

Publicystyka propapieska w trakcie sporu o inwestyturę Uwagi o pracy Manegolda z Lautenbach

Literatura polemiczna zwolenników obozu papieskiego fazy sporu o inwestyturę, omawiana w niniejszym tekście, nie była tak nowatorska jak zwolenników obozu procesarskiego (zwanego nawet imperialnym). Choć nie przynosi ona wielu odmiennych perspektyw czy argumentacji sięgających wymiaru prawniczego czy historiozoficznego, to godna jest analizy – najczęściej posługując się racjami teologicznymi, tak ważnymi u Anonima z Yorku¹, nie stroni-

¹ Za najpełniejszą i najbardziej dojrzałą prezentację stanowiska imperialnego uznaje się tę, która została ujęta w tzw. traktacie z Yorku (*York Tractatus*). Jego autor, zwany Anonimem Normañskim, Anonimem z Yorku albo Anonimem z Rouen, wiązany z tradycją angielską lub normandzką, podobnie jak dwaj inni znakomici autorzy normandzcy: Iwo (Ivo) z Chartres i Hugo z Fleury, wprost dotyczył kwestii inwestytury, stroniąc jednak od racji przywoływanych przez Piotra Crassusa i idealistycznej obrony tezy laickiej formułowanej przez Benza z Alby, który marzył o odnowieniu Cesarstwa Rzymskiego przez cesarzy niemieckich jako sukcesorów Cezara. Niektórzy autorzy przyjmują, że anonimowy traktat sporządził Wilhelm Giffard, kapelan Wilhelma I, od 1094 r. kanclerz Wilhelma II, w 1100 r. wyniesiony na biskupstwo Winchester przez Henryka I, który wbrew regulacji gregoriańskiej wręczył mu pierścień i pastorał, wprowadzając tym samym we władztwo duchowe, a nie tylko świeckie. Inni sugerują jednak, że autorem traktatu był archidiakon Fulbert z Rouen lub arcybiskup Rouen Wilhelm Bona Anima; jeszcze inni, że traktat powstał w środowisku skupionym wokół normańskiego arcybiskupa Yorku – Gerharda lub Gerarda, stronnika króla Henryka i przeciwnika Anzelma (w środowisku tym działał także anonimowy autor zbioru, datowanego na 1114 r., a nazwanego w XVI w. *Quadripartitus*, zawierającego argumenty na rzecz zwierzchnictwa króla względem hierarchów Kościoła i zwierzchnictwa arcybiskupa Yorku wobec arcybiskupa Canterbury, zbioru uznawanego niekiedy za pierwszą próbę prezentacji anglosaskiego systemu prawnego, kształtującego się od Kanuta po Edmunda; zbiór zadedykowany Henrykowi I otwierała jego przysięga koronacyjna, a jej część trzecią stanowiła słynna kompilacja *Leges Henrici Primi*, wzorowana na pracach św. Izydora oraz dziełach *Decretum* i *Panormia* Ivona z Chartres, zachowująca chronologiczny układ, przełamany dopiero w księdze nazywanej „Glanvillem” lub sporządzonej przez Rannulfa Glanvilla dwa pokolenia później, w latach 1187-1189, zatem za panowania Henryka II; zob. szerzej: T.F.T. Plucknett, *Early English Legal Literature*, Cambridge 1958, s. 24-29; S. Kuttner, E. Rathbone, *Anglo-Norman*

ła ona przecież od przywoływania racji jurydycznych, nabudowanych na swoim ujęciu ładu normatywnego, który miał być zakorzeniony w rozumie i woli sprawiedliwego Boga, w szczególności od odwołań do Kasjodora i św. Izydora z Sewilli aktywnych kilka wieków wcześniej, nie stroniła też od argumentów znanych z wcześniejszych faz sporu, nawet sprzed pontyfikatu Grzegorza VII, zwłaszcza z pism Humberta z Silva Candida (*Libri tres adversus Simoniacos*) i Piotra Damianiego (*Liber gratissimus*), z których pierwszy miał reprezentować stanowisko zmierzające do odsunięcia świeckich, w tym również cesarzy, od dzieła reformy Kościoła, a drugi przewidywać potrzebę współpracy w tym zakresie między papieństwem i cesarstwem. Autorzy pism powstałych po brzemiennych w skutki wydarzeniach roku 1080, tj. po ponownej ekskomunikacji rzuconej na cesarza Henryka IV przez Grzegorza VII, odwoływali się jednak także do argumentów samego papieża, zawartych w jego listach do biskupa Hermana z Metz i Gwidona z Arezzo (*Widonis monachi epistola*). Autor apologetycznego listu do Hermana z 1081 r. ukazał przecież schemat rozumowania, który miał wielkie znaczenie przez wieki dla rozmyślań o władztwie świeckim i formie monarchicznej, zawierając go w pytaniu: „Któż może pomijać to, że królowie i książęta otrzymują swą władzę od ludzi, którzy – nie bacząc na Boga – powodują się ślepą chciwością i nieokiełznaną żądzą, by panować nad innymi ludźmi, im przecież równymi, zachowując się arogancko, rabując, zdradzając, mordując, popełniając w istocie wszelkiego rodzaju występki, dając się wręcz powodować księciu tego świata, mianowicie diabłu”².

