

***Dignitas non moritur. O Dwóch ciałach króla*  
Ernsta Kantorowicza**

**DOI: 10.35757/CIV.2010.12.14**

Ernst H. Kantorowicz: *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, przekład Maciej Michalski i Adam Krawiec, red. naukowy Jerzy Strzelczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, ss. 620.

*Lex facit regem.*

Fikcja naśladuje naturę. Dlatego fikcja znajduje się tylko tam, gdzie może znajdować się prawda (s. 245).

Możliwe, że niewiele osób w Polsce słyszało o Ernście Kantorowiczu, niemieckim mediewiście pochodzenia żydowskiego, urodzonym i wykształconym w Poznaniu, ale każdy, kto interesuje się teorią polityczną z pewnością słyszał o jego słynnym dziele *The King's Two Bodies*. Książka, która ukazała się 1957 roku w Princeton, zyskała nie tylko sporą sławę jak na pracę historyczną, lecz także wywołała – co może zastanawiać – „niesłychany entuzjazm [...] wśród mediewistów, ale przede wszystkim wśród badaczy polityki i teorii państwa”<sup>1</sup>. Pierwotny zamysł autora był bowiem skromny i dotyczył jedynie odtworzenia genezy średniowiecznej idei „dwóch ciał króla”, wprowadzonej w obieg przez angielskich prawników epoki Tudorów. W trakcie pisania rozprawa przerodziła się w ambitny projekt ukazania genealogii niektórych aksjomatów średniowiecznej teologii politycznej, które w zniekształconych postaciach funkcjonują do dziś. Jednak „byłoby nadużyciem” – jak

---

<sup>1</sup> G. Agamben: *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przekład M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 127. Agamben przywołuje nawet słowa Ralpa E. Gieseya (ucznia Kantorowicza), że książka ta stanowi „ważny etap w historii rozwoju nowoczesnego państwa”. Za: R.E. Giesey: *Cérémonie et puissance souveraine*, Armand Colin, Paris 1987, s. 9.

stwierdził Kantorowicz w przedmowie – „założenie, że z powodu przerażającego doświadczenia współczesności autor czuł pokusę, by zbadać proces powstawania niektórych idoli nowoczesnych religii politycznych” (s. XXX). Tym samym wyraźnie odżegnał się od przypisywania jego książce ostrza wymierzonego bezpośrednio w „mistyczne” (niehumanitarne) doświadczenie nazizmu i holocaustu, co akurat w jego przypadku byłoby całkiem uzasadnione.

W latach dwudziestych XX wieku Kantorowicz walczył po stronie niemieckich nacjonalistów przeciwko powstaniu Spartakusa w Berlinie i Bawarskiej Republice Rad. Po dojściu Hitlera do władzy, jak wielu niemieckich intelektualistów pochodzenia żydowskiego, został zmuszony do emigracji i początkowo osiadł w Kalifornii, gdzie spotkała go „nieprzyjemna historia”. W okresie „polowania na czarownice” odmówił złożenia tak zwanej przysięgi lojalności (*Loyalty Oath*) i został zwolniony z Berkeley. Po przeniesieniu się do Princeton, gdzie zmarł w 1963 roku, poświęcił się całkowicie pisaniu swojego *opus magnum*. W podtytule *Dwóch ciał Króla* znajdujemy wyraźną aluzję do koncepcji teologii politycznej Carla Schmitta, wybitnego teoretyka prawa i zwolennika poszukiwania korzeni współczesnych pojęć prawno-politologicznych w myśleniu teologicznym. Tym, co ściśle łączy te dwie dziedziny jest, według Schmitta, pewna wpisana w nie konstytutywna podwójność: „Zarówno nauki prawne, jak i teologia mają podwójną zasadę (*duplex principium*): rozum, czyli *ratio* [...] oraz *scriptura*, to znaczy zapis pozytywnego objawienia i pozytywnych reguł”<sup>2</sup>. Wprawdzie praca Kantorowicza nie odnosi się bezpośrednio do genezy Mitu Państwa czy teorii władzy suwerennej, ale wyraźnie wykorzystuje Schmittiańską perspektywę, skupiając się na transformacji wątku podwojenia wydobytym ze złożonej struktury myślenia teologicznego i politycznego.

