

przykład stanowi mały, opuszczony kościółek na nadbrzeżnej skale jeziora Genezaret, u stóp góry Ośmiu Błogosławieństw. Skala wewnątrz kościółka miała być miejscem nauk Chrystusowych. Dzisiejsze rozdarcie Jerozolimy na część arabską i izraelską, rozdzielone pasem ziemi zniszczonej przez działania wojenne, nasuwa przypuszczenie, że reaktywowanie bożogrobców na terenie Bliskiego Wschodu dla idei, dla której zostali powołani — miałyby pełne uzasadnienie historyczne i służyłoby miłośnikom zabytków wszystkich wyznań, z uwzględnieniem opieki samarytańskiej nad pielgrzymami ze świata chrześcijańskiego.

Dawne opactwo w Miechowie, owiane bogatą przeszłością i ideą służby podwójnego czerwonego krzyża dla bliźnich, dzięki opiece władz duchownych dźwiga się z ruiny i jest widomym znakiem powiązania w idei miłosierdzia oraz miłości bliźniego Polski z Bliskim Wschodem.

POGLĄD MISTRZA WINCENTEGO KADŁUBKA NA STOSUNEK WŁADZY DUCHOWNEJ I ŚWIECKIEJ

Zagadnienie stosunku władzy duchownej (*sacerdotium*) do świeckiej (*imperium, regnum*) wypełniało w znacznej części polityczną myśl i akcję średniowiecza, wyczerpując się w polemikach często jałowych i monotonna, a w każdym razie nazbyt długotrwałych i drobiazgowych. Cechą ogólną tych koncepcji było to, że myśliciele tej epoki podzielili się na dwa obozy: kościelny (papiński, kurialiści, kanoniści) i państwowy (świecki, laicki, cesarski, imperialiści, regaliści, legiści), które zrazu zwalczały się spokojnie i łagodnie, a później — w miarę, jak na widowni politycznohistorycznej zatarg obu potęg ówczesnych: duchownej i świeckiej stopniował się i przybierał postać walki zaciętej — we formie ostrej i bezwzględnej. Każde silniejsze wystąpienie przedstawicieli obu władz: papieża i cesarza (później króla francuskiego) odbijało się echem w literaturze, wywołując potok pism politycznopolitycznych, z których każde starało się stanąć w obronie też swojego obozu i je uzasadnić, a zbić twierdzenia i argumenty strony przeciwnej. Cała ta literatura uzyskiwała cechę okazyjności, ponieważ powstawała i mnożyła się z okazji pociągnięć historycznych papieży względnie cesarzy lub królów. Zatem moment aktualności, jak zresztą we wszystkich pismach polemicznych, nadał wszystkiemu piętno nazbyt wybitne, a przez to i szkodliwe.

Walka obu obozów toczyła się o to, która z obu potęg ma mieć zwierzchnie władztwo, a więc, czy papież czy cesarz (król). Obie strony wychodziły z *principium unitatis et totalitatis*, rządzącego światem, a więc i społecznością ludzi, ale inaczej interpretowały tę zasadę. Każda z nich operowała argumentami, zaczerpniętymi z Pisma św. i dzieł Ojców Kościoła oraz posługiwała się oficjalnymi enuncjacjami papieży względnie cesarzy, tylko

różnie a na swoją korzyść wykladała odnośne teksty. Była to typowo scholastyczna metoda opierająca się na uznanych autorytetach, a nie na doświadczeniu i nie na poznaniu właściwej istoty i wsobnych celów obu instytucji społecznych: Kościoła i państwa oraz władzy duchownej i świeckiej. Główne tezy obu stronnictw dadzą się ująć krótko i węzłowato w sposób niżej przedstawiony.

Kurialiści czyli zwolennicy przewagi politycznej papieństwa głosili, że istnieje jedna, jedyna władza, której pełnię skupia w swym ręku papież. On ma *plenitudinem potestatis immediate a Deo tam in spiritualibus quam in temporalibus*, że więc papież ma *iurisdictionem* nad wszystkimi, będąc *constitutus a Deo iudex vivorum et mortuorum*, wskutek czego jest on i *sacerdos* i *imperator* łącząc w sobie obie te władze na wzór biblijnego Melchizedecha. Dlatego ma mu podlegać *omnis humana creatura*. Skrajni zwolennicy papiescy posuwali się nawet do twierdzenia: *papa universalis monarcha totius populi Christiani et de iure totius mundi*, natomiast mniej radykalni zwolennicy głosili, że wprawdzie papież ma *plenitudinem potestatem* od Boga sobie daną, jednak tylko *habitu*, ale *quoad exercitionem (administrationem actu — quoad dominium utile* udziela ją władcy świeckiemu *in temporalia*, lecz zawsze *ad nutum sacerdotis*, na skinienie kapłana. Panujący według tej koncepcji ministerialnej lub instrumentalnej *est sacerdotii quidem minister*. Papież oddaje miecz świecki (*gladius temporalis*), sobie dany, władcy świeckiemu rezerwując sobie miecz ważniejszy, bo w sprawach duchowych (*gladius spiritualis*). Jest to więc teoria pośredniej władzy świeckiej: *potestas mediate imperatori data*, bo za pośrednictwem papieża uzyskana przez panującego. Z tej racji służy tej władzy duchownej wobec władzy świeckiej, jako jej podległej, prawo kontroli i represji kościelnej, a to na wypadek, gdyby nie była dobrą. Władca świecki winien jest władzy duchowej *oboedientiam, homagium* i jest wasalem Kościoła. Władza duchowna *pro bono spirituali*, a zatem *causaliter ex rationabili causa in subsidium (ratione peccati)* może wnieść się w zakres działania władzy świeckiej i udzielać panującym upomnień, a nawet odebrać im władzę i ekskomunikować, zwalniając poddanych od przysięgi wierności.

