

## Magisterium Kościoła a problem tyranobójstwa (Magisterium of the Church and the problem of tyrannicide)

Należy wyjść tu od spostrzeżenia, że w dogmatycznym i nieomylnym nauczaniu Kościoła katolickiego nie ma pozytywnie i eksplicytnie wyłożonej „nauki o tyranobójstwie”, ani nawet o „prawie do oporu” (czynnego) przeciwko złej (tyrańskiej) władzy. Jest to zupełnie zrozumiałe, a nawet oczywiste, ponieważ pozytywne sformułowanie takiej nauki, które musiałoby być normą ogólną, byłoby z założenia kontradyktoryjne zarówno wobec zasadniczego celu i natury Kościoła, który to cel jest duchowy, pozaziemski i niepolityczny („bojownik Boży”, jak pisze św. Paweł Apostoł, „nie wikła się w sprawy tego świata” – 2 Tm 2,4), jak i wobec *explicite* wyłożonej i zasady ogólnej, że wszelka władza pochodzi od Boga (*nihil est potestas nisi a Deo*), toteż należne jej jest posłuszeństwo, nawet jeśli jest to władza opresywna i niechrześcijańska: sam Chrystus potwierdził przecież prawomocność władzy Tyberiusza, nakazując zwrócić należny mu denar. W konsekwencji powyższego, przez pierwsze millenium chrześcijaństwa temat oporu czynnego wobec tyranii w ogóle nie jest przez autorów kościelnych rozważany. Największy z łacińskich Ojców Kościoła – św. Augustyn z Hippony (354-430) rozróżnia wprawdzie sprawiedliwych „władców szczęśliwych” od niesprawiedliwych „nieszczęśliwych” (*De civ. Dei*, V, 24) oraz surowo gromi zepsute *civitates terrenas*, a nawet stwierdza, że „państwowość szpetna i bezecna w ogóle nie jest państwem” (*tamże*, II, 21), lecz wielką bandą rozbójników (*tamże*, IV, 4), nie prowadzi go to wszelako do sformułowania przyzwolenia na czynne przeciwstawienie się władzy. „Państwo niebieskie” (czyli duchowa społeczność chrześcijan – Kościoła pielgrzymującego na ziemi) odmawia wprawdzie oddawania – należnej tylko Bogu – czci ( $\lambda\alpha\tau\rho\epsilon\iota\alpha$ ) państwu ziemskiemu, lecz poza tym zachowuje uległość i przestrzega wszelkich jego zarządzeń „pod warunkiem, iż nie przeszkadza to religii, która naucza, że należy oddawać cześć jednemu tylko, najwyższemu i prawdziwemu Bogu” (*tamże*, XIX, 17). Gdy zaś doznaje prześladowań ze strony wrogów, to również „musi znosić ich gniew, nienawiść i gwałtowne prześladowania, chyba że czasem powstrzyma zapalczywość wrogów budząc lęk liczebnością swoich zwolenników, zawsze jednak uciekając się do pomocy Bożej” (*tam-*

że)<sup>1</sup>; toteż „ludzie naśladować Chrystusa winni zwyciężać złego ducha sprawiedliwością, a nie mocą. Nie dlatego, by od władzy jak od zła należało uciekać; ale należy zachować porządek, według którego sprawiedliwość jest pierwsza”<sup>2</sup>.

Późniejszy o dwa stulecia od biskupa Hippony wizygocki teolog, erudyta i encyklopedysta św. Izydora z Sewilli [Isidorus Hispalensis] (ok. 560-636) wprowadza wyraźne, aksjologiczne rozróżnienie pomiędzy „królem” a „tyranem” już na poziomie etymologii. Pisze on w *Sentencjach*: „Królowie (*reges*) biorą swoją nazwę od dobrego postępowania (*recte agendo*), tak więc nazwa królów przysługuje dobrze czyniącym, a nie przysługuje grzesznikom. (...) Słusznie więc są zwani królami ci, którzy tak siebie, jak i poddanych odmienili przez dobre władanie”<sup>3</sup>, a w *Etymologiach*: „Nazwa władcy jest (...) związana z dobrym postępowaniem, a nie z grzesznym. Toteż między przodkami było takie przysłowie: «Będziesz władcą, jeśli będziesz dobrze czynił, jeśli nie, nie będziesz» (*Rex eris si recte facies, si non facias, non eris*)”<sup>4</sup>. Natomiast: „Nazwa tyranów jest pochodzenia greckiego, a w języku łacińskim oznacza też królów, bo u przodków nie było żadnej różnicy między królem a tyranem (...). Potężni zaś królowie byli nazywani tyranami, bo słowo TIRO oznacza silnego młodzieńca. Potem jednak słowo używane być zaczęło na określenie tyranów jako gorszych i niesprawiedliwych królów, przesadnie żądnych panowania i najokrutniej sprawujących władzę nad ludem”<sup>5</sup>. Rozróżnienie jest czytelne i wymowne, tak samo wyraźne jest związanie sprawowania władzy z czynieniem dobra i sprawiedliwości oraz przestrzeganiem ustanowionego prawa, niemniej św. Izydor też nie posuwa się w żadnym miejscu do choćby sugestii strącenia tyrana z tronu, tym bardziej zaś jego zabicia<sup>6</sup>, ograniczając się do wielokrotnego upominania i przypominania, że takich władców czeka surowa kara pośmiertna. Co więcej, jego konkluzja też jest augustyńska, to znaczy zalecająca cierpliwe znoszenie prześladowań i triumfowanie nad niecną przez wyższość

<sup>1</sup> Wszystkie cytaty w przekładzie Wiktora Kornatowskiego – Św. Augustyn, *O Państwie Bożym przeciw poganom ksiąg XXII*, Warszawa 1977, t. I, s. 160, 223, 299-300, t. II, s. 423-424.

<sup>2</sup> Tenże, *De Trinitate*, 13, 13, 17, cyt. za: *tamże*, t. I, s. 223.

<sup>3</sup> *Tłumaczenia fragmentów pism św. Izydora z Sewilli*, przeł. T. Filipiak, <http://www.legitymizm.org/pisma-swietego-izydora>.

<sup>4</sup> *Tamże*.

<sup>5</sup> *Tamże*.

<sup>6</sup> W swoim dziele historycznym św. Izydor opisuje wprawdzie takie przypadki, ale ich nie komentuje; jedynie w opisie zabicia króla Witeryka przez spiskowca można dostrzec wyraźną satysfakcję („Wiele popełnił w życiu nieprawości, zginął zaś od miecza, którym sam śmierć zadawał. Nie ominęła go pomsta za śmierć zadaną niewinnemu: został zabity podczas uczyty przez pewnego spiskowca. Jego liche ciało zostało wyrzucone i pogrzebane”), lecz przypadek ten dotyczy, co autor podkreśla, uzurpatora i mordercy prawowitego króla – *Historia królów Gotów, Wandalów i Swewów*, [w:] *tamże*.

duchową: „Lepsza jest pokorna niewola niż wyniosła wolność. Znajdujemy bowiem wielu chętnie służących Bogu, poddanych srogim panom; tacy, choć byli poddanymi według ciała, to jednak duchem byli przełożonymi”<sup>7</sup>.