Schemat ten nawiązuje do dawnych rozważań św. Augustyna: władztwo króla, pojmowane nie tyle przedmiotowo jako „władztwo jako takie”, ile podmiotowo jako władztwo tej oto osoby, nie ma bezpośrednio boskiej proveniencji, którą posiada zapewne „władztwo jako takie”. Ta teza, podnoszona m.in. przez Steada, a za nim przez wielu autorów anglojęzycznych, prowadzi zbyt łatwo do stwierdzenia, że władztwo pozostaje w dyspozycji duchowieństwa, niedającego się powodować diabłu, nienależącego tedy do grona tych, którzy mu się poddając, korzystają z tak niecznych czynów, znanych z Pierwszej Księgi Samuela. Grzesznicy zdają się wynosić na trony królów i książęta, a zarazem wpływać na

Canonists of the Twelfth Century, „Traditio” vol. 7, 1949-1951, s. 279-283). Niezależnie od tego, czy traktat powstał w Normandii, czy sporządzony został przez Giffarda lub autora związanego z arcybiskupem Yorku, argumenty w nim zawarte wykorzystywane były w sporach prowadzonych w ówczesnej Anglii, a zdaniem G.H. Williama, uchodzącego za najwybitniejszego do dziś znawcę anonimowej pracy, korzystano z nich również w dysputach o zwierzchnictwie króla nad Kościołem w XVI w. (*The Norman Anonymus of 1100 A.D.*, Cambridge 1951; kontrowersje co do autorstwa: s. 88-127). Zob. także: W.C. Davis, *England under the Normans and Angevins. 1066-1272*, t. 2, London 1905, s. 226 i nn.; zob. tam na temat protoprotestanckiej argumentacji typu Cranmera-Henryka VIII: s. 125 i 197-198; zob. także: F. Gavin, *Seven Centuries of the Problem of Church and State*, Princeton 1938, s. 50-62.

² Cyt. za: M.T. Stead, *Manegold of Lautenbach*, „The English Historical Journal” vol. 29, 1914, no. 113, s. 5.

nich swoją grzesznością. Być może Grzegorz VII, autor listu do biskupa Hermana, miał w pamięci trudne dzieło przekonywania Henryka IV, by odsunął od siebie występnych doradców, na których ciążyła ekskomunika. Nie jesteśmy jednak w stanie rozstrzygnąć, czy przez tę pamięć dezawuował ideę, która przecież tkwiła u podstaw rozmyślań i Kasjodora, i św. Izydora z Sewilli, a nawet papieża Grzegorza I Wielkiego, ideę wiążącą się z nadzieją na realizację sprawiedliwości w planie doczesnym, nadzieją niemożliwą do zrealizowania w razie uznania, iż zawsze grzesznicy jedynie wynoszą na trony królów i książęta. Trzeba więc przyjąć (wbrew Steadowi), że Grzegorz VII nie uznawał, iżby każde królowanie miało „złe początki” i z tego powodu musiało być poddane duchowieństwu jako jedynej grupie „wolnej od zła”, obejmującej stroniących od grzechu. Interpretacja odmienna wydaje się zbyt jednostronna; szło przecież o to, także u św. Augustyna, by również pretendenci do tronów i ci, którzy ich na nie wynoszą, byli dobrymi chrześcijanami, dbającymi o realizację przez Boga ustalonych miar sprawiedliwości, by mieli należycie wykształcone sprawności woli, by łatwo uwzględniali w normach przez siebie ustanowionych, umowach przez siebie zawieranych i zobowiązaniach na siebie przyjmowanych „wymagania Bożej sprawiedliwości”. Choć niekiedy mogli przejmować władztwo „na poziomie faktyczności”, to – spełniając wyrażone przed chwilą oczekiwania – mogli je usprawiedliwiać właściwymi, prawnymi czynami.

