

JOLANTA SAWICKA

(Warszawa)

TEOLOGIA POLITYCZNA I ŚREDNIOWIECZNA FIGURA KRÓLA

Wprowadzenie

Historię ludzkości można wpisać w trzy podstawowe relacje, które kształtowały nasze dzieje i w pewnym stopniu nadal kształtują. Są to: religia i filozofia, filozofia i polityka oraz polityka i religia¹. Każda z tych współzależności posiada ogromny poziom skomplikowania i problematyczności. A kiedy te trzy układy połączymy w jedną całość, wówczas otrzymujemy teologię polityczną. Tak ogólnie można wyjaśnić ten termin. Zawiera się w nim bowiem i filozofia – poprzez ujęcie w racjonalny dyskurs, i polityka – poprzez szukanie i uzasadnianie optymalnego porządku społeczno-politycznego oraz religia, ponieważ wszystko to odniesione zostaje do wymiaru transcendencji. Teologia polityczna łączy w sobie liczne relacje z zakresu tych trzech dziedzin. Stanowi w pierwszej kolejności połączenie religii z polityką; następnie spraw społecznych z eschatologicznymi; Kościoła z życiem wspólnoty politycznej, władzy duchowej i świeckiej. Zawiera w sobie różne modele legitymizacji, reprezentacji, hierarchii i autorytetu. Jest próbą syntezy różnych definicji wspólnoty, jej celów i odmiennych modeli racjonalności. Oczywiście, każdy z elementów tych relacji pozostaje autonomiczną dziedziną. Filozofia, polityka i teologia stanowią odmienne rodzaje ludzkiego dyskursu; różnią się przedmiotem i metodą swoich dociekań. Polityka pojawiła się w starożytnym świecie jako rodzaj sztuki rządzenia i działania na rzecz dobra wspólnego; działania, którego

¹ Jest to oczywiście swego rodzaju uproszczenie, ponieważ należałoby również wymienić inne ważne dziedziny kształtujące nasze dzieje, jak ekonomia, literatura, muzyka, sztuka. Niemniej traktowane są one tutaj jako konsekwencje wynikające z tych trzech relacji.

podejmować się mogli wyłącznie ludzie zamożni i przez to wolni; stanowiła zajęcie bezinteresowne i dobrowolne². Nie mógł więc zajmować się nią niewolnik, ani nikt, kto nie miał zapewnionego na odpowiednim poziomie bytu materialnego. Podobnie było z filozofią, która zrodziła się jako kontestacja religijnego dogmatyzmu. Niemniej nigdy nie udało się tak filozofii jak i polityce uciec od religijnych inspiracji. Wynika to zapewne ze wspólnego zakresu tych dwóch dziedzin aktywności ludzkiej. Zarówno polityka, filozofia, a także i teologia do pewnego stopnia, szukają odpowiedzi dotyczących pytań o człowieka, wspólnotę, jej sens i przyszłość rodzaju ludzkiego w ogóle.

Polityka zawsze budziła wielkie zainteresowanie wśród filozofów i teologów ze względu na konieczność i nieodzowność istnienia wspólnoty. Dawała ponadto uprawnione możliwości projektowania wizji państwa idealnego i szukania racji jego istnienia w konkretnej formie. Była obszarem licznych dyskusji dotyczących sprawiedliwości, dobra, równości, czyli tego wszystkiego, co jest konstytutywne dla życia człowieka i jego istnienia tak w sferze publicznej, jak i prywatnej. Stąd tak wiele różnorodnych teorii dotyczących budowy państwa i zasad legitymizujących. Również i z tego powodu wielu myślicieli doszukiwało się, słusznie lub nie, symetrii między strukturą człowieka i strukturą państwa. Tak jak człowiek, mimo iż składa się z wielu różnych elementów bardziej i mniej ważnych, a więc hierarchicznie ułożonych, pozostaje nadal jednością, tak i państwo, składające się z różnych elementów, w efekcie stanowi jedność konsolidującą ludzi, porządek prawny, boski lub jakiś jeszcze większy schemat, wpisany w kosmos³.

Chryścianizm i świat doczesny

Upadek starożytnego świata sprawił, że pierwsi myśliciele musieli zająć się na nowo tematem hierarchii, ciągłości i legitymizacji i uzgodnić to wszystko z Objawieniem. Chrześcijaństwo musiało więc zebrać swoje doktryny w jedną zrozumiałą całość i tym samym stworzyć teologię, aby móc przekazywać swoją wiarę nowym członkom i następnym pokoleniom. Już sam termin, jak sugeruje Jacob Taubes, jest „przejawem trzeszczących fundamentów [...], sugeruje bowiem, że nawet opowieść, nawet mit odsłaniający naturę boskości, musi uzasadniać swoje istnienie przed rozumem i usprawiedliwiać się w obliczu jego trybunału”⁴.

² Por. Ch. Meier, *Powstanie polityczności u Greków*, przeł. M. A. Cichocki, Warszawa 2013.

³ Zob. Platon, *Państwo*, 519 E – 520, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958. Zob. także Arystoteles, *Polityka*, 1337a, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 2004.

⁴ J. Taubes, *Teologia a teoria polityczna*, przeł. R. Kuczyński, [w:] *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*, tłumaczenie zbiorowe, Warszawa 2013, s. 299.

O ile przez pierwsze stulecia istnienia filozofii i polityki udało się tym dziedzinom w znacznej mierze uniezależnić od paradygmatu religijnego, to nigdy nie dokonało się to w sposób całkowity. Na przełomie starej i nowej ery teologiczne schematy wyjaśniające rzeczywistość powróciły do obowiązującego dyskursu filozoficznego i przez to też politycznego⁵. Całe średniowiecze było ściśle powiązane z religijnym obrazem świata, a całość działalności człowieka pojmowano jako partycypacja w dziele bożym. Polityka i religia były więc powiązane ze sobą w sposób bezpośredni. Wierzenia i pytania religijne zawsze stanowiły tło rozważań filozoficznych. Religia bowiem nigdy nie przestała dostarczać filozofii i polityce mitów, alegorii, metafor. Religia zawsze była obecna w kontekście pytań o człowieka, wspólnotę, sens i cel. Dopiero w roku 1159, licząc od czasów starożytności, powstał pierwszy samodzielny traktat polityczny *Policraticus* Jana z Salisbury.