Należy podkreślić, że stanowisko zajmowane przez teologów i moralistów patrystycznych i wczesnośredniowiecznych nie było jakąś oderwaną od kontekstu socjopolitycznego spekulacją mędrców, lecz odzwierciedleniem postawy zajmowanej powszechnie przez chrześcijan owych stuleci. Jest rzeczą godną uwagi – wręcz zdumiewającą, jeśli przyjąłbyśmy czysto „ziemski”, naturalistyczno-psychologiczny punkt widzenia – że nawet przez trzy pierwsze stulecia istnienia Kościoła, obfitujące w krwawe prześladowania chrześcijan za wyznawanie „zbrodniczego zabobonu” (*maleficae superstitionis*), podlegającego karze śmierci z mocy prawa, żaden syn Kościoła nie poczuł się upoważniony (przynajmniej nic nam o tym nie wiadomo) do tego, aby zabić któregoś z okrutnych prześladowców. Chrześcijańskie „tak” dla władzy, nawet pogańskiej i represywnej, jako czerpiącej swój autorytet od Boga, szło jednak w parze z „nie” dla żądania czci boskiej dla cesarza, lecz tylko w formie oporu biernego aż do gotowości męczeństwa. Wzbudza to dziś jeszcze podziw historyka Kościoła (o. Hugona Rahnera SJ), piszącego, iż „pewność, z jaką Kościół męczenników znajduje – przy swoim instynkcie politycznym o nadprzyrodzonej inspiracji – środek pomiędzy «tak» i «nie» i nawet w samym państwie absolutnym, jakim stało się despotyczne Cesarstwo Rzymskie, rzuca swoje «nie», aby następnie w stosunku do podobnego przecież państwa – prześladowcy chrześcijan znaleźć «tak» wypowiedziane wargami drżącymi przed śmiercią, jest jednym z jego najwspanialszych osiągnięć w historii ludzkości”<sup>8</sup>.

Temat *tyrannicidium* pojawia się w myśli chrześcijańskiej dopiero w XII stuleciu, bez wątpienia w związku z pierwszą falą ponownej recepcji grecko-rzymskiej kultury antycznej, nazywanej też pierwszym „humanizmem chrześcijańskim”, uprawianym zwłaszcza w szkole katedralnej w Chartres. Starożytność bowiem – a przede wszystkim filozofia klasyczna oraz tradycja tzw. klasycznego republikanizmu – dostarczała zarówno modelu refleksji różnicującej sposoby sprawowania władzy w aspekcie moralnym i teleologicznym (Platon, Arystoteles, Cynceron), jak i wielu przykładów „szlachetnych tyranobójców”, stających w obronie wolności i cnoty gnębionej przez *hybris* tyranów. Czczeni w Atenach za bójcy Pizystratydy Hipparcha – Aristogejton i Harmodios, (półlegendarny) Brutus Starszy,

<sup>7</sup> Tenże, *Sentencje*, [w:] *tamże*.

<sup>8</sup> H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, przeł. M. i J. Radożyccy, Warszawa 1986, s. 19.

który obalił mordercę i gwałciciela Tarkwiniusza Pysznego, wreszcie jego imiennik Brutus Młodszy, przeszywający sztyłem Juliusza Cezara, aby ocalić Republikę – oto najsławniejsze, wręcz archetypowe, przykłady<sup>9</sup>. Nie jest więc z pewnością przypadkiem, że jako pierwszy w myśli chrześcijańskiej problematykę tyranobójstwa rozważał właśnie wykwintny humanista XII-wieczny, od 1176 roku biskup Chartres i pierwszy autor średniowieczny, który uprawiał (względnie) autonomiczną wobec teologii filozofię polityczną, czyli Jan z Salisburury [Johannes Saresberiensis] (ok. 1115/20-1180)<sup>10</sup>. W traktacie *Policraticus* pochodzącym z około 1159 roku, Jan, nawiązując do dystynkcji pomiędzy królem a tyranem zauważa, że filozofowie nazywają tyranem tego, który „uciska lud, opierając swe rządy na sile, księciem zaś tego, który rządzi wedle wymagań prawa”<sup>11</sup>. O ile książę przestrzegający prawa i zabiegający o wolność ludu, ma w sobie coś z boskości, o tyle tyran działający w zamiarze „zniweczenia prawa i zniewolenia ludu”, ma „w sobie coś z niegodziwości Lucyfera”, toteż „książę jest przedmiotem miłości, szacunku i uwielbienia”, a „uosabiający niegodziwość tyran zazwyczaj jest zabijany. Źródłem tyranii jest [zatem] niegodziwość, [wobec której] należy wszelkimi sposobami używać topora”<sup>12</sup>. Dopuszczalność wypowiedzenia posłuszeństwa i zabicia tyrana wynika z generalnej teorii Janowej społeczeństwa politycznego jako żywego organizmu złożonego z wielu członków; usunięcie tyrana jest w tym wypadku zabiegiem koniecznym dla zachowania zdrowia całości organizmu jeśli ten jego organ, który w normalnych warunkach stanowi jego organ kierowniczy (głowę) jest tak zepsuty, że grozi zakażeniem i ruiną całego *body politic*. Niezbędne do tego wszakże jest orzeczenie Kościoła, że władca popadł był w tyranie<sup>13</sup>. Argumenty za *tyrannicidium* są trojakiemu rodzaju: (1) „legalizują” je prawo wieczne i doczesne<sup>14</sup>; (2) zabicie tyrana jest

<sup>9</sup> *Notabene*, w dobie współczesnej prymitywizacji myśli politycznej, której jednym z głównych przejawów jest redukcjonizm sprowadzający oś sporu politycznego do (fałszywej) opozycji: demokracja – dyktatura, herosi ci uchodzą za „obrońców demokracji”, podczas gdy było dokładnie odwrotnie: arystokraci ateńscy i patrycjusze rzymscy bronili republikańskiej „wolności nieegalitarnej” przeciwko „tyranii demagogów” (Pizystratydów) i „demokratycznemu cezaryzmowi”.

<sup>10</sup> Będący także, o czym nie należy zapominać, przyjacielem i sekretarzem ofiary tyranii monarszej (Henryka II Plantageneta), męczennika św. Tomasza Becketa.

<sup>11</sup> *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*, VIII, 17 [cytaty z *Policraticusa* w tłumaczeniu Bogdana Szlachty].

<sup>12</sup> *Tamże*.

<sup>13</sup> Godne wspomnienia będzie tu, iż współcześnie do teorii Jana z Salisburury odwołał się papież Benedykt XVI, który (w swojej katechezie z 16 XII 2009) przyrównał to, co Jan nazwał „tyranią księcia” do panującej dzisiaj „dyktatury relatywizmu”, który „nie uznaje niczego za pewnik, a jedynym miernikiem ustanawia własne «ja» i jego zachcianki” (*Missa pro eligendo Romano Pontifice. Omelia*, „L’Osservatore Romano”, 19 IV 2005) – Benedykt XVI, *Jan z Salisburury*, przeł. o. J. Pach OSPPE, <http://www.niedziela.pl/arttykul/90529/nd/Jan-z-Salisburury>.

<sup>14</sup> *Policraticus...*, VIII, 17.