Inne oczywiście stanowisko teoretyczne i praktyczne zajmowała doktryna stronnictwa państwowego. Przeciwwstawiała ona

dość ostro sprawy doczesne sprawom duchowym, podkreślając ich istotę i konieczność naturalną. Wedle poglądów regalistów obie władze: duchowna i świecka są różne i muszą być od siebie wyraźnie i stanowczo oddzielone, gdyż obie pochodzą od Boga w stopniu jednakowym. Ich zdaniem władca świecki nie potrzebuje nadania ze strony papieża, aby stać się prawnym władcą, a koronacja, namaszczenie itp., a nawet przysięga nie mają znaczenia istotnego, lecz są tylko czezą formalnością i aktem kurtuazji ze strony świeckiego panującego jako wiernego syna Kościoła, w którym on zobowiązuje się do obrony Kościoła przed nieprzyjaciółmi. Regaliści negowali też prawo usuwania panujących przez papieża i zwalniania poddanych od przysięgi wierności, traktując to wszystko jako niesłuszne roszczenie władzy duchownej. Jedyny wyjątek w tym względzie przyjmowali oni w wypadku popadnięcia władcy świeckiego w herezję lub złamania czy naruszenia przezeń przysięgi. Stronnicy cesarza (króla) podkreślali, że panujący świecki nie otrzymuje swej władzy od papieża, ale, że ona płynie albo z faktu dziedziczenia tronu albo z wyboru, który przecież jest wskazaniem (*designatio*) osoby, na którą przelewa się władza świecka bezpośrednio od Boga względnie, że przez wybór władza tkwiąca w ludzie (narodzie) przechodzi na osobę wybraną (*populo faciente et Deo inspirante*).

Obok teoretyków radykalnych po obu stronach był również, choć nieliczny obóz umiarkowany, stronnictwo ugodowe, które głosiło pogląd o konieczności koordynacji i kooperacji Kościoła i państwa, władzy duchownej i świeckiej (*ut sacerdotium et imperium in unitate concordiae coniungantur — Ipsas (scil. potestates) enim Deus et Dominus in sua persona sacravit, univit et sanctificavit*). Jego zdaniem, one mają być zawsze złączone *vinculo charitatis, ut ambae sibi invicem fideliter adhaerentes mutuo socientur et companientur*. Zachwianie tego stosunku równowagi powoduje zamieszanie ku szkodzie dobra ogólnego i spokoju Bożego.

Tak się przedstawia w skrótowym ujęciu samo zagadnienie stosunku władzy duchownej do świeckiej w ujęciu średniowiecznym.

A teraz chodziłoby o stan ówczesnej teorii w tej materii. Otóż w chwili wystąpienia mistrza bl. Wincentego Kadłubka (zm.

1223), autora dzieła *Chronicon Polonorum*¹, sytuacja teoretyczna i polityczna odnośnie tego problemu przedstawiała się w sposób poniżej podany.

Były to czasy po papieżu Grzegorzu VII (1073—1085), a więc już po ostrej walce tiary i korony o inwestyturę i supremację polityczną, czasy papieży: Aleksandra III (1159—1181) i Innocentego III (1198—1218), kiedy to papieństwo osiągnęło szczyt swojego blasku i swej potęgi, punkt kulminacyjny swojej przewagi politycznej nad władzą świecką i państwem. Idea wyborów kanonicznych, w której przejawiała się *libertas ecclesiae* zwyciężyła na całej linii, o czym zresztą sam Kadłubek przekonał się na sobie zostawszy pierwszym w Polsce biskupem z wyboru.

Papież Innocenty III oparł swoje wszechwładztwo nie tylko na założeniu wyższości i nadrzędności Kościoła na podstawie wyższości i pierwszeństwa spraw duchowych i moralnych, które Kościół reprezentuje, ale przede wszystkim na połączeniu dwóch idei i godności: papieństwa i cesarstwa, stwarzając tak nowy typ władztwa — papocezaryzm. Podstawą tego poglądu w tym względzie było to, że papież z mocy ustanowienia Bożego ma być władcą wszystkich ludzi na ziemi i że jemu mają podlegać wszyscy władcy świeccy. Żywiąc tak wysokie mniemanie o swej władzy i potędze papież Innocenty III wkraczał w spory królów i książąt i mieszał się w sprawy wewnętrzne państw i narodów. On pierwszy przybrał tytuł: *vicarius Christi, vicarius Dei*, a to w odróżnieniu i w przeciwstawieniu do papieża Grzegorza VII, który tytułował się skromnie: *servus servorum Dei et vicarius Petri*. Ten kierownik nawy Kościoła głosił dalej, że papież jako taki *ex institutione divina* posiada pełnię władzy, *plenitudinem potestatis*. Wprawdzie przyjmował on istnienie dwóch władz: duchowej i świeckiej i odrębność ich funkcji i środków przy wspólnym celu: opieki nad Kościołem i jego obrony, ale wymagał, aby były ze sobą w zgodzie. Innocenty III wyznawał i wprowadzał w czyn hegemonię Kościoła i papieża nad państwami i władcami świeckimi tak w sprawach duchowych (*spiritualia*), jak i doczesnych (*temporalia*). Tę zaś

¹ *Chronicon Polonorum*, wyd. A. Bielowski w Monumenta Poloniae Historica, T. II, Lwów 1872, skąd zaczerpnięte są cytaty łacińskie, zaś cytaty polskie wzięte są z tłumaczenia tej kroniki przez A. Józefczyka i M. Studnickiego, Kraków 1862.

wyższość władzy duchowej nad władzą świecką ilustrował on takimi porównaniami, jak stosunek duszy do ciała czy słońca do księżyca. Ten papież głosił teorię tzw. władzy akcydentalnej Kościoła nad władzą świecką w tych wszystkich wypadkach, w których akty tej ostatniej występowały przeciw interesom duchowym (*spiritualia*) i je naruszały. Miarodajnym był tu punkt widzenia *rationis peccati*, przy czym chodziło tu nie tylko o grzech w rozumieniu tego słowa religijnoetycznym, ale w ogóle o interes Kościoła. Ta jego teoria zawarła się w tej jego wypowiedzi: *certis causis inspectis temporalem iurisdictionem causaliter exercemus*, która weszła w skład Decretale: „Per venerabilem” i „Corpus iuris canonici” (Decr. lib. IV tit. qui fili sunt legitimi c. 13). Termin zaś *pax* z jego wyrażenia: *contra pacem peccatur* również należy rozumieć szeroko, bo w sensie ogólnego interesu Kościoła.

