrześcijaństwa (Nowy Testament i pisma ojców Kościoła), powoływał się nadto na wątpliwe materiały opisujące funkcjonowanie Kościoła we wczesnym średniowieczu (kompilacja Pseudo-Izydora złożona w dużej mierze z falsyfikatów). Na tym tle zaskakuje wyjątkowo ubogi zakres źródeł odnoszących się do czasów późniejszych. Owszem, Marsyliusz przywoływał niekiedy, jak wspomniałem, fragmenty dzieła Marcina Polaka, w kilku miejscach cytował obszernie *De consideratione* św. Bernarda z Clairvaux, ale co ciekawe, niemal całkowicie pominął on dorobek kanonistów, w tym *Decretum* Gracjana oraz niezwykle już wówczas bogaty zbiór papieskich dekretów<sup>46</sup>. Ta wybiórczość w doborze źródeł i niechęć do sięgania po nowsze dokumenty nie były zapewne wynikiem braku erudycji Marsyliusza, ale raczej stanowiły świadomy zabieg służący wzmocnieniu narracji o postępującej degeneracji papieżstwa i Kościoła. Wydaje się, że Padewczyk celowo unikał oficjalnych dokumentów papieskich, ponieważ ich treść nie potwierdzała jego radykalnych wniosków. Nawet najbardziej skrajny z tych dokumentów, *Unam sanctam*, nie uzasadniał Marsyliuszowej tezy, iż papież żąda dla siebie najwyższego zwierzchnictwa operującego przymusem, wobec czego Padewczyk pozwolił sobie na wyraźną nadinterpretację (czy wręcz zafalszowanie) treści tej bulli<sup>47</sup>.

Podobnie odczucie może budzić prezentowane na kartach *Defensor pacis* krytyczne podejście do źródeł. Jak wspomniałem, Marsyliusz przypisywał walor nieomyślności wyłącznie Pismu Świętemu i jego wiążącym interpretacjom dokonany jedynie przez sobory powszechne, a to z tej racji, że objawione zostało ono przez samego

46 W *Defensor pacis* Marsyliusza poza wspomnianymi odniesieniami do *Unam sanctam* pojawia się jeszcze odwołanie do bulli *Pastoralis cura* Klemensa V z 1314 roku (w: II.22.20; II.25.17, 20; II.26.3, 8). Por. G. Garnett, *op.cit.*, s. 172–173.

47 Taka jest teza Garnetta (por. *ibidem*, s. 172–191). Joseph Canning sądzi jednak, że nieścisłości te tłumaczyć należy rzekomym brakiem obeznania Marsyliusza z ówczesną kanonistyką (por. J. Canning, *The Role of Power in the Political Thought of Marsilius of Padua*, „History of Political Thought” 1999, vol. 20, no. 1, s. 26).