Teologia i sfera publiczna

Powstanie teologii politycznej możliwe było właśnie dzięki takiemu wzajemnemu oddziaływaniu filozofii, religii i polityki. Do jej zaistnienia potrzebne bowiem było to, aby polityka i religia wyrażone zostały w racjonalnym dyskursie, aby pojawiły się narzędzia hermeneutyczne. Polityka racjonalny dyskurs przejęła w starożytności od Greków, teologia natomiast otrzymała go dzięki środowisku hellenistycznemu i za sprawą Pawła z Tarsu⁶. On jako pierwszy, koncentrując się na zagadnieniu relacji zachodzącej między człowiekiem a Bogiem, stworzył rozbudowaną naukę o odkupieniu. Działalność św. Pawła można nazwać pierwszym krokiem na drodze do stworzenia teologii chrześcijańskiej, a w następstwie także teologii politycznej. Za pośrednictwem jego interpretacji teologia polityczna początkowo stanowiła układ trzech pojęć: Bóg (transcendencja), Kościół (chrystologia) i polityka (królestwo). Pierwsze pojęcie wskazuje na podział świata na dwa obszary, transcendencji i immanencji; obszar życia wiecznego i obszar grzechu⁷. Drugie, czyli Kościół, wskazuje na wspólnotę wiernych, wspólnotę mistyczną uobecnioną poprzez postać Chrystusa, będącego ciałem rzeczywistym i duchem boskim jednocześnie, które stanowi pośrednictwo między sferą boską a ludzką.

⁵ Zob. I. Dąbska, *Zarys historii filozofii greckiej*, Lublin 1993, s. 19–22.

⁶ Także dzięki temu, że przejęto z filozofii sposób dociekania i argumentowania. I o ile dzieje pojęcia teologii politycznej są długie i skomplikowane, to za jej początek można uznać pierwsze próby ujęcia religii na wzór polityki.

⁷ Podział świata na dwie wykluczające się sfery wywodzi się z judaizmu, który wpłynął na neoplatonizm epoki cesarstwa.

Trzecie pojęcie, polityka, odzwierciedla świat doczesny, życie śmiertelne i słabość ludzi przejawiającą się w ich grzeszności oraz konieczność istnienia porządku. Chrzęścijanie, ludzie wiary zjednoczeni w Chrystusie, nie należą do porządku ziemskiego; na ziemi odbywają tylko część swojej wędrówki, której prawdziwym celem jest życie wieczne. Z tego też powodu nie podlegają władzy świeckiej w takim stopniu, w jakim podlegają duchowej. Władza świecka zresztą, jak pisze św. Paweł w Liście do Rzymian, i tak nie pochodzi od człowieka, bowiem „nie ma władzy, która by nie pochodziła od Boga” (Rz, 13, 1). Ten układ trzech pojęć obrazował trzy możliwe relacje między Bogiem, Kościołem a polityką⁸, a przez to także trzy odsłony teologii politycznej. W ten oto sposób możemy mieć do czynienia z „królestwem bez Kościoła”, w drugim „Kościół bez królestwa”, a w trzecim „Kościół wraz z królestwem”⁹.

Początki teologii wskazują, że jej związek z polityką nie jest wtórny, lecz trafia w sedno zarówno jednej jak i drugiej dziedziny. Nie ma teologii, która nie posiadałaby znaczenia dla porządku społecznego. „Tak jak nie ma teologii – pisze Taubes – bez politycznych konsekwencji, tak nie ma też teorii politycznej bez teologicznych założeń”¹⁰.

Przez wiele stuleci przenoszono pojęcia i definicje z teologii do prawa, w celu zdefiniowania wspólnoty i państwa. Nawet i dziś takie opinie nie są rzadkością; jak pisze Carl Schmitt¹¹, w słynnym już zdaniu: „wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne”¹². Czy można jednak uczynić filozofii i nauce o polityce zarzut, że tak chętnie odwoływały się do jakichś form eschatologii państwowych i do tajemnicy transcendencji w kontekście legitymizacji władzy? Zarzucić, że zamiast samodzielnie szukać definicji ułatwiły sobie zadanie w kwestii interpretacji świata i zasad nim rządzących?

⁸ Zob. M. Scattola, *Teologia polityczna*, przeł. P. Borkowski, Warszawa 2011, s. 39–45.

⁹ Tamże.

¹⁰ J. Taubes, *Teologia a teoria polityczna*, wyd. cyt., s. 300.

¹¹ Pojęcie teologii politycznej najczęściej łączone jest z niemieckim filozofem Carlem Schmittem i jego dziełem o tym samym tytule, wydanym w 1922 roku, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Belin 1922. Co prawda przedmiot teologii politycznej nie pojawił się wraz z książką i teorią Schmitta, ale faktem jest, że w kwestii definicji, uporządkowania i sproblematyzowania terminu teologii politycznej, można mu wiele zawdzięczać. Samo pojęcie natomiast pojawiło się poza kontekstem chrześcijańskim, mimo iż w efekcie związało się z chrześcijaństwem w sposób niemal nierozdzielny. Zaplecze religijne władzy i polityki było niezmiennym zjawiskiem od czasów starożytnych. Samo pojęcie «teologia» w kontekście politycznym przypisywane jest Platonowi, który w *Państwie* pisał o modelach, wzorach potrzebnych do tworzenia nowych państw. Ta miara/wzorzec była w jego pojęciu czymś, co dziś możemy nazwać teologią polityczną. Historycy autorem pojęcia «teologia polityczna», który tego terminu użył jako pierwszy, czynią stoika Panajtios z Rodos, który to wprowadził podział religii na teologię mityczną, fizyczną i polityczną.

¹² C. Schmitt, *Teologia polityczna*, przeł. M. A. Cichocki, Warszawa 2000, s. 60.

I czy w tym kontekście naprawdę ma znaczenie, czy na to pytanie odpowie ateista czy wierzący?

Różni badacze sposobów funkcjonowania wspólnot ludzkich podkreślali fakt, że cechą charakterystyczną cywilizacji łacińskiej jest nie tylko pierwszeństwo duchowości nad materialnością, ale także próby oddzielenia sfery religijnej od władzy świeckiej. Tym samym w kulturze zachodniej przez wieki rozwijały się dwa ośrodki oddziaływania: jeden o znaczeniu doczesnym, a drugi o znaczeniu transcendentnym. Niemal od początku chrześcijaństwa (widać to chociażby u św. Pawła) zmagano się z problemem dualizmu politycznego, z problemem pogodzenia władzy świeckiej z duchową. Jezus nakazując, aby oddać cesarzowi, co cesarskie, a co boskie – Bogu, dał odpowiedź na pytanie dotyczące lojalności i posłuszeństwa ludzi wiary, lecz otworzył także możliwość tworzenia interpretacji tego, kim jest cesarz i co jest cesarskie. Jednocześnie uprawomocnił istnienie dwóch sfer, pomimo tego, że przecież wszystko, a władza przede wszystkim, pochodzi od Boga. Palącym problemem stał się więc problem granicy występujący między tymi dwoma porządkami, między *sacrum* i *profanum*, oraz kwestia ich wzajemnej współpracy i dopuszczalnych wpływów. Widać to wyraźnie w sposobie postrzegania i interpretowania postaci króla.

