

Piotr Goltz

"Marsilius of Padua at the Intersection of Ancient and Medieval Traditions of Political Thought", Vasileilos Syros, Toronto – Buffalo – London 2012 : [recenzja]

Roczniki Historyczne 81, 242-244

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

VASILEIOS SYROS, *Marsilius of Padua at the Intersection of Ancient and Medieval Traditions of Political Thought*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 2012, ss. 306.

Znajomość twórczości Marsyliusza z Padwy (ok. 1275-1343), choć poświęcono mu nieliczne prace w języku polskim¹, rośnie jednak u nas za sprawą pierwszego przekładu jego *Obrońcy pokoju* (*Defensor pacis*) na język polski (Marsilio da Padova, *Obrońca pokoju*, opr. W. Seńko, Kęty 2006). Na ogół przedstawiano Padewczyka jako postać kontrowersyjną, z jednej strony odważną, wybitną i wizjonerską, z drugiej – szaloną, jakby przedwcześnie manifestującą idee cieszące się popularnością dopiero wieki później. Vasileios Syros – zajmując się studiami porównawczymi nad chrześcijańskimi, islamskimi i żydowskimi tradycjami myśli politycznej, a także wczesnonowożytną refleksją nad porównaniem form ustrojowych – opublikował już jedną książkę poświęconą Marsyliuszowi (*Die Rezeption der aristotelischen politischen Philosophie bei Marsilio von Padua: Eine Untersuchung zur ersten Diktion des Defensor pacis*, Leiden-Boston 2008). Około 3/4 wcześniejszej publikacji koresponduje z zawartością prezentowanej pracy, która powstała na podstawie znacznie obszerniejszego materiału źródłowego. Nie chodzi więc tylko o rozszerzoną wersję wcześniejszej rozprawy. Autor precyzyjnie wskazał (Appendix, s. 117-118), które części pierwszej książki zostały teraz wykorzystane. Poprzednio poruszał zagadnienia pokrewne, ale ujmował je z innej perspektywy, skupiając się na recepcji Arystotelesa – czego i w obecnej książce nie mogło zabraknąć. Teraz V. Syros skupił się na *Obrońcy pokoju* (ukończonym w 1324 r.), odnosząc się też z rzadka do innych pism Marsyliusza (*Defensor minor* i *De translatione imperii*). Głównym zamiarem Autora było przebadanie, przez analizę krytyczną i porównawczą, stworzonego przez Marsyliusza modelu politycznego, a konkretnie ustalenie, z czyjego dorobku korzystał i kto czerpał z jego dzieł. Wymagało to szczególnej erudycji, Padewczyk bowiem, choć powołuje się na Arystotelesa, rzadko wskazuje inne inspiracje. Do myślicieli podejmujących podobne zagadnienia należeli Niccolò Machiavelli, Giovanni Botero, a także – w kwestii obywatelskiego wymiaru religii – Pietro Pomponazzi i Paolo Sarpi. Wydawałoby się, że szło o umiejscowienie Marsyliusza w debacie intelektualnej o polityce, poprzez pokazanie recepcji spuścizny antycznej w kulturze chrześcijańskiej, islamskiej i żydowskiej oraz wzajemnego oddziaływania wymienionych kręgów cywilizacyjnych. Tak przynajmniej Autor zadeklarował we wstępie (s. 3: „The present work – focuses on Marsilius’s model of political organization, identifying his sources and exploring how he articulates his program”; s. 5: „While in the present monograph I rely on Marsilius’s reception of the Aristotelian legacy as a fundamental frame of reference, I am also guided by a belief that Marsilius’s political theory offers a kaleidoscopic view of the late medieval world and is rich in meaning and readings drawn from various traditions of learning that extend beyond the Aristotelian heritage”). V. Syros przeszedł możliwe źródła padewskiego myśliciela, lecz nie wskazał – poza oczywistymi wyjątkami, jak np. Arystoteles czy Ciceron – jakie idee od kogo zaczerpnął. Na przykład w podpunkcie „Marsilius and Aquinas” (rozdz. III, s. 58 n.) mowa jest o ukazaniu tła („illuminate the background”, s. 58) podziału czynów ludzkich u Marsyliusza na „immanentne” i „przechodnie” (*Defensor pacis* I 1 § 4-7). Najpierw przywołano idee Akwinaty w tej samej kwestii, później porównano jego poglądy z Arystotelesem, przywołano Piotra z Owernii i Jana z Jandun, by zakończyć zestawieniem różnic między św. Tomaszem i Marsyliuszem. To typowy przykład narracji V. Syrosa, który częściej dostarcza materiału dla porównań, niż orzeka, kto kim się inspirował. Innym razem Autor zapowiada ustalenie „potencjalnych” źródeł Marsyliusza (s. 24: „The present study will identify potential sources of the »Defensor pacis« and cast fresh

