

ARTYKUŁY

Klio. Czasopismo poświęcone dziejom Polski i powszechnym
PL ISSN 1643-8191, t. 46 (3)/2018, s. 9–36



<http://dx.doi.org/10.12775/KLIO.2018.031>

MICHAŁ POSPISZYL*

„Państwo jest jak zwierzę”. Galen i średniowieczna biologia polityczna

“State is like an animal”. Galen and Political Biology in Late Middle Ages

Streszczenie: celem artykułu jest przedstawienie wpływu biologii Galena z Pergamonu na późnośredniowieczną myśl polityczną (Tomasza z Akwinu, Alberta Wielkiego, Jana z Jandun i Marsyliusza z Padwy). Artykuł składa się z czterech części. W pierwszej przedstawiam główne punkty średniowiecznej recepcji Galena, koncentrując się zwłaszcza na kwestii rozwoju biologii poza moralnością. W drugiej zarysowuję społeczne i teoretyczne tło, w którym dokonuje się translacja kategorii pochodzących z medycyny Galena na pojęcia z porządku myśli politycznej. W trzeciej na przykładzie *De regno* Tomasza z Akwinu pokazuję, jak wyglądała jedna z kościelnych odpowiedzi na nową medycynę. W części czwartej analizuję traktat *Defensor pacis* Marsyliusza z Padwy i pokazuję, że używane w dziele metafory ciała politycznego są budowane na podstawie koncepcji ciała zawartej w *Ars medica*. W konsekwencji, staram się pokazać, że to właśnie pojęcia medycyny Galena

* Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, ul. Polna 18/20, 00-625 Warszawa, pospizyl.michal@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7889-3692.

sprawiają, że Marsyliusz myśli o ciele politycznym pozbawionym hierarchii (bez głowy i stóp) i rządzonym przez wielość.

Summary: the paper aims to present the influence of Galen's biology on late medieval political thought (Thomas Aquinas, Albertus Magnus, Jean de Jandun and Marsilius of Padua). The article consists of four parts. In the first part, I present the main points of the medieval reception of Galen's writings, specifically I focus on the concept of biology beyond morality. In the second, I outline the social and theoretical background in which the categories from Galen's medicine were translated into political concepts. I try to show, as well, why the Church was so afraid because of the new medicine. In the third, with an example of Thomas Aquinas' *De regno*, I show one of the Church's responses to this new phenomenon. In the last part, I analyze the *Defensor pacis* of Marsilius of Padua, and I show that the notion of political body used in this work is based on Galen's medicine. In effect, I argue that this is the reason why Marsilius writes about the political body without hierarchies (without head and feet) and ruling by the multitude.

Słowa kluczowe: ciało polityczne, biopolityka, teologia polityczna, Tomasz z Akwinu, Marsyliusz z Padwy

Keywords: political body, biopolitics, political theology, Thomas Aquinas, Marsilius of Padua

Poza chorobą i zdrowiem

Pierwsze arabskie tłumaczenia i komentarze do dzieł Galena powstały w IX wieku¹. Choć w połowie XII wieku pojawiają się także łacińskie przekłady prac rzymskiego lekarza², to ich interpretacja jeszcze w XIV wie-

¹ Recepcja Galena została przerwana wraz z upadkiem Rzymu, od tego momentu zdecydowanie tracąc na sile. Wyjątek (przynajmniej do pewnego stopnia) stanowiło Cesarstwo Wschodnie, a zwłaszcza Aleksandria, gdzie, między VI a VIII wiekiem, Galena wykładano na podstawie *curriculum* zbudowanego na fragmentach 20 prac rzymskiego lekarza: V. Nutton, *God, Galen and the Depaganization of Ancient Medicine*, w: *Religion and Medicine in the Middle Ages*, eds. P. Biller, J. Ziegler, Woodbridge, Suffolk 2001, s. 17–32.

² Pierwsze anonimowe i niedokończone tłumaczenie *Ars medica* z greki (a nie z arabskiego) powstało około 1150 roku. Dokończenie tłumaczenia kilka lat później zlecił Bartłomiej z Salerno, a wykonał Burgundio z Pizy: C. O'Boyle, *The Art of Medicine. Medical Teaching at the University of Paris, 1250–1400*, Leiden 1998, s. 93.

ku zawdzięczała niemal wszystko opublikowanemu w 1025 roku *Canon medicinae (al-Qānūn fi al-Ṭibb)* Awicenny³. Pośrednictwo perskiego filozofa nie przeszkodziło Galenowi (podobnie jak Arystotelesowi, którego średniowieczny Zachód uczy się, czytając Awerroesa) mieć zasadniczego znaczenia dla historii trzynastowiecznej medycyny, filozofii, ekonomii oraz myśli politycznej. Rola, którą pisma Galena odegrały w kształtowaniu późnośredniowiecznego obrazu świata, nie oznaczała, że recepcja tej myśli przebiegała bezkonfliktowo. Autor *Ars medica* ma wówczas wielu wrogów zaniepokojonych rosnącym znaczeniem medycyny, a więc dziedziny zgłaszającej roszczenia do wyjaśniania zjawisk, o których do tej pory wypowiadał się wyłącznie Kościół. Jednym z krytyków nowej medycyny był Jan z Salisburys, a więc autor najśłynniejszej średniowiecznej metafory ciała politycznego. Filozof oskarży medyków, że większą wartość przypisują astrologicznym znakom natury niż tym pochodzącym od Boga⁴.

Z pism Galena są wówczas znane przede wszystkim dwa: *Ars medica (Technē iatrikē)* oraz *De complexionibus (Peri kraseon)*⁵. Choć oba traktaty dostarczają ogromnego bogactwa koncepcji, to – jak zobaczymy – z perspektywy średniowiecznych czytelników najistotniejsze były trzy kategorie: równowaga (*eukraton*), para relatywne/absolutne oraz neutralność (*oude-teron*). Wszystkie trzy to pojęcia w sensie filozoficznym, każde z nich powinno zatem przywodzić na myśl raczej złożoną strukturę znaczeniową niż

³ Choć Awicenna pisał swoje traktaty po arabsku, a Galen po grecku, to zgodnie z powszechnie przyjętą konwencją tytuły ich prac zapisuję w brzmieniu łacińskim.

⁴ Johannes Sarisberiensis, *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*, ed. C. C. I. Webb, Oxonii 1909, II. Wydaje się, że głównym punktem odniesienia dla tej krytyki był rodzący się wówczas łaciński galenizm, Jan z Salisburys zna bowiem charakterystyczny dla koncepcji zawartej w *Ars medica* podział, w którym wyróżnione zostają nie tylko ciała zdrowe i chore, ale także ciała pozostające w stanie neutralnym: ibidem, II, 22.

⁵ Zgodnie z przyjętą konwencją przypisy odsyłają do grecko-łacińskiego wydania Kühna (Galen, *Ars medica*, w: *Galenī opera omnia*, vol. 1, ed. C. G. Kühn, Leipzig 1821). Jednak swoje tłumaczenia opieram na łacińskim przekładzie, z którego korzystają średniowieczni galeniści. To trzynastowieczne tłumaczenie zostało zebrane w *Opera omnia Galeni* i wydane w Wenecji (idem, *Ars medica*, w: *Opera omnia Galeni*, vol. 1, ed. D. Bonardus, Venetiae 1490, fol. 10ra–15vb).

prosto definiowalne słowo. Żadne z trójki tych terminów nie występowało więc samodzielnie.

Między innymi dlatego w słowniku Galena nie znajdziemy pojęcia równowagi po prostu, równowaga zawsze jest ujmowana w sensie absolutnym („stan równowagi zachodzi nieprzerwanie”) albo relatywnym (określonym względem konkretnego miejsca i czasu). Chcąc zrozumieć Galenowe pojęcie równowagi, należy porzucić (pojawiające się za sprawą etymologii polskiego rzeczownika) skojarzenia z równą wagą. Równowaga nie oznacza tu stanu ilościowej równości. Dobrze zrównoważone ciało, zgodnie z koncepcją zawartą w pismach Galena (a także jego łacińskich czytelników), składa się zawsze z proporcjonalnej mieszaniny (greckie *krasis* i łacińskie *complexio*) płynów (krwi, flegmy, żółci ciemnej/czarnej i jasnej/żółtej). Dlatego zrównoważone ciało w *Ars medica* jest opisywane za pomocą przymiotnika *eukraton*, używanym przez Greków do określenia takiego wina, które zostało wymieszane z wodą w odpowiednim stosunku. Tak jak wino, które podczas sympozjonu było rozcieńczane taką ilością wody, której wymagało konkretne rytualne zapotrzebowanie⁶, tak mieszanina płynów w organizmie mogła ulegać zmianie ze względu na cały ciąg zewnętrznych okoliczności. Stan równowagi wygląda zatem inaczej w wypadku różnych ciał, a także różnych poziomów organizacji w tym samym ciele.

Mieszaniny są zdaniem Galena przede wszystkim plastyczne, dlatego celem lekarza nie powinno być ich usztywnienie, dostosowanie ciała do medycznego dogmatu, lecz odkrycie dynamicznego punktu równowagi, zawsze powiązanego z szeregiem okoliczności⁷. Równowaga jest zatem podwójnie zrelatywizowana. Z jednej strony przybiera odmienną wartość w zależności od kontekstu, z drugiej nawet ta (powiązana z zewnętrznymi okolicznościami) wartość⁸ nie podlega ścisłemu obrachowaniu, ale jest ujmowana w ramach mało rygorystycznych zakresów. „Oczywiście mówimy o zdrowiu, gdy zachodzi *eukraton* lub proporcjonalna równowaga (*symme-*

⁶ Zob. zwłaszcza rozdział *The Greek Experience of Wine*, w: F. Lissarrague, *The Aesthetics of the Greek Banquet. Images of Wine and Ritual*, New Jersey 2016, s. 6–10.