Problem jednak w tym, że teksty Grzegorza VII nie pozwalają na jednoznaczną interpretację, prowadzą niekiedy w dwóch kierunkach: ku uproszczeniom przed chwilą wskazanym (skłaniającym do tezy, że jedynie hierarchicznie ustrukturyzowane duchowieństwo poddane zwierzchnictwu dyscyplinarnemu papieża może być dysponentem władztwa od Boga pochodzącego, władztwa jako takiego, w odniesieniu do podmiotowej jego strony, gdy idzie o legitymizowanie jego piastuna) albo ku koncepcji bardziej zgodnej z tzw. tradycją dualistyczną (nieuwzględniającą legitymizowania piastuna władztwa realizowanego w sferze doczesnej przez duchowieństwo) i z ujęciem uzasadniającym zabiegi o wolność Kościoła w połowie XI w. (wiążące się z próbami odsunięcia władców świeckich od prób legitymizowania z kolei piastunów zwierzchnictwa realizowanego w sferze duchowej). Drugie ujęcie pozwala dostrzec, że papież miał zasadniczo pozostawać na poziomie normatywnym i nie miał pretendować do zwierzchnictwa politycznego ani do faktycznego dysponowania (choćby w imieniu duchowieństwa wolnego od wpływu diabła) władzą królewską. Zbyt częste kojarzenie obu poziomów: normatywnego i faktycznego sprawia jednak, że niezwykle trudno porzucić rozstrzygnięcia deprecjonujące rolę świeckich jako tych, którzy przecież odsunęli Henryka IV od władzy i wynieśli (oni, świeccy!) inną osobę na tron niemiecki. Czy jednak ten fakt nie powinien skłaniać do ostrożnego interpretowania przedsięwzięć papieża Grzegorza VII? Czy nie powinien skłaniać do odczytywania przytoczonego fragmentu jego listu jako ukazującego wagę „dobrych chrześcijan”, niekoniecznie duchownych, w planie politycznym, w dziele legitymowania króla lub księcia?

Wydaje się, że znacznie bardziej jednoznaczne są tezy zawarte w kronice napisanej ok. 1082 r. przez Hugona z Flavigny, usprawiedliwiającego detronizację Henryka IV przez papieża, a nie przez poddanych, wobec których władca nie wypełniał zobowiązań. W istocie przekonuje on, że ekskomunika z 1076 r. prowadziła do detronizacji, że nie było to więc wyłącznie nośne jurydycznie zawieszenie sprawowania urzędu, ale pozbawienie jego piastuna tytułu już przez sam akt papieski, że decyzja papieża podjęta po 1080 r. (wsparcie nowego władcy Niemiec, wyniesione w 1077 r. Rudolfa Szwabskiego) wiąże się więc nie tyle z ponowną ekskomuniką, ile z ekskomuniką pierwszą i jest wyłącznie dopełnieniem tamtej, a to z racji posiadania wyłącznej władzy wiązania i rozwiązywania tylko przez papieża. W tym ujęciu papież z pewnością nie może być dopełniany własną akcją poddanych ekskomunikowanego władcy, lecz sam (i tylko on) może wkraczać w plan czysto polityczny, wykraczać zatem niejako z konieczności poza plan czysto jurydyczny, który w ujęciach zbliżających się do papalizmu uzupełniał przewidziany w schemacie dualistycznym plan duchowy dostępny biskupom. Należy nadto podkreślić, że Hugo przywołuje w swych rozważaniach autorytet św. Izidora z Sewilli i przypomina jego uwagi dotyczące króla i tyrana, odróżnianych przez wzgląd na prawość czy sprawiedliwość czynów, stwierdzając w istocie, że papieskie orzeczenie o niesprawiedliwym czynie króla jest równoznaczne z uznaniem go za tyrana i prowadzi do faktycznej utraty przezeń tytułu i władztwa. Orzeczenie papieża ma jednak w ujęciu Hugona walor istotny zarówno jurydycznie (choć ma charakter deklaratoryjny jedynie), jak i politycznie (jest równoznaczne z definitywnym odsunięciem od urzędu). Kierując się nim, już po pierwszej ekskomunikacji Henryka IV poddani mogli wprowadzić na tron nowego władcę, by realizował wymagania sprawiedliwości (Hugo przywołuje w tym miejscu ustalenia św. Augustyna z *O państwie Bożym*, IV.4).

