

# ***Antyczne antycypacje średniowiecznej recepcji teocentrycznej legitymizacji władzy***

*The Ancient Anticipations of the Medieval Reception of Theocentric Legitimation of Power*

**PRZEMYSŁAW SOŁGA<sup>1</sup>**

## **Abstract**

The belief that power comes from God, which originated from the letter of St. Paul to the Romans, became the foundation of legitimization of authority in many different circles of the Judaeo-Christian culture. This text takes into consideration its early forms in the pre-Christian era, as well as its various interpretations in the Middle Ages. A gradual shift towards an anthropocentric legitimization of authority is shown, however theocentric connotations towards secular institutions of authority did not vanish in the Christian world.

**Keywords:** Power, Legitimism, Christianity, Antiquity, Middle Ages

## **Abstrakt**

Przekonanie o tym, że władza pochodzi od Boga, mające swoje źródło w Liście św. Pawła do Rzymian, legło u podstaw legitymizmu władzy w wielu kręgach kultury judeochrześcijańskiej. W tekście uwzględniono jego antycypacje z ery przedchrześcijańskiej, a także sposób interpretacji w epoce średniowiecza. Ukazano stopniowe przejście do antropocentrycznego legitymizmu władzy, który w chrześcijaństwie nigdy nie stracił całkowicie teocentrycznych odniesień jeśli chodzi o instytucję władzy świeckiej.

**Słowa kluczowe:** władza, legitymizm, chrześcijaństwo, starożytność, średniowiecze

---

<sup>1</sup> Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, ORCID: 0000-0002-0670-8857.

## Wstęp

Celem artykułu jest ukazanie wpływu starożytnej legitymizacji władzy w interpretacji chrześcijańskiej na jej recepcję średniowieczną. Związek władzy ze sferą sacrum jest znany odkąd tylko istnienie instytucja tej pierwszej; zmieniał się jedynie sposób interpretacji tego związku w zależności od wyznawanej religii. Podstawą chrześcijańskiej wykładni znaczenia władzy świeckiej w średniowieczu była egzegeza biblijna, która również stwarzała pewne pole do partykularnej interpretacji, zgodnie z interesami władzy świeckiej. Autor postara się jednak wykazać zasadnicze różnice zachodzące pomiędzy recepcją starożytną a średniowieczną; zbieżności zachodzące pomiędzy nimi nie deprecjonują bowiem odmiennych źródeł, na których się zasadały oraz ich interpretacje.

## Legitymizacja władzy w erze przedchrześcijańskiej

W czasach starożytnych udzielano różnorodnych odpowiedzi na pytanie o genezę państwa i źródło jego istnienia. Odpowiedź o najstarszej metryce brzmiała: najdawniejsza władza należała do Boga lub bogów, którzy przekazali ją następnym królom, będących od tej pory ich namiestnikami. Dopiero w późniejszym czasie, w wolnych polis greckich kultywowano przekonanie, że władza państwowa powstała z czystej inwencji ludzkiej, zrodzona nawet siłą (Baszkiewicz 1998, s. 38). Nie mniej jednak władza polityczna na starożytnym Bliskim Wschodzie wyewoluowała z religii, była jej pochodną i na niej też się w dużym stopniu opierała. W zasadzie instytucja państwa i władzy państwowej nie mogłaby się rozwinąć w tym regionie bez wpływu czynnika religijnego. U starożytnych pojęcie patriotyzmu interpretowanego jednak inaczej niż dzisiaj, łączyło się ono na ogół z religią (Kornatowski 1965, s. 202). Zdaniem Ewy Wipszyckiej w czasach starożytnych znane były dwa podstawowe typy legitymizowania władzy monarchy: w pierwszym należał on zarówno do świata ludzi, jak i do świata bogów, z racji tej natury jego poczynania posiadały boską sankcję; w drugim typie pozostawał człowiekiem, ale powołanym do rządzenia przez bogów, którzy się nim opiekowali dopóki, dopóty wykazywał względem nich posłuszeństwo. Kult władcy jako z pierwszego wariantu był rzecz jasna nie do zaakceptowania dla monoteistycznych żydów czy chrześcijan, drugi jednak był akceptowalny – przeniknięty przekonaniem o władcy pełniącym

na ziemi wolę Boga, stając się czasem Jego namiestnikiem (Wipszycka 2006, s. 132-133). Paradoksem jest to, że grunt do takiego postrzegania władcy przygotował największy przeciwnik chrześcijaństwa, jakim był Diokecjan. Chciał on widzieć w sobie wybrańca, realizatora woli najwyższego bóstwa z rzymskiego panteonu – Jowisza, co wyrażał nadając sobie odpowiednie przydomki. Cesarz, otoczony aurą sacrum, nadawał świętą, sakralną sankcję w zasadzie wszystkiemu, co go dotyczyło: od edyktów, przez gwardię i kancelarie palcowe, aż po sypialnię. Służył temu specjalny dworski ceremoniał: padanie przed nim na twarz, podawanie mu przedmiotów dłońmi owiniętymi welonem, czy też baldachim rozpostarty nad jego głową w trakcie publicznych przemówień (Wipszycka 2006, s. 133).

Prawowitość władcy w starożytnym Egipcie opierała się na jego sukcesji jako potomka wywodzącego się bezpośrednio od każdego z bóstw lokalnych (Drioton, 1970, s. 44). Król egipski, w okresie Nowego Państwa, choć „w ludzkich potrzebach musiał zwracać się do uzdrawiającego bóstwa, w wierzeniach ludowych aż po czasy rzymskie uzyskał miejsce w szeregach herosów posiadających właściwości uzdrawiające. (...) Naturalnie, że działa tu dawna boskość króla, teraz jednak władca był już tylko pośrednikiem, skoro transcendentny bóg utworzył takie pośrednictwo pomiędzy swą niebotyczną wysokością a zwykłym człowiekiem na ziemi. Król nie był żadnym pośrednikiem z punktu widzenia godności króla-boga, lecz – podobnie jak niejeden obywatel – herosem posiadającym właściwości uzdrawiające, i to tylko czasami” (Morenz 1972, s. 105). Mezopotamski król-człowiek w obrzędzie, ponawianym co roku, wskrzeszał pierwowzorowe zdarzenie, którego bohaterem był król-Bóg. Ów król-bóg zaś w określonym momencie swego życia zawierał święte gody z boginią, w następstwie których słabł, zapadał w głęboki sen lub umierał; w każdym razie zstępował do podziemia, by po pewnym czasie, za przyczyną tej samej bogini, powstać ze śmiertelnego snu i znowu władać nad ziemią – do następnych godów (Zwolski 1983, s. 247). Świadczy o tym ugarycki tekst z XIV w. p.n.e. W Syrii królowie przybierali tytuł Ben-Hadada, czyli syna Hadada, który był bóstwem narodowym. Faraon w Egipcie był uważany za syna Amona, w Babilonii i Asyrii królowie w określonych okresach także byli deifikowani. Również w Izraelu król był uważany za przybranego syna Bożego, lecz na o wiele skromniejszych zasadach niż w przytoczonych powyżej przypadkach (Wojciechowski 2008, s. 40-41). Oznaką Bożego wybraństwa króla w Izraelu był rytuał namaszczenia głowy oliwą, poprzez które osoba króla stawała się postacią sakralną, „Pomazańcem”. Początkowo król był namaszczany przez