Lektura tekstu Kantorowicza uderza przede wszystkim szaloną fascynacją materiałem historycznym pod każdą możliwą do wyobrażenia postacią. To, co należy do odległej i trudno dostępnej

---

<sup>2</sup> C. Schmitt: *Teologia polityczna i inne pisma*, przekład M.A. Cichoński, Znack, Kraków 2000, s. 62.

przeszłości ma dla autora naturalną przewagę nad współczesnością. Podobnie jak twórcy szkoły *Annales*, niemiecki mediewista stał się pionierem podejścia interdyscyplinarnego i przemienił swoim dziełem oblicze akademickiej historii. Zamiast pisać tradycyjną historię idei, studiował dokumenty, raporty z sal sądowych, traktaty filozoficzne, teologiczne i prawnicze, dramaty Szekspira czy teksty Dantego. Sięgał też do artefaktów ikonograficznych (miniatury, mozaiki), które odczytywał jako teksty pełne symboliki. Podstawę jego wywodu stanowiły analizy tekstów włoskich, francuskich i angielskich jurystów pozostających głównie w cieniu historii (któż z nas zna ich imiona?), którzy biedzili się całe stulecia nad pogodzeniem doktryny Kościoła z bieżącym interesem politycznym lub odwrotnie. W trakcie walk dynastycznych epoki Tudorów, kończących długotrwały i burzliwy okres „negocjacji” między władzą świecką a wpływami Kościoła, od sporu o inwestyturę w XI wieku aż do wprowadzenia Aktu Supremacji w wieku XVI, prawnicy wytworzyli ideę królewskiego, nieśmiertelnego „superciała” (korporacji), które byłoby miejscem realizowania się suwerenności i władzy. Pojawienie się tej idei miało, zdaniem Kantorowicza, niezwykle istotne konsekwencje dla późniejszej nauki o państwie.

Mamy więc króla posiadającego indywidualne ciało i duszę oraz figurę Króla, która oznacza specyficzne ciało polityczne obejmujące całe organicznie pojęte państwo. W siedemnastowiecznej Anglii, w trakcie wojny króla z parlamentem, król Jakub II został skazany ze względu na zagrożenie, jakie stanowił dla Korony, czyli poniekąd dla samego siebie. To w imieniu obrony Króla parlament skazał króla. Hasło purytan „Zwalczamy króla, by obronić Króla” potwierdza, że stawką w tej grze było uzyskanie ciągłości istnienia ciała wspólnotowego w zmiennych ciałach jednostkowych. Argumenty za nieśmiertelnością, pojawiające się w tych wywodach, były następujące: „[...] król jest nieśmiertelny, gdyż w obliczu prawa nigdy nie może umrzeć, czy też, że w obliczu prawa nigdy nie jest nieletni”. Zaskakująco jednak mogą brzmieć stwierdzenia: „król jest nie tylko niezdolny do czynienia zła, ale nawet do

błędnego myślenia: nie może zamierzać, by zrobić coś niewłaściwego; nie ma w nim szaleństwa czy słabości”<sup>3</sup>. Koronnym argumentem przemawiającym za nieśmiertelnością ciała wspólnotowego okazywał się fakt, że nie posiada ono ani duszy, ani ciała naturalnego. Król jako korporacja stanowił niewidzialne i wszechobecne źródło sprawiedliwości, miał status osoby fikcyjnej, obecnej, niby pasterz czuwający nad trzodą, przy każdej akcji sądenia. Troška o całość państwa mogła być skutecznie realizowana tylko pod warunkiem, że monarcha po prostu był państwem – a dokładniej: jednoosobową korporacją, jednością w wielości.

