

BOGDAN SZLACHTA

UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI

## *KSIĄŻECZKA MĘŻA STANU*

### ELEMENTY DOKTRYNY POLITYCZNEJ JANA Z SALISBURY

**S**tudiującym historię doktryn politycznych i prawnych imię Jana z Salisbury kojarzy się zwykle z trzema problemami istotnymi dla refleksji późnego średniowiecza: relacją między władzą duchowną i świecką, stosunkiem woli władcy do prawa oraz uzasadnieniem tyranobójstwa. Jana przedstawia się jako zwolennika doktryny papalistycznej, nawet w jej skrajnej, hierokratycznej postaci; wskazuje na jego koncepcję związania woli władcy normami nie tylko o walorze naturalnoprawnym lub objawionym oraz, w związku z tym, akcentuje jego usprawiedliwienie tyranobójstwa i uznaje podaną przezeń argumentację jeśli nie za pierwszą, to w każdym razie modelową ekspozycję idei, do której odwoływali się liczni myśliciele aż po wiek XVI<sup>1</sup>. Badacze historii filozofii uznają natomiast Jana za jedną z głównych postaci dwunastowiecznego renesansu, łącząc jego imię z pracami środowiska humanistów skupionego wokół szkoły w Chartres, akcentujących centralną pozycję człowieka w świecie przy pomocy argumentów czerpanych nie tylko z *Biblii*, ale i z myśli przedchrześcijańskiej.

---

<sup>1</sup> R. H. i M. A. Rouse, *John of Salisbury and the Doctrine of Tyrannicide*, „Speculum” 1967, nr 42, s. 695.

## 1.

Jan z Salisbury (Joannis Saresberiensis) urodził się ok. roku 1120<sup>2</sup> w Old Sarum (obecnie Salisbury, Anglia); wiadomo, że w 1136 r. przybył do Paryża, studiował dialektykę (logikę) u Piotra Abélarda, następnie udał się do Chartres, gdzie studiował m.in. teologię i filozofię pod kierunkiem Gilberta de la Porre (1076-1154), rektora szkoły katedralnej słynnej co najmniej od czasów biskupa Chartres Fulberta (zm. 1028), znanej bliżej dopiero od czasów rektora Bernarda z Chartres (zm. między 1124 i 1130), którego następcą był Gilbert. W szkole kładziono nacisk na dyscypliny humanistyczne, uprawiane z predylekcją ku platonizmowi, znanemu z niepełnego przekładu i komentarza Chalcidiusa do *Timaios*a oraz z pism Apulejusza, Makrobiusza, Boecjusza i Martianusa Capelli. Jan nie był jednak platonikiem; w teorii wiedzy, inspirowany znanymi wówczas dziełami Arystotelesa i cenionymi przezeń szczególnie pracami Cyserona i Seneki, kładł akcent na poznanie zmysłowe, nazywając je „pierwszą władzą duszy” i źródłem wszelkich danych rozumu, zdolnego formułować sądy prawdziwe<sup>3</sup>. W *Metalogiconie* głosił, że zdolności poznawcze człowieka są zbyt nikłe, by mógł on posiadać wiedzę pewną, że nie jest możliwe ani aprioryczne ujęcie treści poznawczych, ani dogmatyczna obrona jedyne go rozwiązania, że i aprioryści, i dogmatycy w istocie ograniczają ludzką wiedzę, rezygnując z możliwości zwiększenia zakresu wolności umysłu, gdy negują wielość alternatyw<sup>4</sup>. Antydogmatyczna postawa nie wiodła Jana ku skrajnemu sceptycyzmowi, skoro twierdził on, że znalezienie adekwatnych rozwiązań jest możliwe, choć jedynie dla tych, którzy miłują Boga jako źródło rzeczywistości<sup>5</sup>. Kojarząc koncepcje arystotelesowskie i stoickie z platońskimi i augustyńskimi, Jan tworzył filozofię łączącą tezy i argumenty charakterystyczne dla myśli przedchrześcijańskiej z orientacją, w której centralne miejsce zajmował Jedyne osobowy Bóg, źródło miłości, prawdy i sprawiedliwości. Jego wersja „chrześcijańskiego humanizmu” znacznie tedy odbiegała od tej, którą zaproponował wcześniej, także wyrosły w środowisku Chartres, zwolennik „humanizmu pogańskiego” Bernard Silvestris z Tours<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Niektórzy badacze podają daty 1110 lub 1115, a nawet 1125.

<sup>3</sup> Zob. G. L e f f, *Medieval Thought St Augustine to Ockham*, Baltimore 1958, s. 125.

<sup>4</sup> *Metalogicon*, wyd. kryt. pod red. C. C. J. W e b b a, Oxford 1929, passim.

<sup>5</sup> Por. E. G i l s o n, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tł. S. Z a l e w s k i, Warszawa 1987, s. 139-141.

<sup>6</sup> Zob. szerzej E. R. C u r t i u s, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, Kraków 1997, s. 118 i n. Curtius, uznając Jana z Salisbury za „jedną z najbardziej pociągających postaci w całym dwunastym stuleciu”, zwraca uwagę, że hołdował on ideałowi antycznemu, czyniąc retorykę, a nie modną wówczas dialektykę, czynnikiem scalającym edukację; że retoryka, pozwalając na owocne połączenie, zharmonizowanie umysłu i wyrazu, jego zdaniem zachowywała w jedności ludzkie wspólnoty; że tedy podstawą społeczeństwa i obyczajów czynił Jan za Cyseronem rozum i wymowę (*ratio et oratio*); s. 83 i n.

Po sześcioletnim pobycie w Chartres, Jan ponownie udał się do Paryża, gdzie przez krótki okres wykładał. Około roku 1147, za pontyfikatu Eugeniusza III (1145-1153), zatrudniony został w kurii papieskiej, w której prawdopodobnie pracował także za czasów kolejnych papieży: Rzymianina Anastazego IV (1153-1154) i Anglika Hadriana IV (1154-1159). W kurii zetknął się m.in. ze św. Bernardem z Clairvaux (1090-1153), dzięki wstawiennictwu którego mianowany został w 1153 lub dopiero w 1156 r., zatem już po jego śmierci, sekretarzem arcybiskupa Canterbury Theobalda (Thibalda). Przybywszy do Anglii rychło popadł w niełaskę króla Henryka II Plantageneta (1154-1189), której prawdopodobnym powodem była zdecydowana obrona uznanych za honorowane zwyczajami warunków niezależności Kościoła przed próbami naruszania tradycyjnych przywilejów, zwłaszcza zdarzającym się coraz częściej naruszaniem swobody kanonicznych wyborów, wpływaniem na orzeczenia sądów kościelnych, w końcu nakładaniem na Kościół nowych podatków w związku z wojną prowadzoną we Francji. Ukończone przez Jana między lipcem i wrześniem 1159 r. dzieło *Polycraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*<sup>7</sup>, dedykowane zostało archidiakonowi Canterbury Tomaszowi Becketowi (ok. 1118-1170), kanclerzowi królestwa i bliskiemu współpracownikowi króla, który po śmierci Theobalda został arcybiskupem Canterbury (1161) i zatrzymał przy sobie Jana. Gdy trzy lata później Henryk II ogłosił w Clarendon konstytucje zmierzające do zmniejszenia przywilejów Kościoła, ograniczając kompetencje i niezależność jego sądów, swobodę wyboru jego hierarchów, zakazując apelacji do papieża od orzeczenia sądu arcybiskupiego oraz wyjazdu z Anglii wyższych dostojników kościelnych bez zgody monarchy, Jan towarzyszył Becketowi, który uszedł na kontynent i schronił się w jednym z klasztorów cysterskich, nie ustając w walce przeciwko świeckiemu władcy i swemu niedawnemu mocodawcy. W 1170 r., gdy dzięki pośrednictwu francuskiego króla Ludwika VII i papieża Aleksandra III (1159-1181), Becket mógł wrócić do kraju, Jan przybył wraz z nim, doświadczył jego upokorzenia, gdy król wbrew tradycji powierzył koronację swego syna Henryka Młodszeo (zm. 1183) arcybiskupowi Yorku, był wreszcie świadkiem jego zamordowania w katedrze w Canterbury przez dworzan króla

<sup>7</sup> Do połowy XVII w. dzieło Jana z Salisbury ukazało się drukiem co najmniej pięciokrotnie (po raz pierwszy w Paryżu w r. 1476). Wydanie krytyczne dzieła *Joannis Saresberiensis Episcopi Carnotensis Polycratici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, pod red. C. C. J. Webba, t. 1-2, Oxford 1909; wydanie niepełne w tłumaczeniu angielskim, zatytułowane *The Statesman's Book of John of Salisbury*, ukazało się w Nowym Jorku w r. 1927 w przekładzie i z wnikliwym wstępem Johna Dickinsona. Inne dzieła Jana z Salisbury: *Epistolae* (wyd. kryt. *The Letters of John of Salisbury*, ed. W. J. Miller, H. E. Butler, C. L. N. Brooke, Edinburgh – London 1955); *De Septem septemibus; Entheticus de dogmate philosophorum* (wyd. kryt. pod red. C. Petersena, b.m.w. 1843); *Carmen de membris conspirantibus; Vita S. Anselmi archiepiscopi Cantuariensis* opublikowane w: *Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, t. 199, Paris; *Joannis Saresberiensis Opera omnia*, ed. J. A. Giles, t. 1-5, Oxford 1848.