proroka, z wyraźnej woli Bożej, potem obrzęd ten wykonywali kapłani (Wojciechowski 2008, s. 38). Ten zwyczaj namaszczenia głowy olejem zostanie później przyjęty przez średniowiecznych władców i będzie się odwoływał bezpośrednio do starotestamentowej sakry królewskiej. Boskie pochodzenie faraonów w starożytnym Egipcie implikowało jednocześnie ich kapłaństwo (Drioton 1970, s. 59) i wizerunek władcy-kapłana jest czymś typowym dla antycznej filozofii władzy. Ludzie żyjący w otoczeniu Aleksandra Wielkiego traktowali bardzo poważnie zarówno swoją religię, jak i nimb boskości, jaki spoczywał na ich władcy (Green 2004, s. 277). Również w starożytnym Rzymie cesarz pełnił funkcje kapłańskie jako najwyższy z spośród osób pełniących ten urząd i nosił tytuł pontifex maximus – najwyższy kapłan – przydomek, którym posługiwał się już Julisz Cezar.

W starożytnym Rzymie uważano, że władca jako rządzący z boskiego mandatu, jest bogiem albo synem Boga. W sposób szczególny uwidocznilo się w tzw. okresie późnym jego historii: „w epoce późnego Cesarstwa Rzym stał się monarchią typu orientalnego – z władcą pochodzącym z nadania bóstwo i z tego powodu w pewien sposób uczestniczącym w bóstwie” (Marrou 1997, s. 22). Jego narodzinom i życiu towarzyszyły nadnaturalne wydarzenia (Hasenfratz 2006, s. 54). Jednocześnie mieli oni posiadać nadnaturalne możliwości. Cesarz Wespazjan uzdrowił ślepcę dotykając śliną jego oczu a także paralytyka, stawiając na nim swoją stopę (Hasenfratz 2006, s. 54). Ten motyw władcy-uzdrowiciela powróci jeszcze w średniowieczu oraz w czasach nowożytnych i uwidoczni się zwłaszcza w przypadku francuskiej monarchii. Rzymski pryncypat był w istocie formą monarchii, choć sami cesarze nie nazywali się monarchami, podobnie nie nazywali ich tak rzymscy obywatele. Princeps był jednak kimś wyjątkowym, i to w kontekście transcendentnym. Jak stwierdził cesarz Kaligula: „pasterze wołów i kóz nie są wołami i kozami, zatem cesarz jako pasterz ludzi też nie może być zwykłym człowiekiem – lecz jest właśnie bogiem”. Stąd w późniejszej tytulaturze rzymskich cesarzy pojawiają się takie określenia jak dominus et deus (pan i bóg) czy też dominus noster (nasz bóg) (Hasenfratz 2006, s. 57-58). Było to rozwinięcie i zacementowanie przydomku August, który senat rzymski nadał cesarzowi Oktawianowi. Termin trudny do wyjaśnienia i zrozumienia w dzisiejszych czasach, którego zasadnicze meritum opiera się na fakcie wywyższenia na ziemi danej jednostki przez bóstwo. Rzymianie byli przekonani o boskości swoich pierwszych królów, którzy pochodzili od boga Marsa, zaś po śmierci przechodzili apoteozę. Tego rodzaju sakralizacja władcy znajdowała swoje uzasadnienie w ideologii rzymskiej monarchii,

republiki i cesarstwa. (Rożek 1986, 8). Juliusz Cezar, odmawiając sukcesywnie koronacji na króla, rządził m.in. jako Pontifex Maximus – „najwyższy kapłan”. Po śmierci Juliusza Cezara, dokonano jego deifikacji, zaś jego następca, Oktawian August, rządził już jako „boży syn” – filius Dei. (Rożek 1986, s. 9). Boska sankcja władzy cesarzy rzymskich w późniejszym okresie nie została zmieniona, także gdy przyjęli oni chrześcijaństwo. Miała ona metrykę pogańską, która jednak nie przeszkadzała chrześcijanom (Wipszycka 2006, s. 134).

Starożytność grecko-rzymska przewidywała całkowite podporządkowanie obywatela państwu, widząc szczęście człowieka tylko w udziale całej społeczności. Chrześcijaństwo z kolei, choć nakazywało szacunek do władzy, to jednak kładło duży nacisk na prawo jednostki „do swobodnego rozwoju własnej osobowości”. Taka postawa czerpała swoje źródło z nowo przyjętego celu ludzkości, jakim było dążenie do Boga i obcowania z nim w przyszłym życiu, mającym się realizować w indywidualnym wiecznym zbawieniu (Kornatowski 1980, s. 180).

Władza źle sprawowana wiązała się z jej osłabieniem, czasem także z usunięciem władcy. Królowie Izraelscy, którzy dążyli do maksymalizacji swoich prerogatyw władczych, osiągnęli przeciwność swoich dążeń, a mianowicie tracili władzę na skutek niezadowolenia ludu (Salij 1998, s. 233). Biblia w zasadzie nie przeciwstawia się takiej postawie, widząc w uciskaniu ludu przez władcę wystarczający argument do jego usunięcia. „Pismo Święte jest wobec władzy państwowej bardzo krytyczne. Uznaje jej prawowitość, ale pod warunkiem, że władza służy bezpieczeństwu obywateli i sprawiedliwemu prawu” (Wojciechowski 2004, s. 84). Mimo wszystko, „Całą Biblię cechuje głęboki szacunek do władzy, która służy dobru wspólnemu i chroni ludzką godność” (Salij 1998, s. 232). Biblia podaje także czasem mądrościowe uzasadnienie władzy (Michałowski 2008, s. 64).

Michał Wojciechowski zauważa, że w Biblii pojęcie władzy odnosi się generalnie do królów, ponieważ w czasach starożytnych zdecydowanie dominował ustrój monarchiczny, jednakże sposób legitymizacji ich władzy oraz jej zakres prezentował się bardzo różnie w zależności od regionu (Wojciechowski 2004, s. 76). W Pięcioksięgu odnośnie do władzy świeckiej mowa jest jedynie o tym, że król nie powinien się wywyższać nadmiernie nad innymi oraz że pełni on rolę stróża prawa. W pozostałych księgach Starego Testamentu znajdziemy wiele odniesień do konieczności istnienia władzy, ale

jedynie w kontekście dążności do sprawiedliwości, którą władca musi respektować. Eksponują one jednoznacznie przeświadczenie, że władza podlega prawu, a nie odwrotnie (Michałowski 2004, s. 77).