„logiczne” z powodu, iż tyran jako wróg całej ludzkości stawia siebie nie tylko poza wspólnotą polityczną, ale i poza człowieczeństwem<sup>15</sup>; (3) ilustrują to liczne przykłady z historii świeckiej (Egiptu, Babilonii i Rzymu) i świętej (Starego Testamentu), dowodzące, że kto zaniechał działania przeciw tyranowi, ten „grzeszy tak przeciw samemu sobie, jak przeciw całemu ciału świeckiemu państwu”<sup>16</sup>. Należy jednak zgodzić się z wnikliwą interpretacją Bogdana Szlachty, który dowodzi, że mimo wszystko Jana z Salisburyskiego nie można uznawać za pierwszego „teoretyka tyranobójstwa”, a powoływanie się na niego w tym względzie stanowi nadużycie. Problem anihilacji tyranii znajduje bowiem w rozważaniach tego autora znacznie subtelniejsze rozstrzygnięcie, niż proste przyznanie komukolwiek „prawa” do uśmiercenia tyrana, ani choćby określania okoliczności usprawiedliwiających taki czyn. Jan nie wskazuje ani konkretnych przypadków uprawniających do podjęcia tego rodzaju działania przeciwko występniemu władcy, ani osób lub instytucji władnych takie działania podjąć. Nie ma też u niego jakiejś ogólnej teorii uprawnienia do oporu (czynnego). W słynnym rozdziale 20 księgi VIII *Policraticusa*, zatytułowanym *O tym, że jest uprawnione i wspaniałe pozbawić życia publicznych tyranów*, Jan powiada wręcz, że nikt, kto jest związany „węzłem zależności lennej”<sup>17</sup> nie może nastawać na życie tyrana, lecz wzorem „najlepszego z wszystkich królów Dawida” każdy winien uznać za „najużyteczniejszą i najbezpieczniejszą metodę obalenia tyrana pokorne oddanie się w opiekę miłosiernemu Bogu i wzniesienie nieskalanych rąk do Pana w pokornej modlitwie, bowiem grzechy przestępców są siłą tyranów”<sup>18</sup>. Nadto, „kto zabija tyrana, sam staje się tyranem”<sup>19</sup>. Wszystkie wskazane przez autora *Policraticusa* przypadki tyranobójstwa są opisem historycznym, z którego wynika, że osoby, które tego dokonały (ludzie lub anioły) były wysłannikami i egzekutorami boskiej a nie ludzkiej sprawiedliwości. W istocie zatem to Bóg – a nie jakakolwiek ludzka instytucja, magistratura, zgromadzenie czy prywatna jednostka – jest jedynym sędzią i autorem aktu tyranobójstwa, działającym albo bezpośrednio, albo poprzez swoje (anielskie lub ludzkie narzędzia). „Inaczej mówiąc – konkluduje prof. Szlachta – Jan nie

<sup>15</sup> *Tamże*, VIII, 19.

<sup>16</sup> *Tamże*, VIII, 20 i III, 15.

<sup>17</sup> Czyli w realiach współczesnych – żaden obywatel państwa.

<sup>18</sup> *Policraticus...*, VIII, 20.

<sup>19</sup> *Tamże*, III, 15. Jeszcze dalej w tym toku rozumowania pójdzie około półtora wieku później gorący zwolennik (w przeciwieństwie do papalisty Jana) uniwersalnej monarchii cesarskiej Dante Alighieri (1265-1321), który terminologicznie odwróci tę relację i „tyranami” nazwie przeciwstawiających się „panu swemu i Pomazańcowi, to jest Rzymskiemu Księciu”, partykularnych („narodowych”) królów i książąt, będących tyranami dlatego, iż narzucili rodzajowi ludzkiemu „łańcuchy niewiedzy” i swoje „jarzmo” – *De Monarchia*, II, 1, 3-5.

zezwała na aktywny opór względem tyrana, nie uprawnia tyranobójstwa, a jedynie ostrzega tyrana, że nędźnie skończy za sprawą samego Boga. Nie jest to zatem przyzwolenie na tyranobójstwo, ale ostrzeżenie przed tyranią, skoro akcent spoczywa na działaniach tyrana, a nie jego zabójcy. Dzieło Jana nie nosi tytułu *de tyrannicidio*, ale *de exitu tyrannorum*, nie jest tedy podręcznikiem dla zabójców, ale podręcznikiem napisanym dla mężów stanu, zawierającym ostrzeżenie skierowane do tych, którzy sprawując urzędy baczą jeno na «interes własny» miast na dobro wspólnoty. Jan nie może być przeto uznawany za pierwszego teoretyka tyranobójstwa, chociaż jego argumenty podnosić będą i na jego autorytet powoływać się francuscy apologetci mordów dokonywanych na władcach XV i XVI w. (...)»<sup>20</sup>.

Pojawienie się tego wątku i kontrowersje jakie wzbudził on w rozwijającej się myśli scholastycznej były z pewnością powodem, dla którego również i św. Tomasz z Akwinu uznał za konieczne uporządkowanie tego zagadnienia.

\*

Skupiając się teraz na nauczaniu Doktora Anielskiego, przyjmiemy takie oto założenie wstępne: Tomasz z Akwinu również nie jest „teoretykiem tyranobójstwa” w tym sensie, iżby jego intencją i przedmiotem namysłu było wynajdywanie argumentów na rzecz tezy, iż „złych władców” można, a nawet należy, zabijać. Nie zamierzał napisać i nie napisał (że zacytujemy raz jeszcze prof. Szlachtę) „podręcznika dla zabójców”, tylko *opusculum* parenetyczne, będące „darem dla królów”, które intencjonalnie, jak zaznacza w dedykacji *De regno*, miało być „godne królewskiego majestatu” oraz starannie przedstawiać „podstawy królowania oraz zadania króla w świetle Pisma Świętego, nauki filozofów oraz wzorów wybitnych władców”<sup>21</sup>. Tomasz jest natomiast teologiem i filozofem, którego zajmuje złożony i społecznie dolegliwy, wieloaspektowy, bo moralny, psychologiczny i polityczny fenomen tyranii, toteż rozważając ów fenomen musiał zmierzyć się – i przedstawić jakieś rozwiązanie – z pytaniem zarówno ogólniejszym: prawowitości oporu czynnego wobec tyranii, jak i węższym: dopuszczalności fizycznej eliminacji tyrana.

Już pobieżny rzut oka na zawartość Tomaszowego traktatu o władzy unaocznia, że temat tyranii – rozważanej jako jukstapozycja względem królowania<sup>22</sup> – stanowi

<sup>20</sup> B. Szlachta, *Księżeczka męża stanu. Elementy doktryny politycznej Jana z Salisbury*, [http://www.omp.org.pl/artukul.php?artykul=169#\\_ftn68](http://www.omp.org.pl/artukul.php?artykul=169#_ftn68).

<sup>21</sup> Cytaty z traktatu *O władzy / O królowaniu (De regno)*, znanego też pod innymi tytułami, jak *De regimine principum*, podają tu w tłumaczeniu o. Jacka Salija OP.

<sup>22</sup> Tak samo jak dla św. Izydora, dla św. Tomasza różnica pomiędzy królem a tyranem występuje już na poziomie nazewnictwa: król „panuje” (*regit*) a tyran „uciska” (*opprimit*).