(29 grudnia 1170). Po śmierci arcybiskupa, która nie tylko wywołała groźbę papieskiej klątwy, ale także stała się powodem wybuchu powstania części baronów przeciw Henrykowi II, Jan został sekretarzem następcy Becketa – Richarda. Za jego czasów król, uważany powszechnie za moralnego sprawcę zbrodni, zmuszony był odbyć pokutę u grobu Becketa, odwołać wspomniane konstytucje oraz zawrzeć układ z legatem papieskim (1172)<sup>8</sup>. Cztery lata później Jan otrzymał od króla Ludwika VII biskupstwo w Chartres, mieście, w którym studiował i w którym w roku 1180 zmarł.

## 2.

Znakomicie wykształcony, słuchacz wykładów najwybitniejszych myślicieli swych czasów, Jan z Salisbury uznawany jest niekiedy za autora „pierwszego w wiekach średnich traktatu poświęconego polityce”<sup>9</sup>; traktatu, którego autor, wbrew odśrodkowym dążeniom ówczesnych feudałów, uzasadniał tendencje centralizacyjne, mówiąc o państwie opartym nie tylko na prywatnoprawnych więziach, ale stanowiącym rzeczpospolitą, wspólnotę grupującą ludzi związanych tym samym prawem, wiążącym również władcę, który gwałcąc je mógł się narazić na usprawiedliwiony akt tyranobójstwa<sup>10</sup>. Doktryna Jana z Salisbury, bodaj najważniejsza w dwunastowiecznej filozofii politycznej, pojawiła się w następstwie spotkania starożytnej tradycji sięgającej Cyserona, Seneki i rzymskich prawników z tradycją chrześcijańską ujmowaną z perspektywy scholastycznej, nieznaną myśli politycznej, wykorzystanej uprzednio w refleksji prawniczej przez glosatorów i Gracjana, teologicznej zaś przez Piotra Abélarda. Jako taka, a także z uwagi na obecność istotnych

<sup>8</sup> Zob. H. Zins, *Historia Anglii*, Wrocław... 1995, s. 65-67.

<sup>9</sup> J. Dickinson, *The Statesman's Book...*, wstęp s. XVII.

<sup>10</sup> Por. G. H. Sabine, *A History of Political Theory*, London 1949, s. 217. W literaturze znajdujemy pogląd, że korzystając z dwóch źródeł, przedchrześcijańskich i chrześcijańskich, Jan albo głosił sprzeczne tezy, usiłując pogodzić zasadę tyranobójstwa z chrześcijańską ideą posłuszeństwa nawet niesprawiedliwej władzy (J. Dickinson, *The Statesman's Book...*, s. LXXXII; H. Liebeschütz, *Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, London 1950, s. 50-52), albo wręcz kwestionował chrześcijańską tradycję, przyznając każdej jednostce uprawnienie do zabicia tyrana (W. Ullmann, *The Influence of John of Salisbury on Medieval Italian Jurists*, „English Historical Review” 1944, nr 59, s. 388). Racje ogłoszenia przez Jana idei tyranobójstwa, nie podzielanej wszak przez wielu myślicieli tego czasu, znajduje się niekiedy wyłącznie w okolicznościach politycznych, w krytycznej ocenie działań podejmowanych przeciwko Kościołowi przez Rogera II Sycylijskiego (1112-1154) lub cesarza Fryderyka Barbarossę (1152-1190); zob. H. Wieruszowski, *Roger II of Sicily, Rex-Tyrannus*, in *Twelfth-Century Political Thought*, „Speculum” 1963, nr 38, s. 69 oraz J. Spörl, *Gedanken um Widerstandrecht und Tyrannemord im Mittelalter*, [w:] B. Pfister, G. Hildmann, *Widerstandrecht und Grenzen der Staatsgewalt*, Berlin 1956, s. 21; kiedy indziej rację tę wyznaczać miały konsekwencje przejścia retoryki charakterystycznej dla myślicieli republikańskiego Rzymu (C. C. J. Webb, *John of Salisbury*, London 1932, s. 66).

wątków naturalistycznych, stanowiła ona pomost łączący orientacje augustyńską oraz Tomaszową i szkotystyczną, które zdominowały dwa następne stulecia. Uwzględniając nową metodę, ustalenia jurystów przełomu XI/XII w. oraz argumenty formułowane w polemikach toczonych w okresie sporu o inwestyturę (głównie przez Manegolda z Lautenbach), Jan wypracować miał koncepcje, „które dały początek wielu późniejszym teoriom politycznym”<sup>11</sup>.

Jana z Salisbury zalicza się do grona twórców późnośredniowiecznej wersji organicznej koncepcji państwa, rozumianego jako ciało polityczne połączone węzłem wspólnego prawa, ufundowane na wyznawanej przez wszystkich członków społeczności religii rzymskiej, określającej sposób pojmowania Boga jako Stwórcy wszechrzeczy, ujawniającej cel stworzenia, zasadniczą treść sprawiedliwości oraz wzorce prawego postępowania członków wspólnoty chrześcijańskiej. Istotnie, chrześcijańską wspólnotę polityczną traktował on na podobieństwo swoistego ciała-makrokosmosu, o strukturze analogicznej do posiadanej przez organizmy żywione, w szczególności ludzkie ciało, także opisywane mianem mikrokosmosu. Głową politycznego „organizmu” był książę, sercem – jego doradcy, oczami, uszami i językiem – sędziowie i zarządcy prowincji, rękami – urzędnicy i żołnierze, plecami – służący, żołądkiem i jelitami – urzędnicy skarbowi i szafarze, stopami gospodarujący na ziemi męczowie, a każdy członek, mając własną rolę do spełnienia, winien był zajmować swoje miejsce i właściwie wypełniając swe funkcje, starać się o powiększanie dobra całego organizmu<sup>12</sup>. Podobnie jak ciało ludzkie, wspólnotę polityczną ożywiała dusza, spajająca to, co doczesne i przemijalne z tym, który jest wieczny – z Bogiem; rolę pośredników między naturalnym i nadnaturalnym spełniali oddani służbie Bożej i dlatego bezinteresowni duchowni<sup>13</sup>.

Podobnie jak u wielkich mistrzów, Platona, Cyncerona i św. Augustyna, Jan stał w centrum uwagi problem sprawiedliwości. Z jednej strony, postrzegał sprawiedliwość w kontekście „strukturalnym”, jako zasadę funkcjonowania wspólnoty-organizmu, nakazującą rozpoznać i uznać miejsce zajmowane we wspólnocie oraz spełniać powinności związane z pełnioną funkcją. Z drugiej jednak strony, nawiązując do Cyncerona i średniowiecznej myśli chrześcijańskiej, problem sprawiedli-

<sup>11</sup> J. Dickinson, *The Statesman's Book...*, s. LXXXII; por. R. W. i A. J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, t. 3, Edinburgh – London 1912, s. 185 oraz idem, *A History of Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, London 1950, passim. Znaczenie doktryny omawianego myśliciela dla ewolucji późnośredniowiecznej koncepcji państwa w szczególności sposób podkreśla także C. H. McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West*, New York 1932, s. 320-323 oraz passim. Koncepcje Jana z Salisbury poprzedzały teorie boskiego uprawnienia królów, władzy absolutnej, zwierzchności władzy sądowniczej (rozwinętej przez Sir Edwarda Coke'a), a nawet „chrześcijański komunizm” radykalnych sekt protestanckich i nowożytne szkoły anarchizmu filozoficznego (H. J. Berman, *Prawo i rewolucja. Kształtowanie się zachodniej tradycji prawnej*, tł. S. Amsterdamski, Warszawa 1995, s. 339).