A dodać tu należy, że cały ówczesny „Corpus iuris canonici” także przeiętny był ideą hierokracji (teokracji). Zebrano w nim wszystkie zdania i wypowiedzi czy akty oficjalne papieży, które mogły uzasadnić wszechwładzę papieża. Stąd więc znalazły się w tym zbiorze praw kościelnych np. tzw. „Constitutio Constantini” (falsyfikat), listy papieży o zacięciu hierokratycznym, jak np. Gelazego (492—496), Mikołaja I (858—867), Grzegorza VII (1073—1085), itd. Przytoczono tu też przysięgę cesarza Ottona, który miał ślubować papieżowi wierność i posłuszeństwo.

Co się tyczy teorii teokratycznej, a więc literatury owych czasów w przedmiocie stosunku do siebie władzy duchowej i świeckiej w epoce Kadłubka, to należy zaznaczyć, że wtedy była ona już skryształizowana i stosunkowo obfita, jakkolwiek nie miała za sobą takich autorów i takich prac, jacy i jakie pojawili się czy ukazały się w późnym średniowieczu, jak np. po stronie papieskiej: Aegidius Romanus (Gilles de Rome) (1249—1316) autor książek: „De regimine principum”, „De ecclesiastica potestate sive de summi pontificis potestate” (z około 1302 r.); Jakub Capocius z Viterbo, „De regimine christiano” (z około 1302 r.); Augustinus Triumphus z Ankony (1245—1328) „Summa de potestate papae” (z lat 1320—1326), czy wreszcie Alvarius Pelagius (Alvaro Pelayo) „De statu et planctu ecclesiae”, napisane w Avignon w latach 1330—1332 r.; a po stronie cesarskiej: Marsyliusz z Padwy (ur. ok. 1275—1280, zm. 1342) autor pracy: „Defensor pacis adversus

usurpatam Romani iurisdictionem Marsilli Patavini de re imperatoria et Pontificis liber, qui defensio pacis inscribitur" z 1324 r.; Wilhelm Ockham (ur. ok. 1300, zm. ok. 1350) autor licznych prac teologicznych, filozoficznych i politycznych, z których najważniejszymi z naszego punktu widzenia są: „Opus nonaginta dierum” z 1333—1334 r. (zob. G o d a s t: *Monarchia S. Romani imperii* I—III 1612—1614 tom II str. 993—1236), „Tractatus de potestate imperiali” (z 1338), „De imperatorum et Pontificum potestate” (między 1346 a 1347).

Ci wszyscy pisarze podchodzili do zagadnienia nas tu interesującego opierając się o filozofię prawa i państwa Arystotelesa, zwłaszcza tak czynili: św. Tomasz, Marsyliusz i Ockham i pisali już książki obszerne i systematyczne, choć nie wolne jeszcze od balastu metody scholastycznej.

W epoce przed Mistrzem Wincentym oraz w jego dobie wystąpili na Zachodzie Europy następujący pisarze, a to: A) po stronie obozu kościelnego, jak i B) obozu świeckiego: ad A) św. Augustyn (353—430 — dzieło: „De civitate Dei”), Jonas z Orleanu († ok. 843 dzieła: „De institutione laicali i „De institutione regis”), Hincmar († 882 r. dzieła ważniejsze: „De divortio Lotharii” etc. i „De regis persona et regis ministerio”), Hugo Floriancensis (Hugues de Fleury — dzieło: „Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate”, napisane ok. 1102 r.), Honoriusz Augustodonensis (pisze w latach 1120—1130: „Summa Gloria de Apostolico et Augusto sive de praecelentia sacerdotii prae Regno”), Manegold von Lautenbach (Ad Gebhardum liber z 1805 r.), Joannes Saresbariensis (1120—1180, dzieło: „Polieraticus” etc.), św. Tomasz z Akwinu (1125—1274), autor licznych dzieł, z których najważniejsze są: „Summa Theologiae”, „Summa contra gentiles” (Summa philosophica) i „De regimine principum”; ad B): dzieło nieznanego autora: „Liber de unitate ecclesiae conservanda”, „Dicta eiusdem de discordia papae et regis”, „Defensio Henrici IV” i wiele innych prac z okresu walk o inwestyturę, zebranych obecnie w wydawnictwie: *Monumenta Germaniae Historica: Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII conscripsit*, Tomus I, II, Hannover 1891—1892, podczas gdy prace obozu papieskiego przeważnie wydrukowano u Migne'a *Patrologiae cursus completus, seria latina*.

Streszczeniem całej tej walki obu obozów i ich haseł oraz programów jest dewiza: *unus Deus, unus papa, unus imperator*. Wszyscy wymienieni autorowie ujmowali sporne zagadnienie tak, jak to na wstępie przedstawiono.

A teraz dla pełności obrazu i zrozumienia poglądów i wypowiedzi Mistrza Wincentego wypada jeszcze nakreślić stosunki historyczne panujące w jego epoce między Kościołem a państwem w Polsce.