Naturalnym podglebieniem dla tego rodzaju legitymizacyjnej kreatywności były wielowiekowe spory o istotę Trójcy Świętej oraz kwestia podwójnej, bliźniaczej natury Chrystusa (*gemina natura*). Ta ostatnia sprawa zajmowała kolejne synody biskupów w VII wieku do tego stopnia, że aby ją rozwiązać, ukuto niezwykle sentencję określającą dwoistość Chrystusowej natury: *Item et major et minor se ipso esse credendus est* (należy wiedzieć, że jest on zarazem większy i mniejszy od samego siebie) (s. 43). Za pomocą tej dialektycznej ekwilibrystyki starano się zachować jedność i niepodzielność jego bytu, zagrożonej stwierdzeniem, że jednocześnie był on w pełni zarówno Bogiem, jak i człowiekiem.

Na wzór figury Chrystusa Króla, ziemski król był również traktowany jako osoba podwójna (*persona mixta*), funkcjonująca w porządku natury i łaski. Z natury król był jednostkowym człowiekiem, ale dzięki łasce namaszczenia stawał się naśladowcą *Chrystusa*, to jest Bogiem-człowiekiem. W osobie króla/Króla, którego zadaniem była widzialna reprezentacja niewidzialnej boskości, dochodziło do wzajemnego odbicia dwóch, niezmięszanych natur: ludzkiej i boskiej. Wiązała się z tym kwestia suwerenności – władca podlegał tylko Bogu i nie można było go oceniać z ludzkiej perspektywy<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> W. Blackstone: *Commentaries on the Laws of England*, I, c. 7 (1759), s. 237. Za: E. Kantorowicz: *Dwa ciała króla*, s. 3.

<sup>4</sup> W dekretach Pseudo-Izydora z Hiszpanii (XII wiek) znajduje się fraza *usque ad celum erectus* – stwierdzająca, iż cesarz wyniesiony jest do nieba ponad wszystkimi władzami ziemskimi, ponieważ sam znajduje się w bezpośredniej bliskości Boga. Jak wskazuje Kantorowicz,

Można się jedynie zastanawiać, jakie było polityczne znaczenie tych podwojeń opartych na „królewskiej chrystologii”? Bez wątpienia w momencie, gdy działanie władcy oraz wszelkie podejmowane przez niego decyzje mieściły się w ekonomii zbawienia, osiągnęto stawkę najważniejszą boską legitymizację władzy.

Jak pokazuje Kantorowicz, chrystologiczny charakter władzy królewskiej uległ z czasem zatarciu pod wpływem nawrotu do tradycji prawa rzymskiego. Już w VII wieku, to jest w momencie, gdy jursprudence jako nauka ledwo istniała, pojawiło się już rozróżnienie między Urzędem a Osobą, do którego później odniósł się w swoich dekretach Pseudo-Izydora: „Zaszczyt należy się nie osobie króla, ale władzy królewskiej – nie królewskiej osobistej mierności, ale wzniosłości: Prawo, nie osoba tworzy króla” (s. 49). Zmiana ta miała charakter bardzo subtelny i powolny: pozwoliła na przejście od liturgicznej koncepcji władzy królewskiej do perspektywy późnośredniowiecznej, opartej na koncepcji prawa boskiego, zgodnie z którą „idea królewskiego kapłaństwa została przekazana w ręce Prawa” (s. 77). Podwojenie króla następowało odtąd w relacji wobec prawa i sprawiedliwości, zamiast wobec sakramentu i ołtarza. Władca miał stać się kimś w rodzaju ojca poddanych, podczas gdy wikariuszem Boga (wcieleniem niewidzialnego) stał się hierarcha Kościoła. Niewątpliwie był to efekt rozłożenia sił między władze świecką i kościelną po zakończeniu sporu o inwestyturę. Owo rozdzielenie teologii polityczno-ekonomicznej, pojmującej władzę jako boskie zarządzanie, od idei prawa naturalnego i prawa pozytywnego stało się fundamentem nowożytnej polityki.