przedmiot jego szczególnej troski moralnej i namysłu intelektualnego<sup>23</sup>. Na czternaście rozdziałów<sup>24</sup> *De regno* niewątpliwej autentyczności<sup>25</sup>, aż sześć dotyczy wprost zagadnienia tyranii. Tematyka odpowiadająca zagadnieniu nazywanemu *tyrannicidium* rozważana jest w rozdziale szóstym, którego tytuł wyraża podstawową intencję autora, z zabijaniem najoczywściej sprzeczną: *Jak troszczyć się o to, żeby król nie stał się tyranem*. To „profilaktyka” jest więc główną troską autora. Tyrania – jako największe przeciwieństwo monarchii, czyli ustrojowego *optimum* – jest największym społecznym złem, „dlatego ludzie kryją się przed tyranami jak przed bestiami krwiożerczymi, a poddać się tyranowi to tak samo jakby padać na twarz przed szalejącą bestią” (*De regno*, I, 3). Elementy tej profilaktyki są zasadniczo trzy: (1) wybór właściwej osoby, tj. charakterologicznie nieskłonnej do tyranii; (2) takie ułożenie rządów w królestwie, aby „ustanowiony już król nie miał sposobności do tyranii”; (3) ograniczenie jego władzy w taki sposób, aby „nie mógł łatwo zboczyć ku tyranii” (*tamże*). We współczesnym języku politycznym można więc powiedzieć, że są to środki o charakterze „konstytucyjnym” a optymalnym rozwiązaniem jest monarchia „ograniczona”. Tomasz jest jednak realistą i zdaje sobie sprawę z tego, że nawet najlepsze rozwiązania ustrojowe mogą w określonej sytuacji zawieść, dlatego też nakazuje zatroszczyć się też o możliwość przeciwstawienia się władcy w sytuacji, gdyby ten mimo poczynionych zabezpieczeń zwrócił się jednak ku tyranii. Taka ewentualność jest dopuszczalna zarówno w ustroju, który można określić jako monarchię elekcyjną (gdy „jakaś społeczność ma prawo ustanowić dla siebie króla”), bo obalenie lub ograniczenie (nadużywanej) władzy wynika *implicite* z prawa jej ustanawiania<sup>26</sup>, jak w dziedzicznej monarchii sukcesyjnej (bo „nie należy sądzić, że taka społeczność dopuszcza się niewierności, obalając tyrana, nawet jeżeli przedtem poddała mu się na zawsze. Zasłużył bowiem sobie na to, aby poddani nie dochowali mu układu, gdyż w rządach społecznością nie postępował wiernie, jak tego wymagał urząd królewski”<sup>27</sup>).

<sup>23</sup> Jako że niemożliwą jest rzeczą przedstawić tu wyczerpujący opis Tomaszowego ujęcia fenomenu tyranii, pozwolę sobie odesłać czytelnika do mojego artykułu, w którym przedstawiam bardziej szczegółową analizę zagadnienia: *Aktor – tyran – hipokryta. Tyrania jako spektakl* w *De regno św. Tomasza z Akwinu*, [w:] *Etos życia – etos sztuki. Wokół legendy o św. Genieżjuszu-aktorze*. Część III, red. M. Leyko i K. Wielechowska, Łódź 2012, s. 99-116, dostępnego także on-line: <http://www.legitymizm.org/tyrania-jako-spektakl>.

<sup>24</sup> Albo piętnaście, w zależności od przyjętej przez wydawców numeracji.

<sup>25</sup> Jak wiadomo, nieukończony dzieło Tomasza zostało uzupełnione, a raczej ogromnie wydłużone, do rozmiarów czterech ksiąg, w XIV wieku, prawdopodobnie przez jego ucznia Ptolemeusza z Lukki.

<sup>26</sup> Można to zatem rozszerzyć na wszystkie niemonarchiczne ustroje, gdzie władze publiczne są obieralne.

<sup>27</sup> Jest to bardzo ważny i typowy dla myślenia tradycjonalistycznego, występującego jeszcze w średniowiecznym społeczeństwie feudalnym, aspekt *fidelitas* jako cnoty wiążącej obustronnie seniora i wasala.

Nie tylko w *De regno*, ale i w *Komentarzach do Sentencji* Piotra Lombarda Doktor Anielski pochwała nie tylko bierne nieposłuszeństwo męczenników chrześcijańskich wobec niesprawiedliwej władzy pogańskiego cesarstwa, ale również czyn „jednego, który uwalnia swój kraj zabijając tyrana”<sup>28</sup>. Podejmując takie działanie, naprzód wszelako trzeba dokonać poprawnej analizy sytuacji i rozważyć z jakiego rodzaju – a ściślej: jakiego stopnia – tyranią mamy do czynienia: „łagodną” czy też „przesadną” (w oryginale jest tu zwrot: *excessus tyrannidis*, czyli „szalony przerost tyranii”, jak tłumaczy Mateusz Matyszkowicz<sup>29</sup>). Wynika z tego pierwszy warunek konieczny podjęcia akcji politycznej przeciwko tyranowi: (1) sytuacja musi być ekstremalnie zła i nienaprawialna innymi środkami (jak mechanizmy „konstytucyjne”, upomnienie, perswazja, apelacja do sumienia etc.). Jeżeli zaś ten przypadek nie zachodzi, to korzystniej jest znosić – wszelako „do czasu”<sup>30</sup> – tyranię „łagodną” aniżeli podejmować ryzykowną akcję. Tu natychmiast (w tekście *De regno* jest to przejście od jednego do następnego zdania) wyłania się drugi warunek: (2) akcją taką powinna poprzedzić staranna kalkulacja odnośnie do (a) sił i środków, jakimi dysponują potencjalni insurgenci, oraz ich proporcji do sił i środków pozostających w dyspozycji tyrana, a także (b) dających się przewidzieć skutków podjęcia walki, w tym zaś zakresie przeciwwskazaniami są trzy możliwości o wysokim stopniu prawdopodobieństwa: (ba) „zaczepiony” tyran okaże się silniejszy, więc zwycięży, a rozjuszony oporem będzie się jeszcze bardziej srożyć; (bb) tyran zostanie wprawdzie pokonany i obalony, ale pośród insurgentów (i w ogólności ludu) powstaną „ciężkie niezgody”, zarówno jeszcze w trakcie walki przeciw tyranowi, jak i po jego obaleniu, i społeczność podzieli się na partie, skłócone „w sprawie ustalenia ustroju”<sup>31</sup>; (bc) panujący dotąd tyran wprawdzie zostanie obalony, ale na jego miejsce władzę pochwyci ten, kto był przywódcą rebelii, lecz – „bojąc się, aby od kogo innego nie spotkało go to, co on uczynił poprzednikowi” – sam staje się tyranem i „jeszcze cięższą niewolą uciska poddanych”<sup>32</sup>; na tę okoliczność Tomasz przytacza starożytną anegdotę<sup>33</sup> o pewnej staruszce żyjącej w Syrakuzach za rządów srogięgo Dionizjosa,

<sup>28</sup> *In II Sent.*, XLIV, Q. ii, a. 2.

<sup>29</sup> Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *O królowaniu – królowi Cypru*, tłumaczenie i komentarz M. Matyszkowicz, Kraków 2006, s. 63.

<sup>30</sup> Należy to chyba rozumieć nie tyle jako bliżej nieokreślony upływ czasu, lecz jako przewidywanie możliwości przejścia tyranii „łagodnej” w „przesadną”.

<sup>31</sup> Szczególnie to przewidywanie dowodzi ogromnego realizmu politycznego Akwinaty, bo przecież jest to przypadek najczęstszy we wszystkich współczesnych rewolucjach.

<sup>32</sup> Ten przypadek dowodzi z kolei realizmu psychologicznego autora; skądinąd, współbrzmi on z tzw. mądrością ludową, wyrażającą się znanym porzekadłem: „szanuj szefa swego, możesz mieć gorszego”.

<sup>33</sup> Zaczerpniętą od Waleriusza Maksimusa.



która modliła się o zachowanie go w zdrowiu i przy władzy, podczas gdy wszyscy inni życzyli mu rychłej śmierci. Zapytana przez samego tyrana dlaczego tak czyni, odparła: „Kiedy byłam dziewczynką, ponieważ mieliśmy okrutnego tyrana, tęskniłam za innym. Po jego zabiciu nastał nieco gorszy, toteż koniec jego panowania również miałam za coś wielkiego. Jako trzeci ty zacząłeś być naszym rządcą – jeszcze gorszym. Jeśli więc ciebie wezmą, jeszcze gorszy przyjdzie na twoje miejsce”<sup>34</sup> (*De regno*, I, 6).