<sup>12</sup> *Policraticus* V, 2.

<sup>13</sup> *Ibidem*, IV, 3.

wości rozważał on z perspektywy „jurydycznej”, wzorując się w wielkiej mierze na dwunastowiecznych romanistach i kanonistach, którzy niezależnie od tego, czy byli zwolennikami idei imperialnej, czy papalizmu zrywali z dawną koncepcją „dwóch mieczy” na rzecz dyskusji o prawach i powinnościach książąt<sup>14</sup>. Podobnie jak oni, Jan wykraczał poza prywatnoprawne relacje władcy do poddanych, definiując władcę w związku z terytorium, jako reprezentanta „władzy publicznej”<sup>15</sup>, a nie wyłącznie feudalnego zwierzchnika swych wasali. Oglądany z nowej perspektywy książę nie dzierżył już państwa „dla siebie”, lecz bronił odrębnego porządku państwowego, wyznaczonego przez zespół norm publicznoprawnych<sup>16</sup>.

Poszukując podstaw nowej koncepcji władztwa politycznego, Jan nie poprzestawał na trywialnej i znanej w dziejach myśli politycznej analogii organicystycznej, ale ją akcentował jej naturalistyczną podstawę. Mówił o „rzeczypospolitej”<sup>17</sup> jako ciele zorientowanym ku nadnaturalnemu celowi, które „otrzymuje życie od Boga, zmierza do osiągnięcia najwyższej słuszności i jest rządzone przez miarkującą władzę rozumu (*moderamen rationis*)”<sup>18</sup>. Miarkujący rozum”, praktykując sprawiedliwość, a przez to – choć niedoskonale – odwzorowując rozumność Stwórcy, miał być władzą prowadzącą poddane sobie ciało ku Bogu jako najwyższej słuszności<sup>19</sup>. Bóg, który dał wspólnocie życie i pozostawał ostatecznym celem egzystencji wszystkich jej członków oraz autorem prawideł jej i ich działań, traktowany był jako źródło władztwa, ustanowionego dla dobra wszystkich, którego piastun z konieczności zobowiązany był działać wedle miar wyznaczonych przez „nieustającą” i „wieczną sprawiedliwość”, wedle prawa Boga utożsamianego ze „słusznością”<sup>20</sup>. Słuszność, o której mówił Jan, nie odnosiła się do aktów Boga władnego stale odmieniać treść swej sprawiedliwej woli, jak chcieć będą szkotyści-woluntaryści, lecz raczej – w duchu chrześcijańskich arystotelików – powiązana była z rozumnością i dobrem stworzenia utrzymywanego w istnieniu przez trwający akt kreacji. Powołując się na „uczonych jurystów”, Jan wspominał bowiem, że słusznością zwykło się zwać „odpowiedniość rzeczy, która racjonalnie wszystko zestawia i stosuje te same zasady dobra i zła do analogicznych przypadków, odnosząc się do wszystkich osób bez jakichkolwiek uprzedzeń i przyznając każdemu to, co

<sup>14</sup> R. W. i A. J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, t. 4, New York 1916, s. 333.

<sup>15</sup> *Policraticus* V, 1.

<sup>16</sup> Zob. H. J. Berman, *Prawo i rewolucja...*, s. 341 i n., oraz dyskusja autora z tezą Q. Skinnera (s. 356).

<sup>17</sup> W tłumaczeniach angielskich pojęcie *respublica* oddawane jest terminem *commonwealth*, „wspólnota”, przeto – pomni sposobu pojmowania państwa w późnym średniowieczu – w tym tekście stosować będziemy zamiennie pojęcia *rzeczypospolita* i *wspólnota* polityczna.

<sup>18</sup> *Policraticus* V, 1.

<sup>19</sup> W. Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Stuttgart 1938, s. 43-46.

<sup>20</sup> *Policraticus* IV, 2 oraz V, 2; por. G. Post, *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State, 1100-1322*, Princeton 1964, s. 515.

mu się należy”. Mówił, co więcej, że wszelkie prawo jest jedynie interpretacją, „wykładnią słuszności”<sup>21</sup>, aplikowaniem i uszczegóławianiem jej prawideł, a nie zespołem norm tworzonych dowolnie przez wolę prawodawcy wedle subiektywnych miar. Teza, jakoby książę był wolny od spełniania wymagań stawianych przez prawo, była już z uwagi na to błędna, o ile miarę słuszności prawa określałaby wola monarchy-suwerena, nie związanego normami zewnętrznymi, wyposażanego przecież w uprawnienie lub faktyczną władzę kreowania prawa. Zdaniem Jana z Salisbury teza ta jest jednak prawdziwa, o ile należycie ukształtowany charakter skłania księcia do „praktykowania słuszności nie ze strachu przed sankcjami prawa, ale przez miłość sprawiedliwości, do troski o pomyślność rzeczpospolitej we wszystkich rzeczach i przedkładania dobra innych nad swą prywatną wolę”<sup>22</sup>. Władza księcia, którego „decyzje nie mogą być sprzeczne z intencją słuszności”<sup>23</sup>, wywodzi się bowiem „od Boga, którego moc nigdy nie zanika i nigdy nie zostaje od Niego odłączona, a wykonywana rękami podporządkowanego Mu przekonuje nas o Jego miłosierdziu lub sprawiedliwości”<sup>24</sup>. Racja Boga, natury i prawa jest jednaka, bo Bóg i prawo to jedno, natura zaś odzwierciedla Boga i Jego prawo. „Autorytet księcia zależy tedy od autorytetu sprawiedliwości i prawa; większą dłań rzeczą niżli władza cesarska jest podporządkowanie rządów prawom, a co za tym idzie wyrzeczenia się chęci czynienia czegokolwiek, co kłóciłoby się ze słusznością i sprawiedliwością.”<sup>25</sup> Działanie sprawiedliwe i słuszne uzasadnia bowiem godność władcy, o czym świadczy i to, że jego miano *rex* wywodzi się od *rectum*, prawości, której wzorzec wyznacza prawo.

Prawo pełni w konstrukcji Janowej rolę centralną; jest ono „formą słuszności, normą sprawiedliwości, strażnikiem bezpieczeństwa, tym, co łączy i umacnia jedność ludu (*unio et consolidatio*)”<sup>26</sup>; zespołem norm określających treść ładu stworzenia, „wiążącym odpowiednio wszystkich ludzi darem Boga korygującym wolę, spajającym państwo, odpędzającym występki”<sup>27</sup>. Jako aplikacja miar sprawiedliwości prawo staje się narzędziem kształtowania wspólnoty wedle naturalnego wzorca odbijającego słuszność Boskiego rozumu<sup>28</sup>. Podejmujący działania w sferze publicznej rządzący, ponosi odpowiedzialność za utrzymanie ładu wspólnoty<sup>29</sup>, i jako taki, jako głowa państwa i jego reprezentant winien być relacjonowany do

<sup>21</sup> *Policraticus* IV, 2.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*, IV, 1.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*, IV, 2, oraz V, 2. W tym kontekście R. H. i M. A. Rouse mówią raczej o prawie zwyczajowym, jakoby ukrywającym się pod nazwą prawa Bożego (*John of Salisbury...*, s. 700).

<sup>27</sup> *Ibidem*, IV, 2.

<sup>28</sup> *Policraticus* V, 9 oraz VI, 21.

<sup>29</sup> Por. G. Post, *Studies in Medieval...*, s. 516.