Dziejopisarstwo jest zawsze odbiciem prądów politycznych i społecznych nurtujących w społeczeństwie i państwie względnie w Kościele w epoce, w której żyje i pisze dany historiograf. Między takim dziełem a rzeczywistością gospodarczo-społeczno-polityczną istnieje zawsze związek mniej lub więcej pragmatyczny. Stwierdzeniem tej tezy są też nasze dwa główne zabytki kronikarskie, a to jeden z wieku XII (ok. 1113 r.): *Kronika Anonima* tzw. Galla², a drugi z wieku XIII (ok. 1218—1223): *Kronika Mistrza Wincentego Kadłubka*, pierwszego w Polsce biskupa pochodzącego z wolnego (kanoniczego) wyboru (1207). Oba te pomniki literackie wyszły spod pióra duchownych, co też wycisnęło na nich specyficzne znamię. Są one bowiem pełne ducha religijności, a zarazem przejawem i formą ówczesnych tendencji Kościoła i duchowieństwa w Polsce i układu rzeczywistych stosunków tego rodzaju między obu tymi czynnikami³. Jednak między tymi kronikami różnica. Otóż *Kronika* Galla odnosi się z rewerencją do władzy świeckiej, widząc w niej, zgodnie zresztą z nauką Kościoła: *omnis potestas a Deo* — św. Paweł (władzę od Boga daną). Gall odróżniał obie władze: duchowną i świecką i przydzielał im samoistne zakresy działania i zadań. Parafrazując słowa Chrystusa Pana z Ewangelii św. o oddawaniu cesarzowi tego, co jest cesarskie,

² Anonim tzw. Gall, *Kronika Polska*, przekład i opracowanie R. Grodeckiego, Kraków 1923 (Bibl. Narod.); *Chronicon*. Recensuerunt L. Finkel et St. Kętrzyński. Lwów 1899; M. Plezia, *Kronika Galla na tle historiografii XII wieku*, Kraków 1947; J. Adamus, *O monarchii Gallowej*, Warszawa 1952.

³ Krakowski, *Kościół a państwo polskie do początków XIV w.*, Warszawa 1950. Książkę tę cechuje silny a nieuzasadniony antyklerykalizm, co odbija się ujemnie na jej treści i zacięra bezstronny obraz rzeczywistych ówczesnych stosunków i idei.

a Bogu tego, co jest Boskie (Mt. XXII, 21), pisał ten kronikarz: *co boskiego, niech służy Boży oddają Bogu, co cesarskiego, niechaj hetmani również wznoszą czuwaniem i dziełami walecznymi, z chlubą władców*. Natomiast *Kronika* Mistrza Wincentego pełna już jest tendencji hierokratycznych, co się też przejawiało w odmiennym ustosunkowaniu się obu pisarzy do wypadku śmierci biskupa krakowskiego Stanisława ze Szczepanowa.

Ewolucja stosunku Kościoła do państwa, władzy duchownej do świeckiej w Polsce mimo wielu podobieństw z takim rozwojem rzeczy na Zachodzie Europy przejawiała też znaczne różnice. Polska bowiem znajdowała się na dalekim uboczu od terenu, gdzie przebywały i zmagaly się ze sobą ówczesne potęgi: papieństwo i cesarstwo. Również w stosunkach wewnętrznych Polski nie było dostatecznej podstawy do takiego rozwoju wypadków, jak na Zachodzie, a co zatem idzie i takich starć historycznych i walk ideologicznych na tle odmiennych poglądów. Zresztą była znaczna różnica co do kultury duchowej i materialnej, a też nie było wtedy w Polsce rozwiniętej nauki. Dlatego to, co rozgrywało się na Zachodzie, spotykało się w Polsce z małym zainteresowaniem oraz ze słabym i spóźnionym echem. W Polsce raczej względy materialne były pobudką i podstawą napięcia stosunków między władzą duchowną a świecką, mniej zaś powody natury pryncypialnej.

Aż do drugiej połowy XII w. Kościół (duchowieństwo) spełniał w Polsce rolę podrzędną w całości uzależniony od książąt, którym wiele zawdzięczał. Był on zarazem podporą władzy świeckiej. Był to więc system *hegemoniae status*. Książę rozdawał godności kościelne, biskupie, miał jurysdykcję w sprawach majątkowych i wykonywał nad duchowieństwem sądownictwo. Był to zatem *sui generis* „cezaropapizm”, przypominający taki układ stosunków za chrześcijańskich cesarzy rzymskich czy też na Zachodzie frankońskim (za dynastii Karolingów).

Dopiero w drugiej połowie XII w. ten system zaczął ulegać zmianie na korzyść Kościoła i duchowieństwa polskiego. Wskutek swoistych przyczyn dotychczasowy układ stosunków między Kościołem a państwem, między władzą duchowną a świecką przybierał powoli inną postać tak, iż zanikała z czasem przewaga czynników państwowych, a zaczęła powstawać hegemonia kościelna. *Liberatas ecclesiae* została osiągnięta, by odtąd wzrastać w coraz

większą potęgę. A złożyły się na to różne czynniki, jak np. 1) stworzenie ścisłej i karnej organizacji polskiego Kościoła i duchowieństwa, 2) spolszczenie duchowieństwa przez zasilanie jego kadr ludźmi pochodzącymi już z rycerstwa i możnowładców pochodzenia polskiego, 3) zdobycie silnych podstaw materialnych, przez różne nadania zwłaszcza w ziemi, 4) upadek politycznej potęgi książąt wskutek wprowadzenia w 1138 r. senioratu przez Bolesława Krzywoustego, akceptowanego w 1210 r. przez papieża Innocentego III, co rozpętało długotrwałe walki o tron wśród książąt i ich polityczny upadek.