Idea i symbolika króla jest jedną z najstarszych i na wskroś religijnych. Postać króla narodziła się z rozważań dotyczących sfery ducha. Zawsze i bez względu na krąg kulturowy odzwierciedlała kogoś wyjątkowego, innego, namaszczonego. Z tej też racji król zawsze potrzebował uzasadnienia dla swojego istnienia. Król łączy w sobie dwie, z założenia wykluczające się, natury: boską i ludzką. Jego rola polegała więc głównie na tym, że był pośrednikiem między sferą ludzką i nadludzką. Analizy różnych dziedzin nauki (historii, antropologii, filozofii i religii) jednomyślnie sugerowały, że od zawsze, we wszystkich cywilizacjach król symbolizował władzę dwóch światów, sfery immanencji i transcencji; król zawsze symbolizował także podwójność cielesną.

Wątki religijne w teorii politycznej pojawiały się w różnych okresach i z różną intensywnością, ale zawsze wtedy, gdy chciano podkreślić boski wymiar władzy (świeckiej czy kościelnej) i kiedy zachodziła potrzeba podporządkowania władzy jakiejś idei, czy to związanej z prawem, czy z religią. Tak władza duchowa, jak i świecka wykorzystywały zapisy teologiczne w zależności od potrzeb, albo też tworzyły nowe, na własny użytek. Z tej racji, że wykładnia chrześcijańska posługiwała się ogromną ilością alegorii i metafor, możliwość interpretacji zdawała się być niewyczerpywalna. A kwestia wiary w prawomocność władzy, gwarantowała jej akceptację i stabilność.

Teoria dwóch ciał króla jest tworem prawnoteologicznym. Chociaż sama symbolika króla i idea jego dualności pojawiła się znacznie wcześniej, o czym zostało już wspomniane, a korzenie tej doktryny z łatwością można odnaleźć już w staro-

żytności i wczesnym średniowieczu, to jej dokładnego wyeksplikowania dokonali dopiero juryści czasu Tudorów i wczesnych Stuartów.

Ernst Kantorowicz, w celu przedstawienia i zrozumienia teorii dwóch ciał króla, analizuje spisane za panowania Elżbiety I *Raporty* Sir Edmunda Plowdena, angielskiego prawnika. Plowden zawarł w nich najważniejsze fragmenty uzasadnień powstałych w sądach królewskich, dotyczących definicji władzy królewskiej i jej uprawnień. Dowiadujemy się z nich, że „Król ma w sobie dwa Ciała, a mianowicie ciało naturalne (*body natural*) i Ciało wspólnotowe (*body politic*). Ciało naturalne (jeśli jest rozważane samo w sobie) jest ciałem śmiertelnym, podlegającym wszystkim niemocom, które przynależą mu z natury albo z przypadku, podlegającym niedojrzałości, niepełnoletniości albo przypadłościom wieku starczego oraz podobnym skazom, które przydarzają się ciałom naturalnym innych ludzi. Ale jego Ciało wspólnotowe jest Ciałem, którego nie można zobaczyć czy dotknąć, składającym się z polityki i rządu i przeznaczonym do kierowania ludem i zarządzania dobrem publicznym i to Ciało jest zupełnie pozbawione niemowlęctwa, wieku starczego i innych naturalnych skaz i niedojrzałości, którym podlega ciało naturalne i z tego powodu to, co czyni w Ciele wspólnotowym, nie może zostać unieważnione albo udaremnione ze względu na upośledzenie jego ciała naturalnego”¹³. Król więc jest istotą o podwójnym ciele i o podwójnej tożsamości. Jest konkretną jednostką, ciałem naturalnym wystawionym na wszelkie niedoskonałości ludzkiej kondycji i zarazem reprezentantem wspólnoty, reprezentantem niemienności w czasie i jako taki, jako „Głowa i Zarządca Ludu” nie umiera nigdy¹⁴. Widać wyraźnie jak bardzo średniowieczne pojęcie króla nawiązywało do myśli teologicznej i idei królewskiego *character angelicus*. Ciało wspólnotowe króla odzwierciedlało bowiem swoją istotą anioły pośredniczące między ziemią a niebem.

Cielesność jako problem w średniowiecznej refleksji

Przyjmuje się, że średniowiecze było epoką, w której dominowała pogarda dla ciała i pogląd, że w wyniku grzeszności i niedoskonałości ludzkiej natury ciało było narzędziem, odciągającym człowieka od spraw duszy, czyli tego, co najistotniejsze. Jak w każdej kwestii tak i w tej zdania co do grzeszności ciała w średniowieczu są różne, o odmiennym stopniu radykalności, niemniej tendencja była wyraźna. Ciało

¹³ E. Plowden, *Commentaries or Reports*, London 1816, s. 212a. Cyt. za: E. Kantorowicz, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, przeł. M. Michalski i A. Krawiec, Warszawa 2007, s. 6.

¹⁴ Zob. E. Kantorowicz, *Dwa ciała króla...*, wyd. cyt., s. 18.