Kardynałny jest wszakże trzeci warunek, który sformułowany został już w kontekście ścieśniającym zagadnienie oporu czynnego do problemu dopuszczalności tyranobójstwa, co do czego – jak referuje autor – „Jeżeli zaś bezprawie tyranii jest nieznośne, niektórzy sądzili<sup>35</sup>, że do cnoty dzielnych mężów należy usunąć tyrana i dla uwolnienia społeczności wystawić się na niebezpieczeństwo śmierci”<sup>36</sup> (*tamże*). Uderzające jest, że św. Tomasz, zanim sformułuje ów warunek, poprzedzi go stosunkowo szerokim (biorąc pod uwagę lakoniczną wręcz zwięzłość całego wywodu) prologiem wyraźnie zniechęcającym do podejmowania tak radykalnego działania. Po pierwsze, przywołuje przykład staotestamentowego tyranobójcy – „niejakiego Ehuda”, który „zatopił sztylet w biodrze Eglona, króla Moabu, który ciężką niewolą uciskał lud Boży” (Sdz 3, 12-30) – i orzeka, że „nie zgadza się to z nauką apostołską”<sup>37</sup> (*De regno*, I, 6). Po drugie, w tym miejscu św. Tomasz odwołuje się zarówno do nauki apostołskiej (św. Piotra) o obowiązku czci dla panów i cierpliwego znoszenia niesprawiedliwości (1 P 2, 18-19), jak i postępowania pierwszych chrześcijan, którzy nie stawiali prześladowcom oporu, również kiedy byli (jak żołnierze „świętego legionu tebańskiego”) uzbrojeni; można rzec, że w tym punkcie Tomasz wraca do najbardziej „archaicznego” wariantu ujęcia tego problemu w myśli chrześcijańskiej. Po trzecie, przywołując mądrość Salomona, zwraca uwagę na ryzyko pomyłki w ocenie wartości władcy i zabicia (dobrego) króla a nie (złego) tyrana. Dopiero po takim przygotowaniu następuje sformułowanie warunku (3): „Byłoby to niebezpieczne dla społeczności oraz dla jej władców, gdyby kierując się prywatnym mniemaniem [podkr. moje – JB], dokonywano

<sup>34</sup> Odpowiedź ta dowodzi zresztą niemaleń odwagi cywilnej owej staruszki, która bez ogródek powiedziała tyranowi jak nikczemnym jest człowiekiem.

<sup>35</sup> Nie powinien tu uchodzić uwadze podwójny dystans: referencyjny („niektórzy”) i czasowy („sądzili”).

<sup>36</sup> Zaryzykowanie w tej sytuacji przez zamachowca własnym życiem stanowi tu moralnie ważną okoliczność.

<sup>37</sup> Kilka zdań później zresztą wyklucza w ogóle przypadek Ehuda z merytorycznego zakresu tyranobójstwa, bo dotyczył on zewnętrznego wroga Izraela, czyli królestwa Moabu, toteż „w Ehudzie należy widzieć bardziej zabójcę wroga niż władcy, który był tyranem” (*De regno*, I, 6). Jest to zatem ważna przesłanka teoretyczna, która rzadko bywa uwzględniana przez komentatorów Akwinaty, a mianowicie, iż zagadnienie *tyrannicidium* należy wyłącznie do porządku wewnętrznego danego państwa.

zamachów na władców, chociażby tyranów. (...) Otóż wydaje się, że przeciwko okrucieństwu tyranów powinno się występować nie na podstawie prywatnego przeświadczenia, ale publicznego autorytetu [podkr. moje – JB]” (*tamże*).

Gdzie jednak znaleźć ów „publiczny autorytet”? Tutaj, niestety, myśl św. Tomasa nie jest wyrażona zbyt precyzyjnie. Można wszakże wskazać dwa punkty odniesienia. Pierwszy (a) jest zasugerowany kontekstualnie przez przywołanie dwu (usprawiedliwionych) przykładów ze starożytnego Rzymu: zrzucenia z tronu Tarkwiniusza Pysznego i zastąpienia go władzą konsulów, oraz zgładzenia okrutnego cesarza Domicjana przez senat. „Publicznymi autorytetami” są zatem w tym wypadku instytucje na wskroś arystokratyczne, ale „mniejsze” niż monarcha, czyli konsulat i senat. Uniwersalizując to można powiedzieć, że publicznym autorytetem jest zinstytucjonalizowana w danej wspólnotcie, polityczna elita narodu. Drugi (b) jest nazwany wprost i jest to autorytet „większy” niż obalany (i/lub) zgładzany tyran – to „ktoś wyższy” od niego: „Jeżeli zaś ktoś ma prawo troszczyć się o króla dla społeczności, u niego należy szukać pomocy przeciwko niegodziwości tyra-  
rana” (*De regno*, I, 6). Lecz kto jest „wyższy” od króla? W *Res Publica Christiana* istnieją dwa takie autorytety: papież i cesarz. Na pierwszy rzut oka może dziwić, że w tym miejscu Doktor Anielski nie wspomina jednakowoż o papieżu, ani w ogóle o władzy kościelnej. Być może uważał to po prostu za tak oczywiste, że niewymagające wspomnienia. Lecz możliwy niepokój co do tego rozproszyć musi lektura drugiej księgi *De regno*, gdzie rozpatrywana jest już wyczerpująco relacja pomiędzy władzą duchowną a królewską, jako analogiczna do relacji pomiędzy duszą a ciałem, sternikiem a skutnikiem, rycerzem a rusznikarzem, i gdzie jasno jest powiedziane, że „najwyższemu kapłanowi, następcy Piotra, biskupowi rzymskiemu (...) wszyscy królowie ludu chrześcijańskiego winni być poddani jak samemu Panu Jezusowi Chrystusowi” (*tamże*, II, 3). W tym rozdziale natomiast, na którym skupiamy *gros* uwagi, wspomniani są jedynie cesarze (i to pogańscy: August i Tyberiusz), jako ci, do których zwrócili się o pomoc Żydzi przeciwko uciskającemu ich tetrarsze Archelausowi.

Kto jednak poczułby się upoważniony na podstawie li tylko powierzchownej weryfikacji powyższych warunków do triumfalnego „zatapiania sztyletu w biodrze” tyra-  
na, tego spotka przykra niespodzianka przy lekturze następnych akapitów Tomaszowego traktatu. Okazuje się bowiem, że taka pragmatyczno-polityczna perspektywa jest niewystarczająca i jedynie względna wobec perspektywy metafizyczno-teologicznej i moralnej. Tę zaś unaocniają sytuacje, w których „w ogóle nie można znaleźć ludzkiej pomocy przeciwko tyranowi” (*De regno*, I, 6), trzeba zatem zwrócić się do Boga. Bóg zaś, który jest

twórcą warunków ludzkiego działania, a sam nie jest im poddany, może okiełznać tyranie na dwa sposoby: (a) sprawiając, iż „okrutne serca tyrańskie” nawróci się na łagodność; (b) „zabrać stąd albo sprowadzić do najniższego stanu” tych tyranów, „których uznaje za niegodnych nawrócenia” (*tamże*). W tym momencie wszelako podany zostaje jeszcze jeden warunek: również lud musi „zaprzestać grzeszyć, aby zasłużyć sobie na dostąpienie u Boga tego dobrodziejstwa” (*tamże*). Przypomniany zostaje więc podstawowy teoremat realizmu antropologicznego, iż wszyscy ludzie, a nie tylko „tyrani”, dziedziczą skutki grzechu pierworodnego, więc również „uciskani” (i potencjalni „tyranobójcy”) nie są bezgrzeszными aniołami; dlatego Tomasz napomyka tu, iż „Bóg dopuszcza władzę niegodziwców jako karę za grzech” (*tamże*), co jest jednym z leitmotivów chrześcijańskiej teologii politycznej, od autorów biblijnych po de Maistre’a i Donoso Cortésa. Kodą wieńczącą rozważania o prawie do oporu będzie zatem fraza, bez której uwzględnienia wszelkie spekulacje na temat tego, co wolno, a czego nie wolno, są czcze: „Aby więc ustała plaga tyranów, należy usunąć grzech” (*tamże*).