⁷ M. van der Lugt, *Neither Ill nor Healthy. The Intermediate State between Health and Disease in Medieval Medicine*, „Quaderni Storici” 2011, vol. 136, s. 8.

⁸ Galen, *Ars medica*, 309K.

tron), do czego nie potrzeba absolutnej równowagi, a jedynie takiej, która jest odpowiednia dla danego ciała lub jego organów”⁹.

Greka (podobnie jak łacina) nie zna terminu, który mógłby precyzyjnie nazwać zjawisko interesujące rzymskiego lekarza. To dlatego – mimo że kwestia dobrego bilansu wypełnia całe dzieło Galena – właściwie nie znajdziemy w nim rzeczownika *isorrhopia* (łacińskie: *aequilibrium*), a więc terminu, którym Grecy określali stan równej wagi obserwowany podczas czynności mechanicznego ważenia¹⁰. Średniowieczni tłumacze musieli rozumieć tę trudność, skoro przekładając przymiotnik *eukraton*, używali wielu określeń (*temperamentum*, *proportio*, *medium*, *mediocritas*, *symmetria*, *mixtio*, *justitia*) mających oddać dynamiczny charakter galenowego pojęcia.

Pozwala to zrozumieć (przejęty od Hippokratesa) dogmat medycyny Galena, by schorzenie leczyć jego przeciwieństwem. Zadanie medyka, zamiast narzucania badanym ciałom abstrakcyjnego modelu zdrowia, miało ograniczać się do regulowania przepływów, do podporządkowanego doraźnym potrzebom wzmocnienia jednych tendencji przeciwko innym tendencjom:

Podstawowym sposobem leczenia jest wprowadzenie przeciwieństwa wobec tego, co ma zostać skorygowane [...]. Potrzeba zimna, by odwrócić skłonność do ciepła, a na skłonność do zimna potrzeba proporcjonalnie dużo ciepła i tak dalej, zachowując proporcje. Bo jeśli to, co pozbawione proporcji, jest sprzeczne z naturą, a wszystko, co jest umiarkowane, jest zgodne z naturą, to natura wymaga, aby wszystko, co pozbawione proporcji, zostało przywrócone do umiarkowania, przez coś, co zaburza proporcję w odwrotnym kierunku¹¹.

⁹ Ibidem, 310K.

¹⁰ Na temat średniowiecznej recepcji problemu równowagi zob. J. Kaye, *A History of Balance, 1250–1375. The Emergence of a New Model of Equilibrium and Its Impact on Thought*, New York 2014, s. 135–137; na temat Galena zob. H. Von Staden, *Science as Text, Science as History. Galen on Metaphor*, w: *Ancient Medicine in Its Socio-Cultural Context*, eds. P. J. V. D. Eijk, H. F. J. Horstmannshoff, P. H. Schrijvers, Amsterdam 1995, s. 499–518.

¹¹ Galen, *Ars medica*, 370K.

W wypadku różnych gatunków, ale także różnych organizmów i odmiennych środowisk stan równowagi może wyglądać zupełnie inaczej. Tym samym zamiast pytać o niezmienną istotę ciała, trzeba zastanowić się nad najlepszym dla danego organizmu sposobem działania¹².

W tym świetle należy widzieć kolejny termin techniczny słownika, którym posługuje się Galen, a więc przymiotnik *oudeteron*, tłumaczony na łacinę jako *neutrum* i odnoszący się do stanu, w którym ciało nie jest ani zdrowe, ani chore. O znaczeniu, które Galen przypisywał stanowi neutralnemu, świadczy zamieszczona na początku *Ars medica* definicja medycyny jako: „[...] wiedzy o ciałach, z których jedne są zdrowe, inne chore, a jeszcze inne ani zdrowe, ani chore”¹³. Pojęcie „bycia neutralnym” czy też „ani tym, ani tamtym” pojawia się w tym traktacie w trzech znaczeniach. Po pierwsze, w odniesieniu do ciała, którego pewne organy są zdrowe, inne zaś chore. Po drugie, w stanie neutralnym znajduje się ciało dziecka, które mimo że jest zdrowe (lub chore) w dzieciństwie, nosi w sobie potencje do tego, by w późniejszym okresie odpowiednio: zapaść na zdrowiu lub wrócić do zdrowia. Po trzecie – i ten sens wydaje się najistotniejszy – Galen używa terminu *oudeteron*, by poddać krytyce abstrakcyjne ideały zdrowia oraz choroby¹⁴. Natura wydaje się odporna na narzucane jej przez człowieka sztywne kategoryzacje. Poszczególne ciała, a także stany, w jakich się znajdują, to jedynie momenty ożywionego kosmosu. Zdaniem Galena całe życie jest napędzane przez ciepło przyrodzone, a więc rodzaj materialistycznej pneумы wcielającej się wraz z nasieniem w poszczególne istoty, ciała, organizmy. Stąd płynne granice między ludźmi i zwierzętami, między kobietą i mężczyzną, zdrowiem i chorobą, a nawet życiem i śmiercią¹⁵.

¹² J. Kaye, op. cit., s. 169–171.

¹³ Galen, *Ars medica*, 308K.

¹⁴ Ibidem, 310–311K.

¹⁵ Istnieje napięcie między szczegółowymi poglądami Galena a filozoficzną podstawą tej koncepcji, artykułowaną, m.in., w średniowiecznych interpretacjach. Stąd, nie zapominając o Galenowym ujęciu kobiety jako wybrakowanego mężczyzny (Galen, *De locis affectis*, w: *Galenii opera omnia*, vol. 8, ed. C. G. Kühn, Leipzig 1824, 40–41K), powinniśmy zarazem pamiętać, że z innej perspektywy różnica między kobietą i mężczyzną ulega istotnemu przekształceniu. Stanie się tak zwłaszcza wówczas, gdy relacji między płciami przyjrzeć się właśnie z perspektywy pojęcia ciepła przyrodzonego, a więc podstawowej siły

Nic dziwnego, że kwestia stanu neutralnego wzbudzi największy opór w tradycji Arystotelesowskiej¹⁶. Zgodnie z ujęciem obecnym z *Topikach* i *Kategoriach* zdrowie wraz z chorobą stanowią przykład alternatywy rozłącznej¹⁷. Nie istnieją zatem ciała, które byłyby nie całkiem zdrowe albo niezupełnie chore. Choć w *Fizyce* Arystoteles formułuje stanowisko mniej radykalne, a więc zakładające różne stopnie zdrowia lub choroby, to dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że zdrowie jest tu rozumiane z innej perspektywy, jako złoty środek między dwoma rodzajami choroby (analogicznie do umiarkowanego ciepła sytuującego się między upałem i mrozem)¹⁸.

Jednak spór wokół stanu neutralnego powróci z nową siłą około 1130 roku; wówczas następuje przekształcenie przymiotnika „neutralny” (*neutrum*) w rzeczownik „neutralność” (*neutralitas*) analogiczny do zdrowia (*sanitas*) i choroby (*egritudo*)¹⁹. Mimo że w toczonych na przełomie XII i XIII wieku dyskusjach wokół stanu neutralnego nie pojawiają się odniesienia do Arystotelesa, to wydaje się że używane wówczas argumenty zawdzięczały wiele pismom greckiego filozofa²⁰.

Z takim ukrytym wpływem Arystotelesa mamy prawdopodobnie do czynienia w komentarzu Bartłomieja z Salerno do *Ars medica*, w którym

nadającej życie wszystkim ciałom, a zarazem mającej wyraźnie sfeminizowany charakter. Tym samym, choć Galen twierdzi, że ciepło przyrodzone jest przenoszone przez męskie nasienie, to sperma – jak się zdaje – spełnia funkcję zaledwie pośrednika, odpowiedzialnego za rozprowadzanie pierwotnej siły ciepła przyrodzonego na kolejne ciała (idem, *De usu partium*, w: *Galenii opera omnia*, vol. 3, ed. C. G. Kühn, Leipzig 1822, 469K).

¹⁶ Mimo tej zasadniczej różnicy medycyna Galena wiele zawdzięcza Arystotelesowi, m.in. pojęcie *homoiomeres* czy *telos*. Przejęta, prawdopodobnie od Arystotelesa, immanentna teleologia powstaje w wyraźnej opozycji do Platońskiej koncepcji demiurga i filozofii, w której cel/istota pozostaje zewnętrzny/a wobec bytu.

¹⁷ Arystoteles, *Topiki*, przeł. K. Leśniak, w: *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 2003, 112a; idem, *Kategorie*, przeł. K. Leśniak, w: ibidem, 12a.

¹⁸ Idem, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, w: ibidem, t. 2, 246b.

¹⁹ Narodziny rzeczownika *neutralitas* następują niespełna kilka dekad przed powstaniem innego wielkiego średniowiecznego wynalazku, jakim był czyściec, który aż do połowy XII wieku występuje wyłącznie w formie przymiotnikowej, nie istnieje więc jako osobne miejsce, podobne do raju czy piekła, lecz jako ogień czyścicowy, potrzebny do oczyszczania dusz chcących dostąpić zbawienia. J. Le Goff, *Narodziny czyścica*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1997.

²⁰ M. van der Lugt, op. cit., s. 10.

problem istnienia *neutrum* zostaje ujęty nie w kategoriach konfliktu między Arystotelesem a Galenem, lecz wewnętrznych sprzeczności medycyny Galena²¹. Otóż, zdaniem Bartłomieja, jeśli relacja między zdrowiem i chorobą jest analogiczna do relacji między równowagą i nierównowagą, to nie może istnieć nic pomiędzy zdrowiem i chorobą, ponieważ nie istnieje żaden stan pośredni między nierównowagą i równowagą (krótko: równowaga jest albo jej nie ma). Dlatego chcąc zachować niezwykle użyteczne pojęcie *neutrum*, przekonuje Bartłomiej, musimy porzucić myślenie o zdrowiu i chorobie w kategoriach równowagi, zastępując je ujęciem funkcjonalnym, czyli takim, w którym zamiast pytania o proporcje, w jakich znajdują się wymieszane płyny, odnosimy się do działania organu, *homoioimeru* czy całego ciała.