Nowy Testament zaleca płacenie państwu należnych podatków, jednak zaznacza wyraźnie, że podleganie władzy nie wyłącza od obowiązków i nakazów moralnych i religijnych (Mt 22, 2). Jednak można w nim dostrzec pewną odrazę do władzy i sposobów jej sprawowania jakie miały miejsce w czasach, w których rozgrywają się opisywane w nim wydarzenia. Nie pozwala żadnemu członkowi Kościoła na piastowanie godności czy zaszczytnych stanowisk. Władza w Kościele musi odbiegać od modelu władzy świeckiej który podówczas funkcjonował, stwarzając podstawy własnej organizacji na podstawie aksjomatów wyniesionych od osoby i misji Jezusa Chrystusa. Władza Kościoła wynika jedynie z głoszenia ewangelii i ogranicza się w swoim zakresie do tej misji, jest ona zarazem jednym z działań Ducha Świętego, który kieruje Kościołem. Ponieważ wszyscy członkowie Kościoła są zaangażowani w jego misję, to też wszyscy mają swój udział we władzy, stąd władza w Kościele posiadała wówczas bardziej inklinacje demokratyczne aniżeli absolutystyczne (McKenzie 1973, s. 113-114).

Te elementy demokracji nie przesłaniają jednak autorytatywnej i niczym nieskrępowanej władzy papieża, która legitymuje się z bezpośrednio z boskiego nadania. Pochodzenie władzy od Boga/bogów w kulturach starożytnego Bliskiego Wschodu było oparte na mitycznych opowieściach, władza biskupa Rzymu – na historycznej postaci Chrystusa, którego enuncjacje mogli poświadczać naoczni świadkowie. Stąd władza papieża, w przekonaniu Chrześcijan, a co za tym idzie – władza Kościoła wraz z późniejszą Tradycją, została usankcjonowana w sposób rzeczywisty i ostateczny, nie będąc powiązaną, zgodnie z przekonaniem, z czynnikiem ludzkim.

## **Nowotestamentalny legitymizm władzy i jego reperkusje**

Najbardziej znanym tekstem z Nowego Testamentu dotyczącym legitymizmu władzy są słowa św. Pawła z 13 rozdziału listu do Rzymian: „Każdy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga. Kto więc przeciwstawia się władzy – przeciwstawia się

porządkowi Bożemu” (Rz 13, 1-2). Interpretacja tych słów od wieków wzbudza kontrowersje i nastrocza pewnych trudności. Teolog luterański Ernst Käsemann stwierdził kiedyś, że „Kto podejmuje się przeglądu i analizy (tego) tekstu ciągu ostatnich 30 lat, ten staje się pożałowania godną ofiarą nauki, ponieważ od razu znajdzie się w dżungli o tropikalnie pleniącej się gęstwinię, którą prawie nie sposób rozwikłać” (Buchala 1969, s. 97). Nie sposób jednak traktować wypowiedzi św. Pawła na temat pochodzenia władzy od Boga całkiem dosłownie. Warto w tym celu przytoczyć dalszą część fragmentu 13 rozdziału Listu do Rzymian odnośnie do władzy świeckiej: „Jeżeli jednak czynisz źle, lękaj się, bo nie na próżno nosi miecz. Jest bowiem narzędziem Boga do wymierzenia sprawiedliwej kary temu, który czyni źle” (Rz 13, 4). Gdy zatem uświadomimy sobie, że sam św. Paweł został ścięty mieczem z rozkazu władzy świeckiej, w przypadku dosłownej interpretacji jego słów dochodzimy do granic absurdu.

Hipolit Rzymski odczytywał słowa św. Pawła jako przesłanie mające na celu skłonić ludzi do pełnienia dobrych czynów, nie zaś beznamiętnego posłuszeństwa każdej władzy świeckiej. Pisał on: „Ci, którzy wierzą w Boga, nie powinni być obłudni ani obawiać się posiadających władzę, jeśli sami nic złego nie czynią. Jeśli jednak z powodu wiary w Boga zmusza się ich do czynienia czegoś niezgodnego z ich przekonaniem, to miłszą rzeczą byłoby dla nich raczej umrzeć niż spełniać te rozkazy. Dlatego też gdy Apostoł powiada: Każdy niech będzie poddany wszystkim władzom”, to nie w tym sensie, żebyśmy zapierając się naszej wiary i przykazań otrzymanych od Boga wykonywali wszystko, co tylko ludzie rozkażą, lecz abyśmy, z obawy przed władzą, niczego złego nie popełniali i nie musieli być przez nią karani jako przestępcy” (Rahner 1986, s. 42). Znany polski biblista, Michał Wojciechowski wskazuje na dwa ważne aspekty: „Zdania te wymagają wyjaśnień. Po pierwsze, sprawiedliwość władzy jest traktowana jako założenie konieczne i naturalne. Św. Paweł ma z resztą na względzie aktualną sytuację w Rzymie, rządzonym sprawiedliwie przez filozofa Senekę i prefekta Burrusa w imieniu niepełnoletniego jeszcze Nerona. Po drugie, słowo „władza”, po grecku *exousia*, ma inną konotację niż po polsku. Chodzi o autorytet i legalność władzy, a nie dowolna władze faktyczną. Te bowiem cechy władzy pochodzą od Boga; władza sama siebie uzasadniać nie może” (Michałowski 2004, s. 78). Nie bez znaczenia jest fakt, że ta znana perykopa z Listu do Rzymian następuje bezpośrednio po zaleceniach Apostoła Narodów, by chrześcijanie znosili cierpliwie prześladowania – zdaniem o. Jacka Salija nie jest to zestawienie przypadkowe (Salij 1998, s. 132). W tym

kontekście Rudolf Buchała skłania się ku stwierdzeniu, że św. Paweł jest anty-anarchistą, który dopatrywał się we władzy świeckiej narzędzia, służącego do skutecznej obrony przed społecznym nieładem. Słusznie konstataje, że autor Listu do Rzymian nie wypowiada się ani o strukturze władzy, ani o zasadach, na jakich ma ona porządkować życie ludzi. Św. Paweł nie legitymuje bowiem żadnego świeckiego systemu politycznego (Buchała 1969, s. 100). Choć powyższy tekst autor pisał w Polsce Ludowej i jest on skażony socjalistycznymi inklinacjami, nie sposób odmówić jego autorowi racji. Ma to także uzasadnienia w oficjalnym nauczaniu Kościoła. Interpretując słowa św. Pawła papież Jan XXIII cytuje św. Jana Chryzostoma, doktora Kościoła: „Cóż mówisz? Czy każdy władca jest przez Boga ustanowiony? Nie twierdzą tego - mówi - nie chodzi mi bowiem teraz o poszczególnych władców, ale o samą władzę. Twierdzą więc, iż to mądrość Boża sprawia, że istnieją władze, że jedni rządzą, a inni są im podlegli i że żadne sprawy nie zależą od przypadku ani nie są prowadzone lekkomyślnie”. Ponieważ bowiem Bóg stworzył ludzi jako istoty z natury swej społeczne, żadna społeczność „nie może istnieć, jeśli w niej ktoś jeden nie posiada władzy zwierzchniej i nie nakłania skutecznie jednostek do działania na rzecz wspólnego celu, dlatego polityczna społeczność ludzka musi mieć władzę, która sprawuje w niej rządy. Dlatego władza ta, podobnie jak i społeczność, z natury swej pochodzi od samego Boga – Stwórcy” (Jan XXIII 1963, s. 46). Jest to właściwie ostatnia oficjalna wypowiedź Kościoła na ten temat i można ją uznać za oficjalną wykładnię słów św. Pawła. Całość tego nauczania streszcza Czesław Strzeszewski „Władza pochodzi od Boga w tym znaczeniu, że Bóg jest najwyższym władcą i prawodawcą, Twórcą człowieka i jego natury społecznej, która domaga się istnienia władzy... Władza pochodzi od Boga w znaczeniu samej zasady władzy społecznej i to każdej władzy społecznej, nie tylko w państwie, ale i w rodzinie, zawodzie, przedsiębiorstwie itp.” (Strzeszewski 1985, s. 499). Należy zatem wyraźnie odróżnić instytucję władzy, która wynika z pobudek moralnych i dążności do ładu społecznego, od każdej sprawowanej na bieżąco władzy, która nie może uchodzić za legitymowaną bezpośrednio z Bożego nadania.