Boga, całej wspólnoty, rodziców i najbliższych, nawet do cudzoziemców, nigdy jednak do swych namiętności i osobistych upodobań. Prywatne sądy księcia nie mają w tej sferze znaczenia, o ile pozostaje władcą rzeczywistym. Będąc „osobą publiczną”, nie może on działać arbitralnie, winien być wolny od namiętności i emocji właściwych osobie prywatnej; działając dla spełnienia celu wspólnoty jako osoba publiczna (*persona publica*), służy bowiem słuszości, realizując zarazem dobro publiczne (*aequitatis servus*)<sup>30</sup>. Jego kij i laska kieruje na ścieżki słuszości wszystkich, którzy zeszedli z drogi prawa, a tym samym wystąpili nie tylko przeciw królowi, ale wprost przeciw Bogu<sup>31</sup>. Przywracając rządy prawa, książę karze winowajców wolny od nienawiści wobec osób, działa bowiem nie w imieniu własnym, ale właśnie w imieniu prawa, wymuszając respekt dla norm generalnych i abstrakcyjnych. „Racja prawa” nie dozwala mu przeczyć sprawiedliwości, gdyż pomyślność każdego i wszystkich wyznaczana jest miarami ustalonymi przez Boga, którego majestat w jakimś sensie odbija w planie doczesnym jego własny majestat jako jedynego organu władzy publicznej. Dzięki temu podobieństwu, w następstwie aktu woli Boga, który jest źródłem wszelkiej władzy, poddani zginają kark przed władcą, kładą głowy pod topór i lękają się go. Choć w pewnym sensie władca stoi ponad prawem, skoro uprawniony jest korygować istniejące normy wedle wymagań słuszości, jego władza ma granice: „Książę – pisze Jan, a słowa jego mogliby powtórzyć niemal wszyscy myśliciele angielscy aż do wystąpienia absolutystycznych pamflicystów Henryka VIII Tudora<sup>32</sup> – choć nie jest związany więzami prawa, pozostaje jednak w służbie prawa, albowiem pozostaje w służbie słuszości; dźwigając ciężar osoby publicznej przelewa on krew nie ponosząc winy”<sup>33</sup>, ponieważ działa „wedle wewnętrznego wyczucia sprawiedliwości”<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Podobny bardziej do sędziego niż nowożytnego prawodawcy, książę „kontemplując wytrwale słuszość” zdolny jest wiernie ją odtworzyć; jako „wykonawca interesu wspólnego i sługa słuszości” jest „odpowiedzialną osobą publiczną”, gdy „w oparciu o wolną od namiętności słuszość wymierza kary wszystkim złym i niesprawiedliwym” (*Policraticus* IV, 2). Zauważmy, iż świadom istnienia „podwójnej osobowości” księcia, będącego zarazem osobą prywatną i publiczną, Jan nie był skłonny poddawać jego „prywatnej strony” prawu (*legibus alligatus*) ani stawiać jego „osobowości publicznej” ponad nim (*legibus solutus*). W obrębie tej drugiej Jan znajdował bowiem napięcie między podległością prawu i zwierzchnością wobec niego, skoro raz ujmował go jako „obraz słuszości” (*imago aequitatis*), kiedy indziej zaś „sługę słuszości” (*servus aequitatis*). Ernst Kantorowicz zwraca w tym kontekście uwagę, że konkluzja Jana, znajdującego w urzędzie królewskim ową podwójność ma korzenie w sprzecznych normach znajdujących się w kodyfikacji Justyniana, z jednej strony mówiących o *lex digna*, z drugiej zaś o *lex regia* (*The King's Two Bodies*, Princeton 1957, s. 96).

<sup>31</sup> *Policraticus* IV, 2.

<sup>32</sup> Por. choćby F. Le Van Baumer, *The Early Tudor Theory of Kingship*, New Haven – London 1940, s. 5-28.

<sup>33</sup> *Policraticus* IV, 2.

<sup>34</sup> W. Ullmann, *The Influence...*, s. 389.



Jan zauważał w *Metalogiconie*, że wzniosłość człowieka, wyposażonego przez Boga w rozum i przez to różniącego się od zwierząt, jest źródłem jego odpowiedzialności, natura bowiem ujawnia się w jego dziełach tylko o ile używa on „władzy należycie ukształtowanej”. Wszelka sztuka jest mimetyczna; także sztuka rządzenia polega na odtwarzaniu rozpoznanych przez rozum człowieka naturalnych wzorców, inspirujących nie tylko strukturę, ale i treść życia państwa<sup>35</sup>. Władcy używający rozumu dla dobra wszystkich, winni być świadomi, że korzystając z Boskiego daru, spełniają jedynie przez Stwórcę wykreowane naturalne wzorce, stanowiące kryteria poprawności ich działań; kryteria, które władca może rozpoznać, korzystając ze swej naturalnej, odbitej wszak rozumności, stwierdzić, czy spełnia wymagania „mimetycznej sztuki rządzenia” i samodzielnie ocenić wartość podejmowanych działań władczych<sup>36</sup>. Ostateczną miarę użyteczności rozwiązań prawnych wyznacza bowiem naturalna konstytucja bytów jednostkowych i dobro wspólne, które wymagają zarówno umożliwienia realizacji podstawowych potrzeb każdego członka wspólnoty, jak i umacniania wspólnotowej jedności, będącej ostatecznie dziełem Boga. Władca kreując prawo winien tedy rozpoznać, a rozpoznawszy świadomie aplikować, normy naturalnej sprawiedliwości, skoro za jej pośrednictwem Bóg usankcjonował bezpieczeństwo i dobro państwa oraz wyznaczył miary użyteczności norm spajających wspólnotę polityczną<sup>37</sup>.

Współczesnego czytelnika może tedy zdziwić teza Gainsesa Posta, znakomitego badacza myśli politycznej późnego średniowiecza, który wskazując, że Jan połączył teorię sprawiedliwości wypracowaną przez świętych Ambrożego i Augustyna z pochodzącymi z myśli Rzymian (głównie jurystów) koncepcjami władzy i publicznej użyteczności, nazwał główne dzieło Jana z Salisbury „krótkim traktatem o «racji stanu»”. Pojęcie zastosowane przez Posta ma jednak niewiele wspólnego z wieloznacznym terminem używanym w refleksji nowożytnej, sięga raczej do Cycerona, z którego dorobku Jan niewątpliwie czerpał, a u którego pojęcie *ratio reipublicae* powiązane jest z wyższym prawem moralnym i stosowane jako nazwa metody działania dobrego władcy, kierującego państwem stosownie do wymagań prawa publicznego. Podobną konotację posiada ów termin u Ulpiana i innych wielkich jurystów pierwszych stuleci po Chrystusie oraz u stoików również za dominiatu, wskazujących, że działania władz zmierzające do realizacji interesu publicznego zawsze winny być miarkowane „Boskim rozumem” lub „prawem naturalnym”. Analogiczne idee znajdziemy również u św. Ambrożego, św. Augustyna i papieża Grzegorza Wielkiego, także mających sprawiedliwość za rację społeczeń-

<sup>35</sup> *Metalogicon* I, 8.

<sup>36</sup> Por. G. Post, *Studies in Medieval...*, s. 32-38 i 520, gdzie analizowana jest relacja między ideami głoszonymi w połowie XII stulecia przez Jana z Salisbury i w końcu wieku przez Alana z Lille, który – jak wskazuje Curtius (*Literatura europejska...*, s. 120) – pozostawał pod wyraźnym wpływem nie Jana, lecz Bernarda Silvestrisa z Tours.

<sup>37</sup> *Metalogicon* II, 1. Por. G. Post, *Studies in Medieval...*, s. 519-520.

stwa, wiążących ją z prawem publicznym, zapewniającym ład i pokój, wreszcie wymagających, by *ratio utilitatis communis* przeważało również nad „prywatnym interesem” władcy<sup>38</sup>. W okresie renesansu XII w., wieńczącym w pewnym sensie okres rozdrobnienia feudalnego w następstwie odnowieniu więzi publicznoprawnych, ujęcia rzymskie i wczesnochrześcijańskie przywoływane były nie tylko przez Jana z Salisbury, ale i tych, którzy wraz z nim klasyfikowani są jako zwolennicy papalizmu (hierokratyzmu): Gracjan łączył pojęcia *ratio* i *necessitas*, Hugo od św. Wiktora głosił, że gdy rozum i konieczność wymagają nawet dobra Kościoła, winny służyć królowi, w końcu, że król ostatecznie orzeka o „racji” bezpieczeństwa królestwa; św. Bernard z Clairvaux, uzasadniając papieską władzę dyspensowania, twierdził wprost, że konieczność trwania państwa lub Kościoła może uzasadniać „naruszenie prawa”<sup>39</sup>.