jest grzeszne. Należy podkreślić jednak, że tak naprawdę zasługa stworzenia pesymistycznej koncepcji cielesności nie powinna być przypisywana ludziom średniowiecza, lecz starożytnym Grekom. Co prawda również wśród filozofów starożytnych na próżno szukać światopoglądowej jednolitości, bowiem w kontekście problematyki ciała równolegle funkcjonowały co najmniej dwa przeciwstawne nurty (nurt deprecjonujący ciało oraz nurt traktujący ciało jako „narzędzie” niezbędne do życia i nie mniej istotne od innych, bardziej duchowych składowych człowieka), to jednak ich sposób rozumienia cielesności zdeterminował wczesnochrześcijańską perspektywę definiowania relacji człowiek – ciało, co w następstwie dziejowym pojawiło się w średniowieczu. Innymi słowy, podejrzliwe odnoszenie się do ciała nie wynika bezpośrednio z nauk Jezusa, ale jest związane z tradycją orficko-pitagorejsko-platońską, ujmującą ciało i pragnienia cielesne jako słabość i grzeszność, a zatem jako ten aspekt człowieka, który powinien zostać zminimalizowany, bezdyskusyjnie powściągnięty i całkowicie podporządkowany duszy. To starożytne dziedzictwo filozoficzne ukierunkowało myślenie o cielesności pierwszych chrześcijan. Okazuje się zatem, wbrew powszechnie przyjętym założeniom, że nie tylko religie monoteistyczne przejawiały skłonność do pogardliwego stosunku do ciała, lecz że jest ona także obecna w greckiej filozofii, tam bowiem dusza w hierarchii wartości wyraźnie otrzymała odmienny, a przede wszystkim ważniejszy status ontyczny od cielesności. Duszy przypisana została moc przekraczania doczesności i łączności z transcendencją. Pogląd, że ciało jest więzieniem duszy, źródłem niedoli i frustracji po raz pierwszy pojawia się w orfizmie¹⁵. Dusza nabiera znaczenia wyjątkowego, wręcz boskiego, nieśmiertelnego elementu w człowieku. Orfizm zatem wprowadza koncepcje boskości duszy i dualistyczną wizję człowieka, w której nieśmiertelna dusza zostaje przeciwstawiona śmiertelnemu ciału¹⁶. W średniowieczu król jest taką właśnie dualnością, i tak ją można definiować. Jego podwójne ciało odwzorowuje w pewnej mierze ten dualizm psychofizyczny. Jego ciało jednostkowe jest marnością, to co istotne, jest ukryte w wymiarze wspólnotowym jego postaci, a więc w pewnym sensie duchowym. Orfizm oczywiście nie oddziaływał na średniowiecze w sposób bezpośredni. Droga prowadziła przez pitagorejczyków, którzy również podkreślali niezależność duszy i jej wyższość nad ciałem, jej wieczną i boską naturę. Następnie przez nauki Platona, na którego mocno oddziaływał pitagoreizm i koncepcja duszy więzionej przez śmiertelne i pełne niedoskonałości ciało. Przez neopitagoreizm, który ma o tyle znaczenie, że ponownie wprowadził na pierwszy plan kulturowy przekonanie o wyższości tego, co duchowe, a co między III i II wieku p.n.e., czyli w okresie dominacji poglądów eudajmonologicznych,

¹⁵ Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, przeł. S. Tokarski, Warszawa 1994, t. II, s. 124–133.

¹⁶ Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. I. Zieliński, Lublin 2005, t. I, s. 451.

zostało zepchnięte na dalszy plan¹⁷. A także z tego powodu, że stanowił podstawę, na której powstała filozofia Plotyna i ruch neoplatoński, bez których nie można rozumieć teologii chrześcijańskiej i jej koncepcji. U Plotyna cielesność będąca naturalnym składnikiem świata jest jednak przeszkodą dla bytu, którego najważniejszym celem jest osiągnięcie wieczności. Ciało nie jest złem samym w sobie, lecz nie jest też całkowitym dobrem. Mowa o doskonałości bytu ludzkiego i dobru zaczyna się dopiero po przekroczeniu tego wymiaru zmysłowo-materialnego, czyli zaczyna się na poziomie duszy. Dopiero wtedy wkracza się na drogę do Absolutu, do wieczności. Jaźń, o której pisze Plotyn, musi odejść od ciała, jeśli chce zrealizować pragnienie powrotnego wstąpienia na wyższy szczebel emanacyjnej drabiny bytowej. Wyzwolić się od cielesności to tyle, co powściągnąć cielesne potrzeby i doskonalić myślenie, kształtować siebie moralnie w duchu nauk Platona i jego koncepcji cnót kardynalnych.

Podejrzliwość wobec ciała w czasach rozwoju religii chrześcijańskiej zyskała wielu orędowników, a za ich pośrednictwem także teologiczną legitymizację. Zagadnienie cielesności stało w centrum rozważań eschatologicznych, a w jakiejś mierze także i politycznych. W średniowieczu bowiem kwestia ta była obecna także w kontekście wyjaśniania i legitymizowania władzy królewskiej i kościelnej. Dlatego można perspektywę cielesności potraktować jako preludium dla średniowiecznej prawnej idei Dwóch Ciał Króla.

Średniowieczna idea ciała króla

Idee związane z „podwójną” osobą króla przedstawił średniowieczny anonimowy autor, na pięć wieków przed prawniczą fikcją Dwóch Ciał Króla. Jak podaje Kantorowicz, mimo ogromnego wysiłku naukowców nie udało się ustalić tożsamości autora traktatów teologiczno-politycznych napisanych około 1100 roku, w których zawarł interesujące nas tu zagadnienie króla w teologii politycznej średniowiecza. Anonim z Normandii (jedynie pochodzenie udało się ustalić) pisał o koncepcji osoby „przemieszanej” czy też „osoby złożonej” (*persona mixta*). W „osobie przemieszanej” miały się zbiegać różne uprawnienia i sfery; funkcjonowała ona więc w sferze religijno-politycznej i zarazem reprezentowana była przez biskupa i króla. Spójrzmy więc na pojęcie króla jako *persona mixta*.

Król posiadał niektóre uprawnienia sakralne, wynikające z aktu konsekracji i namaszczenia. Kantorowicz stwierdza, że idea *persona mixta* nie wynika wprost

¹⁷ Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1999, t. IV, s. 401–408.

z koncepcji dwóch ciał króla. „Podwojenie osoby – pisze – wyrażone w pojęciu *persona mixta* odwołuje się do doczesnych i duchowych uprawnień, ale nie łączy się z ciałem naturalnym i wspólnotowym”¹⁸. Z traktatów Anonima z Normandii wynika, że król jest osobą podwójną: jedna jego część pochodzi z natury, druga z łaski bożej. „Rozważając pierwszą osobowość – podkreśla Anonim – był on, dzięki swej naturze, jednostkowym człowiekiem; rozważając jego drugą osobowość był on dzięki łasce Chrystusa, to jest Bogiem – człowiekiem”¹⁹. Duch zstępuje na króla w chwili jego konsekracji, aby uczynić go godnym naśladowcą Chrystusa. Otrzymuje wówczas tymczasową boskość jako ziemskie odbicie Boga²⁰. „Doczesne ciało” władcy, jak każde inne życie człowieka jest śmiertelne. „Ciało mistyczne” natomiast posiada symboliczny wymiar, jest nieśmiertelne i trwa w pojęciu „Głowy lub Korony Królestwa”. Postać feniksa, pisze Kantorowicz, jest odpowiednim odzwierciedleniem istoty podwójnej natury króla. Feniks umiera, a następnie odradza się. Przy czym Feniks jest zawsze jeden; jest jednostką i gatunkiem jednocześnie. Dlatego też śmierć króla nigdy nie jest końcem władzy królewskiej. Nieśmiertelna godność królewska trwa w jego następcach. *Le roi est mort, vive le roi!* – Król umarł; niech żyje król! Poprzez to zjednoczenie ciała króla z ciałem fizycznym można było utrzymać koncepcję łączności z innym wymiarem, poprzez który to, co nieśmiertelne, transcendentne, mogło zaistnieć w przemijalności i śmiertelności jednostkowego ludzkiego ciała. Ułatwiało to także podtrzymanie dynastycznej wspólnoty i ciągłości między kolejnymi władcami. Zawołanie „Król umarł; niech żyje król!” było wyrazem nadprzyrodzonej i boskiej wieczności politycznego ciała króla. Król trwał nieprzerwanie.