Wynika stąd, że autorytet władzy jest poniekąd pochodną władzy Boga nad światem. Aby jednak władza pełniła godnie „służebną” rolę względem Absolutu, wymaga się od niej, aby była sprawiedliwa. Stąd w Starym Testamencie, a także w Księdze Apokalipsy św. Jana można się natknąć na wiele przypadków krytyki władcy czy władców, oraz zsyłania na tych ostatnich kar ze strony Boga za niesprawiedliwe rządy (Michałowski 2004, s.



78-83). Św. Jan w swojej Apokalipsie nazywa Cesarstwo Rzymskie Wielką Nierządnicą, a jest to ta sama instytucja władzy, co do której św. Paweł zalecał posłuszeństwo. Michał Wojciechowski widzi tutaj podwójne oblicze władzy: jako sprawiedliwej, która się legitymizuje autorytetem samego Boga, oraz zbrodniczej, która pochodzi od Szatana i w związku z tym można ją unicestwić (Michałowski 2004, s. 83.). Ten dualizm, czy też dychotomia władzy jako projektu boskiego lub szatańskiego jest wyraźnie wyeksponowany w nauczaniu św. Augustyna z Hippony.

Teza św. Pawła z Tarsu o pochodzeniu władzy od Boga rozwijała się równoległe z innymi dewizami, w których pokutowało przekonanie o diabliskim pochodzeniu władzy pogańskiej, co było skutkiem przede wszystkim prześladowania chrześcijan w pierwszych wiekach istnienia cesarstwa rzymskiego. Były to jednak elementy spychane poza obręb oficjalnej doktryny Kościoła; dewizy o pochodzeniu władzy od Boga nie kwestionowano nawet wówczas, gdy cesarze rzymscy skazywali chrześcijan na śmierć. Wykładnią tej postawy jest teza chrześcijańskiego myśliciela Orygenesa z III w., który jawnie konstatował, że władza jest darem Bożym, mogącym zostać wykorzystanym do dobrych lub złych celów (Baszkiewicz 1998, s. 41). Autorytetowi św. Pawła przeciwstawiano także inne, jak np. ewangelisty św. Łukasza, gdzie w rozmowie z Chrystusem diabeł mówi o poddaniu mu wszystkich królestw świata. Jeszcze innym, chętnie przywoływanym fragmentem była perykopa ze Starego testamentu, w której Żydzi domagali się od proroka Samuela ustanowienia nad nimi króla, na co Bóg przystał z oburzeniem wyrzekając słowa: „Mną wzgardzili, iżbym nie królował nad nimi” (Baszkiewicz 1998, s. 43).

Niesprawiedliwość i prześladowania mogłyby pchnąć pierwszych chrześcijan do buntu wobec władzy, dlatego też apostołowie i ich następny pieczołowicie czuwali nad tym, aby wierni ze społeczności religijnej nie przemieniali się w społeczność polityczną. Stąd zalecają lojalność wobec władzy oraz nie uciekanie się do politycznych środków obrony w obliczu prześladowań ze strony władz państwa rzymskiego (Salij 1998, s. 232). Trudno zgodzić się z tezą Jerzego Godlewskiego, który w swojej książce pisanej w marksistowskim żargonie stwierdza, iżby chrześcijanie ugruntowali ustrój niewolniczy (Godlewski 1985, s. 235). Chrześcijaństwo, jak słusznie podnosi Wiktor Kornatowski, stworzyło podwaliny do zniesienia niewolnictwa i zlikwidowało obowiązującą przed nim zasadę, jakoby niewolnik był rzeczą. W wymiarze praktycznym wyzwalało niewolników

było przez Kościół pochwalane. Częstość wykupywano ich na koszt gmin chrześcijańskich, z czasem wykształcił się także zwyczaj *manumissio in ecclesia*, czyli wyzwalań niewolników w Kościołach. Nakaz św. Pawła, który w jednym ze swoich listów nawołuje do posłuszeństwa niewolników swoim panom w istocie wynikał z przekonania o konieczności zniesienia niewolnictwa (Kornatowski 1965, s. 127-128). Orygenes idzie jeszcze dalej i zauważa: „ponieważ inne przestępstwa karane są przez prawa państwowe, okazało się rzeczą zbyt dużą objąć zakazem prawa bożego to, co już wystarczająco zastało uregulowane prawem ludzkim. (...) Wynika stąd, że sędzia tego świata wypełnia większą część prawa Bożego. Wszystkie bowiem przestępstwa, których ukarania Bóg pragnie, nie chciał oddać karzącej ręce biskupów i zwierzchników Kościołów, lecz sędziego tego świata. Wiedząc zaś o tym św. Paweł słusznie nazywa go sługą Boga i mścicielem tego, kto źle czyni...” (Rahner 1986, s. 45).

Pisarze chrześcijańscy, choć wskazywali na autorytet władzy i respekt, którym powinna się cieszyć ze strony poddanych, na pierwszym miejscu stawiali zawsze prawo Boże i nie stosowali się do poleceń władzy rzymskich, jeśli były z nimi sprzeczne; podobną postawę zalecali innym wiernym. Zdaniem św. Augustyna państwo wydając rozkazy sprzeczne z ustawodawstwem bożym dopuszcza się niesprawiedliwości, zaś asertywna postawa chrześcijan może je uchronić zgubnymi tego skutkami, przede wszystkim zaś nieuniknionym chaosem. Państwo wyzute ze sprawiedliwości myśliciel z Hippony porównywał do „zbojeckiej bandy” (Kornatowski, 1965, s. 180). Św. Augustyn wskazywał wyraźnie na boskie pochodzenie władzy. Skoro wypływa ona z natury ludzkiej to znaczy, że ma swoje źródło w zaplanowanym przez Boga porządkiem świata. Bóg jednak nie ustanawia bezpośrednio władzy, ale poprzez prawo naturalne oraz prawo pozytywne. Jednocześnie została ona ustanowiona przez samego Boga, zanim zaczął istnieć Kościół (Kornatowski 1965, s. 177). Państwo zdaniem św. Augustyna istnieje i rozwija się z woli Bożej. Jego podstawową komórką i przyczyną (podobnie jak w myśli Arystotelesa) jest rodzina, która rozrastając się w państwo, musi być posłuszna jego nakazom. Najwyższym prawodawcą jest jednak Bóg, którego nakazy stoją wyżej niż nakazy państwa (Kornatowski 1965, s. 171). Afrykański biskup rozróżniał dwa rodzaje władzy: władztwo sprawujące opiekę i władztwo despotyczne. Wedle woli bożej władzę mogą sprawować zarówno ludzie pobożni jak i bezbożni. Władcy który kierują się dobrem poddanych sprawują swoje władztwo jako pośredni wykonawcy rozkazów Chrystusa. Drugiej zaś strony bezbożny władca to wynik kary