Przejawem i formą stosunków zmienionych już radykalnie na korzyść Kościoła i duchowieństwa był przywilej łączący z 1180 r., który był pierwszym wyłomem w prawach zwierzchniczych władzy świeckiej na korzyść władzy duchownej, a też i możnowładców. Odtąd Kościół zaczął systematycznie i z powodzeniem rozszerzać swoje stanowisko w państwie, zdobywając coraz więcej przywilejów różnego rodzaju, usuwając wszelki wpływ świecki na swoje sprawy, a natomiast oddziaływując samemu w dużej mierze na sprawy państwowe.

Otóż takie było tło historyczne i ideologiczne w chwili wystąpienia Mistrza Wincentego na widowieństwo. Wyrósł on i rozwinął się w powyżej opisanej atmosferze kościelnopolitycznej, co też znalazło swój wyraz literacki w jego *Kronice*. Były to dopiero pierwociny takich myśli, odczuwanych raczej intuicyjnie, aniżeli systematycznie ujęte i uzasadnione. W porównaniu do literatury zachodniej przedstawiają się one mizernie przez swą pobieżność, rozproszenie i fragmentaryczność.

Należy zaznaczyć, że cała *Kronika* Kadłubka pełna jest ogólnych sentencji, niejednokrotnie głębokich, z których widać wielkie odczytanie autora w źródłach historycznych i innej literaturze klasycznej czy średniowiecznej. I chociaż Kadłubek przeważnie nie był oryginalnym pisarzem, bo jego *Kronika* jest oparta na innych autorach m. in. na *Kronice* Galla, to jednak w wielu kwestiach umiał on zdobyć się na swoje własne zdanie i na własną ocenę wypadków historycznych. Natomiast postawa uczuciowa: żywa wiara i gorące uczucie patriotyczne przebijające się z całego dzieła są jego niezaprzeczalną własnością.

Kadłubka łatwo daje się odczuć, jak to trafnie podkreślił prof.

Grodecki⁴, że był on dzieckiem swojego wieku, narodu i stanu. Był on typowym człowiekiem swojej epoki w swych poglądach religijnych, narodowych, społecznych i politycznych. Budzące się poczucie państwowonarodowe⁵ przejawiało się u Kadłubka w umiłowaniu gorącym Ojczyzny i dumie narodowej, każącej mu ganić sąsiadów (Czechów i Niemców) i widzieć w Polsce ideal i państwo niezależne i niepodległe na zewnątrz, a silne i zjednoczone na wewnątrz, choć to nie pozostawało w harmonii z tym, co ten kronikarz pisał o prawach zwierzchniczych papieża i cesarza.

Mistrz Wincenty, jako prawy syn Kościoła i osoba duchowna był oczywiście zwolennikiem supremacji politycznej Kościoła nad państwem i władzą świecką. Nie obcym był mu pewien swoisty demokratyzm i to raczej społeczny, aniżeli polityczny.

Wspomniane pierwiastki umysłowości i nastawienia Kadłubka były punktem wyjścia i zrębem jego światopoglądu, co przejawia się z jego *Kroniki*. To po części doprowadziło go do pewnego mistycyzmu i do apoteozy dawnej Polski, zjednoczonej pod silną władzą sprawiedliwych panujących w przeciwstawieniu do współczesnego mu rozdarcia tej jedności i całości politycznej. Nastawienie religijne Kadłubka kazało mu widzieć w tym upadku państwowości karę za przewiny wobec Boga i Kościoła, w szczególności wobec ich przedstawicieli (zabójstwo Stanisława ze Szczepanowa, biskupa krakowskiego).

To wszystko okazuje się, gdy analizuje się uwagi Kadłubka o władcach świeckich, w szczególności w przedmiocie przymiotów i cnót mających zdobić panującego tak pod względem walorów osobistych, jak również jako kierowników nawy państwowej. Dotyczy to również roztrząsanego tu zagadnienia.

Kadłubek wprawdzie opowiada się za silną władzą księcia, jednak tylko o tyle, o ile ożywia ją dominująca troska o dobro Kościoła i duchowieństwa. Tylko władca tym się powodujący jest zdaniem kronikarza dobrym monarchą. Do tego taki książę musi być posłusznym Kościołowi i jego przedstawicielom. Dlatego też

⁴ R. Grodecki, *Mistrz Wincenty Kadłubek biskup krakowski*, Rocznik Krakowski T. 19, Kraków 1923 i os. odb. s. 23 n.

⁵ K. Tymieniecki, *Pierwsze wskreszenie państwa polskiego a ideologia średniowieczna*, Książka Zbiorowa ku uczczeniu pierwszej rocznicy Uniwersytetu Poznańskiego, Poznań 1922, s. 23—36, a zwłaszcza s. 29. Zob. też tego autora, *Zarys dziejów historiografii polskiej*, Kraków 1948.

Kadłubek chwalił takich władców, jak np. Kazimierza Sprawiedliwego, a ganił np. Mieszka Starego i Władysława II, którzy chcieli okazać silną władzę wobec możnowładców świeckich i duchownych.

Mistrz Wincenty podkreślał dalej, że powaga i znaczenie władcy są związane z autorytetem ustaw, przy czym zaznaczał on wyższość prawa Bożego, któremu każdy ma podlegać. Jego zdaniem pierwszeństwo w stosowaniu prawa powinna mieć *sanctio canonica*, a to przed *lex Imperatorum*.