Zanim jednak doszło do owego rozłączenia, relację między Kościołem i państwem jako dwoma ośrodkami władzy charakteryzowało absolutne pomieszanie porządków. Ujawniało się ono poprzez zapożyczenia insygniów, symboli – specyficzną wymianę prerogatyw. Zdarzało się, że „papież ozdobił tiarę złotą koroną,

---

taka interpretacja jest wynikiem błędu anonimowego skryby, który zmienił *ad zelum* na *ad celum*. W zdaniu tym chodziło o wyniesienie ponad wiernych, a nie wyniesienie do nieba, co nadało boską moc cesarskim prerogatywom (s. 54).

przywdział cesarską purpurę [...] cesarz zakładał pod swą koronę infułę, przywdziewał pontyfikalne sandały [...] a podczas koronacji, podobnie jak biskup, otrzymywał pierścień” (s. 157). Przez pewien czas w Europie *sacerdotium* uzyskało wymiar imperialny, a *regnum* – wymiar klerykalny, co miało późniejsze konsekwencje. Dążenie do ostatecznych rozstrzygnięć było utrudnione poprzez wieloznaczność, jaką wytwarzała praktyka używania pojęcia „prawo” (*lex*). Istnienie prawa natury nie zależało od żadnego królestwa czy państwa, ponieważ było ono samowystarczalne i funkcjonowało poza wszelkim prawem pozytywnym. Prawo natury było czymś boskim, ale też prawo pozytywne, jako jego odbicie, miało w sobie część owej świętości. Nie na darmo, zapożyczając określenie od Ulpiana, prawników nazywano *sacerdotes*, czyli kapłanami, ponieważ prawo było uważane za coś absolutnie świętego (s. 99). Prawnicy i sędziowie byli nazywani „kapłanami sprawiedliwości”, „woźnicami tronu Dike”, a rządzący traktowani byli jako kapłani „Świątyni Sprawiedliwości” (s. 98). Król stał się ożywionym, wcielonym prawem, pośrednikiem między boską sprawiedliwością a sprawiedliwością na ziemi. Król, jako gwarant boskich praw, z czasem stał się osobą, w której paradoksalnie krzyżowały się dwa oparte na przeciwieństwach porządki: boski – naturalny oraz publiczny – prywatny.

Napięcie między jednostkowością króla jako prawodawcy a ogólnością i mocą prawa stało się momentem zwiastującym nieuchronne narodziny nowożytności, która swymi korzeniami sięga głęboko w epokę średniowiecza. Według św. Tomasza z Akwinu, król powinien dobrowolnie poddać się sile prawa naturalnego, jako prawodawca natomiast – zawsze znajdować się ponad prawem pozytywnym. Inaczej opisywał to Henri Bracton, autor słynnych *The Laws and Customs of England* i reguły *lex facit regem* (prawo tworzy króla). Książę jako osoba prywatna podporządkowany jest prawu (*legibus alligatus*), natomiast jako osoba publiczna stoi ponad prawem (*legibus solutus*). Decydujące napięcie pojawia się w samym sformułowaniu *persona publica* zapożyczonym z prawa rzymskiego: „Książę jako osoba publiczna jest jednocześnie [...]

panem i sługą Prawa. Podwójność ta tkwi w samym urzędzie” (s. 79). Dialektyczne podejście ujawnia tutaj całą swą siłę. Jeśli Bracton twierdzi, że tylko sługa prawa może zostać jego panem, to tym samym odwołuje się do dialektycznego ruchu wywyższenia poprzez ograniczenie. Podleganie prawu naturalnemu wzmacnia królewski autorytet. Król „[...] staje się ustawodawcą (*auctor Iuris*), stojącym ponad prawem, ale postępującym zgodnie z Prawem. [...] król nieprzestrzegający Prawa nie byłby królem, ale tyranem” (s. 129). Oznaczałoby to, iż oczywiście król stoi ponad prawem obyczajowym, ale w oczach poddanych jest dłużnikiem Sprawiedliwości, w imię której powinien (jako prawdziwy suweren) móc złamać prawa stanowione, które nabierały mocy tylko dzięki autorytetowi jego władzy.