Bożej wymierzonej na ludzkość za popełniane przez nią grzechy. Każdy wierny zobowiązany jest w ramach pokuty do posłuchu także i tej władzy, o ile jej postanowienia nie są sprzeczne z prawem Bożym (Kornatowski 1965, s. 182). Św. Augustyn z Hippony uznawał, że władza państwowa jest koniecznością wynikającą upadłej natury człowieka. Bóg uposażył ludzkie społeczności w instytucję państwa, która ma na celu chronić ludzkość przed zagładą, która może być naturalną konsekwencją grzechu (Baszkiewicz 1998, s. 55). Głównym zadaniem państwa w jego koncepcji było poskramianie złych czynów ludzi; z czasem jednak św. Augustyn dostrzegł, że istnienie wyraźna potrzeba występowania państwa przeciwko heretykom (Baszkiewicz 1998, s. 53).

Było to preludium do rozwinięcia katolickiej nauki o znaczeniu państwa, a w późniejszym czasie – także narodu jako wartości moralnych, będących także pokłosiem Bożego zamysłu. W ten sposób, legitymizm władzy, wraz z jej powszechną demokratyzacją, nie będzie już rozwijany w katolickiej doktrynie, a zastąpi ją szeroko pojęta nauka o państwie i prawie oraz etyka polityczna, wyrażona w katolickiej nauce społecznej.

## **Średniowieczny legitymizm i spór o supremację władzy duchownej**

Pochodzenie władzy monarszej od Boga, wywodzące się od czasów antycznych było na ogół powszechnie przyjętą dewizą w średniowieczu. Epokę tę jednak cechuje interferencja władzy świeckiej i duchownej oraz spór o to, która ma pierwszeństwo. Św. Tomasz w „Summie Teologicznej” wskazuje na wyższość władzy duchownej nad świecką, skąd ma wynikać prawo do ingerowania tej pierwszej w decyzje drugiej. Papież w jego opinii zajmuje stanowisko wikariusza Bożego, któremu poddanie się przez władców świeckich jest równoznaczne z poddaniem się samemu Chrystusowi (Baszkiewicz 1964, s. 183). O służebnym charakterze władzy świeckiej wobec duchownej, oraz dualistycznym charakterze panowania papieża wypowiedziało się wielu średniowiecznych teologów, m. in. Wilhelm z Auxerre, Robert Grosseteste, św. Bonawentura czy Albertus Magnus (Baszkiewicz 1964, s. 12-185). Wedle tych koncepcji świecki monarcha de facto pełnił rolę papieskiego urzędnika. W średniowieczu rozwijano doktrynę, wedle której państwo ma za zadanie prowadzić człowieka do wiecznej szczęśliwości. Św. Tomasz z Akwinu, bazując na filozofii Arystotelesa, zracjonalizował tradycyjną w Kościele teorię o boskim

pochodzeniu państwa – nie było ono dla niego instytucją służącą poskromieniu grzesznej natury człowieka, jak uczył św. Augustyn z Hippony. To ludzka natura miała przesądzić o powstaniu społeczności ludzkiej, a władza państwowa pochodzi od Boga tylko w sposób pośredni – boska jest jedynie sama zasada władzy – *principium praelationis* (Szmulik, Żmigrodzki 2002, s. 27-28). Niektórzy anachronicznie przypisywali św. Tomaszowi z Akwinu sympatyzowanie z ustrojem monarchii absolutnej. W rzeczywistości Akwinata nie miał styczności z takim ustrojem w tamtych czasach, a nawet gdyby miał, to zapewne nie byłby jego zwolennikiem – zbyt wiele mówi się w jego dziełach o partycypacji w rządach wielu ludzi (Machowski 2011, s. 378). Według św. Tomasza władza pochodzi od Boga w trójnasób. Po pierwsze, władzy domaga się ludzka natura, która pochodzi od Boga. Po drugie, zostaje ona czasem zdobywana wbrew niemu i obowiązującym normom moralnym. Po trzecie zaś, może ona mieć nawet charakter buntu przeciwko niemu. Ten dualizm władzy sprawiedliwej i niesprawiedliwej św. Tomasz zaczerpnął z Polityki Arystotelesa i podnosi, że jest ona sprawiedliwa jedynie wtedy, gdy jest ukierunkowana ku dobru wspólnemu, a nie ku partykularnym interesom rządzącego. Istotnym novum w nauce Akwinaty jest bowiem określenie niesprawiedliwej władzy nie tylko jako buntu przeciwko Bogu, ale także społeczeństwu (Salij 1998, s. 164-167).

Idea władcy, który rządzi jedynie z bożej łaski nie odnosi się wyłącznie do cesarza; przekonanie to rodzi się już od V-VI w., kiedy to odnoszono ją do germańskich królów, później zaś została upowszechniona za panowania Karolingów (Bazzkiewicz 1964, s. 32). Co ciekawe, z ideą władcy jako bożego namiestnika wcale nie licowała elekcyjność królów; o istocie sakralnego charakteru ich władzy przesądzały raczej zewnętrzne znaki, podobne do sakramentaliów; symbolem legalności jego władzy jest sakra królewska, która nie tylko ją legitymizuje, ale także nadaje władcy rangę króla jako kapłana i bożego namiestnika (Bazzkiewicz 1964, s. 33). Koncepcja o boskim pochodzeniu władzy królewskiej o wiele bardziej niż na zachodzie zakorzeniona była na Wschodzie, w kręgu kultury greckiej (Bazzkiewicz 1964, s. 33). „Powoływanie monarchy na tron królewski w swych zasadniczych elementach było identyczne lub bardzo podobne. We Francji, Anglii, Niemczech, Czechach i w Polsce oraz w innych krajach zobowiązania monarchy, jego namaszczenie świętymi olejami, nałożenie korony, przekazania insygniów władzy królewskiej i intronizacja były uzewnętrzniane przez takie same czynności oraz wyrażone w rytuale przez te same zwroty, przemówienia, błogosławieństwa i przedmioty” (Sawicki 1972,

s. 280). Panujący po akcie namaszczenia był kimś w rodzaju „biskupa zewnętrznego” (*episcopus externus*), który w pewnym stopniu posiada prerogatywy członka episkopatu. Z drugiej strony pełnił on rolę pośrednika pomiędzy stanem świeckim a duchownym. Hierarchia duchowna posiadała jednak kompetencję kontroli jego rządów oraz mogła się powołać na odpowiednie instrumenty w sytuacji, gdyby rządził niesprawiedliwie, nie wywiązując się ze swojej przysięgi złożonej w trakcie koronacji (Sawicki 1972, s. 282).