Problem w tym, że – jak widzieliśmy – Galen wcale nie używa pojęcia równowagi w taki sposób. Bartłomiej z Salerno dobrze rozpoznaje zatem pragmatyczny charakter medycyny Galena, jednak zapomina, że pragmatycznie rozumiana równowaga pełni w tej teorii główną funkcję. Zarazem, to błędne rozstrzygnięcie przyniosło konsekwencje wielokrotnie bardziej interesujące niż większość całkowicie poprawnych interpretacji. Stało bowiem u podstaw nowej radykalnej formuły, jaką przybierze *neutrum* w komentarzu Bartłomieja (formuły, podkreślmy, niedającej się pojąć bez porzucenia abstrakcyjnego pojęcia równowagi). Zdaniem włoskiego medyka tym, co miało odróżniać ciała chore od ciał neutralnych, było *laesio insensibilis*, a więc niedostrzegalne czy niewyraźne uszkodzenie. Takie ujęcie umożliwia porzucenie metafizycznej koncepcji, w której świat wypełniają ciała wyłącznie chore i cierpiące. Zaproponowana przez Bartłomieja perspektywa pozwala wziąć w nawias zarówno absolutne zdrowie, jak i mającą toczyć wszystkie organizmy ciągłą chorobę. Rzeczywiście żadne z istniejących w świecie ciał nie spełnia wyśrubowanych kryteriów absolutnego zdrowia, ale równie trudno znaleźć takie, które byłyby bez przerwy chore. Większość z nich – trzeźwo przekonuje Bartłomiej – nie jest ani zdrowa, ani chora. Większość pozostaje *n i e w y r a ż n i e u s z k o d z o n a*. Zamiast obracać się wokół abstrakcyjnych kategorii włoski medyk otworzy drogę do koncepcji, w której „norma” zdrowia byłaby określana w wypadku każdego organizmu indywidualnie.

²¹ Ibidem, s. 14.

Ta niepozorna zmiana miała przynieść ogromne konsekwencje. Trzynastowieczny galenizm otworzył możliwość myślenia o cielesności poza moralnością, *poza dobrem i złem*. Dominująca w ówczesnym Kościele wizja medycyny nie tylko zakładała jasny podział na zdrowie i chorobę (analogiczny do wyraźnego rozdziału między dobrem i złem), lecz także wiązała doczesną kondycję fizyczną z kondycją moralną, widząc w chorobie przede wszystkim religijną karę za grzechy. Wraz z biologią Galena każde ciało miało mieć własną „normę”, wyznaczaną nie przez lekarzy, duchownych czy polityków, ale przez samoorganizującą się naturę.

Biologia polityczna

Nowe pojęcie ciała (jego zdrowia, równowagi itd.) w stopniu nie mniejszym niż na medycynę jednostkowych organizmów wpłynęło na trzynastowieczne pojęcia ciał kolektywnych: miast, korporacji zawodowych, całych państw. W czasie, gdy myśl Galena i Awicenny opanowuje ośrodki medyczne w Salerno, Bolonii i Montpellier, zachodnia część Europy doświadcza gwałtownego wzrostu liczby ludności, powstania największych średniowiecznych ruchów heretyckich (waldensów i katarów), narodzin uniwersytetów oraz zawodowych korporacji²². Właśnie w korporacje organizują się, wcześniej rozproszeni i konkurujący ze sobą, nauczyciele medycyny²³, odkrywający w społecznej praktyce prawdę, która stanie się filozoficznym aksjomatem politycznego galenizmu kilka dekad później: „każda jednostka z osobna w porównaniu z ogółem jest pośledniejsza”.

To jednak wciąż za mało, by wyjaśnić następujący w drugiej połowie XIII wieku gwałtowny wzrost zainteresowania Galenem, który z medycyny zaczyna rozszerzać się na filozofię, ekonomię i myśl polityczną. Odpowiedzialność za ten sukces należy przypisać ekspansywnemu rozwojowi, które-

²² J. C. Russell, *European Population 500–1500*, w: *The Fontana Economic History of Europe: The Middle Ages*, ed. C. M. Cipolla, Glasgow 1972, s. 25–70; J. Le Goff, *Apogeeum chrześcijaństwa: 1180–1330*, przeł. M. Żurowska, Warszawa 2003, s. 44.

²³ A. Black, *Guild and State. European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*, New Brunswick 2002, s. 20.

mu ulegają niekościelne instytucje społeczne²⁴. Europejskie średniowiecze na długo przed trzynastowiecznym odkryciem immanencji zna ruchy pozostające w wyraźnej opozycji wobec zastanych instytucji. W przeciwieństwie do powstających od końca XII wieku herezji, miejskich komun i buntów, wcześniejsze ruchy millenarystyczne miały jednak znikomą zdolność samoorganizacji. W efekcie Kościół albo je asymilował (w ramach nowych zakonów mendykanckich czy ludowych krucjat), albo szybko dławił. Tymczasem rozwoju komun, uniwersytetów, gildii papiestwu nie uda się już powstrzymać. Aby złamać ruch katarski w południowej Francji, Kościół będzie zmuszony zorganizować obciążoną ogromnymi kosztami i trwającą ponad 20 lat kampanię wojenną (a i tak walka z katarską diasporą będzie kontynuowana jeszcze przeszło 100 lat później).

Wbrew oczekiwaniom opartym na hierarchicznej metafizyce wzrost samorządnych instytucji postępujący w nieznanym wcześniej tempie nie prowadził wcale do ich rozpadu²⁵. Przeciwnie, można było przypuszczać, że to właśnie brak silnych wertrykalnych relacji warunkował ich stabilne działanie. Z perspektywy trzynastowiecznych czytelników Galena widok instytucji, których podstawą istnienia nie był już zewnętrzny autorytet, lecz wewnętrzna logika funkcjonalności, dobrze korespondował z koncepcją samoregulujących się organizmów²⁶.

Nic dziwnego, że Kościół z dużą rezerwą, jeśli nie wrogością, odnosił się do tego odkrycia. Dominująca wówczas koncepcja zdrowia całkowicie wykluczała relatywizm, wprowadzany przez średniowiecznych czytelników Galena. Także religijna wizja cielesności (lokująca właśnie w ciele źródło moralnego upadku) pozostawała w jawnej opozycji do ujęcia znanego z nowej medycyny. Wedle doktryny obowiązującej w Kościele co najmniej od czasów Augustyna miała istnieć wyraźna granica między zdrowiem i chorobą, analogiczna do tej między dobrem i złem, zbawieniem i potępieniem. Co istotne, w czasie, gdy średniowieczni galeniści przekładają kategorie

²⁴ J. Kaye, op. cit., s.12–19.

²⁵ J. K. Hyde, *Padua in the Age of Dante*, Manchester University Press 1966; idem, *Society and Politics in Mediaeval Italy: The Evolution of the Civil Life, 1000–1350*, London 1973, s. 189.

²⁶ J. Kaye, op. cit., s. 242.

biologii Galena na język polityki, Kościół dokonuje własnej translacji, tłumacząc na porządek polityczny terminologię augustiańskiej teologii. Efektem przekładu będą narodziny „politycznego augustynizmu” (określenie Henri-Xaviera Arquillière’a), a więc rozwijanej wokół papieskiej kurii teologii politycznej mającej uzasadnić szczególne miejsce Kościoła w doczesnej polityce²⁷.

Konsekwencją tej filozoficznej innowacji będzie szereg zmian o zasadniczym znaczeniu, m.in. określenie kleru jako grupy działającej ponad doczesnym prawem, nadanie biskupowi Rzymu funkcji *Vicarius Christi*, ujęcie Kościoła jako ciała mistycznego²⁸, a heretyków, innowierców czy sodomitów jako „potępionej masy”. Przy okazji koncepcji *corpus mysticum* ujawni się zresztą bliskość semantyczna kategorii „zbawienia” oraz „zdrowia”, dla których nazwania średniowieczna łacina nierzadko posługuje się jedynym słowem: *salus*. Wraz z narodzinami politycznego augustynizmu to, co cielesne, materialne, zmysłowe, związane wcześniej z religijną kategorią grzechu, zaczyna być postrzegane nie tylko jako przeszkoda w osiągnięciu zbawienia, ale także jako zagrożenie dla doczesnego porządku społecznego. Nie jest zatem przypadkiem, że binarny podział na nieliczne ciała zdrowe i chore masy (dobrze widoczny m.in. w pismach Innocentego III, Bonifacego VII czy Idziego Rzymianina) pokrywa się z – forsowaną przez ówczesne papieństwo – ekskluzywną koncepcją odkupienia.

²⁷ Wprawdzie zgodnie z definicją Henri-Xaviera Arquillière’a nurt ten powstaje około 1076 roku jako doktryna mająca uzasadnić wyższość władzy kościelnej nad władzą świecką (wyartykułowaną zwłaszcza w kontekście ekskomunikacji cesarza Henryka IV), jednak w XIII wieku jest to przede wszystkim filozofia mająca stanowić konserwatywną odpowiedź na narodziny samorządnych instytucji i rozwój życia świeckiego: H.-X. Arquillière, *L’augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Âge*, Paris 1955.

²⁸ H. de Lubac, *Corpus mysticum: L’Eucharistie et l’Église au Moyen âge*, Paris 1944, s. 116.