\*

Przedstawimy teraz zwięzły *coup d’œil* na dalsze dzieje idei *tyrannicidium*<sup>38</sup>. Należy wyjść tu od spostrzeżenia, że doktryna<sup>39</sup> tyranobójstwa w ścisłym sensie narodziła się dopiero w późnym średniowieczu (na początku XV wieku) i ma pewien związek nie tylko ze sporami politycznymi, lecz również z nękającą ówczesnie Kościół tzw. wielką schizmą zachodnią, a za jej autora można uznać doktora teologii z Sorbony, Je(h)ana Petita [Johannes Parvus] (ok. 1360-1411). Faktem kardynalnej wagi jest również to, że swoją doktrynę Petit ogłosił jako uzasadnienie *ex post* (*Justification du Duc de Bourgogne*, 1408) mordu dokonanego na zlecenie księcia Burgundii, Jana bez Trwogi, na jego rywalu do regencji w zastępstwie niezdolnego do sprawowania władzy z powodu choroby króla Karola VI Szalonego i bracie tegoż – księciu Ludwiku Orleańskim. Tym samym, Petit uwikłał tę doktrynę w spór o charakterze „partyjnym” pomiędzy dwoma zwalczającymi się obozami: Burgundczykami i Armaniakami (których głową był ks. Orleański)<sup>40</sup>, przez co jego argu-

<sup>38</sup> Na wszelki wypadek dobrze będzie ostrzec, że całe to zagadnienie w kontekście myśli chrześcijańskiej dotyczy wyłącznie przypadku *tirannus in regimine*, czyli tyranii w sposobie sprawowania władzy przez władcę legalnego i prawowitego w sensie pochodzenia, ponieważ przypadek *tirannus in titula*, czyli uzurpatora, będącego przecież często także zabójcą prawowitego władcy jest oczywisty i usunięcie takiego tyrańca nie wymaga specjalnego usprawiedliwienia, bo samo jest nakazem sprawiedliwości.

<sup>39</sup> Świadomie powstrzymujemy się tu od nazywania jej „teorią”, mając na uwadze instrumentalno-uitylitarny oraz stroniczy aspekt dowodzeń w tym zakresie, co za chwilę postaramy się unaocznic.

<sup>40</sup> Związek ze stanem dwuwładzy w ówczesnym Kościele polegał zaś na tym, że ks. Orleański popierał papieża „awiniońskiego”, natomiast ks. Burgundii „rzymskiego”.

mentacja co do „tyranii” Orleańczyka, mającej polegać na nakładaniu nowych podatków i nadużyciach, słaba już merytorycznie i wzmacniana jedynie popisami sylogistycznymi oraz dobieranymi pod tym kątem przykładami z Pisma św., traciła zupełnie wiarygodność. Konsekwencją tej ostentacyjnie stronnicy instrumentalizacji było więc to, że owa pierwsza w świecie chrześcijańskim doktryna tyranobójstwa *sensu proprio* stała się też pierwszą uroczystie potępioną przez Kościół. Z inicjatywy rektora Sorbony, Jana Gersona, który uznał Petita za heretyka i gorszyciela, biskup Paryża Gérard de Montaigu potępił książkę Petita – już po śmierci tegoż, bo 23 kwietnia 1414 roku<sup>41</sup>. Wprawdzie Jan bez Trwogi odwołał się od tego werdyktu do (anty)papieża<sup>42</sup> Jana XXIII, lecz Sobór w Konstancji (który deponował wszystkich trzech zwalczających się papieży), na swojej piętnastej sesji<sup>43</sup>, 6 lipca 1415 roku, wydał również wyrok potępiający bezwzględnie doktrynę Petita, który przytaczamy tu *in extenso*:

1. Prześwięty synod, pragnąc ze szczególną gorliwością przystąpić do wykorzenia błędów i herezji, które zaczynają rozwijać się w różnych częściach świata, do czego zobowiązany jest z uwagi na cel, dla którego się zgromadził, uzyskał ostatnio informację, że głoszone są pewne twierdzenia sprzeczne z wiarą i dobrymi obyczajami, pod wieloma względami gorszące, które usiłują obalić ustrój i porządek całego państwa.

2. Wśród nich rozpowszechniano następujące twierdzenie: „Każdy tyran może i powinien, w sposób dozwolony i słusznie, zostać zgładzony przez jakiegokolwiek swego wasala czy poddanego, także przy użyciu zasadzki, fałszywego pochlebstwa czy udawania miłości, bez względu na złożoną mu przysięgę albo zawarte z nim przymierze, bez czekania na wyrok czy polecenie jakiegokolwiek sądu”.

3. Pragnąc przeciwstawić się temu błędowi i usunąć go z korzeniami, święty synod, po dojrzałym namyśle ogłasza, orzeka i ustala, że doktryna tego rodzaju jest błędna w wierze i z punktu widzenia obyczajów, odrzuca ją i potępia jako heretycką, gorszącą, wywołującą niepokój i otwierającą drogę dla fałszu, oszustwa, kłamstwa, zdrady i wiarołomstwa. Ponadto ogłasza, orzeka i określa, że ci, którzy z uporem podtrzymują tę najbardziej zgubną doktrynę, są heretykami i jako tacy powinni być karani według prawnych sankcji kanonicznych<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Dla ścisłości należy dodać, że trzy lata później, 3 listopada 1418 roku, król Karol VI, znajdujący się wówczas pod naciskiem Burgundczyków, rehabilitował Petita i anulował orzeczenia przeciwko niemu; status tej decyzji, wkraczającej w kompetencje Kościoła, wydaje się jednak wątpliwy.

<sup>42</sup> Tzw. papieża pizańskiego, czyli już trzeciego równoległego w owym szczytowym momencie schizmy, deponowanego wkrótce (po jego ucieczce) przez Sobór w Konstancji.

<sup>43</sup> Tej samej, na której potępiono tezy Jana Wiclefa oraz potępiono i skazano Jana Husa.

<sup>44</sup> Cyt. za: *Sobory Kościoła Katolickiego od Nicejskiego po Watykański II*, <http://soborowa.strefa.pl/code-16/>.