Cesarz Karol Wielki występował w roli protektora Kościoła, a nawet działał w jego zastępstwie, dopóki ten ostatni nie będzie w stanie przejąć kierownictwa. Podstawą legitymizmu jego władzy była koncepcja stricte teokratyczna, w której identyfikowano Karolingów z królami pojawiającymi się na kartach Pisma Świętego, przede wszystkim Saulem i Dawidem. Analogicznie do królów żydowskich król Franków miał w sobie uosabiać zarówno prerogatywy królewskie jak i kapłańskie. Dzięki temu popularność zyskała idea Franków jako Ludu Bożego, a ich króla jako przedstawiciela Boga na ziemi. Była to to proceder tak daleko posunięty, że Karol Wielki w trakcie synodów, które zresztą sam zwoływał, nakazywał tytułować go królem i kapłanem. Po części wynikało ono z rzymskiej koncepcji, w której cesarz obok funkcji państwowych pełnił funkcje religijnej, a w istocie miało także swój aspekt propagandowy – Karolingowie dzięki teokratycznej legitymizacji swojej władzy mogli oddalić zarzuty o uzurpację władzy względem dynastii Merowingów, którzy zostali przez nich zdetronizowani (Wasilewicz 2017, s. 24).

W monarchii francuskiej, zwłaszcza w czasach Kapetyngów, władza monarcha była mocno zaciętrzewiona w sferze sacrum. Fakt boskiego pochodzenia władzy monarchy przejawiał się w jego codziennym działaniu, które miało się przejawiać m. in. poprzez nadprzyrodzone zjawiska, takie jak uzdrawianie przez króla poddanych chorujących na skrofuły, namaszczenie króla krzyżmem pochodzącym z ampułki z Reims, która miała zostać uprzednio zesłana przez Ducha Świętego w czasie gdy Chlodwig przyjmował chrzest, czy też panujące powszechnie przekonanie o tym, że królowie kapetyńscy są święci, czego niezbitym dowodem miała być m.in. kanonizacja Ludwika Świętego w 1297 r. (Pysiak 2002, s. 252). Koronacje odbywały się zwykle w jakiejś kościelnej świątyni. Namaszczenie Filipa Augusta miało być boskim dziełem, w którym dokonuje się epifania Ducha Świętego. Kronikarz Rigord wskazywał, że o boskim majestacie jego władzy świadczyć miały

także liczne cuda, takie jak rozmnożenie zbóż, otwarcie groty w skale z której wypłynęła woda, z kolei jego poddani widząc to nabierają bojaźni i respektu wobec władcy (Pysiak 2002, s. 264).

W XI wieku zaczęła się krystalizować koncepcja, wedle której to poddanie się papieżowi stanowi o bezpośrednim pochodzeniu władzy od boga: legitymizował ją Ojciec Święty swoim autorytetem i bożym pomazaniem oraz boskim charakterem władzy, którą posiadał. Uznaniu tej koncepcji dał wyraz m.in. władca Włoch południowych, Robert Giscard (Baszkiewicz 1964, s. 62). Królestwo sakralne stało się rzeczywistością; monarchów za pośrednictwem papieża mianował sam Bóg i panowali oni z jego łaski. Według papieskiej wykładni władca chrześcijański był pomazańcem bożym (Christus Domini), który posiadał poza ludzką naturą także cechy boskie i rządził w ten sposób jako *persona mixtra* – „osoba mieszana” (Rożek 1987, s. 18). Od chwili koronacji król, jako Boży pomazaniec cieszył się nietykalnością. Oprócz niego taki przywilej posiadali jedynie biskupi; władza królewska zyskiwała z także z czasem „biskupie” prerogatywy. Władza pomazańca miała nadprzyrodzony charakter, a korona stała się *signum sacerdotalis* – znakiem kapłańskim (Rożek 1987, s. 18).

Jednocześnie poparcie Kościoła dla ustroju monarchicznego w średniowieczu cementowało feudalny porządek społeczny. Jak zaznacza Przemysław Urbańczyk, „Kościół był najważniejszym sprzymierzeńcem terytorialnej władzy królewskiej w początkowym etapie jej umacniania, dostarczając jej ideologii, która uświęcając status monarchy, pomogła złamać niezależność polityczną lokalnych przywódców. (...) Chrześcijaństwo, dostarczając ideologicznych podstaw legalności władzy królewskiej, uczyniło Kościół najważniejszym pomocnikiem monarchii w fazie jej umacniania. Był on instytucją wpisaną w świat porządku doczesnego (...), a bunt przeciw temu porządkowi był zarazem buntem przeciw Kościołowi, którego obecność symbolizowała łączność z pankontynentalną kulturą elit władzy” (Urbańczyk 2008, s. 189).

Emancypacja elit wojskowych w poszczególnych krajach prowadziła także do osłabienia władzy europejskich monarchów w średniowieczu. Zjawisko to uwidoczniło się już około 1000 roku – jakkolwiek nie dotyczyło raczej Anglii i Niemiec, tak w innych częściach Zachodniej Europy książęta, hrabiowie, markizowie czy inni urzędnicy ze starej karolińskiej szlachty zyskiwali dominację; nawet dobni rycerze byli w stanie zawierać uprawnienia

urzędnicze i pewne przywileje, jak możliwość zawierania małżeństw z osobami wywodzącymi się ze „starożytnej” szlachty (Howe 1988, s. 319). W takim wypadku niezwykle istotne było to, aby przy użyciu odpowiednich środków lub ideologii wzmacniać prestiż władzy monarszej. Anglosascy królowie angielscy już we wczesnym średniowieczu wykorzystywali Kościół jako podstawowy środek służący stworzeniu stabilnej i trwałej władzy. Monarchowie wzmacniali pionowe relacje z duchowieństwem poprzez nadawanie określonych ról osobom wywodzącym się z kleru, często bliskim krewnym, przez co zapewniało się im odpowiednią pozycję społeczną. Chrześcijańska religia cementowała koncepcję królów jako przywódców wyznaczonych przez Boga, przez przyczyniała się do spójności więzów wszystkich poddanych, wywodzących się z różnych społeczności, które w przeciwnym wypadku mogłyby ulegać rozwodnieniu. Ale nie tylko skonceptualizowana, chrześcijańska ideologia władzy była atrakcyjna dla królów: religijny styl życia pozwalał ustabilizować życie społeczne w poszczególnych, pomniejszych skupiskach ludzi, takich jak miasta i osady (Wright 2015, s. 28). W ten sposób idea boskiego pochodzenia władzy odgrywała wielką rolę społeczną, przyczyniając się do integracji społeczeństwa nie tylko pod szyldem wspólnego monarchy, ale i idei legitymizującej jego władzę, odwołującej się do istotnych przecież kwestii związanych z religią, która determinowała wówczas całe życie społeczne, społeczno-gospodarcze i prywatne poszczególnych jednostek.

Pobożność, sama w sobie, była nie tylko „pożytkiem duchowym”, ale miała także wielkie znaczenie prestiżowe. Status arystokratycznej kultury dworskiej mógł być łatwo podniesiony poprzez manifestację różnego rodzaju hojności czy wielkoduszności, wynikających z pobudek religijnych. Dawanie jałmużny i wspieranie mnichów zajmujących się jej udzielaniem podnosiło autorytet ludzi sprawujących władzę z perspektywy Kościoła, oraz w pewnym stopniu uzależniało tego ostatniego od datków z ich strony (Howe 1988, s. 334). Szeroko praktykowana w średniowieczu, zwłaszcza na Zachodzie Europy była taktyka wzajemnego wręczania darów pomiędzy miejscową arystokracją a wspólnotami kościelnymi, zwłaszcza klasztorami. Otrzymanie podarunku obligowało drugą stronę do przekazania daru o podobnej wartości, w perspektywie krótko lub długo-terminowej. Podarunki te miały kluczowe znaczenie dla utrzymywania pozytywnych relacji pomiędzy jedną a drugą stroną, a składać się na nie mogły majątek ziemski, pieniądze, modlitwy, nabożeństwa, a nawet ludzie. W ten sposób stawały się kolejnym środkiem integracji społecznej (Bijsterveld 2000, s. 123-124).