Powróćmy teraz do kluczowej metafory omawianej książki, a mianowicie koncepcji „ciała wspólnotowego” (*body politic of the state*), które stało się załączkiem nowożytnego myślenia o państwie. Rekonstrukcja genealogii przejścia od idei króla jako osoby publicznej, która w swoim władaniu zawsze się odnosi do swojego królestwa, którego jest głową do idei ciała nieosobowego i nieśmiertelnego superciała zwanego korporacją jest główną stawką całej pracy Kantorowicza. W średniowiecznej teologii chrześcijańskiej jest mowa o dwóch ciałach Chrystusa: „jest jedno ciało Chrystusa, które jest nim samym i drugie ciało, którego on jest głową” (s. 161). To ostatnie zwane jest ciałem mistycznym. Pierwotnie sformułowanie *corpus mysticum* odnosiło się do konsekrowanej hostii, natomiast wspólnota chrześcijan, której głową był Chrystus, nazywana była *Corpus Christi*. Kantorowicz zwraca uwagę na znaczącą zamianę znaczeń, która dokonała się pod wpływem sporu o transsubstancjację i polemiki z nominalizmem Berangera z Tours. Aby uwypuklić niewidoczną jedność Kościoła jako wspólnoty wiernych, zaczęto w odniesieniu do niego używać wyrażenia „ciało mistyczne”. W ten sposób mistyczna materialność, której siedliskiem była hostia, została odrzucona, a „Corpus Christi zostało zamienione w korporację Chrystusa” (s. 164). Coś konkret-

nego i niepowtarzalnego, obdarzonego jednostkową tożsamością, przemieniło się w coś tak abstrakcyjnego jak ciało wspólnotowe. Sformułowanie „ciało mistyczne” wyraźnie wykracza poza analogię organiczną. Oznacza ukrytą siłę wiążącą społeczeństwo, gwarantującą istnienie wspólnoty, która wkrótce przerodziła się we wspólnotę państwa. O ile w królestwie pojmowanym organicznie ową siłą decydującą o jego tożsamości był król, ustanowiony jako głowa rządząca ciałem, o tyle owa substancja jednocząca państwo (w tym wypadku „lud”) była ciałem mistycznym pozbawionym głowy. Gdy słynny angielski prawnik, Sir John Fortescue, w XV wieku próbował nadać teoretyczny kształt problemowi politycznej reprezentacji, nadał jej nazwę *intentio populi* (przypominającą bardzo wolę powszechną Rousseau). „*Intentio populi* jest centrum mistycznego ciała państwa”, czymś w rodzaju serca pompującego krew do wszystkich zakątków ciała. „Ale centrum nie da się umiejscowić w żadnym konkretnym człowieku ani w osobie monarchy, ani w ludzie; jest nieuchwytnym, żywym centrum całości królestwa. [...] Słowo «lud» w tym sformułowaniu nie oznacza mnogości ludzkich istot, ale odnosi się do mistycznej substancji powstającej w procesie artykulacji”<sup>5</sup>. Widać wyraźnie, że używanie języka liturgicznego do spraw tego świata miało skutek uświęcający i legitymizujący pojęcie całości wspólnoty państwowej. Umożliwiło to wyłonienie się społeczeństwa o charakterze politycznej całości, która była wprawdzie ciałem wspólnotowym, ale już nie osobowym.

W ten sposób dokonało się przejście między doktryną organologiczną związaną ze starożytnym myśleniem o *polis* a doktryną korporacyjną. Punktem krytycznym było tutaj wchłonięcie i poradzenie sobie z chrześcijańskim uniwersalizmem. Ciało Mistyczne Kościoła, którego głową był Chrystus, stało się ciałem politycznym, które przestało być myślane na wzór osobowego organizmu. „Regnom albo Patria nie było spersonifikowane (*personified*), było «ucieleśnione» (*bodified*)” (s. 217). Kantorowicz dokonuje prawdziwej woty, pokazując dlaczego z taką pieczołowitością budowana analogia

---

<sup>5</sup> E. Voegelin: *Nowa nauka polityki*, przekład P. Śpiwak, Aletheia, Warszawa 1992, s. 50.



między dwoma ciałami Chrystusa a dwoma ciałami króla (jako jego świeckim odpowiednikiem) jest nie do utrzymania. Niedoskonałość analogii polega na różnicy w podejściu do czasu. O ile wieczność Chrystusa jako głowy mistycznego ciała zapewniała mu jedność, o tyle każdy kolejny król podtrzymywał ciągłość istnienia Korony jako reprezentant wieczności, w której partycypował dzięki łasce namaszczenia. Przypominając sobie słynne zdanie „król nie umiera nigdy”, odnajdujemy u Kantorowicza charakterystyczne uzasadnienie – „ze względu na wieczność Dynastii, korporacyjny charakter Korony i nieśmiertelność Godności królewskiej” (s. 253).