Temat tyranobójstwa powraca wszelako w nowym, już ściśle religijnym, kontekście rozłamu dokonanego w łacińskiej *Christianitas* przez protestantyzm, zwłaszcza w kręgu hiszpańskiej scholastyki Złotego Wieku. Jej największy przedstawiciel – Francisco Suárez SJ (1548-1617) zachowuje wyważone i wstrzemięźliwe stanowisko Akwinaty, uznając (w polemicznym do koncepcji szkocko-angielskiego króla Jakuba I/VI dziele *Obrona wiary katolickiej i apostołskiej przeciwko błędom sekty anglikańskiej z 1613 roku*), że nie tylko uzurpatora, ale i legalnego, lecz nadużywającego władzy, władcę można odsunąć od sprawowania rządów ze względu na dobro społeczeństwa, jednak wyłącznie w skrajnych przypadkach i dochodzenie w ten sposób sprawiedliwości nie może być inicjatywą prywatną, a jedynie papież – jako najwyższy duchowy i moralny zwierzchnik całej *Res Publica Christiana* – może dać na to przyzwolenie i wyznaczyć osoby, które to wyegzekwują<sup>45</sup>, lecz doktrynę tyranobójstwa, jako sprzeczną z prawem naturalnym, potępia<sup>46</sup>. Znacznie dalej posunął się atoli inny hiszpański jezuita tej epoki – Juan de Mariana SJ (1536-1624), który w dedykowanym królowi Filipowi III dziele *O królu i instytucji królewskiej ksiąg III* postawił kategoryczną tezę, iż niesprawiedliwy książę może zostać słusznie pozbawiony życia, i to z dwu powodów: (1) jeżeli jest heretykiem zagrażającym katolickiemu prawu królestwa; (2) jeżeli „wiedziony iście niekrólewskimi wadami pożądlivości, chciwości, okrucieństwa i oszustwa” doprowadza społeczeństwo do ruiny materialnej „żądaniem nowych danin, wzniecaniem kłótni i ciągłymi wojnami”<sup>47</sup>. Co więcej, Mariana nie tylko że tak nowatorsko rozszerzył pojęcie tyranii i katalog powodów uprawniających do królobójstwa, ale prawo to przyznał każdemu pojedynczemu poddanemu, sugerując jedynie uprzednie podjęcie próby zgromadzenia ludu albo (jeśli to okazałoby się niemożliwe) poradzenie się „wykształconych i poważnych ludzi”. Oznaczało to zatem subiektywizację owego uprawnienia, czyli przyznaniu go osobistemu osądowi i sumieniu arbitra.

*Padre Mariana* odniósł się także w swojej pracy do faktu zamordowania dzieśięć lat wcześniej króla Francji Henryka III (Walezjusza) przez dominikańskiego mnicha Jacquesa Clémenta w odwecie za zabójstwo przywódcy Ligi Katolickiej, księcia Henryka Gwizjusza. Mariana z satysfakcją orzekł, że książę został pomszczony, „krew została odpokutowana krwią”, żałował zaś, że „zginął jednak Clément, ozdoba Francji na wie-

<sup>45</sup> Zob. F. Suárez, *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores*, VI, iv, 7.

<sup>46</sup> *Tamże*, VI, iv, 15.

<sup>47</sup> *De Rege et regis institutione libri III*, cyt. za: M. N. Rothbard, *Uczony ekstremista: Juan de Mariana*, przeł. M. Benedyk, <http://mises.pl/wp-content/uploads/2010/02/Rothbard-Juan-de-Mariana.pdf>.

ki<sup>48</sup>. Identyczne podejście reprezentował rektor Uniwersytetu Paryskiego i członek Ligi, ks. Jean Boucher (ok. 1548-1644), który usprawiedliwiając to królobójstwo (*De iusta Henrici tertii abdicatione*, 1589) pisał nawet: „każdemu wolno zabić heretyka lub jego sprzymierzeńca”<sup>49</sup>. Równie nieprzejednane stanowisko Boucher zajmował wobec Henryka IV (Burbona), wygłaszając po jego koronacji (poprzedzonej przejściem na katolicyzm) w 1594 roku *Sermons de la simulée conversion*, a rok później publikując *Apologie pour Jean Chatel*, który to próbował zabić króla. Poglądy jezuitów i innych ekstremistów wywołały ogromną konsternację także w świecie katolickim. Kiedy w 1610 roku innemu fanatykowi – Françoisowi Ravaillacowi udało się zamordować Henryka IV, w Paryżu spalono publicznie egzemplarz *De rege* o. Mariany, a władze francuskie zażądały nawet od władz hiszpańskich wycofania tego dzieła z obiegu, mimo iż Ravaillac zaprzeczał, by czytał tę książkę. Odmówiono tego, ale zwierzchnik o. Mariany, generał zakonu Claudio Aquaviva SJ, zabronił mu dalszego publicznego wypowiedzania się w tej kwestii, zaś oficjalnym stanowiskiem Kościoła hiszpańskiego stał się (*stricte* tomistyczny) pogląd dominikańskiego oponenta o. Mariany – o. Dominga Bãñeza OP (1528-1604), o prawie do oporu w sytuacji skrajnej niesprawiedliwości, znamionującej się permanentnym naruszeniem prawa Bożego i naturalnego, wyrażony w dziele *De iustitia et iure*.

Radykalizm autorów takich jak Mariana czy Boucher spotkał się jednak z rezerwą Kościoła nie tylko dlatego, że mógł inspirować prywatne inicjatywy „tyranobójcze”, takie jak Clémenta czy Ravaillaca, co anarchizowało życie publiczne, oraz że faktycznie wyzuwał papieży z bycia jedyną instancją władną dać przyzwolenie do usunięcia tyrana z tronu, ale również dlatego, że był on bronią obosieczną. Dokładnie tę samą argumentację, tylko odwracając wyznaniowy znak wartości, stosowali przecież autorzy protestancy (kalwiniści i anglikanie), dla których „tyranami” i wrogami „prawdziwej religii Chrystusa” i Jego „czystej Ewangelii”, a przeto zasługującymi na zgładzenie, byli władcy katolicki. Już w 1556 roku protestancki „biskup” Rochester – John Ponet (ok. 1514-1556), przywołując liczne przykłady ze Starego Testamentu, ogłosił w *Krótkiej rozprawie o władzy politycznej*, że zabicie królowej Marii Katolicki, jako wyznawczyni „bałwochwalstwa”<sup>50</sup>, byłoby aktem cnotliwym, tak jak zabicie każdego tyrana, gwałcącego prawa boskie i ludzkie. O ile lu-

<sup>48</sup> Cyt. za: *tamże*.

<sup>49</sup> Cyt. za: Jean Boucher (*théologien*), [https://fr.wikipedia.org/wiki/Jean\\_Boucher\\_%28th%C3%A9ologien%29](https://fr.wikipedia.org/wiki/Jean_Boucher_%28th%C3%A9ologien%29).

<sup>50</sup> Pojęcie „bałwochwalstwa”, kojarzone tutaj celowo również z rzymskim katolicyzmem, pojawia się w niedługim przecież dziełku Poneta około 200 razy – zob. J. Ponet, *A Short Treatise on Politike Power, and of true obedience which subjects our to kings and other civil governors, with an Exhortation to all true and natural English men*, <http://www.constitution.org/cmt/ponet/polpower.htm>.

teranie (wyjąwszy Philippa Melanchtona) byli raczej niechętni doktrynie tyranobójstwa, o tyle szczególnie gorliwych szermierzy znalazła ona pośród kalwinistów, jak inicjator szkockiego prezbiterianizmu John Knox (1514-1572), który domagał się skazania na śmierć katoliczki Marii Stuart (*The Appellation from the Sentence Pronounced by the Bishops and Clergy: Addressed to the Nobility and Estates of Scotland*, 1558), oraz francuscy hugenoci: Innocent Gentillet (1535-1588), który nadto potępił sprawców Nocy św. Bartłomieja za makiawelizm (*Discours sur les moyens de bien gouverner (Anti-Machiavel)*, 1576); do dziś nierozszyfrowany autor<sup>51</sup> pamfletu *Vindiciae contra tyrannos*, opublikowanego w 1579 roku pod pseudonimem Stephanus Iunius Brutus<sup>52</sup>; oraz tzw. monarchomachowie: autor traktatu *Franco-Gallia* (1573) François Hotman (1524-1590) i autor *Du droit des Magistrats sur leurs sujets* (1574) Théodore de Bèze (1519-1605), którzy jako pierwsi powiązali ideę tyranobójstwa z zasadą suwerenności ludu, wedle której król posiada jedynie delegację do rządzenia od ludu i może być ona cofnięta, jeśli lud uzna, iż król złamał warunki umowy między nimi<sup>53</sup>.