Władzę polityczną Kościoła w czasach średniowiecza determinowała jego pozycja ekonomiczna – do 1100 r. w jego własności znajdowała się ok. 1/3 gruntów ornych w Europie Zachodniej. Władza świecka w istocie była uzależniona od duchownej, nie tylko ze względu na potęgę gospodarczą Kościoła – poniekąd to poparcie Rzymu wpływało na akceptację władcy przez poddanych (Ekelund, Hébert, Tollison 2011, s. 306).

W wiekach średnich toczyła się też walka papieżstwa z cesarstwem o inwestyturę, czyli możliwość obsadzania stanowisk kościelnych, która miała w istocie jednak szerszy kontekst i dotyczyła sporu o wyższość władzy duchownej nad świecką. Papież Grzegorz VII swoje roszczenia uzasadniał przyrodzoną mu zwierzchnością nad Kościołem i światem, która wynikała z Chrystusowego namiestnictwa. W swoim *Dictatus Papae* wskazał na prawo papieża do składania z tronu cesarza i wskazał na siebie jako jedyne, któremu „stopy całować mają wszyscy książęta” (Gieysztor 1947, s. 11). „W zasadzie papieżstwo dąży do objęcia władzy świeckiej nad światem, ale w istocie, jakkolwiek wpływ na jego sprawy doczesne jest olbrzymi, nie dochodzi do objęcia przez nie kierownictwa spraw politycznych Europy” (Gieysztor 1947, 19). Innocenty III uznawał, że „władza królewska od mocy papieskiej otrzymuje blask swego dostojęstwa” (Gieysztor 1947, s. 17). Czasem bywało tak, że papieżstwo rościło sobie prawo do ustanawiania i obalania władców. Widzimy je na przykładzie listu papieża Grzegorza VII do Gejzy, w który przypomina mu, że tylko papież, a nie cesarz, może stanowić o legalnej władzy na Węgrzech (Baszkiewicz 1964, s. 25). Ta zależność od papieża utrzymała się później jedynie w przypadku tych władców, którzy przy jej pomocy próbowali legitymizować swoją chwiejącą się władzę. Mimo wszystko, w opinii ówczesnych zależność od papieżstwa nie była czymś równoznacznym z uszczerbkiem na wolności czy niezależności politycznej. Niektórzy biskupi Rzymu, nawiązując do tego toku myślenia, odwoływali się do augustyńskiej koncepcji wolności, wedle której prawdziwa wolność danego państwa przejawia się w jego posłuszeństwie wobec Kościoła (Baszkiewicz 1964, s. 26).

Papież Bonifacy VIII rozwinął najpełniej koncepcję o doczesnej władzy Ojca Świętego na ziemi. Wedle niej Bóg postawił go nad wszystkimi królami i krajami, przysługuje mu także prawo do sądzenia wszystkich ludzi. Odstępstwem od wiary jest natomiast jego zdaniem odrzucenie zwierzchnictwa papieskiego nad królami. Kto sprzeciwia się tej władzy – ten sprzeciwia się samemu Bogu. Papież ma prawo wpływać na politykę królów,



on też sprawuje nad nimi władzę sądowniczą, co w konsekwencji daje mu prawo do odsuwania władców od tronu (Baszkiewicz 1964, s. 334). W późniejszej koncepcji Innocentego III papież nie tyle sądzi kwestie świeckie, co orzeka o grzechu (Baszkiewicz 1964, s. 335). Z kolei literatura polityczna w XIII wieku, za rządów Fryderyka II kreowała prawdziwy kult cesarza. Egzemplifikacje tego procesu znajdziemy m.in. w panegirykach Piotra della Vigna, który kreował wizerunek cesarza jako władcy całego świata, którego wielbi nie tylko ziemia, ale i niebo. Zdaniem włoskiego prawnika i poety władza cesarska była oparta nie tylko na *ius civile*, ale także na kanonach kościelnych (Baszkiewicz 1964, s. 94).

Po przyjęciu Chrztu przez Polskę i jej wejściu w orbitę państw chrześcijańskich także polscy kronikarze od samego początku hołdowali przekonaniu, że ród Piastów rządzący Polakami dzierży władzę z boskiego charyzmatu. Nie koronowany książę ich zdaniem również cieszył się przywilejem Bożego pomazania, którą nabywał poprzez więzy krwi łączące go z rodem Piastów (Kürbis 1977, s. 28). Sakralny charakter władzy zdaniem polskich kronikarzy odnosił się do rodu Piastów jeszcze zanim przyjęli oni chrzest, czego dokonał książę Mieszko I w 966 r. Gall Anonim przytacza w swojej kronice dawne podanie o rozmnożeniu chleba w domu Piasta. Wskazuje także na to, że przeciwnik polityczny został mu usunięty z drogi wskutek ingerencji boskiej (Kürbis 1977, s. 28). Boski charakter władzy był zatem istotny dla jej prestiżu. Warte odnotowania jest to, że „cudowne” wydarzenia związane z władzą piastowską odnotowywane były już przez chrześcijańskich kronikarzy – co było istotne dla legitymizmu władzy władców, za rządów których odnotowywali historię ich rodu, możliwe, że na ich życzenie. Analogiczną postawę władców można dostrzec w czasach starożytnych, gdzie np. cesarze rzymscy nakazywali czasem deifikować swoich poprzedników, z którymi byli spokrewnieni (lub tak deklarowali), by podkreślić prestiż swojej władzy i jej religijne konotacje. Taka postawa, rzecz jasna, miała sens jedynie w czasach, w których ludzie odznaczeni wielką religijnością, a religia wywierała ogromny wpływ na życie społeczno-polityczne.

## Podsumowanie i uwagi końcowe

Antyczna legitymizacja władzy, o biblijnej proveniencji, legła u podstaw jej interpretacji w średniowiecznej Europie. Idea władcy jako „pomazańca

Bożego”, wyniesiona ze starożytnego Izraela, była chętnie wykorzystywana przez monarchów w celu zwiększenia prestiżu ich władzy. Namaszczenie króla, mające na poły „sakralny” charakter, dawała mu możliwość ingerowania także w sprawy zarezerwowane władzy duchownej, choć uznanie supremacji tej ostatniej było nieodzowne choćby z tego względu, że bez niej niemożliwym byłoby przyjęcie sakry królewskiej. Można jednak powiedzieć, że w pewnym sensie „boskość” władzy w czasach starożytnych miała charakter fikcyjny, w czasach średniowiecza – rzeczywisty. W tym drugim przypadku legitymizował ją fakt dokonywania cudów przez władcę, co wyrażało się przede wszystkim w mocy uzdrawiania chorych, w którą wierzone i którą poświadczano. Namaszczenie na króla miało formę sakramentalium – widocznego znaku, w którym w niewidoczny sposób wyraża się działanie Boga. „Cuda” towarzyszące władcom starożytnych opierały się na ludowych podaniach i miały raczej baśniowy charakter, były pozbawione waloru percepcyjnej namacalności, którego nawet nie próbowano wyrazić, w przeciwieństwie do władców z epoki wieków średnich. Hagiograficzne podania o średniowiecznych władcach, mające po części także baśniowy charakter, nie deprecjonują tego faktu – wiara w cuda i ich obecność była w średniowieczu czymś powszechnym.