Dusza jest ważniejsza od ciała, bo jest nieśmiertelna, jest elementem boskim w człowieku i przeznaczona jest do spraw wielkich i ważnych. Ciało wspólnotowe również. Zawiera się co prawda w ciele naturalnym, śmiertelnym, ale tylko dlatego, że potrzebuje reprezentacji. Nie ulega wątpliwości natomiast, że ciało wspólnotowe posiada nadrzędność nad ciałem naturalnym. Ciało wspólnotowe jest nie tylko ważniejsze i doskonalsze od ciała naturalnego, ale kryje w sobie tajemne siły, które niwelują lub całkowicie znoszą niedoskonałość ludzkiej natury. Ciało wspólnotowe króla działa jak *Deus absconditus* (Bóg ukryty)²¹. Władca sprawuje swój

¹⁸ E. Kantorowicz, *Dwa ciała króla...*, wyd. cyt. s. 39.

¹⁹ Tamże. W podobny sposób były następnie formułowane argumenty na rzecz boskiego charakteru króla przez prawników w okresie panowania Tudorów, przy czym akcent padał już nie na łaskę, lecz na wspólnotę, to znaczy, że władza króla pochodzi z natury i od wspólnoty.

²⁰ Tamże, s. 40. Odwoływanie się do łaski i jej mocy miało na celu podkreślenie jej niezbędności do zbawienia oraz to, co w tym kontekście ważniejsze, że właśnie dzięki niej i przez nią uczestniczymy w boskim planie i boskiej naturze. A więc wszystko tu na ziemi, wspólnota, władza, nasze istnienie ma sens i rację tylko dzięki niej.

²¹ Zob. E. Kantorowicz, *Dwa ciała króla...*, wyd. cyt. s. 10–11.

urząd poprzez cielesne utożsamienie z godnością boską i jedynie śmierć króla stanowi moment ich rozdzielenia. Boski prototyp podwojenia króla pochodzi bowiem z koncepcji Boga-człowieka²².

Dzięki łasce namaszczony król przeobraża się i staje innym człowiekiem, przewyższającym wszystkich innych; staje się »*christomētēs*« – naśladowcą Chrystusa. Wskazując na podwojenie osoby króla Anonim wskazywał na istniejące różnice między Bogiem a królem, lecz także podkreślił moment, kiedy ten podział zniknął. W »Bogu z natury« i w »Bogu przez łaskę« esencja i substancja władzy są takie same, bez względu na to skąd władza pochodzi, z natury, czy dzięki łasce, bowiem „władza króla jest władzą Boga” – jak podkreśla Anonim²³. Król jako jednostka ze względu na urząd uosabia samego Boga, dlatego też jego władza jest legitymizowana przez samego Stwórcę. Posłuszeństwo jest zatem obowiązkiem wynikającym z powinności wobec Boga. To natomiast dawało Kościołowi możliwość ingerowania i decydowania o tym, jak ta władza powinna wyglądać. Warto zaznaczyć, że Anonim nie przypisywał królowi natury boskiej, lecz dzięki łasce cechy boskie posiadającej. Tym samym uwypuklał rozróżnienie między osobą a urzędem. Nie osobie składa się hołd i wierność, lecz urzędowi. Wszelka władza i wspólnota powinna zatem podporządkować się władzy w duchu rady Pawła z Tarsu, że „władza, która jest, została wyświęcona przez Boga”.

We wczesnym średniowieczu postać monarchy często bezpośrednio odnoszono do Chrystusa. W późniejszym okresie te chrystocentryczne (*Christ-centered*) koncepcje władzy królewskiej, zwłaszcza po sporze o inwestyturę (druga połowa XI i XII wieku), uległy osłabieniu. Wówczas monarchię określano poprzez odniesienie do prawa (*law-centered*). Innymi słowy, figura król-Chrystus została zastąpiona przez figurę król-prawo. Władza królewska odtąd definiowana była w oparciu o ideę „prawa boskiego”, a nie o idee liturgiczne, jak to było u Anonima z Normandii. Skoncentrowano się na filozofii prawa, a nie na cielesności i podwójnej naturze króla²⁴. W tym przejściu od liturgicznej koncepcji władzy królewskiej do władzy wynikającej z prawa boskiego ogromną rolę odegrał Jan z Salisburii i jego traktat *Policraticus*. Rozwijał on swoją doktrynę, nie odchodząc jednak całkowicie od liturgicznej koncepcji władzy, kierując ją w stronę prawnego aspektu Chrystusa, reprezentowanego przez władcę. Próbował wyjaśnić władzę absolutną przypisywaną królowi i zarazem ograniczenie jego mocy wynikające z obowiązującego prawa. Przypisał królowi nie dwa ciała, lecz dwie osoby: prywatną (*privata voluntas*) i publiczną (*persona publica*). Wyraził w ten sposób oczekiwanie, że

²² Tamże, s. 22–25.

²³ Tamże, s. 41.

²⁴ Tamże, s. 72–77.

władca w swoich decyzjach i uprawnieniach odnosić się będzie do dobra wspólnego, a nie działać w odniesieniu do swojej własnej woli. Jako osoba publiczna król służy wspólnocie, jej dobru i sprawiedliwości. Król jako osoba prywatna podlega prawu, natomiast jako osoba publiczna to prawo stanowi. Jest więc według koncepcji Jana z Salisbury panem i sługą Prawa. I ta podwójność wynika właśnie z urzędu władcy. Jest wręcz uosobioną ideą sprawiedliwości; to sprawiedliwość rządzi poprzez króla²⁵. Władzę królewską pochodzącą z Prawa, a nie z łaski, zastąpiono władzą odzwierciedlającą Sprawiedliwość, a poprzez urząd personifikującą Ideę, która była zarówno boska, jak i ludzka. Nowy dualizm króla zbudowano w oparciu o filozofię prawa, z którą tak wyraźnie w średniowieczu przeplatała się teologia²⁶. Król łączył w sobie ludzki i boski wymiar Sprawiedliwości. Przestał być przejawem Chrystusa na ziemi, ale zaczął w zamian odzwierciedlać prawo boskie. Nadal jednak miał swój udział w wieczności i nieśmiertelności poprzez uczestnictwo i pośrednictwo w idei Sprawiedliwości.