¹ Z nielicznych prac poświęconych Marsyliuszowi w języku polskim zob. A. Białas, *Wokół sporu papieża i cesarza o władzę – Marsyliusza z Padwy Defensor pacis*, *Peitho: Examina Antiqua* 1, 2010, s. 145-159; M. Gogacz, *Człowiek i wspólnota. Defensor Pacis Marsyliusza z Padwy (Problem niekonsekwencji w awerroizmie jako arystotelizmie neoplatonizującym)*, *Studia Philosophiae Christianae* 17, 1982, s. 57-68; C. Vasołi, *Pojęcie pokoju w myśli Dantego, Marsilia z Padwy i Wilhelma Ockhama*, w: tegoż, *Myśl Dantego: cztery studia*, tłum. P. Salwa, Warszawa 1998, s. 47-79; A. Wójtowicz, *Model władzy państwowej Marsyliusza z Padwy*, Katowice 1977.

light on the ties between Marsilius's theory and the medieval Muslim and Jewish traditions of political thought"), co najważświiej opisuje treść pracy.

Zasadniczy tekst książki zajmuje 109 stron, a więc prawie 1/3 całości. Potem idą przypisy (s. 119-222). Znaczna objętość bibliografii (źródła s. 223-233, opracowania s. 233-299) wynika z obfitości światowej literatury naukowej poświęconej Marsyliuszowi, mnogości przywoływanych tekstów innych myślicieli (choć powinno być więcej ich zestawień z Marsyliuszem, jak na s. 31 n.) oraz badań ich dotyczących. Niestety w bibliografii nie wydzielono wydań w języku oryginału i tłumaczeń. Autor przeanalizował dzieła Marsyliusza w kontekście spuścizny starożytnych Grecji i Rzymu oraz średniowiecznych pism bizantyjskich, zachodniochrześcijańskich, islamskich i żydowskich (z naciskiem na dwie ostatnie kategorie). Szkoda, że V. Syros, skupiając się na źródłach dotyczących polityki, pominął część dorobku chrześcijaństwa niepoświęconego *stricto* sprawom polityki. Biblia, patrystyka, prace poświęcone teologii (z tych Autor przywołał tylko Summę teologiczną św. Tomasza z Akwinu) i dziejom Kościoła były istotne dla rozważań o wspólnocie politycznej, dobrym rządzie i prawach – zwłaszcza gdy dotykano kwestii etycznych w życiu społecznym czy relacji *regnum* i *sacerdotium*.