Rządzić ciałem

W XIII wieku teologowie sformułują jeszcze inną odpowiedź na rosnący wpływ pism Galena i dokonujące się w tym samym czasie „odkrycie immanencji”²⁹. To właśnie na przełomie XII i XIII wieku daje się zauważyć istotne przewartościowanie w chrześcijańskim ujęciu doczesności. W przeciwieństwie do wcześniejszych praktyk mających ciało osłabić, udęczyć lub okaleczyć, cielesność przestaje być po prostu więzieniem duszy, główną przeszkodą w osiągnięciu zbawienia, ponieważ staje się dla późnośrednio-wiecznych chrześcijan narzędziem do osiągnięcia moralnej i religijnej doskonałości. Stąd taką popularnością cieszą się wówczas klasztorne *consuetudines*, zgodne z którymi ciało mnicha przestaje być niedająca się wyodrębnić częścią większego organizmu (Kościoła, zakonu itd.), a staje się polem indywidualnej dyscypliny³⁰. *Consuetudines* zawierają szereg bardzo szczegółowych wytycznych dotyczących tego, jak się poruszać, gdzie patrzeć, jak układać nogi, plecy, jak nosić głowę. Hugon od Wiktora w *De institutione novitiorum* napisze: „[...] dyscyplina jest dobrym i właściwym sposobem życia, nie wystarczy jednak nieczynienie zła, od dobrego zachowania wymaga się również, by było we wszystkim wzorowe”. Celem tak zdefiniowanej dyscypliny – ciągnie Hugon – „[jest] uporządkowanie ruchów wszystkich członków ciała, obranie właściwej postawy dla wszystkich działań (*in omni*

²⁹ Antonio Negri i Michael Hardt zwięźle opisują ten moment: „Źródła europejskiej nowoczesności często charakteryzuje się jako wypływające z procesu sekularyzacji, w którym odrzucono boską i transcendentną władzę nad sprawami świata. Był to zapewne ważny proces, ale naszym zdaniem był on jedynie symptomem głównego wydarzenia nowoczesności: afirmacji potęg tego świata, odkryciem sfery immanencji [...]. Oto siły stworzenia, uprzednio przypisywane wyłącznie niebiosom teraz ściągnięto na ziemię” (A. Negri, M. Hardt, *Imperium*, przeł. S. Ślusarski, A. Kołbaniuk, Warszawa 2005, s. 87, 98).

³⁰ Zebrany w siedmiu tomach zbiór *consuetudines*: K. Hallinger, *Corpus consuetudinum monasticarum*, Siegburg 1963; zob. także: *Consuetudines et Regulae. Sources for Monastic Life in the Middle Ages and the Early Modern Period*, eds. C. M. Malone, C. Maines, Turnhout 2014.

habitu et actione)”³¹. Poddane takiemu reżimowi ciało „tłumi nieskoordynowane ruchy duszy oraz zakazane pożądanía; umacniając duszę w wytrwałości”³². Hugon w tej pod wieloma względami pionierskiej pracy nakłada na członki ciała określone obowiązki: „[...] ciało ludzkie jest bowiem jak państwo, którego każdy członek otrzymuje własne zadanie”³³. Stąd do opisu relacji między rozumem a członkami użyty zostaje czasownik *regere* (królować, rządzić). Ciało, podobnie jak wielość (*multitudo*) lub „potępiona masa” (*massa damnata*), którą ideolodzy papieżstwa chcieli sobie przede wszystkim podporządkować, a w ostateczności nawet zgładzić (*exterminare*), wraz z nową koncepcją nie ma być już dłużej wykluczane, tłumione, skazywane na potępienie. Dlatego Tomasz z Akwinu, dając wyraz nowej formule ciała politycznego, określi wielość jako zbiór uzupełniających się jednostek o różnych zadaniach i celach:

W tych rzeczach zaś, które należą do potrzeb wielości (*multitudini*), nie ma takiej konieczności, ani nawet możliwości, aby każdy z osobna mógł je zaspokajać. Jest jasne, że wielość ludzi (*multitudini hominum*) ma wiele potrzeb wspólnych, takich jak jedzenie, picie, mieszkanie i inne, których to potrzeb jeden człowiek nie jest w stanie sam zaspokoić. Stąd różni ludzie mają różne obowiązki, podobnie jak i w ciele różne członki mają różne zadania³⁴.

³¹ Hugo De S Victore, *De Institutione Novitiorum Liber*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Secunda (Latina)*, vol. 176, ed. J. P. Migne, Paris 1854, 935B, rozdz. 10; J.-C. Schmitt, *Gest w średniowiecznej Europie*, przeł. H. Zaremska, Warszawa 2006, s. 183–219.

³² Hugo De S Victore, op. cit., 935B.

³³ Ibidem, 949d.

³⁴ Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. 14, Rome 1926, 3.136. W komentarzu do *Etyki* Arystotelesa przeczytamy z kolei o tym pierwszeństwie wielości jednostek nad celem i dobrem wspólnoty (rodziny, *polis*, załogi statku itd.): „Stąd ta całość, którą jest wielość obywateli (*civilis multitudo*) lub domowników, jest pewną jednością dzięki uczestnictwu w jednym porządku, nie jest jednak czymś po prostu jednym. Część tej całości może bowiem posiadać działania, które nie jest działaniem całości, tak jak żołnierz w armii nie ma działania, które nie jest działaniem całej armii. Istnieją oczywiście i takie działania, które nie przynależą do żadnej określonej części, ale przynależą do całości, jak na przykład zderzenie całego oddziału. Albo będące działa-

Celem nowej koncepcji ciała indywidualnego (Hugon), ale także konstruowanej na jego podobieństwo wizji ciała kolektywnego (Tomasz), było ujęcie relacji między ciałem i rozumem czy wielością i władzą, w której ciało/wielość (indywidualne/a lub polityczne/a) zostałoby/aby zorganizowane/a w sposób umożliwiający powstrzymanie choroby oraz rozkwit zdrowia. Tam, gdzie Hugon używa języka politycznego, by opisać mechanizmy kierujące ciałem indywidualnym, tam Tomasz stosuje argumenty naturalistyczne, by wyjaśnić mechanizmy kierujące państwem. Taka perspektywa jest szczególnie dobrze widoczna w *De regno*. Traktat był dziełem dedykowanym królowi Cypru, którego rozrywane buntami państwo znajdowało się w procesie rozkładu³⁵. Dlatego dzieło otwiera obraz burzy sztormowej, której opanowania powinien podjąć się dobry władca. Zasadnicze pytanie *De regno* dotyczyło kwestii stabilności czy równowagi, a więc problemu typowego dla ówczesnej biologii politycznej. Tomasz odchodził zatem od wpływowej wśród trzynastowiecznych papistów koncepcji budowania Kościoła jako Arki Zbawienia³⁶, mającej gwarantować ścisłą separację kościelnego ciała mistycznego od zalewającego ówczesną Europę potopu potępionych mas.

W przeciwieństwie do politycznych augustynistów widzących w nieorganizowanym tłumie dążącą wyłącznie do rozkładu i grzechu *massa damnata* Tomasz odkrywa produktywną, czy nawet konstytuującą życie społeczne siłę wielości (*multitudo*). „Nie jest możliwe – czytamy – by jeden człowiek ogarnął je wszystkie swoim rozumem. Musi on zatem żyć wśród wielu (*multitudine*), tak by nawzajem się wspomagać”³⁷.

Ta dopiero co odkryta siła immanencji, której źródłem nie jest Bóg, lecz *multitudo*, już w następnym paragrafie zostaje jednak ciasno zapięta w stare hierarchie. Czytamy: „[...] jeśli zatem jest naturalne dla człowieka, że żyje we wspólnocie wielości (*societate multorum*), to konieczne jest, by

niem [całej] wielości (*multitudinis*) ciągnięcie statku” (idem, *Sententia libri Ethicorum*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. 47.1, Rome 1969, 1.1.5).

³⁵ Idem, *De regno ad regem Cypri*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. 42, Rome 1979.

³⁶ A. Paravicini-Bagliani, *Il bestiario del papa*, Torino 2016, s. 15–19.

³⁷ Thomae de Aquino, *De regno*, 1.4.2.

pośród ludzi był ktoś, kto króluje nad wielością (*multitudo*)”³⁸. Podobnie jak Hugon w *De institutione novitiorum*, dla którego ciało z wielością członków, kończyn, organów stanowi siłę, którą należy zdyscyplinować i wykorzystać, tak Tomasz przyznaje wielości obywateli zasadniczą funkcję, o ile ta podda się władzy głowy/króla.

Celem *De regno* nie jest zatem wyrzucenie mas poza granice ciała politycznego. Kwestionując galenizm z jego teorią samoregulującego się organizmu, Tomasz nie przyjmuje zhierarchizowanego obrazu ciała, za jakim opowiadają się trzynastowieczni papiści. Zamiast odnosić się do argumentacji z porządku tradycji czy religijnej metafizyki, głównym źródłem uzasadnienia władzy królewskiej jest w *De regno* działanie natury: „[...] ciało człowieka lub jakiegoś zwierzęcia rozpadłoby się, gdyby nie było w nim ogólnej zasady rządzącej, która zmierzałaby do dobra wspólnego wszystkich członków”³⁹. Wprawdzie życie w licznej wspólnotce jest warunkiem spełnienia obietnicy przetrwania jej poszczególnych członków, ale bez jednej nadrzędnej instancji (głowy, sternika, króla) staje się ono obietnicą bez pokrycia. Obronę władzy królewskiej ufundowanej w tradycji (wszystkie znane z Biblii historie państw są historiami królestw) czy metafizyce (wzorem dla hierarchii ziemskiej jest hierarchia niebieska) Tomasz zastępuje perspektywą, w której punktem wyjścia będzie pytanie o efektywność danego ustroju społecznego w osiągnięciu celu, jakim powinno być zapewnienie pokoju.