Z powyższego jasno widać, że nasz kronikarz wyznawał ideę *hegemoniae ecclesiae* nad *status*. Stąd pochodzi u niego dążność do uwypuklenia wyższości⁶ prawa Boskiego i kanonicznego, postawionego z pierwszym na równi, nad prawem ludzkim, krajowym. Już prof. Balzer⁷ w swej monografii o Kadłubku zwrócił uwagę na ten moment takiego ustawicznego podkreślenia przez kronikarza znaczenia i powagi prawa kanonicznego jako koniecznych norm postępowania dla świeckich władców. Kadłubek w tych „przejętkach” z prawa kanonicznego, a też i rzymskiego był swobodny i nawet dowolny, przeinaczając je, o ile było to mu dogodnie dla podkreślenia idei hierokratycznej i swojej wobec niej postawy pozytywnej. Zresztą Mistrz Wincenty wysuwał pod adresem książąt wysokie postulaty moralne, żądając od nich wzniesłego życia prywatnego i publicznego, tj. w rządzeniu państwem. I tak np. pisał on, że dla wielkości królewskiej nie ma nic tak właściwego, jak odnoszenie się z miłością do ludzi, która jedynie naśladuje miłość Boga. Nuta moralnopatriotyczna brzmi znów w wypowiedzi Kadłubka, że nie powinno się lękać śmierci tam, gdzie chodzi o dobro bliźniego.

W wyniku swojego nastawienia hierokratycznego Kadłubek ze satysfakcją podkreślał rolę i znaczenie duchowieństwa dla rządów państwem, które górowało kulturą nad swym otoczeniem, przy-

⁶ *Chronicon*, ks. II. 10. s. 276 n: „Digna, inquit, vox est majestate regnantis. legibus alligatum principem se profiteri adeo de iuris auctoritate principum pendet auctoritas. Ius vero divinum humano praeciudicat: lex namque Domini irreprehensibilis, lex immaculata, convertens animas. Omnium igitur, fili, quao, e divino speculo iustitiae formam matere. Nam re vera omni maius est imperio, legibus ecclesiae omnem submittere principatum”.

⁷ O. Balzer, *Studium o Kadłubku*, Pisma pośmiertne, t. I, Lwów 1934, s. 505.

najmniej o ile chodzi o jego wyższe sfery. Jako przykład takiej przydatności kleru do pełnienia tego rodzaju funkcji państwowych i politycznych przytoczył ten kronikarz osobę arcybiskupa Marcina. Z przyjemnością opisywał on różne cudy, jako namacalny dowód bezpośredniej ingerencji i opieki Bożej w sprawach ludzkich, w szczególności w Polsce. Przez uwypuklenie potęgi Bożej chciał Kadłubek widocznie podkreślić znaczenie religii, Kościoła i duchowieństwa dla życia indywidualnego i zbiorowego, dla człowieka, społeczeństwa i państwa.

Jeszcze silniej uwypuklił Kadłubek ideę hierokratyczną przez przyznawanie duchowieństwu, zwłaszcza biskupom, prawa, a nawet obowiązku występowania w obronie sprawiedliwości i ludu uciskanego, prawa upominania panującego oraz jego niesumiennej doradców.

Zgodnie z tezami obozu kościelnego Kadłubek pisał⁸, że papież ma prawo zatwierdzać prawa krajowe, przez co zyskują one na ważności i mocy (aluzja do zatwierdzenia przez papieża Aleksandra III uchwał ośmiu biskupów w Łęczycy). Zdaniem tego kronikarza, papież zatwierdza panującego, może zmieniać porządek dziedziczenia tronu i w ogóle dysponować władzą świecką. Na poparcie swej tezy Kadłubek powoływał się na zatwierdzenie przez papieża⁹ zasady senioratu wprowadzonej w Polsce przez Bolesława Krzywoustego.

W tym wszystkim widoczny jest wpływ niewątpliwej teorii i praktyki papieża Grzegorza VII, skoncentrowanych w tzw. „*Dictatus Papae*”¹⁰, tj. w zbiorze 27 zasad programowych i kierowni-

⁸ *Op. cit.* s. 401, a też pol. tłum. s. 201.

⁹ *Op. cit.* p. 431: „*Nec impedit avita constitutio, qua cautum erat, ut penes maiorem natu semper sit principandi auctoritas, quia per papam Alexandrum et Fredericum Imperatorem, qui ius habent et condendi et abrogandi iura, prorus est abrogata, quando ab utroque, superstitute seniore scilicet Messcove, in eodem est principatus Casimirus et constitutus et confirmatus*”.

¹⁰ Zob. naszą wyżej powołaną pracę i tamże podaną literaturę, zwłaszcza: Caspar, *Registrum Gregorii VII*, Berlin 1920, t. 1 s. 201 n.; Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papstums*, 1925; Arquilliere, *Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, 1934; Hoffmann, *Der Dictatus Papae Gregors VII*, 1933; Koehner, *Der Dictatus Papae*, Berlin 1933. Powyżsi autorzy nie uznają „*Dictatus Papae*” za autentyczny, natomiast Hauck (autor prac: *Der Gedanke der päpstlichen Weltherrschaft*, Leipzig 1910; *Kirchengeschichte Deutschlands*, Leipzig 1893 n.) i inni przeczą temu.

czych tegoż papieża, dokonanych przez niego samego lub na jego polecenie i wciągniętym potem do rejestru jego pism i aktów.

Tak się tedy przedstawia pogląd Kadłubka w przedmiocie stosunku władzy duchownej do świeckiej.

Wypowiedzi Kadłubka na ten temat, jak to widać z powyższego są szczupłe i nie głębokie, lecz pomimo tego można z nich odtworzyć jego pogląd na te sprawy. Brak mu było szerszego podkładu teoretycznego i znajomości w większej mierze obcej literatury zagadnienia tu roztrząsanego. Tylko tu i ówdzie można u niego znaleźć słaby odblask takiej już od dawna toczącej się na Zachodzie dyskusji. Lecz mimo to jego postawa hierokratyczna jest wyraźnie narysowana i silnie występuje naprzód. Były to rozważania raczej praktyka, aniżeli teoretyka o szerszym horyzoncie i o głębszym wnikięciu w istotę rzeczy.