W podobnym kierunku zmierzał także Jan z Salisbury; uznając prawo za „dar Boga” i traktując rzeczpospolitą jako swoiste ciało poruszane Jego łaską i kierowane rozumem w jakiś sposób uczestniczącym w Jego rozumie, mógł być głosić, że władca w pewnych przypadkach nie jest związany prawem, z drugiej strony utrzymując, że z racji sprawowanej funkcji winien przedkładać dobro wspólnoty nad prywatną wolę, „odzwierciedlać sprawiedliwość i słusność”, a tym samym nie podejmować decyzji wbrew prawu. W sprawach publicznych wola władcy nie była wolą osoby prywatnej, lecz publicznej, zatem wolą kogoś, kto jest sługą słusności i dobra publicznego; nawet wielkość osobistego majątku, liczbę koni i służby książę winien był dostosować do wymagań dobra wspólnego, mierzonych „racją konieczności lub użyteczności” (*ratio necessitatis aut utilitatis*)<sup>40</sup>. „Racja stanu” oznaczała zatem u Jana „rację publicznego dobra”, realizowanego przez księcia wedle norm prawa Bożego i ludzkiego, z konieczności z tym pierwszym niesprzecznego, bo spełniającego warunki słusności. Ta „chrześcijańsko-rzymska” koncepcja „racji stanu” posiadała wyraźną konotację moralną, gdyż odnoszona była z jednej strony do Boga, z drugiej zaś do celu wyznaczającego treść dobra wspólnego wszystkich członków wspólnoty. Władca nie mógł dla spełnienia własnych, prywatnych celów powołać się na ową „rację”, o ile nie spełniała ona wymagań użyteczności publicznej lub dobra wspólnego, np. jedynie w trosce o własne bezpieczeństwo. Mógł natomiast powołać się na „rację stanu” wówczas, gdy zagrożone było bezpieczeństwo wspólnoty; nawet jednak ta okoliczność nie uzasadniała działań nielegalnych, ani nie uprawniała do sięgania po niesłuszne środki; choć bowiem w pewnych przypadkach, właśnie z uwagi na bezpieczeństwo państwa, władca mógł „zawiesić” obowiązywanie prawa zwykle wiążącego wspólnotę, to jednak mógł to uczynić jedynie zgodnie z wymaganiami słusności, a zatem zgodnie z zasadami prawa

<sup>38</sup> G. Post, *Studies in Medieval...*, s. 255-257.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 257 i n.

<sup>40</sup> *Policraticus* IV, 4.

Bożego, skoro nigdy – jako osoba publiczna – nie mógł posiadać uprawnienia do podejmowania działań niesprawiedliwych ani dowolnych powodowanych namiętnościami osoby prywatnej. Gdy wspólnota nie znajdowała się w niebezpieczeństwie, władca nie mógł naruszać obowiązującego w niej prawa, ponieważ postępując „niesłusznie” lub „niesprawiedliwie” stałby się tyranem<sup>41</sup>. Gdy jednak państwo znajdowało się w niebezpieczeństwie, słuszność usprawiedliwiała zawieszenie norm prawa ludzkiego, ale nie Bożego, które miały uzasadniać stosowanie nadzwyczajnych środków dla ratowania zagrożonego istnienia wspólnoty.

### 3.

„Jurydyczny” język rozważań Jana z Salisbury odzwierciedla przemianę, jaka dokonała się w pierwszej połowie XII w., odróżniając jego stanowisko od zajmowanego przez Anonima z Yorku i polemistów okresu sporu o inwestyturę. Jan znał hellenistyczną koncepcję *rex imago aequitatis*, lecz zapoznawszy się w czasie pobytu w Rzymie z kompilacją norm kanonicznych opracowaną przez Gracjana, a także – dzięki bolońskiemu juryście Vacariusowi<sup>42</sup> – Justyniański *Corpus*, nie omawiał jej – jak poprzednicy – przy użyciu kategorii teologicznych czy zgoła „liturgicznych”, lecz zaczął traktować władzę księcia w kategoriach właściwych glosatorom prawa kanonicznego i cywilnego jako reprezentanta Boga na ziemi<sup>43</sup>. Znaczna odległość dzieląca pokój i ład niebieski od jakby-pokoju i jakby-ładu ziemskiego, właściwa tradycji augustyńskiej, uległa u Jana znacznemu zmniejszeniu, skoro słuszność prawa Bożego mogła znaleźć odzwierciedlenie w prawie ludzkim, bowiem książę wyposażony w naturalny rozum zdolny był działać słusznie w sposób wolny od charakterystycznych dla cielesności przywar, namiętności i pożądlivosti. Wraz z Janem znajdujemy się w okresie, gdy prawo wyznacza

<sup>41</sup> G. Post, *Studies in Medieval...*, s. 260-261; wspomniany autor omawia wpływ na myślicieli kolejnych stuleci idei „racji stanu” o rodowodzie stoicko-rzymsko-chrześcijańskim, w w. XII przedstawionej najpełniej właśnie przez Jana z Salisbury, ograniczającego władzę prawem Bożym i naturalnym; za kontynuatorów jego refleksji w tej dziedzinie uznaje się w szczególności Bartolusa de Sassoferrato, Coluccio Salutatięgo i jurystów neapolitańskich, zwłaszcza Łukasza z Penny. O tym, że „jakby-Boska racja”, prezentowana przez Jana w oparciu o tradycję wcześniejszą, jako *ratio regis et patriae* przyjmie w XIII w. postać „racji stanu”, utożsamianej już tylko z „umiejętnością kierowania państwem” czy „techniką sprawowania politycznej władzy” (zob. E. Kantorowicz, *The King's...*, s. 107 i n.). Warto w tym miejscu podkreślić, że późnośredniowieczny sposób pojmowania państwa różni się od tego, który zaczął się kształtować ok. XIII w., ustalony został w XVI w. i trwa do dziś; konstytutywnym elementem państwa czyni Jan, podobnie jak Rzymianie i myśliciele chrześcijańscy, wspólnotę złączoną jednym prawem (lud), a nie władzę lub rząd, powszechnie obowiązujące reguły postępowania, a nie ich twórcę.

<sup>42</sup> *Policraticus* VIII, 22.

<sup>43</sup> Por. E. Kantorowicz, *The King's...*, s. 94.

sposoby działania władcy, gdy arbitralna wola króla przestaje decydować o treści prawa, lecz poddana jest dyktatowi norm wyższych, zwanych „słusznymi” lub „prawymi”, wyznaczającymi także miary użyteczności. Gdy Jan mówi o nich jako „racjonalnie zestawiających wszystkie rzeczy i stosujących te same zasady do analogicznych przypadków, gdy głosi, że prawo jest wykładnią słuszności, a zatem, że wszelkie prawo jest darem Boga”, wydaje się, że zbliżamy się do stanowiska racjonalistycznego, tak charakterystycznego dla rodzącej się tradycji arystotelesowskiej. Nie oznacza to, że Jan uznaje istnienie norm jednoznacznie określonych, rozpoznawalnych w pełni adekwatnie przez człowieka, skoro jego założenia epistemiczne wykluczały możliwość dekretowania dogmatycznych lub apriorycznych formuł normatywnych. Oznacza natomiast, że umiłowanie Boga-prawdy jako źródła epistemicznej pewności, dawało władcy możliwość rozpoznania przy pomocy naturalnego rozumu, zatem bez potrzeby odwoływania się do Objawienia określającego treść prawa Bożego oraz aplikowania go do rzeczywistości politycznej<sup>44</sup>; wszelako możliwość ta spełniona być mogła jedynie wówczas, gdy władca miłował Boga, gdy jako „głowa wspólnoty” nie występował sam, lecz radził się „duszy” ożywiającej wszystkie części ciała, także tę najważniejszą – głowę<sup>45</sup>.