Między innymi z prac ówczesnych galenistów wiemy, że dowody przedstawione w *De regno* stanowią raczej rozwinięcie chrześcijańskiej teologii niż efekt przyrodoznawczych studiów Akwinaty. Zgodnie z obecnym u Galena opisem działania ciała nie istnieje żadna nadrzędna zasada sterująca procesem równoważenia obecnych w organizmie procesów⁴⁰. Dlatego Tomasz, szukając empirycznych dowodów na korzyści płynące z ustanowienia nadrzędnej zasady rządzącej, obok kontrowersyjnego przykładu

³⁸ Ibidem, 1.5.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Galen, *Ars medica*, 383K.

królowej pszczoł⁴¹, jest zmuszony szukać wsparcia w Piśmie: „I dlatego zapowiedział Pan swojemu ludowi przez proroków, że ustanowi jedną głowę i jednego pierwszego pośród nich”⁴², czy w religijnej metafizyce⁴³.

Mimo że zdaniem Tomasza masa w porządku historycznym może poprzedzać monarchę, to ontologicznie „wszelka wielość wywodzi się z jedności”⁴⁴. „Najlepszym – czytamy w innym miejscu – sposobem rządzenia wielością są rządy jednego, a wszystko dlatego, że celem rządów jest pokój”⁴⁵. *Multitudo* samo z siebie, twierdzi Tomasz, nie ma żadnej mocy, jest pełnym sprzeczności zbiorem pragnień niezdolnych do osiągnięcia celu, którym jest samowystarczalność wspólnoty i pokój społeczny⁴⁶. By organizm polityczny osiągnął *salus*, trzeba podporządkować go jednej woli, jednego króla:

Badając wielość jako przedmiot polityczny, Akwinata będzie przekonywał, że powinna ona zostać zjednoczona do celu, którym jest pokój i radość z Bożych dóbr. Jeśli tego rodzaju więzy nie istnieją, *multitudo* ulega autodestrukcji. Bez wewnętrznego pokoju członkowie wielości zaczynają się nawzajem prześladować, doprowadzając do powszechnego strachu. Tomasz nie używa wprawdzie formuły *bellum omnium contra omnes*, ale opisuje analogiczną sytuację, na przykład w swoim Komentarzu do Księgi Hioba⁴⁷.

Warunkiem koniecznym do realizacji *salus* (jako zbawienia, zdrowia i bezpieczeństwa) było ustanowienie nadrzędnej, ojcowskiej władzy autorytetu, a więc zasady całkowicie sprzecznej z rozwijaną przez galenistów biologią. Wielość zgodnie z opisem Tomasza to materia pierwsza, chaos

⁴¹ Zwłaszcza w kontekście współczesnych badań, z których wiemy, że działanie pszczelego ula ma więcej wspólnego z demokracją niż z monarchią: T. D. Seeley, *Honeybee Democracy*, Princeton 2010.

⁴² Thomae de Aquino, *De regno*, 3.6.

⁴³ Ibidem, 1.5.

⁴⁴ Ibidem, 3.5.

⁴⁵ Thomae de Aquino, *Summa contra Gentiles*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. 14, Rome 1930, IV.76.

⁴⁶ Idem, *De regno*, 4.3.

⁴⁷ A. Marey, *From People to Community. A Description of the Social Order by Thomas Aquinas. Part 1: Populus, Respublica, Multitudo*, „Russian Sociological Review” 2016, Vol. 15, No. 4, s. 172.

potencjalności, którym trzeba dopiero nadać kształt, które należy zdyscyplinować, wtłoczyć w gotową formę dobrze pojętego ciała politycznego. Zaktualizowanie potencjalności czyniło z wielości rzeczywistą wspólnotę, a z materialnego ciała politycznego ciało mistyczne, zastępując przygodną i dążącą do rozpadu wielość (która urodzi się i umrze) organizacją państwową (która nie umiera nigdy)⁴⁸.

Autorytet wielości

Najdalej posuniętą realizację biologii Galena w myśli politycznej możemy prześledzić na przykładzie traktatu *Defensor pacis* Marsyliusza z Padwy z 1324 roku. Mimo wyraźnego wpływu nowej medycyny na ten traktat nie mamy pewności, czy Marsyliusz czytał *Ars medica*. Nazwisko rzymskiego medyka pojawia się w *Defensor pacis* raz, w dodatku przypisując Galenowi prawdopodobnie obcy cytat⁴⁹. Mało wiemy na temat życia filozofa zwłaszcza z okresu poprzedzającego studia w Paryżu. Wiele jednak wskazuje na to, że w młodości Marsyliusz uczestniczył w wykładach lub badaniach prowa-

⁴⁸ E. Kantorowicz, *Dwa ciała króla: studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, przeł. M. Michalski, A. Krawiec, Warszawa 2007, s. 219–250.

⁴⁹ Marsyliusz wspomina o pracy Galena zatytułowanej *De zogonia* (Marsilius von Padua, *Defensor pacis*, Hrsg. R. Scholz, Hannover 1932, 1.15.5), aby uzasadnić pogląd, wedle którego serce jest pierwszym organem pojawiającym się podczas faz rozwoju płodu. W korpusie pism Galena nie występuje jednak dzieło o takim tytule. Istnieje więc kilka hipotez. 1) Marsyliusz określa w ten sposób *De foetuum formation* Galena (Galen, *De foetuum formation*, w: *Galenii opera omnia*, vol. 4, ed. C. G. Kühn, Leipzig 1822), a więc traktat poświęcony powstawaniu płodu. Przeciwno tej hipotezie świadczy jednak to, że dzieło to po raz pierwszy zostało przetłumaczone na łacinę dopiero w XVI wieku, w dodatku broni się w nim twierdzenia, zgodnie z którym to wątroba (a nie serce) jest chronologicznie pierwszym organem. 2) Autor *Defensor pacis* określa w ten sposób *De spermate pseudo-Galena*, a więc traktat medyczny bardzo popularny w średniowieczu, bo przetłumaczony już w XI wieku. Przeciwno temu świadczy z kolei to, że autentyczność dzieła została podważona już na początku XIV wieku, w dodatku przez Pietro d'Abano, a więc bliskiego współpracownika Marsyliusza. 3) Filozof odwołuje się do innego greckiego traktatu medycznego, do którego mógł mieć dostęp właśnie za pośrednictwem Pietro d'Abano, a który to traktat nie dotrwał do naszych czasów (V. Syros, *Marsilius of Padua at the Intersection of Ancient and Medieval Traditions of Political Thought*, Toronto 2012, s. 109–110).

dzonych przez jeden z najważniejszych ośrodków wiedzy medycznej przełomu XIII i XIV wieku, jakim była Padwa⁵⁰. Świadczą o tym zresztą intensywne kontakty z Pietro d'Abano – najważniejszym lekarzem tego okresu, odpowiedzialnym za transmisję na Zachód greckiej, arabskiej i żydowskiej wiedzy medycznej⁵¹. Nie bez znaczenia wydaje się również tytuł *magistrum Marsilium physicum paduanum*, którym Albertino Mussato określa swojego przyjaciela w jednym z listów⁵². A także to – by przywołać ostatnią biograficzną wskazówkę – że podczas pobytu na dworze Ludwika Bawarskiego Marsyliusz miał służyć nie tylko jako doradca, ale także jako cesarski lekarz.

Mimo że związek filozofa z Galenem nie jest oczywisty, świadczą o nim nie tylko poszlaki biograficzne, ale także zawarta w *Defensor pacis* argumentacja oparta na nieustannym przekładzie kategorii medycznych na pojęcia polityczne. Marsyliusz pisze:

Wiemy od Arystotelesa, że państwo jest jak zwierzę lub inna istota ożywiona⁵³. Tak jak dobrze zbudowane zwierzę [...] składa się z części pozostających wobec siebie w odpowiedniej proporcji i poukładanych w taki sposób, by służyć im samym oraz całemu organizmowi, tak też państwo składa się z podobnych części, jeśli jest dobrze złożone i rozumnie zorganizowane. Państwo i jego części wydają się w takim samym stosunku do ładu społecznego w jakim zwierzę (i jego części) do swojego zdrowia⁵⁴.

Średniowieczni często do myślenia o wspólnocie przywołują obraz ciała, wykorzystując w tym celu zarówno pewne osiągnięcia ówczesnej me-

⁵⁰ N. G. Siraisi, *Arts and Sciences at Padua. The Studium of Padua before 1350*, Toronto 1973. O ile jeszcze na początku XIII wieku głównym ośrodkiem recepcji greckiej i arabskiej wiedzy medycznej jest Salerno, o tyle 100 lat później medycyna, już jako nuczana dyscyplina, rozwija się przede wszystkim w Bolonii, Montpellier oraz Padwie.

⁵¹ J. Quillet, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris 1970, rozdz. 5.

⁵² C. Dolcini, *Introduzione a Marsilio da Padova*, Roma 1995, s. 8–10.

⁵³ Oczywiście Arystoteles nigdzie nie porównuje *polis* do zwierzęcia. W *Polityce* możemy przeczytać jedynie o analogiach części państwa do członków ciała ludzkiego, które w efekcie nadmiernego przyrostu jednej z części miało ulegać rozpadowi (Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, w: *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, 1302a.), lub pewnie bliskie Marsyliuszowi stwierdzenie, że „państwo należy do twórców natury” (ibidem, 1253a.).

⁵⁴ Marsilius von Padua, op. cit., 1.2.3.

dycyny, jak i znane od wieków doktryny teologiczne. Marsyliusz idzie dalej. Ciało polityczne nie jest tutaj bytem podobnym lub tworzonym przez analogię do ciał biologicznych, ale samo ma charakter biologiczny. Nawet jeśli takie rozpoznanie nie było całkowicie obce filozofom Tomasza i Alberta Wielkiego, to miało ono w ich wypadku ograniczony zakres. Z perspektywy scholastyków ciało wielości jest wprawdzie materią życia społecznego, jednak puszczone wolno okazuje się chaosem sprzecznych potencjalności, które należy wyrwać z upadłej biologicznej kondycji, poddać odpowiedniej dyscyplinie i nakierować na określoną formę. Dopiero wówczas z ciała przygodnego, które urodzi się i umrze, mogło stać się ciałem mistycznym, które nie umiera nigdy⁵⁵.