48 Por. Marsyliusz z Padwy, *op.cit.*, II.25.8, s. 345.

49 Por. *ibidem*, II.28.4, s. 380.

50 Por. G. Garnett, *op.cit.*, s. 106–115.

Boga. Jednakże w odniesieniu do wszelkich innych pism spisanych ludzką ręką zachowywał on niemały dystans i niejednokrotnie podważał ich wiarygodność, czy to ze względu na domniemaną stronniczość ich autorów, jak choćby w przypadku *Kronik* Marcina Polaka<sup>48</sup>, czy też kwestionując (skądinąd słusznie) autentyczność tych pism, co uczynił w odniesieniu do tzw. *Pseudo-Clementiny*, czyli sfalsyfikowanego listu Klemensa Rzymskiego do Jakuba, brata Pańskiego<sup>49</sup>. Ale, co ciekawe, mimo tak wyostrzonego zmysłu krytycznego Padewczyk bezwzględnie uznawał autentyczność najśłynniejszego średniowiecznego falsyfikatu, czyli *Donacji Konstantyna*, na którą wielokrotnie powoływał się w swym największym dziele. Można oczywiście przypuszczać, że Padewczyk istotnie nie dopatrył się w tym dokumencie żadnych śladów wskazujących na fałszerstwo. Zauważmy jednak, że *Donacja* była wyjątkowo cenna dla Marsyliusza, ponieważ potwierdzała ona jego tezę o ludzkim pochodzeniu prymatu papieskiego, a zarazem dostarczała prostego wyjaśnienia domniemanej degeneracji Kościoła i papieństwa w następnych stuleciach. Co więcej, z dokumentu tego wynikało, że źródłem prymatu biskupów rzymskich jest władza świecka, z czego można było wnosić, iż zależne od dobrej woli władcy zwierzchnictwo papieskie w Kościele jest w istocie odwoływalne i może w każdej chwili zostać cofnięte przez cesarza, na czym tak bardzo zależało Padewczykowi. Biorąc pod uwagę te ustalenia, możemy pokusić się o tezę, iż autor *Defensor pacis* również dobrze mógł być w pełni świadom sfalszowania *Donacji*, ale celowo ukrył to przed czytelnikiem. Dokument ten odgrywał bowiem kluczową rolę w narracji Padewczyka, był po prostu zbyt cenny, aby z niego zrezygnować<sup>50</sup>.

W tym kontekście nowego znaczenia nabiera też wspomniana wyżej paradoksalność Marsyliuszowej wizji dziejów Kościoła. Owo zastanawiające napięcie między doskonaleniem a degeneracją, którego Padewczyk nie był chyba świadomy, w moim odczuciu wynikało bezpośrednio z instrumentalnego traktowania rozważań



historycznych przez autora *Defensor pacis*. Stanowiło ono niejako niezamierzony rezultat manipulowania historią. W ostatecznym rozrachunku refleksja nad dziejami nie była bowiem dla Marsyliusza bezstronnym relacjonowaniem czy interpretowaniem rzeczywistego biegu dziejów, ale poręcznym narzędziem służącym uzasadnieniu jego radykalnych postulatów teologicznych i realizacji jego politycznych celów.

## BIBLIOGRAFIA

### ŹRÓDŁA

Marsilius von Padua, *Defensor pacis*, oprac. R. Scholz, Hannover 1932–1933.  
Marsyliusz z Padwy, *Obrońca pokoju*, tłum. W. Seńko, Kęty 2006.

### OPRACOWANIA

- Canning J., *The Role of Power in the Political Thought of Marsilius of Padua*, „History of Political Thought” 1999, vol. 20, no. 1.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 3, *Od Ockhama do Suáreza*, tłum. H. Bednarek, S. Zalewski, Warszawa 2009.
- Garnett G., *Marsilius of Padua and 'the Truth of History'*, Oxford 2006.
- Gewirth A., *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, New York 1951.
- Godthardt F., *The Life of Marsilius of Padua* [w:] *A Companion to Marsilius of Padua*, G. Moreno-Riaño, C.J. Nederman (eds.), Leiden 2012.
- Koch B., *Marsilius of Padua on Church and State* [w:] *A Companion to Marsilius of Padua*, G. Moreno-Riaño, C.J. Nederman (eds.), Leiden 2012.
- Nederman C.J., *Community and Consent. The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*, Lanham 1995.
- Skinner Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 2, *The Age of Reformation*, Cambridge 1978.
- Strauss L., *Marsyliusz z Padwy*, tłum. P. Graczyk [w:] *Historia filozofii politycznej*, L. Strauss, J. Cropsey (eds.), Warszawa 2010.
- Sweeney M.J., *The Sprituality of the Church: Scripture, Salvation, and Sacraments* [w:] *A Companion to Marsilius of Padua*, G. Moreno-Riaño, C.J. Nederman (eds.), Leiden 2012.
- Wójtowicz A., *Model władzy państwowej Marsyliusza z Padwy*, Katowice 1977.
-