Teocentryzm władzy w wiekach średnich miał charakter wertykalny; w czasach antycznych – horyzontalny. Posłuszeństwo wobec władzy świeckiej w średniowieczu było istotne z punktu widzenia dążności do zbawienia – sprzeniewierzenie się jej postrzegano jako grzech i na tym także zasadzał się jej wertykalny charakter, bardziej prowadzący do rzeczy wyższych aniżeli będący czymś wyższym sam w sobie, ale i przez to postrzegany w kategoriach teocentrycznych, obligujących do posłuszeństwa. Elementy „boskości” mieścił w sobie sam starożytny władca, będąc bogiem, pół-bogiem lub kimś wywyższonym przez bóstwo (vide rzymski przydomek august). W średniowieczu teocentryzm władzy był zaś ukierunkowany na bóstwo – jako źródło świeckiej władzy, a także związanych z nią praw i działań, również tych „nadprzyrodzonych”, jakimi odznaczał się władca. Elementy osobowej boskości mogłyby natomiast zostać potraktowane jako bluźnierstwo. Stąd wynikał także pewien paradoks – pomimo iż legitymizm władzy niechrześcijańskiego króla w czasach starożytnych rozwijał się ściśle w osnowie boskości, ta ostatnia miała charakter bardziej antropocentryczny, zaś w czasach średniowiecza – teocentryczny. Sakralny charakter władzy średniowiecznego króla ukierunkowany był na Boga – względem którego władca występował raczej w formie służebnej, a nie jako ten, który odbiera

czyć, ponieważ ta ostatnia wyrażała się właśnie bardziej w stosunku do istoty jego władzy, niż do niego samego. Per analogiam, etymologia pojęcia Ojciec Święty w Kościele powszechnym nie odnosi się do świętości samej osoby, ale urzędu, który sprawuje.

## Bibliografia

1. Baszkiewicz, Jan. (1964). *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.* Warszawa: Książka i Wiedza.
2. Baszkiewicz, Karol. (1998). *Myśl polityczna wieków średnich.* Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
3. Bijsterveld A.J.A.. (2000). *The Medieval Gift as Agent of Social Bonding and Political Power: A Comparative Approach*, [W] E. Cohen, M.B. de Jong (red.), *Medieval Transformations: Texts, Power, and Gifts in Context*, , Brill Academic Publishers.
4. Buchała, Rudolf. Czy władza pochodzi od Boga? *Więź*, 5.
5. Drioton E.. (1970). *Egipt faraonów.* Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
6. Ekelund R.B., Robert Jr, Hébert F., Tollison R.D. (2011). *The Political Economy of the Medieval Church*, [W] , R.M. McCleary (red.), *The Oxford Handbook of the Economics of Religion* (305-321). Oxford University Press.
7. Gieysztor, Aleksander. (1947). *Cesarstwo i papieżstwo w walce o władzę powszechną.* Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”.
8. Godlewski, Jerzy Feliks. (1985). *Katolicka myśl kościelna o prawie i państwie.* Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
9. Green, Peter. (2004). *Aleksander Wielki.* Warszawa: W.A.B.
10. Hasefratz, Hanz-Peter. ( 2006). *Religie świata starożytnego a chrześcijaństwo. Ludzie, moce, bogowie w Cesarstwie Rzymskim.* Kraków: Wydawnictwo WAM.
11. Howe, J. (1988). „The Nobility's Reform of the Medieval Church”, *The American Historical Review*, 2 (93), 317-339.
12. Jan XXIII. (1963). *Pacem in terris.*
13. Kornatowski, Wiktor. (1965). *Spoleczno-polityczna myśl św. Augustyna.* Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”.
14. Kürbis, Brygida. (1977). *Sacrum i profanum. Dwie wizje władzy w polskim średniowieczu. Studia Źródłoznawcze*, 22, 19-40.

15. Machowski, Adam. (2011). *Teologia polityczna św. Tomasza z Akwinu. Antropologiczno-etyczna interpretacja traktatu „De regno”*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
16. Marrou, Henri-Irénée. (1997). *Zmierzch Rzymu czy późna starożytność? III-VI wiek*. Warszawa: Volumen, Bellona.
17. McKenzie, John. (1973). *Władza w Kościele*. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”.
- Pysiak, Jerzy. (2002). *Sakralizacja władzy królewskiej w ideologii monarchicznej Kapetyngów w XII-XIV wieku. Monarchia eschatologiczna, w: Monarchia w średniowieczu. Władza nad ludźmi, władza nad terytorium*, red. Jerzy Pysiak, 151-186.
18. Morenz S. (1972). *Bóg i człowiek w starożytnym Egipcie*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
19. Rahner, Hugo. (1986). *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”.
20. Rożek, Michał. (1987). *Polskie koronacje i korony*. Kraków: Krajowa Agencja Wydawnicza.
21. Salij, Jacek OP. (1998). *Szukającym drogi*. Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów.
22. Sawicki, Witold. (1972). „Rytuał sakry – koronacji królewskiej jako źródła prawa i ustroju państw średniowiecznej Europy”. *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*, 24, 279-292.
23. Strzeszewski, Czesław. (1985). *Katolicka Nauka Społeczna*. Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych.
24. Szmulik Bogumił, Żmigrodzki Marek. (2002). Geneza państwa. [W] Wprowadzenie do nauki o państwie i polityce, B. Szmulik, M Żmigrodzki (red.), Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
25. Urbańczyk, Przemysław. (2008). *Władza i polityka we wczesnym średniowieczu*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
26. Wasilewicz, Urszula. (2017). *System relacji między Kościołem katolickim i Francją. Studium historyczno-prawne*. Lublin: Stowarzyszenie Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
27. Wipszycka E. (2006). *Kościół w świecie późnego antyku*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

28. Wojciechowski, Michał. (2004). „Krytyka państwa i władzy w Biblii”. *Więź*, 5 (547).
29. Wojciechowski, Michał. (2008). *Biblia o państwie*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
30. Wright D.W. (2015). „Early Medieval Settlement and Social Power: The Middle Anglo-Saxon ‘Home Farm’”, *Medieval Archaeology*, 59 (1), 24-46.
31. Zwolski, Edward. (1983). Religia i polityka w Grecji. Na marginesie pięciu rozpraw o tyranii greckiej, w: *Świat antyczny. Stosunki społeczne, ideologia i polityka, religia. Studia ofiarowane Izie Biezuńskiej- Małowist w pięćdziesięciolecie pracy naukowej przez Jej uczniów*, red. Jerzy Kolendo. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.