Tymczasem dla Marsyliusza podział na ciało materialne i mistyczne, przygodne i wieczne jest fikcją. Nie istnieje żadna gotowa forma lub gotowy model organizmu, któremu powinno sprostać tak ciało indywidualne, jak i polityczne. O trwałości danego ciała nie decyduje to, czy uda się je poddać władzy zewnętrznego autorytetu lub przemienić w ciało mistyczne, lecz dobre wykorzystanie immanentnych mu zdolności do samoorganizacji. Choć nie znajdziemy w *Defensor pacis* apologii konkretnych historycznych instytucji społecznych – podobnej do tej, którą w stosunku do autonomicznego ustroju Paryża w *Tractatus de laudibus Parisius* wygłosi Jan z Jandun⁵⁶ – to Marsyliusz, pisząc swoje dzieło, musiał mieć przed oczami mnogość ciał zasiedlających ówczesną Europę, których rozwój nie tylko dokonywał się mimo braku ojcowskiej opieki kościelnej władzy, lecz także w wielu wypadkach pozostawał wobec Kościoła w bezpośrednim konflikcie.

⁵⁵ E. Kantorowicz, op. cit.

⁵⁶ Jean de Jandun, *Tractatus de laudibus Parisius*, w: *Paris et ses historiens aux 14e et 15e siècles*, éd. A. J. V. Leroux de Lincy, L. M. Lazare, M. Tisserand, Paris 1867, s. 32–74. Choć traktat Jana z Jandun wpisuje się w gatunek pisarski, jakim były znane jeszcze z czasów późnego Rzymu pochwały miast, to praca o Paryżu jest pisana pod wyraźnym wpływem ówczesnego galenizmu. Toteż obok występującej w innych *laudes civium* apologii klimatu, architektury oraz zdrowia czy zalet moralnych obywateli Paryża (umieszczonych w rozdz. 2–4), część drugą *Tractatus* (rozdz. 5–9) Jan poświęca – inspirowanym prawdopodobnie Galenem – rozważaniom na temat miasta jako samoorganizującego się ciała. Paryż Jana z Jandun rządzi się już wyłącznie ekonomią materialną (a nie teologiczną), w efekcie wymiana doczesnych dóbr i usług zamiast potępienia przynosi przede wszystkim radość (ibidem, s. 50).

Traktat o obrońcy pokoju otwiera obraz analogiczny do burzy sztormowej znanej nam już z pierwszych paragrafów *De regno*. Marsyliusz wychodzi od opisu „choroby toczącej żywy organizm, będącej wynikiem niezgody czy wzajemnych sporów. Tak jak chorobę u zwierzęcia, tak i tę zarazę rozpoznać można jako niedyspozycję ustroju”⁵⁷. Plaga, podobnie jak burza u Tomasza, ma przedstawiać destrukcyjne skutki konfliktów wewnętrznych. Przyczyną burzy w traktacie o królowaniu były sprzeczności rozrywające niezorganizowane ciało wielości. Remedium leżało więc w przyjęciu ojcowskiej opieki jednego dowódcy lub króla. Tymczasem w *Defensor pacis* źródło choroby nie leży już w anarchii mas, lecz właśnie tam, gdzie Tomasz próbował szukać ratunku – w roszczeniach kościelnej władzy: „Ta fałszywa i sofistyczna opinia – pisze Marsyliusz o przysługującej Kościołowi władzy autorytetu – przybiera postać czegoś szlachetnego i pożytecznego, jest jednak całkowicie wroga ludzkości i przynosi nieodwracalną krzywdę każdej społeczności i ojczyźnie, jeśli nie położy jej się kresu”⁵⁸.

Ciało, aby dobrze działać, nie potrzebuje religijnej opieki. Wedle przeprowadzonej przez Marsyliusza krytyki papieskiego autorytetu to właśnie w zmonopolizowanej przez Kościół władzy udzielania łaski powinniśmy dopatrywać się źródeł grzechu. Krytyka ta nie prowadzi jednak do porzucenia koncepcji łaski, ale poddania jej pelagiańskiej reinterpretacji. Na doczesności nie ciąży metafizyczny upadek, a człowiek „stworzony został w stanie niewinności”⁵⁹. Rajski grzech nie jest zatem konsekwencją wypełnienia uprzedniej zepsutej natury, lecz wynikiem wolnego wyboru. Skoro upadek

⁵⁷ Marsilius von Padua, op. cit., 1.1.3.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ibidem, 1.6.1. Widać w tym punkcie zdecydowaną różnicę z koncepcją raju, jaką odnajdujemy w *Summie teologicznej* Tomasza z Akwinu. W raju – przekonuje Akwinata – zostają utrzymane jako „naturalne i sprawiedliwe” hierarchie, władza i własność prywatna (Thomae de Aquino, *Summa theologiae*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. 9, Rome 1897, II–II, 64, 2), tymczasem zdaniem Marsyliusza: „Gdyby tylko człowiek pozostał w tym stanie [niewinności], to nie byłoby konieczne ustanawianie różnych instytucji społecznych ani dla niego, ani dla jego potomnych, ponieważ natura ta dostarczałaby mu w ziemskim raju lub ogrodzie rozkoszy tak rzeczy potrzebnych do życia, jak i tych zaspokajających przyjemności (bez żadnej kary i potępienia)” (Marsilius von Padua, op. cit., 1.6.1).

nie ma charakteru metafizycznego, to, choć ludzkość potrzebuje leczenia⁶⁰, bardziej niż interwencji zaświatów wymaga doczesnej zmiany politycznej.

Widzieliśmy, że ontologiczną podstawą każdego poszczególnego ciała w medycynie starożytnej było ciepło przyrodzone. Ciepło miało być wcześniejsze niż poszczególne ciała, stąd, choć przekazywane za pośrednictwem nasienia, nie było jego produktem. Sperma odgrywała, zdaniem Galena, drugoplanową rolę pośrednika, nie zaś źródła życia⁶¹. Ciepło przyrodzone zresztą nie mogło mieć źródła, samo bardziej niż źródłem będąc oceanem siły życia uczestniczących w nieprzerwanym cyklu rodzenia i umierania: „[...] ciepło nie jest wtórne w stosunku do procesu rodzenia zwierzęcia, lecz pierwotne, pierwsze, przyrodzone. Zarówno natura, jak i dusza nie są niczym innym jak ciepłem, stąd nie będziemy w błędzie, jeśli potraktujemy ciepło jako substancję, która sama z siebie i nieprzerwanie się porusza”⁶².

Ciepło wciela się zatem w poszczególne organizmy, z jednej strony umożliwiając funkcjonowanie organów, z drugiej jednak swoją nadmierną mocą ciągle zagrażając stabilności całego ich układu. Woda, chleb lub powietrze nie służą za paliwo potrzebne do życia (tego galenowe ciała mają aż nazbyt dużo), ale za substancje umożliwiające nieustanne chłodzenie nadmiernie rozgrzanego (przyrodzonym ciepłem) organizmu, który usychałby z gorąca bez oddychania, picia czy jedzenia. Punkt równowagi – w którym ciepło przyrodzone, umożliwiając życie, jeszcze go nie niszczy – w wypadku każdego organizmu może wyglądać inaczej (w zależności od diety, klimatu, wieku itd.). Stąd warunkiem osiągnięcia równowagi (czyli względnego zdrowia) nie mogła być ani realizacja wcześniej założonej hierarchii, ani podporządkowanie siły życia suwerennej woli lekarza. Zadaniem doświadczonego medyka było uważne śledzenie obecnych w konkretnym ciele zaburzeń, a jednocześnie kompensowanie każdego nadmiaru lub braku jego przeciwieństwem.

W koncepcji Marsyliusza siłą analogiczną do Galenowego ciepła przyrodzonego dysponuje prawodawca. Tym, kto wedle *Defensor pacis*

⁶⁰ Marsilius von Padua, op. cit., 1.6.3.

⁶¹ Galen, *De usu partium*, 469K.

⁶² Idem, *De tremore, palpitatione, convulsione et rigore*, w: *Galenii opera omnia*, vol. 7, ed. C. G. Kühn, Leipzig 1821, 616K.

ustanawia prawo, nie jest jednak ani Kościół, ani cesarz lub książę, lecz wielość (*multitudo*)⁶³, czy też „lud (*populus*) rozumiany jako powszechne ciało obywateli (*univeristas civium*) albo ich najżywotniejsza część (*valentior pars*)”⁶⁴. Prawodawca (podobnie jak ciepło przyrodzone w konkretnym cieple) „ustanawia wszystkie części państwa, różnicuje je i dzieli podobnie jak czyni to natura u zwierząt”⁶⁵. Dopiero z tak samokonstytuującego się ciała politycznego może zostać wyłoniona część rządząca. Marsyliusz wyraźnie odróżnia jej dwa rodzaje: „[...] pierwszy dobrze zrównoważony”, drugi na-

⁶³ Zobaczymy dalej, że pojęcie *multitudo*, choć w niektórych miejscach zastępowane ludem, ogółem obywateli lub nawet najbardziej żywotną częścią (*valentior pars*) ciała politycznego, zyskuje w *Obrońcy pokoju* status terminu technicznego. W tym sensie nie ma racji Warren Montag, twierdząc, że pojęcia wielości w świadomy i konsekwentny sposób po raz pierwszy użyje Baruch Spinoza (W. Montag, *Bodies, Masses, Power. Spinoza and His Contemporaries*, London–New York 1999, s. 75). Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że Marsyliusz, podobnie jak Spinoza, a inaczej niż klasyczna filozofia polityki, podstawowym pytaniem swojego dzieła nie czyni kwestii celu życia społecznego (oraz środków koniecznych do jego osiągnięcia), lecz problem stabilności istniejących ustrojów politycznych.