Co się tyczy oceny doktrynalnej poglądu na stosunek władzy duchownej do świeckiej, to nie da się jej odłączyć od takiej oceny tych teorii na Zachodzie Europy¹¹, z tym, że w ówczesnej sytuacji wewnętrznej i zewnętrznej Polski średniowiecznej takie koncepcje były mniej odpowiednie, by był to okres budowania państwa, jeszcze nie skonsolidowanego i nie mającego jeszcze silnej i utrwalonej władzy świeckiej. A wtedy szło nie tylko o stworzenie mocnej więzi i organizacji państwowej, ale wprost o suwerenność Polski i o jej byt niepodległy, o jej wolność. Zasługi Kościoła w Polsce były wielkie, co nie podlega żadnej wątpliwości, ale przerost władzy duchowieństwa, nie był naszym zdaniem na miejscu. Na usprawiedliwienie atoli naszego pisarza powiedzieć się godzi to, że taki był wówczas duch czasu i takie były dążności i zapatrywania społeczeństwa. Trudno wymagać od kronikarza i zapatrywania społeczeństwa. Trudno wymagać od kronikarza w zaraniu naszego piśmiennictwa głębszej krytyki i spojrzenia daleko w dal bieżącego.

Nie tylko w epoce Kadłubka i to w Polsce, ale również na całym Zachodzie gdzie odbywała się walka tiary i korony, a na-

Z tez najważniejsze są następujące: 8. On (tj. papież) tylko może używać insygniów cesarskich; 9. Tylko papieża stopy mają całować wszyscy książęta; 12. Jemu wolno cesarza z tronu składać; 18. Orzeczenie jego przez nikogo nie może być zacepione, on sam zaś może unieważnić każde inne; 19. Przez nikogo nie może być sądzony; 27. On może poddanych zwolnić od przysięgi.

¹¹ Zob. naszą pracę, zwłaszcza rozdział: Refleksje retrospektywne nad dziejami ujęć średniowiecznych stosunku obu władz i krytyka tych koncepcji.

wet w późnym średniowieczu, nie pojęto i nie ujęto adekwatnie istoty zagadnienia i nie umiano przeprowadzić właściwej linii demarkacyjnej między dobrem Kościoła a dobrem państwa, między wolnością Kościoła a państwową racją stanu. Zapoznano w sobie cele każdej z tych instytucji. Zawinił w tym patrymonializm władców i ich autokratyczne zapędy. Jeszcze nie wyodrębniły się funkcje państwowe i jego zadania. W ogóle nie odczuwano jeszcze potrzeby innego spojrzenia na te sprawy i innego ich urzędzenia.

Dzisiaj dziwnym się temu wiekowemu zmaganiu się obu potęg średniowiecznych o wszechwładztwo, ale musimy sobie uprzytomnić, że przecież były to czasy dopiero powstającej nowej kultury, kształtowania się nowych państw wśród ogólnego atomizmu politycznego i innego zapatrywania intelektualnego. Zaslugą Kościoła było podnoszenie poziomu kultury. Stąd więc popadnięcie w przesadę po jednej czy drugiej stronie „barykady” da się przynajmniej wyrozumić na tle ówczesnych stosunków, o ile nie można tego usprawiedliwić. Była to walka nie tylko o fizyczne władztwo, ale też o najwyższe ideały, które atoli w praktyce życia politycznego wyrodziły się w poziomie starcie sił materialnych. W tym wszystkim nie liczone się z naturą człowieka i państwa, z nacjonalizmami narastającymi, które dopiero w pełni zwyciężyły w wiekach XIV i XV odsuwając do lamusa starych rzeczy nieżywciove idee i ideały o monarchii uniwersalnej pod przewodnictwem papieża czy cesarza, uznając walki o wszechwładztwo za walki donkiszotowe.

Jednak nie można powiedzieć, że te zmagania się obu potęg średniowiecznych były nadaremne i że nie miały w sobie nic pozytywnego. Dzięki tym walkom Kościół i państwo wyodrębniły się i skonsolidowały oraz uniezależniły swoje organizacje i zadania. Wprawdzie wieki średnie tego nie dokonały, ale to wszystko zainicjowały kierując bieg myśli i wydarzeń w tym tak pożądanym i jedynie celowym i słusznym kierunku. Dopiero czasy nowożytne z ich przemianami społeczno-gospodarczymi i laicyzacją życia indywidualnego i państwowego oraz rozwój prawa i pojęć politycznych doprowadziły ostatecznie do dzisiejszych stosunków w tej materii.

W czasach nowożytnych Kościół porzucił stanowczo teorię

o *potestas directa* a stanął na stanowisku doktryny o *potestas indirecta*, co znalazło echo w kodeksie prawa kanonicznego, a to w can. 1553, którego postanowienia odnośnie naszej kwestii brzmią jak następuje: *Ecclesia iure proprio et exclusivo cognoscit: 1. De causis quae respiciunt res spirituales et spiritualibus adnexas, 2. De violatione legum ecclesiasticarum deque omnibus in quibus inest ratio peccati...* Jest to zgodne z poglądem kardynała Bellarmina¹², pisarza katolickiego z czasów kontrreformacji. O takiej władzy Kościoła piszą np. autorzy francuscy: Maritain¹³, Journet¹⁴, Susanne Michel¹⁵ i inni.