Kantorowicz zwraca szczególną uwagę na nową koncepcję czasu, jaka pojawia się u Awerroesa. W jednym z komentarzy do Arystotelesa stwierdził on, że „świat nie kończy się nigdy” i wprowadził wymiar czasu zwany *aevum*, będący symbolem nieskończonego życia i rozwoju w sensie etycznym (s. 222). Pomiedzy marnością stawania się ziemskiego a bezczasowym *hic et nunc* wieczności, *aevum* cechował dynamizm stawania się przyszłości w nieskończoności przemian. Było to miejsce przebywania zarówno aniołów, ucieleśnionych idei platońskich, jak i abstrakcyjnych modeli wspólnot państwowych. Konsekwencją wprowadzenia tego wymiaru czasu jest, według autora *Dwóch ciał króla*, powstanie nowożytnej administracji państwowej oraz początki dyplomacji. Ponieważ średniowieczna struktura państwowa nastawiona była na osiągnięcie jednorazowego celu – jakim było wygranie wojny lub zawarcie pokoju – król nakładał podatek, powoływał armię, ustanawiał czasowe kontakty dyplomatyczne, dostosowując się do okoliczności. Poważną zmianą było pojawienie się instytucji nastawionych na ogólność i trwanie, biurokratycznej maszyny trwałej w swej powtarzalności i niezmienności. Praktyka wyprzedziła teorię. Pojawienie się myślenia korporacyjnego pokazało, iż osoba zbiorowa wprawdzie jest fikcyjna i nie można jej ekskomunikować ani zabić, ale działa równie skutecznie jak fizyczna jednostka. W ten sposób narodziły się nowożytne instytucje, które charakteryzuje ciągłość w czasie przy jednoczesnej wymianie osób – jedność nie tylko przestrzenna, ale także czasowa.

Między podwójnym królem naśladowującym Chrystusa a Królem obdarzonym dwoma ciałami istnieją pewne różnice „fizjologiczne” dotyczące sfery połączenia. Juryści Tudorów stwierdzili, że drugie ciało nie pochodzi z łaski, ale od wspólnoty poddanych (s. 39). Nie ma Króla bez poddanych. Symbolem owego ciała wspólnotowego była Korona traktowana jako prawno-administracyjna fikcja zapewniająca ciągłość dynastii, ponieważ „ojciec i syn są jednym zgodnie z fikcją prawa” (s. 269). Pierwotnie Korona stanowiła synonim króla, ale szybko nabrała autonomiczności, stając się oznaką sfery publicznej, która nie jest własnością królewską. Korona, jako wzorzec instytucji, rzadko była personifikowana, ale bardzo często „ucieleśniana”, była ciałem złożonym, niemożliwym do oddzielenia od swojego składnika, czyli królewskiej głowy, ani od członków królewskiego ciała (członków widzialnego parlamentu, którzy uczestniczyli we władzy).

W ten sposób idea nieosobowej Korony stała się fundamentem państwa. Przysięga koronacyjna zobowiązywała króla do ochrony *status quo* instytucji Korony, której był on reprezentantem. Nikomu, łącznie z monarchą, nie wolno było działać przeciw interesom Korony. Jako wcielenie wszystkich praw suwerennych była ona ponad wszystkimi, łącznie z królem, ale nie była od nich odrębna, w przeciwieństwie do idei „kontynentalnego Państwa”, które „począwszy od XVI wieku, stanowiło personifikację swoich własnych praw, które nie tylko były zwierzchnie, ale też odrębne od jego członków” (s. 303). Trzecim elementem gwarantującym ciągłość i trwanie królewskiej władzy była godność (*dignitas*), związana z urzędem, a nie osobą sprawującą władzę. *Dignitas non moritur*, chociaż, jak wiemy, ludzie umierają każdego dnia. Król, zawierając umowy, zawsze działał w imieniu dwóch osób – śmiertelnej i tej nieśmiertelnej, opartej na mocy majestatu. Paradoksalnie, Król żył dłużej niż król, a jego jednostkowa wola, dzięki mocy *dignitas*, stawała się prawem ogólnym.