⁶⁴ Marsilius von Padua, op. cit., 1.12.3. *Valentior pars* to kolejny termin techniczny słownika, którym posługuje się Marsyliusz, zarazem trudny do przetłumaczenia. Sformułowanie pojawia się w *Defensor pacis* prawdopodobnie jako łaciński przekład Arystotelesowskiej formuły *kreitton meros* (silniejsza część), która służy w *Polityce* do opisanie „tej części obywateli, która chce utrzymania ustroju, musi być więc silniejsza od tej, która tego nie chce” (Arystoteles, *Polityka*, 1296b). Określenie to już u Arystotelesa, a z pewnością u Marsyliusza nie odnosi się do żadnej konkretnej grupy społecznej, nie niesie ze sobą zatem hierarchicznej wizji ciała politycznego. Stąd nie wydaje się właściwe tłumaczenie *valentior pars* jako „najznamienitsza część” (Seńko), które sugeruje, jakbyśmy mieli do czynienia z jakąś grupą arystokratów, podobny problem istnieje z angielskim przekładem jako *weightier part* (Gewirth). Najlepszy wydaje się przekład francuski *partie prépondérante* (Marsile de Padoue, *Le Défenseur de la paix*, przeł. J. Quillet, Paris 1968, s. 110), idzie o część, która w danym momencie potrafi zdominować, przeważać ciało polityczne. *Valentior* w łacinie oznacza jednak nie tylko silniejszy, ale także zdrowszy i żywotniejszy. Pamiętając o biologicznej perspektywie, która towarzyszy nam przez cały traktat, oraz o tym, że chodzi o grupę, która przerasta pozostałe grupy swoim pragnieniem życia w samowystarczalności, to najlepszym przekładem wydaje się właśnie „najżywotniejsza część”.

⁶⁵ Marsilius von Padua, op. cit., 1.8.1.

tomiast wadliwy. „Za Arystotelesem⁶⁶ nazywam dobrze zrównoważonym ten ustrój, w którym władza rządzi dla dobra ogólnego w zgodzie z wolą poddanych, wadliwym natomiast taki, który nie ma tych właściwości”⁶⁷. Taka perspektywa umożliwi porzucenie rozważań nad konkretną formą ustroju społecznego (monarchii, oligarchii czy demokracji), tym, co decyduje o jakości życia społecznego, nie jest bowiem kształt części rządzącej (to, czy składa się ona z jednego, kilku czy wielu elementów), ale sposób jej działania. Dobrze zrównoważony, a więc trwały ustrój, to taki, w którym rząd zostaje podporządkowany władzy wielości. Dlatego Marsyliusz nazwie republikę „terminem wspólnym dla wszelkiego rodzajów rządów”⁶⁸.

Wielość zyska więc funkcję „pierwszej i właściwej przyczyny sprawczej” ciała politycznego⁶⁹, tym samym odgrywając (w porządku politycznym) rolę analogiczną do Arystotelesowskiego Boga⁷⁰. Marsyliusz, choć dopuszcza możliwość istnienia dobrze zrównoważonej monarchii *de iure* nieelekcyjnej, to tylko pod warunkiem, że będzie ona *de facto* demokracją. Dobry rząd bowiem to ten, który konstytuuje się dzięki „woli podwładnych”, a nie nieodgadnionej woli Boga czy potencjalnie szkodliwej trady-

⁶⁶ Arystoteles, *Polityka*, 1279a. Arystoteles nie używa w przywoływanym przez Marsyliusza fragmencie terminu *eu kekramenai* (zrównoważony) ale *orthai* (prawidłowy lub właściwy). Stąd też w tytule piątego paragrafu księgi trzeciej *Polityki* mowa jest o trzech ustrojach zwyrodniałych (*hemartemenai*) i trzech właściwych. Biologizacja i tak bardzo biologicznego języka Arystotelesa nie jest zasługą wyłącznie Marsyliusza. Już Wilhelm z Moerbeke (trzynastowieczny tłumacz Stagiryty) w swoim przekładzie *Polityki* używa średniowiecznej terminologii medycznej do tłumaczenia Arystotelesa. Stąd np. znany nam już termin *temperamentum* (zrównoważona mieszanina), który służył łacinnikom do oddania Galenowego *eukraton*, u Wilhelma z Moerbeke (jako *bene temperatae*) ma zastępować Arystotelesowskie *eu kekramenai* (ibidem, 1290a, 1307b).

⁶⁷ Marsilius von Padua, op. cit., s. 1.8.2.

⁶⁸ Ibidem, 1.8.3. W ten sam sposób o demokracji kilka wieków później myśli Spinoza, definiując ją jako *omnino absolutum imperium*, B. Spinoza, *Traktat polityczny*, w: *Traktaty*, przeł. I. Halpern-Mysłicki, Kęty 2000, XI.1. Tylko uwzględnienie tendencji demokratycznej może stanowić rękojmię pokoju. É. Balibar, *Trzy pojęcia polityki: emancypacja, transformacja, ucywilizowanie*, w: *Trwoga mas: polityka i filozofia przed Marksem i po Marksie*, przeł. A. Staroń, Warszawa 2007.

⁶⁹ Marsilius von Padua, op. cit., 1.12.3.

⁷⁰ V. Syros, op. cit., s. 108.

cji, to rząd „postępujący wedle prawa ustanowionego dla wspólnej korzyści (*commune conferens*)⁷¹ poddanych”⁷².

Zdecydowana obrona mas nie pociąga za sobą obrony demokracji jako określonego ustroju politycznego. Węzłowym pytaniem nie jest „kto” rządzi, lecz „jak”. Marsyliusz myśli o demokracji jak o tendencji charakteryzującej każde rzeczywiste istniejące państwo. Demokracja, czyli władza wielości do ustanawiania, zmieniania lub odwoływania zarówno prawa, jak i rządu, stanowi ontologiczny warunek trwałości każdego ciała politycznego.

Władca ma zatem tylko tyle mocy, ile *multitudo* zechce mu jej udzielić. Marsyliusz: „[...] za pierwszą przyczynę uznajemy prawodawcę [a więc lud], władcę natomiast uważamy za przyczynę wtórną, instrumentalną (*instrumentalem*) albo wykonawczą”⁷³. Przyczyna instrumentalna nie mieściła się w katalogu przyczyn u Arystotelesa (sprawcza, celowa, materialna i formalna). Pojęcie to do języka filozofii wprowadzi dopiero trzynastowieczna scholastyka (zwłaszcza Tomasz), przede wszystkim po to, by opisać relację zachodzącą między odprawiającym liturgię kapłanem a Bogiem, dla

⁷¹ Marsyliusz nie posługuje się tak popularnym wśród scholastyków terminem *bonum commune* (dobro wspólne). Pojęcie to w filozofii Tomasza lub Alberta Wielkiego miało wyznaczać cel życia społecznego. Innymi słowy, działanie było korzystne, ponieważ było nakierowane na cel, jakim jest dobro wspólne całego państwa. Zamiast o *bonum commune* w *Defensor pacis* mowa jest o *commune conferens* (dosłownie: wspólna korzyść). Jak wiemy, szukając przyczyn dobrego ustroju, Marsyliusz analizuje przede wszystkim interes obywateli, stopień, w jakim realizowana jest naturalna skłonność do życia w samowystarczalności. Samowystarczalność jednak w przeciwieństwie do scholastycznego dobra wspólnego nie jest przyczyną celową, ale sprawczą. Nie jest więc formą, którą można wypełnić, czy normą, którą należy zrealizować, ale niewyczerpywalną siłą napędzającą życie. Z drugiej strony tłumaczenie *commune conferens* jako „wspólna korzyść” może sugerować istnienie jakichś odseparowanych indywiduów, chcących dla wspólnej korzyści żyć w państwie. Wiemy, że taka idea była całkowicie obca tej filozofii, wyrastającej z rozwijanych w trzynastowiecznej i czternastowiecznej Europie praktyk życia wspólnotowego. Wzrost mocy, wzrost zdolności do samowystarczalnego życia, wymaga porzucenia perspektywy odseparowanego jednostkowego ciała. Marsyliusz myśli więc o dobru wspólnym, jednak w przeciwieństwie do scholastyków ujmuje je immanentnie. Dobro wspólne, wspólna korzyść, nie jest celem życia społecznego, ale realizacją dobrze pojętej samowystarczalności życia.

⁷² Marsilius von Padua, op. cit., 1.9.5.

⁷³ Ibidem, 1.15.4.

którego kapłan miał być jedynie narzędziem realizacji zbawczego planu⁷⁴. Kapłan jest więc przyczyną odprawienia liturgii w takim samym sensie, w jakim piła jest przyczyną ścięcia drzewa, a więc tylko dlatego, że została uzupełniona o przyczynę wyższego rzędu (w wypadku piły jest to ręka człowieka, w wypadku kapłana – ręka samego Boga). Używając innego języka, można powiedzieć, że Bóg udziela kapłańskim działaniom swojej *auctoritas*, które dopiero wówczas zyskiwały na skuteczności. Nie ma prawdopodobnie żadnego przypadku w tym, że Marsyliusz do opisanie relacji między wielością i rządem używa pojęcia, którym wcześniejsza teologia posługuje się do opisanie relacji między Bogiem i kapłanem. Działania rządu mogą okazać się skuteczne tylko wówczas, gdy ten całkowicie podporządkuje się władzy wielości⁷⁵.