Podstawowa, dydaktyczna rzecz by można, intencja autora *Policraticusa* wydaje się oczywista: chcąc ułatwić władcy podejmowanie działań słuszych, akcentował on konieczność rozwijania cnót, głównie sprawiedliwości, ale także męstwa, roztropności i umiarkowania, zwracając uwagę na okoliczności wzmacniające wady raczej niż cnoty<sup>46</sup>, ujawniając znaczenie „przedstawiania” przez władcę całej wspólnoty, wreszcie podkreślając rolę księcia jako głowy organizmu, od zdrowia której zależy jego stan. Kreślił w ten sposób na kartach dzieła dedykowanego kanclerzowi królestwa wzorzec dobrego monarchy, od którego od początku swego panowania odbiegał młody władca Anglii nie respektujący zadawnionych, uświęconych przez Boga praw korporacji, jaką był Kościół. Próby króla były tym bardziej niebezpieczne, że jako władca politycznej wspólnoty, której członkowie należeli do jednego Kościoła, negował fundamentalną rolę, jaką w ich życiu i w życiu państwa odgrywać winno duchowieństwo. Wszak pośrednicząc między Bogiem i świeckimi, będąc „duszą” chrześcijańskiej wspólnoty politycznej, duchowieństwo miało pełnić rolę moderatora działań wszystkich członków państwa, a w szczególności jego „głowy”.

Moment ten wprowadza nas w krąg zagadnień związanych z problematyką relacji między władzami świecką i duchowną. Jana z Salisbry, świadka, nawet

<sup>44</sup> *Policraticus* IV, 2.

<sup>45</sup> Píše Jan: „Rzeczy, które ustanawiają i szczepią w nas praktykowanie religii oraz przekazują nam szacunek względem Boga, stanowią duszę w ciele rzeczypospolitej”, tedy ci, „którzy kierują praktykami religijnymi winni być postrzegani i traktowani jako dusza owego ciała” (*Policraticus* V, 1).

<sup>46</sup> *Policraticus*, I, 4 oraz I, 5.

uczestnika, sporu świeckich i duchownych zwierzchników Anglii oraz papieży z cesarzami z rodu Hohenstaufów, zalicza się zwykle do grona zwolenników orientacji skrajnie papalistycznej (hierokratycznej). Jego argumentacja na rzecz tezy o zwierzchności papieża ma jednak szczególny charakter, gdyż sięgając po rozważania stoików o naturalnym porządku wspólnoty politycznej, wpisywanej jednak w szerszy kontekst wspólnoty wyznawców chrześcijaństwa rzymskiego, formułuje nowe racje, ważne na kolejnych etapach rozwoju politycznego dyskursu. Uniwersalna rzeczpospolita chrześcijańska nie tworzy w jego ujęciu idealnego państwa, ale jest żywym organizmem, korporacją wiernych, kierowaną przez element duchowy (wiarę), nadającą znaczenie aktom organizmu skierowanym do właściwego stworzeniu celu<sup>47</sup>. Główną cechą chrześcijańskiej wspólnoty jest jedność, którą obrazuje osoba „wikariusza krzyża” – papieża, pana wszystkich narodów i królestw, rządcy ciała, sędziego wszystkich wierzących, w tym chrześcijańskich władców świeckich. Zasada jedności wymaga posłuszeństwa Kościołowi, jego brak oznacza schizmę, jak w przypadku Fryderyka I, który chcąc podporządkować „świat rzymski” zasadzie imperialnej, naruszał panujący ład funkcjonalny, rozbił chrześcijańskie ciało, mające za duszę duchownych, jedynych zdolnych w sposób adekwatny i bezinteresowny rozpoznać wymagania „sprawiedliwości”, a co za tym idzie, określić treść norm prawego działania dla wszystkich członków uniwersalnej wspólnoty wiernych<sup>48</sup>. W obrębie chrześcijańskiej rzeczypospolitej wszystkie prawa miały bowiem w pewnym sensie religijną naturę, skoro niepodobna ich było oddzielić od celu istnienia społeczeństwa, a co za tym idzie odróżnić „polityki” od „religii”. Z funkcjonalnego punktu widzenia prawo było wprawdzie narzędziem władzy realizującej ważne dla społeczeństwa zadania, wszelako zawsze oglądane było lub być miało z szerszej perspektywy teleologicznej. Celem każdej tego rodzaju wspólnoty było bowiem wspomaganie dzieła zbawiania wiernych, każde tedy prawo rządzące nimi z natury rzeczy musiało posiadać naturę „świętą”<sup>49</sup>. W końcu, także „materialny miecz”, przydawany władcom świeckim dla tępienia wrogów rzeczypospolitej, miał być używany wedle miar właściwych światu zorientowanemu celowościowo, zatem „potencjalnie świętemu”: władcy świeccy byli sługami Kościoła, w dyspozycji którego pozostawały oba miecze, choć mieczem fizycznym posługiwał się on jedynie za pośrednictwem tych, których użyteczność uznawała władza duchowna<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> *Ibidem*, III, 1 oraz *Metalogicon* IV, 13.

<sup>48</sup> Zob. oparte głównie na analizie listów Jana z Salisbury rozważania Waltera Ullmanna, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power*, London 1955, s. 420-424. Autor wskazuje także na podobieństwa Janowych ocen cesarza Fryderyka I i króla Anglii Henryka II.

<sup>49</sup> *Policraticus* IV, 3 oraz VIII, 17.

<sup>50</sup> *Ibidem*, VIII, 17.

## 4.

Mimo przyjęcia tych założeń, Jan nie twierdził, iżby władcy świeccy mogli być detronizowani przez poddanych im, związanych przysięgą, duchownych-wasali, i to nawet wówczas, gdy naruszają prawa określające zakres i cel władztwa, a zatem nawet, gdy stają się tyranami<sup>51</sup>. W istocie duchowni stanowili w jego przekonaniu duszę właściwie urządzonej i właściwie działającej wspólnoty, w której nigdy nie używając przemocy, ograniczając się do rady i perswazji, dbają o „zdrowie” (sc. słuszność aktów) władcy, od którego zależy ostatecznie stan państwa. Także w przypadku podejmowania przez władcę działań sprzecznych z zasadami prawego postępowania duchowni nie mogą sięgać po miecz fizyczny, nie mogą karać występnego monarchy, składać go z tronu, ni wzywać do nieposłuszeństwa wobec niego, gdyż przeczyłoby to naturalnemu łaadowi organicznej wspólnoty politycznej, bo byłoby równoznaczne z przejęciem funkcji głowy przez duszę. Wszak natura, która „jest najlepszym przewodnikiem życia”, nakazywała każdemu pozostawać na swoim miejscu i właściwie wypełniać przypisane mu funkcje. Skoro w głowie gromadziła wszelkie zmysły i jej kierownictwu poddawała pozostałe członki ciała, skoro uczyniła głowę centrum człowieka-mikrokosmosu i od jej zdrowia uzależniła właściwe działanie zmysłów i innych członków organizmu, ujawniała wzorzec, który winien był znaleźć zastosowanie także w życiu organicznej wspólnoty politycznej. Czyniąc władcę głową organizmu, Bóg-słuszność nakazał za jej pośrednictwem, by nie tylko duchowni, ale wszyscy poddani przyznawali księciu najwyższe przywileje i zaspokajali jego potrzeby, jemu jednemu nadając w poszczególnym państwie wyłączną „władzę prowadzenia ku pomyślności każdego z osobna i wszystkich razem”<sup>52</sup>.

Ujawniwszy tak jednoznaczną Janową deklarację posłuszeństwa poddanych względem władzy, wykluczysz możliwość czynnego oporu wobec niesprawiedliwego monarchy nawet poddanych mu duchownych, którzy z racji funkcji spełnianej we wspólnocie są moderatorami zachowań chrześcijańskiego władcy, zapytajmy, gdzie autor *Policraticusa* znajduje miejsce dla powszechnie z jego osobą łączonej doktryny tyranobójstwa i jaką przydaje jej treść? Między tyranem i księciem – czytamy w głównym traktacie Jana – „istnieje jedna, ale za to wielka różnica, mianowicie ten drugi posłuszny jest prawu, rządzi ludem zgodnie z jego normami i ma się tylko za sługę ludu. Prawo uzasadnia pretensje księcia do zajmowania najwyższej i głównej pozycji, gdy idzie o kierowanie sprawami wspólnoty i ponoszenie wszelkich ciężarów z tym związanych; jego zwierzchność względem