Kantorowicz stawia w swojej pracy klarowne i mocne tezy, nad którymi na pewno warto się zastanowić. Jego synteza jest przej-

rzysta i narzuca jednoznaczną perspektywę, w której fakty nie-odparcie łączą się ze sobą. Może to jednak być tylko złudzenie wynikające z mocy interpretacji, którą uzyskaliśmy destylując długo i wytrwale określony materiał, wydobywając z niego wszystkie możliwe nuty, tym bardziej że trudności w ocenie książki pogłębiają się wobec pełnej pokory samokrytyki, którą autor zamieścił w przedmowie. Wymienia tam największe wady metodologiczne swojej pracy, z którymi to zarzutami trudno się nie zgodzić: zbyt obszerne omawianie materiałów historycznych (przeważa nie tylko chęć ich streszczania, ale i cytowania wielu ustępów, a także zamieszczania nieskończonej liczby przypisów przekraczających swą objętością dwie trzecie tekstu), brak punktów zwrotnych w analizie, niekompletność źródeł. Metoda Kantorowicza przejawia się w obsesyjnym skupieniu na detalu, koncentracji na rzeczach najdrobniejszych, by z nich odbudować obraz całości. Z punktu widzenia czytelnika autor przesadza ze szczegółowością, która czasami, zamiast przybliżyć, wyraźnie oddala nas od prawdy, uniemożliwiając dojrzenie szerszego kontekstu. Przy tak istotnych tezach wywody nie powinny się sprowadzać tylko do tradycji włoskich (kanoniści), francuskich i angielskich, a całkowicie pomijać odniesienia do tradycji Bizancjum czy prawosławnych latopisów itd. Biorąc pod uwagę te mankamenty, należałoby się poważnie zastanowić, na czym polegałaby moc krytyczna tej książki i jak ją dzisiaj wykorzystać.

Według Giorgio Agambena, Kantorowicz, zamiast – na wzór Schmitta – zajmować się mrocznym aspektem władzy absolutnie suwerennej, skupia się na aspektach jej wieczności i nieprzemijalności „dzięki której królewska *dignitas* może przeżyć fizyczną osobę swego nosiciela”<sup>6</sup>. Co więcej, Agamben stara się pokazać, że zarówno Kantorowicz, jak i jego uczeń Ralph E. Giesey (autor książki o królewskich ceremoniach pogrzebowych<sup>7</sup>), musieli znać wcześniejsze prace niemieckich mediewistów. Przed wszystkim

---

<sup>6</sup> G. Agamben: *Homo sacer...*, s. 129.

<sup>7</sup> R.E. Giesey: *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*, Genève 1960. Książka ta jest pogłębioną kontynuacją, ale też uzupełnieniem (powstawała prawie równocześnie) VII rozdziału *opus magnum* Kantorowicza.

chodziłoby tutaj o pracę Eliasa Bickermanna z 1929 roku, który powiązał rzymskie *consecratio*, pogańską ceremonię grzebania wizerunku (*funus imaginarium*) z rytuałami pogrzebowymi władców angielskich i francuskich, wskazując na charakterystyczne podwojenie cesarskiego wizerunku, które wcale nie oznacza relacji substytucji<sup>8</sup>. Analizując te zapożyczenia genealogiczne, Agamben staje po stronie Kantorowicza (albo raczej przeciąga go na swoją stronę) uznając, że wytwarzanie wizerunku, traktowanie go jako żywej osoby, po czym uroczyste palenie go (podwójny pogrzeb) „nie miało nic wspólnego z tym aspektem suwerenności, jakim jest jej wieczny charakter [...] wskazuje raczej na obszar, w którym polityczne ciało króla zdawało się zbliżać – by niemal wręcz stapiać się – z dającym się zabić, ale nie dającym się złożyć w ofierze ciałem *homo sacer*”<sup>9</sup>. Ludzie, których nie można zabić w świetle prawa, ponieważ pozostają poza jego obrębem, to zarówno suweren-prawodawca, jak i ten całkowicie wykluczony ze wspólnoty politycznej, za którego zabicie nie ponosi się żadnej kary. Jeśli woskowy wizerunek stanowił drugie ciało cesarza, wieczny i nieśmiertelny symbol cesarskiej władzy, wskazywałoby to na współobecność korzeni pogańskich i chrześcijańskich w doktrynie dwóch ciał Króla. Oczywiście spór o Trójcę Świętą odbił się niezwykle mocnym piętnem na średniowiecznej myśli politycznej, ale też pewne rozwiązania dotyczące na przykład ciała wspólnotowego (politycznego), relacji między prawem a miejscem Króla/Prawodawcy byłyby oparte na wypracowanych wcześniej intuicjach prawa rzymskiego i rzymskiej praktyki politycznej. A teologia polityczna stałaby się dla nas szerszym pojęciem niż *chrześcijańska* teologia polityczna.