We wstępie (s. 3-14) nakreślono cele oraz treść pracy. Jej układ jest przejrzysty i zrealizowany w sposób przemyślany. Pierwszy rozdział (s. 15-18) zawiera interesujące szczegóły z życia Marsyliusza (niepojawiające się w innych poświęconych mu publikacjach) oraz zarys najistotniejszych wypadków politycznych XIII i XIV w. W rozdziale drugim (s. 19-24) wymieniono prymarne inspiracje Marsyliusza, tj. osoby, które wpłynęły znacząco na jego rozwój intelektualny (jak Albertino Mussato, który wprowadził go w środowisko elit politycznych Padwy; Piotr d'Abano, który znał grekę, parał się medycyną i filozofią natury, tłumaczył Arystotelesa, Galena i Hipokratesa oraz autorów muzułmańskich i żydowskich; Jan z Jandun, komentator Arystotelesa i znawca Awerroesa), życie polityczne Padwy oraz wpływ spuścizny muzułmańskiej i żydowskiej. Trzy kolejne rozdziały to analiza źródeł. Każdy dotyczy wybranych zagadnień myśli Marsyliusza: teorii polityki (a ściślej, przyczyn i procesu powstawania społeczeństw, rozdz. III, s. 25-79), teorii prawa (jego narodzin i rozwoju, rozdz. IV, s. 80-99) i teorii rządu (rozdz. V, s. 100-113). Idzie więc Autorowi nie o politykę, jak ją widział Marsyliusz, ale o wybrane jej aspekty, jak teoria władzy politycznej, jej funkcje i rola w życiu społecznym. Eklezjologia, której Marsyliusz poświęcił wiele uwagi, Autora w omawianej pracy nie interesuje. Potem idą wnioski (s. 114-116), wspomniany już Appendix (s. 117-118) oraz indeksy (s. 301-305). Autor nie ustrzegł się powtórzeń, lecz były one konieczne do zachowania logiki wykładu. Zainteresowani dorobkiem innych myślicieli – zwłaszcza Arystotelesa, Cyserona, Awicenny lub Awerroesa – znajdą w pracy wiele informacji o ich inspiracjach (także tych prawdopodobnych), poglądach oraz ich recepcji (np. dłuższy ekskurs o poglądach Cyserona, s. 39-46).

W najważniejszym i najobszerniejszym rozdz. III („Marsilius's Political Theory”) Autor skupił się na rozważaniach Marsyliusza nad procesem powstawania relacji międzyludzkich, od szczebla rodziny do wspólnoty politycznej. V. Syros w każdym z rozdziałów często powraca do używanej przez Padewczyka metafory wspólnoty politycznej jako ciała politycznego bądź po prostu żywego organizmu, podkreślając, że wykształcenie medyczne było pierwszym, jakie zdobył Marsyliusz. W rozdz. IV („Marsilius's Legal Theory”) Autor skupił się na Marsyliuszowej definicji prawa i jego funkcji, roli pierwszego prawodawcy (*legislator humanus*) oraz relacjach między suwerennością a prawodawstwem. W rozdz. V („Marsilius's Theory of Government”) skoncentrowano się na typologii ustrojów i trybach ustanawiania władzy zwierzchniej.

W zakończeniu Autor stwierdził, że Marsyliusz nie był arystotelikiem ani awerroistą – komentarze Awerroesa do Polityki zostały wszak przetłumaczone na łacinę dopiero w XVI w., więc Padewczyk mógł korzystać tylko z komentarzy do Etyki nikomachejskiej i Retoryki, różnił się zresztą od Awerroesa w kluczowych kwestiach, jak cele życia społecznego, ludzka szczęśliwość i niezbędne cechy dobrego władcy bądź rządu (s. 24). V. Syros zakwestionował też użyteczność arystotelizmu jako kategorii stosowanej w narracji o myśli politycznej wieków średnich. Marsyliusz oczywiście korzystał z Arystotelesa, ale inną rzeczą jest czerpanie z jego oryginalnego dorobku, inną zaś – z różnego rodzaju komentarzy. Zdaniem V. Syrosa twórczości Padewczyka nie da się przypisać do jednej czy kilku szkół filozoficznych. Autor słusznie

zauważył, że pisma Marsyliusza powstały w łączności z bogatą tradycją późnośredniowiecznej Italii – zarówno obcego, jak i rodzimego pochodzenia – wykraczającą daleko poza spuściznę Arystotelesa. Wywód zamyka apel o podjęcie podobnych badań porównawczych nad innymi autorami późnośredniowiecznymi i wczesnonowożytnymi.