Od XIII wieku natomiast kształtuje się idea, konkurencyjna z pojęciem Kościoła jako *corpus Christi mysticum*, idea państwa jako *corpus rei publicae mysticum*. Nie tylko Kościół chciał, aby traktowano go jako coś trwającego wiecznie. Państwo i wspólnota świecka pretendowały do tego samego. Rozpoczął się więc proces konkurowania i sekularyzacji.

Koncepcja władzy i jej prawomocności może mieć swoje różne źródła. W średniowieczu była ona głównie skupiona na sakralnym pochodzeniu. Jak sugeruje Kantorowicz, korzeni takiego sposobu rozumienia i interpretowania władzy można doszukiwać się w starożytności. Idea deifikacji władzy nie jest więc pomysłem *stricto* chrześcijańskim. Niemniej mimo podobieństwa z koncepcjami pogańskimi, to z chrześcijańskiej myśli teologicznej zrodziła się koncepcja dwóch ciał króla, która niewątpliwie stanowi punkt zwrotny w dziejach teologii politycznej.

Świętość króla

Pierwiastek świętości zawsze był i jest obecny w polityce. Tezy teologii politycznej funkcjonują do dziś. Tylko w nieco zmienionej formie są obecne. Od początku religia i polityka są ze sobą ściśle związane. Świętość zawsze była obecna w chwili nadawania sukcesji politycznej przez odwołanie się do boskiej legitymizacji. Deklaracja Niepodległości, Konstytucja Stanów Zjednoczonych, Konstytu-

²⁵ Tamże, s. 79–80.

²⁶ Tamże, s. 110–117.

cja Rzeczypospolitej Polskiej nie wymazały ze swych preambuł odwołania do transcendencji. Religia może na różne sposoby wspierać politykę i ustrój polityczny. Rząd może bezpośrednio opierać się na religii, religia może legitymizować władzę, a może być też jedynie źródłem podstawowych struktur i tradycji. Oczywiście religia może także nie tylko wzmacniać, lecz również stanowić potężną siłę sprzeciwu wobec władzy²⁷. W jaki sposób by jednak nie wspierała państwa, faktem jest, że rytuały religijne i odniesienia do sfery nadprzyrodzonej, jak żadne inne, konsolidowały społeczności. Odtwarzanie mitów legitymizujących zawsze łączyło wspólnotę świętymi więzami, które przekraczają prywatne interesy i codzienne konflikty, wypełniając wspólnotę tajemną mocą świata przodków i bogów²⁸. W doktrynie dwóch ciał zbiega się zatem cała mnogość podskórnych idei mistyczo-politycznych ożywiających Europę. Religia zawsze oznaczała moc. *Religia regalis* wyraża założenie, że bez religii nie ma prawdziwej monarchii, z tego też powodu religia i królestwo są ze sobą nierozzerwalnie związane. Jedno bez drugiego istnieć nie powinno i nie może, bo religia jest fundamentem i opoką władzy, a władza jest dla religii powiernikiem i strażnikiem²⁹. Władza królewska usankcjonowana sakralnym rytuałem oznaczała moc, która przewyższa nawet samego jej nosiciela. A skoro moc króla nie jest jego osobistą zdolnością, tylko nadaną i pochodzącą z wymiaru transcendentnego, posłuszeństwo wobec jego słów i decyzji wydaje się być jedynie formalnością³⁰. Boski charakter władzy królewskiej przybierał różne formy, ale zawsze był obecny. Świeckie pojmowanie władzy nie oznaczało wcale desakralizacji osoby króla. Mistyka godności królewskiej stopniowo stawała się mniej religijna, pozostając jednak nadal mistyką. A z punktu widzenia politycznego nieśmiertelne ciało króla to prekursor pojęcia osoby prawnej.

W średniowieczu hierarchia i koncepcja władzy królewskiej były nie tylko koncepcją polityczną wyrażającą ideologię społeczeństwa feudalnego albo jedynie teologiczną analogią przeniesioną na ustrój i władzę polityczną. Teologia polityczna średniowiecza jest uznawana za jeden z podstawowych kluczy do rozumienia tej epoki, mimo iż termin ten nigdy w samym średniowieczu nie był używany. Hierarchia i podział na dwie sfery, boską i ludzką, które się przenikały, były dla człowieka, idei Boga i kosmosu czymś tak fundamentalnym, że nawet epistemologiczne pojęcie „idei” tworzone na podstawie porządku i hierarchii.

²⁷ Zob. T. C. Lewellen, *Antropologia polityczna. Wprowadzenie*, przeł. A. Dąbrowska i T. Sieczkowski, Kraków 2003, s. 86.

²⁸ Tamże, s. 87.

²⁹ Zob. J.-P. Roux, *Król. Mity i symbole*, przeł. K. Marczevska, Warszawa 1998, s. 112–114.

³⁰ Zob. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1997, s. 102–107.