Śledząc wywody Kantorowicza, możemy zaobserwować, w jaki sposób widmo Państwa krążące nad Europą pod koniec wieków średnich, którego bezpośrednim źródłem stało się właśnie królewskie ciało wspólnotowe, pomieszało pojęcia teologiczne z prawni-

---

<sup>8</sup> „W przypadku ceremonii cesarskiej tymczasem wizerunek pojawia się obok zwłok, duplikuje je, a nie zastępuje”. E. Bickermann: *Die römische Kaiserapotheose*, „Archiv für Religionswissenschaft” 1929, s. 6–7. Za: G. Agamben: *Homo sacer...*, s. 131.

<sup>9</sup> G. Agamben: *Homo sacer...*, s. 131.

czymi, by uświęcić swą istotę na poziomie wspólnotowym. Współczesna idea państwa, mimo że można stracić dla niej życie, nie jest związana z niczym ciałem (oprócz korpusu praw [*body of law*], które symbolizuje konstytucja), nie zakłada nieskończonej ciągłości trwania, jest oddzielna od swoich członków i ma charakter kompletnie fikcyjny. W tym miejscu wnikliwemu czytelnikowi objawia się krytyczne ostrze pracy niemieckiego mediewisty: płynnie z niej ważna przestroga dla wszelkiej maści nacjonalizmów, zbyt poważnie traktujących Mit Państwa jako świeckiego *corpus mysticum*. „Mistycyzm polityczny, jeśli wyrwać go z naturalnego środowiska oraz czasu i przestrzeni, jest szczególnie podatny na niebezpieczeństwo utraty czaru i znaczenia” pisze Kantorowicz na początku książki (s. 2). Chociaż oznacza on nic innego jak gotowość umierania za ojczyznę, którą zawsze należy umieszczać w religijnej perspektywie rzymskiej teologii obywatelskiej, dla której wzorem była postawa Katona.

Wielkość tej pracy polega niewątpliwie na rozmachu wynikającym z analitycznej drobiazgowości wywodu, która może przyprawić o zawrót głowy. Nie jest to jednak wielkość, którą należy bezwzględnie naśladować. Dlatego przychyliam się do opinii prof. Jeana-Philippe’a Geneta, który zadeklarował: „Musimy czytać *Dwa ciała króla*; dzięki zawartym w tym dziele skarbowi, dzięki jego elegancji oraz [istniejącym w nim] wytrawnym i wysoce profesjonalnym powiązaniom będziemy się uczyć, będziemy kształcić wyobraźnię, a nawet będziemy marzyć; nigdy jednak nie poradzę moim studentom, aby wzorowali się na Kantorowiczu w kwestii, jak powinno się pisać historię”<sup>10</sup>. Co nie znaczy, że istnieje ktoś, kto lepiej od niego wie, jak ją (na)pisać.

**Barbara Markowska**

---

<sup>10</sup> J.P. Genet: *Kantorowicz and „The King’s Two Bodies”. A Non Contextual History*, w: R.L. Benson, J. Fried (red.): *Ernst Kantorowicz*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1997 (s. 265–273), s. 273.

**Barbara Markowska** – doktor filozofii, adiunkt w Katedrze Socjologii Collegium Civitas w Warszawie.