Praca ma ukazać, że niektóre z idei Marsyliusza mogły pojawiać się wcześniej – choć odmiennie artykułowane – i jak zróżnicowane były prądy intelektualne, z których Padewczyk mógł czerpać. Wbrew jednak przedstawionemu na początku oświadczeniu Autor nie ustalił źródeł idei Marsyliusza poza tymi, które były już znane (w przypadku dzieł, na które Padewczyk sam się powołał, nie ma z tym problemu). Zaprezentował natomiast wcześniejszą refleksję, z której Marsyliusz mógł, ale wcale nie musiał, czerpać. Badania komparatystyczne nad Marsyliuszem nie są nowością (por. F. Maiolo, *Medieval Sovereignty: Marsilius of Padua and Bartolus of Saxoferrato*, Delft 2007), a jego doktrynę polityczną – uwzględniając kompletność jego myśli – już wcześniej wyczerpująco omówiono (np. A. Gewirth, *Marsilius of Padua: the Defender of Peace*, t. I: *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, New York 1964; C. J. Nederman, *Community and Consent: Secular Political Theory of Marsiglio Padua's "Defensor pacis"*, Lanham-London 1994). Recenzowana praca nie zawiera rewolucyjnych tez ani nowych faktów (skarbnicą wiedzy o Marsyliuszu pozostaje nadal: *The World of Marsilius of Padua*, red. G. Moreno-Riaño, C. J. Nederman, Turnhout 2006). Żaden jednak z wcześniejszych badaczy nie dostarczył tak bogatego materiału porównawczego do analizy spuścizny Padewczyka, co być może zaowocuje w przyszłości.

Piotr Goltz (Warszawa)

ELIANA CORBARI, *Vernacular Theology. Dominican Sermons and Audience in Late Medieval Italy* (Trends in Medieval Philology, vol. 22), De Gruyter, Berlin-Boston 2013, ss. XIV + 248.

Wyrastająca z dysertacji doktorskiej książka Eliany Corbari stanowi interesujący wkład do badań nad kulturą religijną późnego średniowiecza¹. Deklarowanym celem Autorki jest zbadanie rozwoju języka kazań dominikańskich w późnośredniowiecznych Włoszech oraz ich recepcji wśród ludzi świeckich. Swoje rozważania E. Corbari wpisuje w nurt badań nad edukacją religijną. Słusznie zwraca uwagę, że dokonywała się ona nie tylko na uniwersytecie, oraz podkreśla, że to właśnie kazanie było głównym, dostępnym dla osób świeckich, narzędziem tej edukacji. Autorka wskazuje na rolę kazania w pośrednictwie między łacińską kulturą kleru a wernakularną kulturą świeckich. Interesuje ją zatem, czym różniła się wiedza przekazywana w kazaniach łacińskich od wiedzy przekazywanej w kazaniach głoszonych w języku pospolitym. W tym celu przyjmuje wypracowaną przez Nicholasa Watsona i Bernarda McGinna koncepcję „teologii wernakularnej” („vernacular theology”). To właśnie ona jest głównym tematem książki; Autorka stara się dowieść jej istnienia i pokazać funkcjonowanie w społeczeństwie późnośredniowiecznym. Opierając się na B. McGinnie, badaczka przedstawia teologię wernakularną jako trzecią (obok teologii scholastycznej i monastycznej) tradycję teologiczną średniowiecza. Teologia wernakularna nie wyrasta więc z klasztoru czy uniwersytetu, ale ma być wynikiem procesu sekularyzacji i demokratyzacji edukacji religijnej. Należy jednak zaznaczyć, że Autorka przyjmuje dość szeroką definicję teologii wernakularnej i stosuje ten termin dwojako. Po pierwsze, przez teologię wernakularną rozumie gatunek literacki grupujący wszelkie teksty zawierające treści religijne (kazania, hagiografię, traktaty o pokucie, poezję itd.). Włącza do tego gatunku nie tylko teksty w języku wernakularnym, ale też niektóre teksty łacińskie, które posiadają matrycę pojęciową właściwą językowi wernakularnemu. Termin taki powinien więc, zdaniem Autorki, zastąpić mniej udane etykiety, jak literatura „dewocyjna”, „dydaktyczna” czy „mistyczna”. Jak dowodzi E. Corbari,

¹ Zob. recenzje: P. Delcorno, *Sehepunkte* 13, 2013, nr 9 (<http://www.sehepunkte.de/2013/09/23098.html>); A. Thompson, *New Blackfriars* 95, 2014, nr 1060, s. 744-745.