Idea świętości jest oczywistym atrybutem władzy od początku jej istnienia. Tych, którzy władali terytoriami i narodami postrzegano jako kontynuatorów boskiego planu stworzenia, nierzadko nawet jako samych bogów lub ich wysłanników, czuwających nad porządkiem w świecie. Jak celnie zauważa Stanisław Filipowicz w książce *Mit i spektakl władzy*: „wiara w szczególną moc i szczególne powołanie władzy jest źródłem całkiem oczywistego komfortu psychicznego – daje poczucie bezpieczeństwa. [...] obecność władzy jest traktowana jako gwarancja trwałości świata”³¹. Władza funkcjonowała w wyobraźni poddanych jako opiekun, moc przezwyciężania zła i gwarancja bezpieczeństwa. Król chronił rzeczywistość przed rozpadem, nadawał jej biegowi kierunek i sens. Szacunek dla władzy wynikał zatem nie tylko z tych analogii zaczerpniętych z teologii (król-Chrystus), z źródła jej legitymizacji, czyli transcendencji, lecz również z funkcji, które jej przypisywano. Władza miała moc chronienia przed złem i unicestwieniem³². Jak sugeruje Filipowicz, „świętość ta ma raczej sens ontologiczny”³³, to znaczy, przypisywanie władzy cech sakralnych wynika z chęci istnienia samych podwładnych, z ich głębokiej potrzeby egzystencji, a nie potrzeby współistnienia z transcendencją, czy wiary w cuda. Władza o atrybutach boskich gwarantowała ład i chroniła przed śmiercią, chaosem, a nawet bezsenssem. Natomiast władza w świętości odnajdywała mocne zabezpieczenie swoich przywilejów; świętość nadawała władzy wyjątkowość i niepodważalność jej decyzji. Figura króla zatem była ucieleśnieniem najwyższej gwarancji egzystencji wspólnoty i prestiżu samej władzy. Z tego także powodu tak istotne okazało się udowodnienie twierdzenia, że „król nie umiera nigdy”. Jako gwarant i symbol jedności i porządku jest wiecznie obecny. Stąd kwestia ciągłości dynastycznej była niezwykle ważna.

Ciągłość dynastyczna

Ciągłość władzy monarszej w swej początkowej wersji była raczej wynikiem zwyczajów, niż prawa stanowionego. Dopiero z czasem zasada sukcesji dynastycznej nabrała mocy prawnej. Przy czym wzniesiona ona została na trzech elementach wzajemnie się warunkujących, jak pisze Kantorowicz. Te trzy elementy to: wieczność dynastii (związana z ciałem naturalnym, czyli z jednostkami po sobie następującymi), korporacyjny charakter Korony (czyli ciało wspólnotowe) i nie-

³¹ S. Filipowicz, *Mit i spektakl władzy*, Warszawa 1988, s. 139.

³² Zob. tamże.

³³ Tamże.

śmiertelność Godności królewskiej (król jako urząd jest nieśmiertelny)³⁴. Od momentu wprowadzenia prawnych zapisów dotyczących sukcesji do tronu, legitymizacja króla z sakralnej zmieniła swój charakter na bardziej świecki. Chrystocentryczna wizja legitymizacji władzy, zastąpiona dynastyczną, utraciła swoją moc eksplikacyjną. Mimo tej zmiany jednak analogie i odniesienia do transcencji zawsze były obecne, chociaż już może nie tak bezpośrednio. Co więcej, dzięki idei ciągłości monarszej zniknął problem bezkrólewia. Z chwilą śmierci dotychczasowego króla na tron wstępował kolejny, zgodnie z prawem dziedziczenia korony. A zatem ciało naturalne króla tak naprawdę było również nieśmiertelne. Dynastia, w linii której tron przechodził na kolejnego z jej członków, symbolizowała „ponadindywidualny byt porównywalny z *universitas*” – jak podkreśla Kantorowicz³⁵.

Zasada dziedziczenia tronu i jej uzasadnienie wraz z kolejnymi epokami przybierała różne formy. W średniowieczu była ona ściśle podyktowana przez religijne i biblijne implikacje. Ale już na przykład w nowożytności widać wyraźnie, że próbowano w znacznie bardziej racjonalny sposób poradzić sobie z tym problemem, a nawet próbowano od tej zasady powoli odchodzić. Polemika Roberta Filmera z Johnem Locke'm jest tego przykładem.

Robert Filmer w traktacie *Patriarcha: or The Natura Power of Kings*, opublikowanej w 1680 roku, stwierdził w kontekście istoty boskiego prawa dziedziczenia, że władza królów pochodzi od Adama, zaś sam Adam władzę otrzymał bezpośrednio od Boga. Podkreślał przy tym również analogię zachodzącą między władzą królewską a ojcowską. Monarcha bowiem posiada władzę nad poddanymi niczym nieograniczoną, tak jak ojciec nad swoimi dziećmi. W przeciwnym razie rodzinie groziłby rozpad i nędza, a królestwu anarchia³⁶. Co więcej, ludzie ze swej natury nie są wolni i równi. Poddani, podobnie jak dzieci, które nie wybierają sobie ojca i jego woli się nie sprzeciwiają, nie decydują o tym, kto będzie królem, ponieważ wybór ten dokonywany jest na mocy boskiego prawa sukcesji. Z tego oczywiście wynikały kolejne konsekwencje, bardzo ważne dla ówczesnego okresu, czyli okresu rodzącego się liberalizmu i działalności parlamentu angielskiego. John Locke natomiast, w odpowiedzi na Filmerowską paternalistyczną i absolutystyczną wizję władzy królewskiej, napisał *Two Treatises of Government*, wydane w 1690 roku. Locke zainspirowany dziełem *O prawie natury i narodów* Samuela Puffendorfa, w którym autor stwierdza, że prawo naturalne jest całkowicie zgodne z prawem rozumu i naturą człowieka, i dzięki temu również przyczynia się do utworzenia

³⁴ Zob. E. Kantorowicz, *Dwa ciała króla...*, wyd. cyt. s. 253.

³⁵ Tamże, s. 268.

³⁶ Zob. P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, przeł. J. Lalewicz, A. Siemek, Warszawa 1974, s. 244.

dobrego społeczeństwa³⁷, również podejmuje problem stanu natury i od niego rozpoczyna swoje poszukiwanie legitymizacji władzy. Stan natury, czyli stan zupełnej wolności, jest naznaczony także obecnością rozumu³⁸. Rozum natomiast jest źródłem racjonalnego postępowania, dlatego też na tym pierwotnym etapie życia wspólnotowego nie ma chęci do wzajemnego unicestwienia, lecz do zawarcia porozumienia. Tak dochodzi do powstania umowy społecznej między jednostkami, co w efekcie jednoznacznie wskazuje, że źródłem władzy nie jest Bóg, ale ugoda zawarta między racjonalnie postępującymi jednostkami. W związku z tym, władza nie jest absolutna, jej legitymizacja nie jest boska, lecz jest z tego świata, i dlatego też ma służyć realnemu światu i ludziom, którzy ją wybrali. Władza ma pełnić funkcję stróża życia, wolności i własności, a nie wiary i prawa religijnego³⁹. Rozważania Filmera i Locke'a są także ważne w kontekście historycznych wydarzeń, a dokładnie *The Glorious Revolution* z 1688 roku, w trakcie której doszło po długim konflikcie króla z parlamentem do kompromisu między torysami, czyli rojalistami (zwolennikami króla oraz zasady dziedziczenia tronu) i wigami, liberalnymi i postępowymi członkami parlamentu angielskiego, którzy sukcesję do korony traktowali bardziej jako archaizm minionej epoki, niż gwarancję ładu w państwie.