Rezerwa z jaką urząd nauczycielski Kościoła odnosił się do autorskich koncepcji nadgorliwych „monarchomachów katolickich” pokroju Mariany czy Bouchera była przeto ze wszech miar uzasadniona, tym bardziej, że już wkrótce wektor ideologiczny wyznaczony kontraktualizmem kalwinistów skierował ideę tyranobójstwa w odmęty coraz bardziej destrukcyjnych dla życia politycznego dążeń i konceptów. Przełomowe pod tym względem było uzasadnienie faktycznego królobójstwa (1649) na królu Anglii i Szkocji Karolu I Stuarcie, będącego pierwszym w historii przypadkiem osądzenia i skazania na śmierć monarchy przez „lud” (faktycznie parlament), podane przez solidaryzującego się z purytańskimi rewolucjonistami<sup>54</sup> poetę Johna Milтона (1608-1674), który wprawdzie w jeszcze religijnej szacie, tj. swoistej interpretacji konfliktów zachodzących pomiędzy kapłanami i prorokami a królami starożytnego Izraela, faktycznie wyrażał już bezwzględnie antymonarchiczny resentyment nowożytnego republikanizmu. Tak rozpoczął się ześlizg

<sup>51</sup> Najczęściej przyjmuje się, że współautorami byli: teolog reformowany Philippe Duplessis-Mornay (1549-1623) oraz dyplomata Hubert Languet (1518-1581).

<sup>52</sup> Było to więc znamienne połączenie imienia pierwszego chrześcijańskiego męczennika św. Szczepana i nazwisk obu rzymskich tyranobójców.

<sup>53</sup> Jako ciekawostkę można wspomnieć, że na Hotmana koncepcję kontraktu pomiędzy rządem a poddanymi, ustającego z powodu tyranii rządu łamiącego przemocą ów pakt, powołał się w 1953 roku kubański rebeliant Fidel Castro.

<sup>54</sup> Znamienne, że za jeden z koronnych „dowodów” tyranii Karola I Milton uznał to, że „zmuszał wszystkich – niezmiernie tym obciążając sumienie ludzi religijnych – do pewnych ceremonii i zabobonnych obrzędów, które przejmował od papieża i ponownie wprowadzał do Kościoła” – *Defensio pro populo Anglicano* (1651).

ku całkowitej degeneracji idei tyranobójstwa poczynając od epoki Oświecenia i rewolucji francuskiej, kiedy to – znajdując potwierdzenie w koncepcjach „umowy społecznej” (*contrat social*), „suwerenności ludu” (*souveraineté du peuple*) i „woli powszechnej” (*volonté générale*) J.-J. Rousseau – porzucono całkowicie rozróżnienie pomiędzy królem a tyranem, w zamian za to identyfikując oba pojęcia. Odtąd jakikolwiek król niemogący wykazać pochodzenia swojej władzy od suwerennego ludu i zawartej z nim umowy (czyli, w realiach ustrojowych końca XVIII wieku, każdy, jaki gdziekolwiek panował) był *ex definitione* „tyranem”<sup>55</sup>, i jako taki zasługiwał na śmierć, czego pierwszy doświadczył król Francji Ludwik XVI. W języku i mentalności rewolucjonistów *tyrannicidium* stało się po prostu *regicidium*: jest to na antypodach stanowiska Izydora z Sewilli czy Tomasza z Akwinu, dla których *rex* i *tyrannus* są największym przeciwieństwem. Rychło wszakże okazało się, że szaf „tyranobójstw”, jaki w XIX wieku zapanował w świecie<sup>56</sup>, bynajmniej nie zatrzymał się na zabijaniu bądź próbach zabijania głów koronowanych, ale zaczął dosięgać także już republikańskich prezydentów i innych przywódców mogących wylegitymować się mandatem „ludu”, zaś podawane uzasadnienia tych mordów tworzyły istną kakofonię ideologicznych motywacji, od demokratycznych i anarchistycznych po nacjonalistyczne. Wszelako w XX wieku, mimo iż częstotliwość zamachów na przywódców państwowych bynajmniej nie zmalała, samo określenie «tyranobójstwo» w zasadzie zniknęło z języka politycznego<sup>57</sup>, nabierając posmaku czegoś „staroświeckiego”, kojarzonego wyłącznie z odległą przeszłością. Przyczyna tego nie jest trudna do ustalenia: najpotężniejszą siłą motoryczną rewolucji XX-wiecznych, dystansującą starsze ideologie, jak liberalizm czy jakobinizm, był komunizm marksistowsko-leninowski, a marksiści nie używali tego pojęcia, i zamachy na jednostki, w których lubowali się zwłaszcza anarchiści, uważali za zbędne marnowanie czasu i energii koniecznej do przeprowadzenia totalnej rewolucji społecznej i politycznej<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Niezbyt konsekwentny pod tym względem był pewien syn bednarza i rewolucjonista, nazwiskiem Bernardotte, który wytatuował sobie na piersi hasło: „Śmierć królom i tyranom!”, a nie przewidział, że kiedyś też zostanie – całkiem legalnie – królem, tyle że Szwecji, jako Karol XIV Jan.

<sup>56</sup> Szczytowy poziom paroksyzmu osiągnął on w carskiej Rosji wskutek działalności organizacji rewolucyjno-terrorystycznych stanowiących specyficzny wykwit „rosyjskiego nihilizmu”.

<sup>57</sup> Z rzadkich przypadków odwołania się do retoryki tyranobójczej można odnotować tu zabójców dyktatorów: nikaraguańskiego (Anastasio Somoza García, 1956) – poetę Rigoberta Lopeza Pereza; dominikańskiego (Rafael Trujillo, 1961) – Antonia de la Mazę, Amada Garcíę Guerrero i gen. Antonia Imberta; oraz południowokoreańskiego (Park Chung-hee, 1979) – Kim Jae-gyu, zaś w ujęciu katolicko-tomistycznym – przez autora nieudanego zamachu na prezydenta Charlesa de Gaulle’a w Petit-Clamart, płk. Jeana Bastien-Thiry; zob. *Testament pułkownika Jeana Bastien-Thiry (2 lutego 1963 r.)*, przeł. A. Ratnik, Biała Podlaska 2013.

<sup>58</sup> Tam z kolei gdzie komunizm już zwyciężył, przywoływanie retoryki tyranobójczej nie mogło być mile widziane ze względu na oczywistą możliwość skojarzenia jej z rzeczywistą tyranią komunistyczną.



W tej sytuacji XIX- i XX-wieczni papieże niejako na wszelki wypadek potępiali nie tylko zamachy rewolucjonistów, ale również wykazywali na ogół co najmniej rezerwę wobec tych przypadków (jak w Polsce czy Meksyku), w których insurekcja była uzasadniona pogwałceniem prawa Bożego i prawa naturalnego w odniesieniu do całej wspólnoty religijnej bądź narodowej. W wyraźne zakłopotanie papieży wprawiła także próba wskrzeszenia koncepcji suarezańskiej przez Josepha de Maistre'a (1753-1821), który w dziele *Du pape* (1819) zaproponował rozwikłanie aporii pomiędzy bezwzględnym zakazem rokoszu przeciwko (pochodzącej od Boga) władzy a naturalnymi prawami wspólnoty przyznaniem jedynie papieżowi wyjątkowej „władzy zwalniającej” (*le pouvoir dispensant*) poddanych od posłuszeństwa w najcięższych przypadkach tyranii. Na to zresztą być może było już za późno, bo papieska „władza zwalniająca” może być respektowana i skuteczna jedynie wtedy, kiedy istnieje religijno-moralna spójnia narodów i państw chrześcijańskich, ta zaś w XIX wieku już nie istniała.