Jednak w tym wszystkim chodzi o *potestas directiva*, tj., że Kościół z uwagi na swe powołanie do prowadzenia ludzi do zbawienia wiecznego ma władzę teoretycznego wskazania jednostkom i ich zbiorowiskom (społecznościom i państwom) ogólnych kierunków i zasad postępowania w myśl nauki Chrystusa. W naszej literaturze kanonicznej najlepiej wyjaśnia istotę *potestatis directivae* ks. prof. J. Grabowski¹⁶ w swym podręczniku prawa kanonicznego tak ją charakteryzując: „Według tej teorii Kościół może wpływać na przekonania, może dawać rady, może nawet orzekać o jakości praw cywilnych, nie może jednak wydawać praw z zagrożeniem kar i tym bardziej nie może ich stosować do

¹² Zob. dzieła Bellarmina, *De potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus adversus G. Barclaium*, Romae 1610 (w wyd. par. Fevre 1871 t. XII, *Controversia christiana fidei adversus huius temporis hereticos* III. Controv.: De Summo Pontifice (ib.): „Pontifices non habere directe et immediate ullam temporalem potestatem, sed solum spirituales; tamen ratione spirituali habere saltem indirectam potestatem quandam eamque summam in temporalibus”... W pracy, *De potestate Sum. Pontif. c. 5* (op. cit. XII, 26)... „sed indirecte, id est per ordinem ad spiritualia, reductive et per necessariam consequentiam”. O teorii kard. Bellarmina por. Arnold, *Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin*, 1934.

¹³ J. Maritain, *Primauté du Spirituel*, Paris 1927, który tak tam pisze, że właściwie nie ma dwóch odrębnych władz, ale papież ma jedną władzę, tj. duchowną, rozciągającą się też na sprawy doczesne: „c'est le pouvoir spirituel lui même, c'est le glaive spirituel atteignant les choses du siècle en raison des intérêts éternels qui y sont engages.” O tym pisarzu por. E. Winter, *Kirche und Staat, Krit. Bemerkungen zu Jacques Maritains Lehre von der Potestas indirecta* (Zeit. f. öffentl. Recht, Bd. IV 1930 s. 44—65.

¹⁴ Ch. Journet, *La juridiction de l'Eglise sur la cite*, Paris 1932

¹⁵ S. Michel, *La notation thomiste du bien commun*, Paris 1932.

¹⁶ Ks. J. Grabowski, *Prawo kanoniczne*, wyd. V, Warszawa 1951.

panujących świeckich". Podobnie pojmuje tę potestas directiva niemiecki kanonista, Sigmüller¹⁷, autor znanego podręcznika prawa kościelnego.

Z drugiej strony i państwo przeszło potężną ewolucję pojęć i stosunków stając się państwem praworządnym i prawnym. Wobec rozszerzenia się zadań i celów państwa współczesnego oczywiście w wielu materiach zachodzą rozbieżności czy nawet konkurencja obu tych instytucji społecznych, a chodzi tu przeważnie o *res (causae) mixtae*, lecz te sprawy normalnie regulują konkordaty zawierane między Kościołem a państwem w myśl zasady wzajemnej niezawisłości i równorzędności jako wyraz tzw. systemu *coordinatiois et cooperationis*.

Oczywiście o takim ujęciu teoretycznym i praktycznym tych spraw i zagadnień nie mogło być mowy w średniowieczu na Zachodzie Europy, a tym mniej w Polsce za czasów Mistrza Wincentego Kadłubka, ani też u tegoż kronikarza. Było to dopiero zaranie myślenia w tej materii.

Niniejsza rozprawa jest zmienioną częścią całości, przygotowanej do druku pt. Zagadnienie stosunku władzy duchownej do świeckiej w średniowiecznej filozofii zachodnio-europejskiej i polskiej. W tej książce podają też obszerną literaturę przedmiotu, do której odsyłam Czytelnika i dlatego obecnie nie cytuję jej w szerszym zakresie.

STAN SZKOLNICTWA WE WROCŁAWIU W DRUGIEJ POŁOWIE XIII WIEKU

(Powstanie pierwszej szkoły miejskiej)

Uchwały soborów laterańskich (1179, 1215) zobowiązały biskupów do zakładania w miastach swej rezydencji szkół katedralnych. Niewątpliwie znalazły one również i posłuch we Wrocławiu; jednak dopiero dokumenty z początków XIII wieku mówią o istnieniu tamże szkoły katedralnej. Pierwsza i pewna wzmianka o niej przypada na rok 1212¹. Na czele tej szkoły stał scholastyk katedralny, który początkowo osobiście prowadził w niej zajęcia².

Czasy poprzedzające wiek XIII z powodu zupełnego braku źródeł pozwalają jedynie snuć mniej lub więcej uzasadnione przypuszczenia na temat istnienia szkoły katedralnej. Opierają się one przede wszystkim na założeniu, że kapituła wrocławska żyła pierwotnie na sposób klasztorny wg. reguły *Chrodeganga* z Metz³. Zdaje się za tym przemawiać fakt tytułowania i określania kapituły przez papieża *Hadriana IV* w bulli protekcyjnej z roku 1155 zwrotem *fratres ecclesiae Wratislaviensis*, oraz dokument z roku 1202 wystawiony *in Vrozlavia in monasterio*

¹ Regesten zur schlesischen Geschichte (skrót: Regesten), nr. 148.

² G. Brauch, *Geschichte des Breslauer Schulwesens vor der Reformation*, Codex Diplomaticus Silesiae, t. XXV, Breslau 1909 s. 6.

³ tamże; por. także R. Samulski, *Untersuchungen über die persönliche Zusammensetzung des Breslauer Domkapitels im Mittelalter bis zum Tode des Bischofs Nanker (1341)*, Teil I (Historisch-diplomatische Forschungen, Bd. VI, Breslau 1940 s. 13 i n.); J. Pfitzner, *Besiedlungs-, Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte des Breslauer Bistumlandes, Teil I, Bis zum Beginne der böhmischen Herrschaft*, Reichenberg 1926 s. 9; Wl. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, Lwów 1890 s. 141.

¹⁷ Sigmüller, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, 2 Bd. 4. A. 1925/26, oraz tego autora *Die Idee von der Kirche als Imperium Romanum* (Theol. Quartalschrift 1898; tenże *Trennung von Kirche und Staat*, Mainz 1907.