<sup>51</sup> *Ibidem*, IV, 1. Z racji pełnienia funkcji głowy najszerzej wspólnoty politycznej, rzeczywospolitej chrześcijańskiej, władzę detronizowania władców poszczególnych wspólnot posiadać miał jedynie papież, nie znajdujący w tym względzie konkurencji ze strony cesarza.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

pozostałych zasada się na tym, że podczas gdy osoby prywatne ponoszą odpowiedzialność tylko za swoje prywatne sprawy, ksiądz dźwiga ciężary całej wspólnoty.”<sup>53</sup> W ostatniej księdze *Policraticusa* Jan powtarza tezę ustanawiającą łącznik księcia i prawa zauważając, że filozofowie nazywają tyranem tego, który „uciska lud, opierając swe rządy na sile, księciem zaś tego, który rządzi wedle wymagań prawa”<sup>54</sup>. Jedyne ksiądz przestrzegający prawo i zabiegający o wolność ludu ma w sobie coś z boskości; tyran, który działa w zamiarze „zniweczenia prawa i zniewolenia ludu”, ma „w sobie coś z niegodziwości Lucyfera”. Dlatego „ksiądz jest przedmiotem miłości, szacunku i uwielbienia, zaś uosabiający niegodziwość tyran zazwyczaj jest zabijany. Źródłem tyranii jest [tedy] niegodziwość”, wobec której „należy wszelkimi sposobami używać topora. Powodowane pychą wystąpienia przeciwko Bogu albo wręcz akty zerwania z Nim” są powodem tyranii i wszystkich innych rozdzierających ludzką niepokojów. Gdyby ich nie było, gdyby nie wady skłaniające władców do podejmowania działań przeciwnych prawu i dobru kierowanych przez nich wspólnot, „ludzie ściśle współdziałaliby ze sobą i żyli w trwałym pokoju, królestwa usposobione byłyby pokojowo, a nawet królestw wcale by nie było”<sup>55</sup>.

Jan nie wątpi, że tyrani są sługami Boga, „który Swym wyrokiem zechciał im przydać najwyższą władzę w tej lub innej sferze, uczynić ich władcami dusz lub ciał, po to, by przez zastosowanie odpowiednich środków nikczemność mogła zostać ukarana, a dobro przywrócone i spełnione”<sup>56</sup>. Grzechy ludu są przyczyną „dopuszczania” raczej niż ustanawiania złych władców przez Boga, działającego zwykle za pośrednictwem kapłanów moderujących zachowania królów; gdy jednak członkowie wspólnoty nie miłują prawa, pojawia się tyran, zmuszający występnych do zachowania pokoju. W tym sensie nawet tyrani są sługami Tego, który jest źródłem wszelkiego władztwa, korzystają z tego, „co jest od Boga, od którego pochodzą wszystkie rzeczy i wszelkie dobro”<sup>57</sup>; niemniej, choć ich władza jest dobra jako taka, gdy używają złych środków dla celów wytkniętych przez Boga, to przecież „niekiedy władza przestaje być dobra i staje się raczej zła w rękach jednostki, która ją wykonuje, albo względem tej, wobec której ktoś sprawuje władzę”. Oto Janowy paradoks: „nawet rządy tyrana są dobre, choć nie ma niczego gorszego od tyranii. Tyrania bowiem jest nadużyciem władzy przekazanej człowiekowi przez Boga”, możliwa jest tedy „nie tylko w przypadku książąt, ale każdego, kto nadużywa przekazanej mu władzy nad podległymi, każdego, kto uciska wspólnotę”<sup>58</sup>, nie wyłączając władców duchownych<sup>59</sup>.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> *Ibidem*, VIII, 17.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *Ibidem*, VIII, 18.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

Słynny rozdział 20. księgi ósmej, zatytułowany *O tym, że jest uprawnione i wspa- niale pozbawić życia publicznych tyranów*, rozpoczyna Jan zdaniem, które później- szym myślicielom przypisują autorzy negujący kulturowo-polityczny dorobek wie- ków średnich. „Wiadomo wszem i wobec” – pisał późnośredniowieczny myśliciel – „że ta jedynie władza jest bezpieczna w dłuższym okresie czasu, która nakłada sama na siebie granice. Zaprawdę bowiem nic nie jest tak wielkie i tak znaczące, żeby nie musiało być temperowane przez umiarkowanie.” Z tych dwóch zdań wy- snuwa Jan interesujące wnioski: jeśli „tyrani pożądamy, obejmują lub sięgają po władzę, grzesznie są jej pozbawiani, obaleni i niszczeni w następstwie żalu (skru- chy)”. Przywoławszy przykłady z *Księgi Sędziów*, Jan wskazuje nadto, że nikt spo- śród „związanych węzłem zależności lennej nie może nastawać na życie tyrana”, że tedy – wzorem „najlepszego z wszystkich królów Dawida” – każdy winien uznać za „najużyteczniejszą i najbezpieczniejszą metodę obalenia tyrana pokorne oddanie się w opiekę miłosiernemu Bogu i wzniesienie nieskałanych rąk do Pana w pokornej modlitwie, bowiem grzechy przestępców są siłą tyranów”<sup>60</sup>. Propo- nowana metoda nie uzasadnia uprawnienia do czynnego oporu poddanych wobec niesprawiedliwego władcy. Inaczej niż współcześni mu cywiliści, choćby Azo i Accursius<sup>61</sup>, inaczej niż wiek później Henry de Bracton, Jan nie przewiduje zna- czącej pozycji dla ciał przedstawicielskich nawet jako doradców lub informatorów króla, ani – tym mniej – organów dzielących z nim władztwo lub sprawujących nad nim kontrolę, wyłącznie Bogu pozostawiając rolę arbitra władnego ocenić działa- nia tyrana; Bogu karzącemu za pośrednictwem wysłanników (ludzi lub aniołów działających z Jego polecenia), nigdy zaś instytucjom politycznym, urzędom, zgrom- adzeniom lub prywatnym jednostkom, choćby skrzywdzonym przez niegodziwe- go władcę. Zgodnie z metodą nakazującą stronić od rozstrzygnięć absolutnych, Jan nie kataloguje przypadków uzasadniających akt sprzeciwu ani nie wskazuje żadnej ludzkiej instytucji (poza papieżem, pozostającym jednak w szczególnej łączności z Bogiem i działającym w oparciu o szczególną legitymację) zdolnej osądzić władcę i stwierdzić tyranję. Moc sądenia także w tym względzie posiada jedynie Bóg, władny karać tyranów nie tylko za negację własnego tytułu, ale i z uwagi na groź- bę, jaką ich działanie niesie dla istnienia, bezpieczeństwa i dobrego bycia wspól- noty<sup>62</sup>.

Ów Boski w istocie akt tyranobójstwa, akt dokonywany bezpośrednio przez Boga lub za pośrednictwem ludzi pozbawionych własnego tytułu-uprawnienia do podejmowania tego rodzaju działań, uzasadniał Jan kilkoma interesującymi argu- mentami. Pierwszy głosił, że prawo doczesne i wieczne „legalizują” tyranobój-

<sup>59</sup> *Ibidem*, VIII, 23.

<sup>60</sup> *Ibidem*, VIII, 20.

<sup>61</sup> Por. szerzej B. Tierney, *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought 1150-1650*, Cambridge 1982, s. 26 i n.

<sup>62</sup> Por. R. H. i M. A. Rouse, *John of Salisbury...*, s. 701-707.



stwo<sup>63</sup>; drugi, że tyran jest wrogiem całej ludzkości, kimś, kto stawia siebie poza człowieczeństwem, a nie tylko poza wspólnotą polityczną, wobec której przestał spełniać powinności ciążące na nim z racji pełnionej funkcji<sup>64</sup>; stąd zabicie tyrana jako potępionego wroga jest nie tylko legalne, ale i „logiczne”. Wreszcie, argument trzeci, rzecz by można „historyczny”, oparty na przykładach zaczerpniętych z historii świeckiej i świętej, z dziejów Rzymu i *Starego Testamentu*<sup>65</sup>. Wszystkie przywołane argumenty służyły uzasadnieniu tezy, że tyranobójstwo jest aktem chwalebny, sprawiedliwym, prawym, nawet „logicznym”, a ten, kto zaniecha działania przeciw tyranowi, „grzeszy tak przeciw samemu sobie, jak i przeciw całemu ciału świeckiego państwa”<sup>66</sup>. Gdy ostatnią tezę rozważymy z perspektywy pełnej doktryny Janowej, wykluczmy interpretacje, zmierzające do wykazania, że była ona swoistym uznaniem indywidualnego prawa oporu albo zgoła wezwaniem do indywidualnej lub wspólnotowej oceny działań występnego władcy. Teza ta była z jednej strony ostrzeżeniem sformułowanym pod adresem króla, że niesłuszna negacja zadawnionych przywilejów lub poszerzanie granic kompetencji głowy wspólnoty kosztem jej duszy prędzej czy później sprowadzą nań zasłużoną karę Bożą, nie wykluczone, że spełnioną rękami ludzkimi; z drugiej strony stanowiła ona uzasadnienie obrony, którą na wezwanie Boga należało podjąć, by ciało wspólnoty nie uległo rozkładowi, gdy osoba publiczna zaniechała pełnienia powinności i jako taka przestała istnieć. Warto zwrócić uwagę, że także w tym wypadku ujawniało się „antydogmatyczne” nastawienie Jana, uznawanego za twórcę późnośredniowiecznej koncepcji tyranobójstwa, twórcę nie wskazującego jednak ani konkretnych przypadków zobowiązujących lub uprawniających do działania przeciw występnemu księciu, ani osób lub instytucji władnych takie działania podjąć.