Konflikt króla z parlamentem trwał w Anglii prawie przez cały XVII wiek, a swój najgłębszy wymiar osiągnął w 1649 roku, kiedy ścięto króla Karola I, a Cromwell wprowadził dyktaturę wojskową, która w efekcie przyniosła wojnę domową⁴⁰. Te wydarzenia zaczęły uświadamiać ówczesnym parlamentarzystom potrzebę zrewidowania zasady sukcesji do tronu i zawarcia kompromisu między Izbami, które wyraźnie różniły się między innymi w poglądach dotyczących idei dziedziczności korony. Konieczność porozumienia między torysami i wigami nabrała mocy dopiero wtedy, kiedy zagrożenie utratą bezpieczeństwa i suwerenności nasiliło się po objęciu tronu przez Jakuba II. O ile następcą straconego na szafocie Karola I – Karol II – zachował pewne umiarkowanie w kwestii tolerancji religijnej i polityki zagranicznej, to Jakub II był całkowicie pozbawiony politycznej subtelności. Na dodatek był żarliwym katolikiem i sprzymierzeńcem francuskiego króla Ludwika XIV, a to było nie do zaakceptowania przez protestancki i antypapieski kraj. Rosnąca potęga Francji i jej nietolerancja wobec protestantyzmu, wywołały w Anglii powszechną chęć usunięcia Jakuba II. Jednocześnie wigowie i torysi nie chcieli dopuścić do sytuacji z czasów wojny domowej. Problem polegał na tym, że

³⁷ Zob. tamże, s. 241.

³⁸ Zob. J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, w: J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Warszawa 1992, §6, s. 166.

³⁹ Zob. tamże, §131, s. 255.

⁴⁰ Zob. G. M. Trevelyan, *Historia Anglii*, przeł. A. Dębnicki, Warszawa 1963, s. 450–539.

wigowie chcieli obalić króla, a to było sprzeczne z zasadami torysów, dla których sukcesja do tronu była świętym i niepodważalnym prawem monarchy i fundamentem państwowości. Konieczność zawarcia kompromisu zmusiła obie frakcje do zrezygnowania z części swoich zasad, po to, aby szybko pozbyć się Jakuba II i powstrzymać wiszącą w powietrzu groźbę destabilizacji kraju. Dzięki porozumieniu (na króla wybrano Wilhelma Orańskiego, któremu przysługiwała sukcesja do tronu po zawarciu związku małżeńskiego z Marią Stuart, córką Jakuba II), udało się zachować monarchię, z tą jednak różnicą, że nie traktowano jej już jako pochodzącą z nadania boskiego, lecz uzgodniono, że zostanie oparta na prawie stanowionym, czyli będzie zależna od parlamentu.

Zakończenie

Teologia polityczna jest rodzajem teleologicznego absolutyzmu. Jako aksjomat przyjmuje objawienie boże i traktuje je jako główne źródło politycznych projektów. Wobec tego sama legitymizacja władzy jest jasna i nie podlega dyskusji. Teologia polityczna z takiej właśnie perspektywy, czyli z perspektywy wiary i prawdy objawionej, zajmuje się kwestiami dotyczącymi tego, co słuszne, pożądane, czy sprawiedliwe w sferze politycznej i społecznej. To odniesienie do transcendencji wyznacza jej kierunki argumentacyjne i determinuje pomysły przebudowy świata. Czy współczesna władza i jej prawomocność, pozbawiona zaplecza religijnego, ma szanse na posiadanie mocy autorytetu, jaki kiedyś posiadali królowie? Czy współczesny kryzys polityki i władzy nie wynika z braku *universitas* i transcendentnego odniesienia? Czy w końcu władza potrzebuje boskiej gwarancji, czy jednak fakt, że to ludzie ją tworzą i jej podlegają, wskazuje, że sakralizacja uzasadnienia jej prawomocności świadczy o jej słabym zakorzenieniu w świecie?

The Political Theology and the Mediaeval Figure of a King

Summary

The aim of this paper is to present the mediaeval figure of a king and his power as a subject blessed with two kinds of body: a natural and a community body (political and, in a sense, a mystical one). The author of the text describes numerous changes in the understanding of a king's power in the mediaeval centuries. The considerations of the essence of the figure of a mediaeval king are placed in the context of the ideas of contemporary political thinkers in order to show that politics needs symbols in all times. The symbolic character

of a king is understood as an immortal and divine horizon; even if a king's power was understood at that time in secular terms, it did not follow the desacralization of the person of a king. A mysticism of a king's dignity was becoming less and less traditionally religious, but it was still a mysticism.

Key words: power, theology, society, politics, the Middle Ages

Słowa kluczowe: władza, teologia, społeczeństwo, polityka, średniowiecze

Bibliografia

- Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 2004.
- Dąbska, Izydora, *Zarys historii filozofii greckiej*, Lublin 1993.
- Eliade, Mircea, *Historia wierzeń i idei religijnych*, przeł. S. Tokarski, Warszawa 1994.
- Filipowicz, Stanisław, *Mit i spektakl władzy*, Warszawa 1988.
- Hazard, Paul, *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, przeł. J. Lalewicz, A. Siemek, Warszawa 1974
- Kantorowicz, Ernst, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, przeł. M. Michalski i A. Krawiec, Warszawa 2007.
- Leeuw, van der, Gerardus, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1997.
- Lewellen, T. C., *Antropologia polityczna. Wprowadzenie*, przeł. A. Dąbrowska i T. Sieczkowski, Kraków 2003.
- Locke, John, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Warszawa 1992.
- Meier, Christian, *Powstanie polityczności u Greków*, przeł. M. A. Cichocki, Warszawa 2013.
- Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958.
- Reale, Giovanni, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. I. Zieliński, Lublin 2005, t. I.
- Reale, Giovanni, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1999, t. IV.
- Roux, Jean-Paul, *Król. Mity i symbole*, przeł. K. Marczevska, Warszawa 1998
- Scattola, Merio, *Teologia polityczna*, przeł. P. Borkowski, Warszawa 2011.
- Schmitt, Carl, *Teologia polityczna*, przeł. M. A. Cichocki, Warszawa 2000.
- Taubes, Jacob, *Teologia a teoria polityczna*, przeł. R. Kuczyński, [w:] *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*, tłumaczenie zbiorowe, Warszawa 2013.
- Trevelyan, G. M., *Historia Anglii*, przeł. A. Dębnicki, Warszawa 1963.