Taka, właściwie obrazoburcza, inwersja będzie możliwa dlatego, że Marsyliusz konsekwentnie trzyma się przyrodniczej metody badania politycznych organizmów. Jednak pomysł, by analizować ciała polityczne, stosując prawidła „sztuki lekarskiej”, pojawia się już w *Polityce*: „[...] mogłoby się zdawać – pisze Arystoteles – że lepiej jest, jeśli się zmienia [prawa]. W innych dziedzinach zmiany dały korzystny wynik, tak na przykład w sztuce lekarskiej, gdy wprowadzano nowości do tradycyjnych praktyk”. Jednak dalej czytamy: „[...] błędne jest tu porównanie ze sztukami, bo zmiana w sztuce a zmiana w prawie to wcale nie to samo. Prawo zdobywa sobie bowiem siłę, która stanowi o posłuchu do niego, jedynie przez przyzwyczajenie”⁷⁶.

Tam więc, gdzie Arystoteles stawia granice argumentacji naturalistycznej, Marsyliusz wyciąga z niej ostateczne konsekwencje, mimo że celem nie jest całkowite zakwestionowanie roli tradycji w funkcjonowaniu obowiązujących reguł⁷⁷, to przyglądając się prawu zakłada, że:

[...] przez ten sam autorytet (*auctoritate*) [wielości], prawa oraz to, co zostaje ustanowione w wyborach, może być uzupełniane, zmniejszane

⁷⁴ G. Agamben, *Opus Dei. An Archaeology of Duty*, transl. A. Kotsko, Stanford, California 2013, s. 19.

⁷⁵ Marsilius von Padua, op. cit., 1.14.6.

⁷⁶ Arystoteles, *Polityka*, 1268a–1269a.

⁷⁷ Marsilius von Padua, op. cit., 1.18.6.

albo nawet całkowicie zmieniane, zawieszane i interpretowane według wymogów miejsca, czasu i innych okoliczności, jeśli takie modyfikacje byłyby z korzyścią dla dobra wspólnego⁷⁸.

Autorytet tak wytwarzanego prawa nie płynie zatem z przyzwyczajenia, lecz z użyteczności. Każdy najlepiej przestrzega prawa, które sam ustanawia: „[...] powszechną użyteczność prawa w większym stopniu zapewnia wielość, ponieważ nikt świadomie sam sobie nie szkodzi”⁷⁹. Stąd, a nie z przemoc, tradycji czy religijnej legitymizacji, płynie „moc zniewalająca” obowiązujących reguł⁸⁰ oraz siła władzy, jaką w *Defensor pacis* mają masy.

Problem relacji między rządem i wielością staje się pretekstem do skonstruowania skomplikowanego schematu analogii między zadaniami lekarza w stosunku do ciała biologicznego oraz prawodawcy (a więc mas) w jego relacji do ciała politycznego. Marsyliusz, korzystając z *Fizyki* Arystotelesa, zaczyna od podziału na materię i formę państwa, naśladującego podobny podział znajdujący zastosowanie w przyrodzie⁸¹. Stąd tak jak materią ciała jest pewna mieszanina płynów (żółci, flegmy, krwi itd.), a jego formą byłoby zdrowie (tzn. właściwa danemu ciału proporcja, w której powinny znajdować się krążące w organizmie ciecze), tak materią państwa jest rząd, a jego formą (a więc zdrowiem) byłoby prawo wytwarzane przez ogół obywateli. Zadaniem politycznego medyka jest zatem adekwatne zdiagnozowanie ewentualnej choroby oraz zastosowanie właściwej formy leczenia, polegającej zgodnie z prawidłami galenowej medycyny przede wszystkim na wytworzeniu adekwatnej do danej sytuacji mieszaniny płynów. Co jednak dużo ważniejsze, roli lekarza nie odgrywa tu już Marsyliusz, Arystoteles lub inny myśliciel, wbrew początkowym partiom traktatu funkcji medyka nie sprawuje także osobowy Bóg, przejmuje ją bowiem sama wielość.

Zamiast tworzenia systemu twierdzeń i lekarskich wskazówek dotyczących idealnego ustroju celem rozwijanej przez Marsyliusza filozofii była więc pojęciowa próba ujęcia dynamiki płynów konstytuujących ciała polityczne. Choć średniowieczna myśl polityczna regularnie posługuje się me-

⁷⁸ Ibidem, 1.12.3.

⁷⁹ Ibidem, 1.12.5.

⁸⁰ Ibidem, 1.10.4.

⁸¹ Ibidem, 1.15.3.

taforą ciała politycznego, to w *Defensor pacis* zarówno funkcje, jak i kształt organizmu politycznego ulegają radykalnemu przekształceniu.

W konstruowanym przez Marsyliusza pojęciu nie ma zatem, powszechnej w pozostałych średniowiecznych traktatach, anatomicznej precyzji, jednoznacznego związania funkcji, organu oraz klasy społecznej. Idea taka przyświeca np. koncepcji Jana z Salisbury, zdaniem którego reprezentujący Boga na ziemi książę zajmuje w ciele politycznym miejsce głowy, senat serca, gdzie armia to ręce, a chłopci to stopy⁸². Obecna przede wszystkim w *Policraticusie* (ale wówczas niemal powszechna)⁸³ teoria harmonii włącza więc masy w obręb ciała politycznego⁸⁴. Wielość nie istnieje tu jednak jako autonomiczny podmiot polityczny. Słowem: nie wpływa w żaden istotny sposób na kształt państwa, raczej odgrywając dokładnie rozpisaną rolę. Nie może istnieć jako plastyczne, otwarte na przekształcenia ciało, musi zostać zorganizowana, pocięta, wtłoczona we wcześniej przygotowaną formę. Warunkiem partycypacji w tak skonstruowanym organizmie jest zatem sumienne wykonywanie z góry ustalonych zadań (stopy, jelita, ręce). Tymczasem w ciele, którego obraz przedstawia Marsyliusz, brak hierarchii: głowy, nóg czy żołądka; nie ma też wyraźnie zdefiniowanych funkcji oraz ścisłych granic. Rezygnując z dokładnego anatomicznego odwzorowania ciała, Marsyliusz nie porzuca Galena, wprost przeciwnie. „Państwo bowiem i jego elementy ustanawiane zgodnie z rozumem wykazują podobieństwo do zwierzęcia i jego członków ukształtowanych doskonale przez naturę”⁸⁵.

Tym, co kształtuje ciało, twierdzi za Galenem Marsyliusz, jest moc generująca zwierzę i jego członki oraz rodzaj ciepła przyrodzonego („uni-

⁸² Johannes Sarisberiensis, op. cit., V.2.

⁸³ J. Le Goff, *Head or Heart? The Political Use of Body Metaphors in the Middle Ages*, w: *Fragments for a History of the Human Body*, Vol. 3, eds. R. Naddaff, N. Tanzi, M. Feher, New York 1989, s. 13–26. Traktat Jana z Salisbury będzie stanowił istotny punkt odniesienia do Tomasza i Ptolemeusza z Lukki. Podobną koncepcję, choć pozbawioną cielesnej metaforyki, znajdziemy w słynnym poemacie biskupa Adalberona dla Roberta Pobożnego (z około 1030 roku), stanowiącym jeden z pierwszych wykładów średniowiecznej teorii stanów społecznych: idem, *Kultura średniowiecznej Europy*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 1970, s. 260–265.

⁸⁴ A nawet przestrzega księcia przed – zaburzającą harmonię – nadmierną eksploatacją chłopów. Por. Johannes Sarisberiensis, op. cit., V.6.

⁸⁵ Marsilius von Padua, op. cit., 1.15.5.

wersalna moc (*virtus*)⁸⁶ oraz ciepło to czynniki, które są przyczyną sprawczą formującą i rozróżniającą wszystkie członki zwierzęcia”⁸⁷. Efektem jest ciało polityczne, które zostaje pozbawione nie tyle konkretnych członków czy wyszczególnionych organów, co trwałych funkcji i dyscyplinujących hierarchii. Marsyliusz, w przeciwieństwie do Jana z Salisbury, Tomasza czy Alberta, porzuca rozważania o zadaniach przypisanych konkretnym organom tego ciała politycznego. Zostajemy więc z ciałem bez głowy i stóp, za to z duszą wytwarzającą ciepło przyrodzone i z sercem mającym rozprowadzać je po całym ciele:

[...] podobnie jak ciepło, które jest przyrodzone sercu, odgrywa rolę czynnika, poprzez który serce (lub jego forma) realizuje wszystkie działania, kierowane jest i regulowane w swym działaniu przez [...] moc (*virtus*) serca, [...] tak też i inne ciepło, które nazywamy tchnieniem (*spiritus*)⁸⁸, [...] rozprowadzane jest po całym ciele przez taką samą moc⁸⁹.

Wielość, zdaniem Marsyliusza, nie jest dającym się wyodrębnić elementem ciała politycznego, lecz rozlewającą się po całym organizmie materialistyczną pneumą, która napędza życie, wytwarza nowe relacje, prawa, łączy się z innymi ciałami. Przynajmniej przed wszystkim żyje poza ojcowską opieką kościelnej lub feudalnej władzy. Nic dziwnego, że w oczach papieża owa masa to synonim „materii choroby”, która musi zostać usunięta z *corpus mysticum*, by to mogło działać zgodnie z przypisanym przez Boga prawem.

⁸⁶ Rzeczownik *virtus*, choć w klasycznej łacinie znaczy przede wszystkim „cnota”, w średniowiecznych traktatach medycznych jest używany, by wyrazić „moc” lub „wigor” przysługujący każdemu ciału (także każdemu organowi).

⁸⁷ Marsilius von Padua, op. cit., 1.15.5.

⁸⁸ Rzeczownik *spiritus* w języku średniowiecznej medycyny jest rodzajem pneумы, a więc materialnego nośnika mocy życiowej (*virtus*), która, jak pamiętamy, napędza każdy żywy organizm. W medycynie politycznej Marsyliusza owa pneuma zostaje utożsamiona z ciepłem przyrodzonym.

⁸⁹ Marsilius von Padua, op. cit., 1.15.7.