W końcu, w głównej pracy Jana z Salisbury odnaleźć można ledwie dwa fragmenty, w których porusza on kwestię tyranobójstwa. Krótki rozdział, który zamyka księgę trzecią, zawiera wprawdzie przyzwolenie na mord tyrana, ale – co rzadko dostrzegane – pojawia się ono raczej jako wyjątek od rozwijanej w rozdziale zasady podległości, a nawet schlebiana tyranowi; wyjątek jednak stanowiący raczej stwierdzenie faktu niż rozbudowaną teorię, stwierdzenie znane choćby z dialogu *O przyjaźni* Cycerona, którego żaden badacz nie uznaje za zwolennika tyranobójstwa. Jeśli uwzględnimy, że w kolejnym fragmencie wspomnianego rozdziału Jan podkreśla tradycyjną tezę, iż wszelka władza pochodzi od Boga, jak i tradycyjną naukę o zbrodni obrazy majestatu (*crimen maiestatis*), to zrozumiemy stawiane przezeń jednoznaczne twierdzenie, że kto zabija tyrana, sam staje się tyranem<sup>67</sup>.

<sup>63</sup> *Policraticus* VIII, 17.

<sup>64</sup> *Ibidem*, VIII, 19.

<sup>65</sup> *Ibidem*, VIII, 20. Jan podaje w szczególności przykłady faraonów egipskich, Nabuchodonozora i Juliana Apostaty.

<sup>66</sup> *Ibidem*, III, 15.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

Drugi przywoływany w tym kontekście fragment, nazywany niekiedy długim traktatem o tyranii, mianowicie podsumowanie siedmiu rozdziałów traktujących o tyranii, czyli następstwach sprawowania władzy wedle arbitralnej woli władcy, istotnie może dostarczyć argumentów tyranobójcom, o ile ujmowany będzie bez uwzględnienia rozważań wcześniejszych. Zauważając, że owe rozważania mają głównie cel dydaktyczny, że wymagają podjęcia namysłu nad doświadczeniami i precedensami historycznymi i uwzględnienia moralnego wniosku o „niestosowności” tyranii, argumenty te ujrzymy jednak w innym świetle. Ów „długi traktat”, na który wielokrotnie się powoływaliśmy, rozpoczyna pytanie o różnicę między tyranem i księciem: tyran wydaje się być przeciwieństwem dobrego, miłującego prawo, księcia, będącego w jakimś sensie „obrazem Boga”, gdy tyran odzwierciedla „słabości Lucyfera”. Pamiętając, że każdego władcę Jan opisuje, używając kategorii religijnych, że o ile jest „obrazem Boga”, należna mu jest miłość, a o ile odzwierciedla „słabości Lucyfera”, „może nawet zostać zabity”, wskazując na „teologiczny” walor tyranii („niesłuszność i niesprawiedliwość”), ujrzymy nie tylko, że wszelka tyrania ma źródło w grzechu pierworodnym, który uzasadnia analogię odpowiedzialności za złamanie norm Boskich tyrana i pierwszych rodziców, ale i moralną naturę odpowiedzialności, pociągającej za sobą konsekwencje moralne, a nie jurydyczne, i karę Boską, a nie ludzką. Przytaczane przez Jana z Salisburyskie przykłady biblijne i precedensy historyczne, otwarcie głoszona teza, „że tyrani są ministrami Boga”, przygotowują niejako wniosek analogiczny do stawianego w związku z rozważaniami z rozdziału trzeciego: przykłady uczą, że tyrani źle kończą, że tyrania sama dla siebie jest karą, że wielu tyranobójców nie zostało ukaranych, a nawet – jak w przypadku Judyty – że uznawani są za niewinnych, bo czynem realizujących sprawiedliwość Boga. Jan nie uzasadnia tedy powinności tyranobójstwa, a jedynie wskazuje, że w przeszłości tyranobójstwo nie zawsze było karane, a nie było karane właśnie dlatego, że było wyrazem sądu Bożego. Słowem, jego „koncepcja tyranobójstwa” ogranicza się w istocie do tezy, w myśl której tyranobójcą nie jest w żadnym razie zabójca, lecz Bóg, który ostatecznie karze wszelką niesprawiedliwość albo działając bezpośrednio, albo rękami ludzkimi; jeśli zgodzimy się na taką konkluzję, zmuszeni będziemy przyjąć wniosek spreczny z interpretacją dominującą zwłaszcza w popularnych podręcznikach, iż Jan wcale nie kreśli koncepcji tyranobójstwa, a jedynie daje opis historyczny. Wniosek ten uzasadniają też wciąż ponawiane zastrzeżenia Janowe. Uprawnione i chwalebne jest zabicie tyrana, słyszymy z jednej strony, ale – ze strony drugiej – zmuszani jesteśmy uznać dwa istotne zastrzeżenia: że potencjalny zabójca nie powinien być lennikiem tyrana i że jego czynu nie może uzasadnić ani sprawiedliwość, ani honor; instruktywny jest przykład Dawida, który mogąc uśmiercić króla Saula, nie uczynił tego świadom, że modlitwa i bezgrzeszne życie są najwznioślejszymi dowodami człowieczeństwa.

W tekście Janowym nie znajdujemy tedy ani teorii uprawnienia do oporu, ani rozważań o lepszych niż monarchia formach rządu, ani tezy o suwerenności ludu, ani nawet wskazań, kto jest uprawniony do pozbawienia życia tyrana i kto może określać okoliczności usprawiedliwiające tego rodzaju akt. Pojawia się natomiast, poparta licznymi przykładami historycznymi, teza o następstwach działań straszniejszych niż zabicie tyrana. Nie przedstawiając teorii, Jan opisuje praktykę: przywołując przykłady historyczne i biblijne wyciąga jeden wniosek, że tyrani źle kończą, i jeden sąd moralny: że istotnie na to zasłużyli, popełniając najbardziej nie-ludzki grzech, jaki można popełnić wobec wspólnoty. Inaczej mówiąc, Jan nie zezwala na aktywny opór względem tyrana, nie uprawnia tyranobójstwa, a jedynie ostrzega tyrana, że nędznie skończy za sprawą samego Boga. Nie jest to zatem przyzwolenie na tyranobójstwo, ale ostrzeżenie przed tyranią, skoro akcent spoczywa na działaniach tyrana, a nie jego zabójcy. Dzieło Jana nie nosi tytułu *de tyrannicidio*, ale *de exitu tyrannorum*, nie jest tedy podręcznikiem dla zabójców, ale podręcznikiem napisanym dla mężów stanu, zawierającym ostrzeżenie skierowane do tych, którzy sprawując urzędy baczą jeno na „interes własny” miast na dobro wspólnoty. Jan nie może być przeto uznawany za pierwszego teoretyka tyranobójstwa, chociaż jego argumenty podnosić będą i na jego autorytet powoływać się francuscy apologetyci mordów dokonywanych na władcach XV i XVI w., choćby Jean Petit (*Justification du Duc de Bourgogne*, 1408) i Jean Boucher (*De iusta Henrici tertii abdicatione*, 1589)<sup>68</sup>.

---

<sup>68</sup> Zob. J. van Laarhoven, *Thou shalt not slay a tyrant! The so-called theory of John of Salisbury*, [w:] *The World of John of Salisbury*, ed. M. Wilks, Oxford 1984, s. 319-342.