Uwagi o pismach Grzegorza VII i Hugona z Flavigny były potrzebne, by należycie pojąć nie tylko treść, ale i znaczenie głosu młodego mnicha z klasztoru w Lautenbach, który zapisał się swym wystąpieniem w trakcie sporu o inwestyturę w historii zachodniej myśli politycznej. Jest on nawet częściej wspomniany w podręcznikach niż Anonim z Yorku, intelektualnie znacznie bardziej wysublimowany, a to z racji przyjmowania koncepcji przypominającej ujęcia późniejsze i przywoływania dla jej uzasadnienia argumentów nie teologicznych, lecz wiązanych z ocenami i decyzjami poddanych. Manegold z Lautenbach³, postrzegany zwykle jako jeden z pierwszych eksponentów tzw. koncepcji

³ Data urodzenia Manegolda, krytyka nie tylko pisma Wenricha, ale także dzieła Wolfhelma z Brauweiler (w którym filozofia uznawana jest za niezależną od teologii), nie jest znana (niekiedy przyjmuje się lata 30., kiedy indziej dopiero lata 50. XI w.); wiadomo natomiast, że po rocznym pobycie w Lautenbach osiadł w klasztorze Rottenbuch, ok. 1094 r. został przeorem nowej augustiańskiej wspólnoty zakonnej w Marbach, w 1096 r. spotkał się w Tours z papieżem Urbanem II i zmarł ok. (po) 1103 r.; niekiedy przyjmuje się, iż był jednym z pierwszych znanych nam magistrów (teologii) i że w gronie jego studentów w klasztorach augustianów w południowo-zachodniej części Niemiec znajdował się znany później filozof Wilhelm z Champeaux.

kontraktualnej⁴, jest dla nas ważny jako autor *Ad Gebhardum liber*. Praca ta, napisana na polecenie Hartmanna, przeora klasztoru w alzackim Lautenbach, dedykowana bł. Gebhardowi z Helfenstein (od 1060 r. arcybiskupowi Salzburga⁵), przynosi odpowiedź na list Wenricha z Trewiru z lat 1080-1081, wyrażający stanowisko grupy skupionej wokół biskupa Verdun Dietricha, broniącej Henryka IV jako władcy niezależnego od Kościoła, niepodporządkowanego duchowieństwu, a nawet wolnego od jego wpływu, nieponoszącego również odpowiedzialności przed poddanymi pozbawionymi tytułu do oporu wobec niego nawet w przypadku jego „występności”. Wenrich zauważał, że pretensje papieża – będącego człowiekiem, a nie Bogiem, i poddanym władców świeckich – opierają się na błędnym roszczeniu do tego, co nie jest dostępne nikomu prócz Stwórcy; żaden człowiek, żaden zatem także kapłan, nawet biskup Rzymu, nie może stawiać oporu władcy, jako że postępowanie takie nie ma podstaw wobec tytułu posiadanego przez króla, sięgającego jedynie Bożej woli; żaden człowiek nie może wkraczać pomiędzy Boga i legitymizowanego przez Niego władcę świeckiego; papież nie może go więc także ekskomunikować, a cóż dopiero detronizować; takie wystąpienie, jak każdy inny akt oporu, jest w istocie równoznaczne z wystąpieniem przeciwko samemu Bogu.

W księdze napisanej zapewne przed 1085 r., niemal dziesięciokrotnie obszerniejszej niż list Wenricha i zdecydowanie istotniejszej dla dziejów myśli politycznej (ale, jak się wydaje, nie dla przebiegu sporu o inwestyturę), Manegold miał prezentować koncepcję bliską saskim arystokratom przeciwnym Henrykowi IV po 1076 r., ujawnioną m.in. przez Brunona z Merseburga (Brunona Saskiego) w księdze *Historia de bello Saxonico* z 1082 r., a nawiązującą do wcześniejszych

⁴ W pracy pod znaczącym tytułem *O detronizacji królów* Manegold istotnie mnoży przykłady detronizacji zarówno cesarzy i biskupów, jak i królów germańskich, formułując istotną dystynkcję, niezwykle ważną dla historyka myśli politycznej śledzącego przemiany sensów terminów używanych przez autorów nie tylko wieków średnich: „Co innego panować, co innego zaś nadużywać władzy” (dodajmy jednak, że dystynkcja ta nie jest oryginalna, wbrew sugestii przywoływanego historyka; pojawia się ona bardzo wyraźnie w literaturze chrześcijańskiej pół tysiąca lat wcześniej, bo u św. Izydora z Sewilli, o czym pisano wcześniej i wspomina się ponownie poniżej). „Jak pewne jest, że królowi i cesarzowi w imię obrony Rzeszy i sprawowania nad nią władzy trzeba okazać wierność i uległość, tak i pewne jest, że należy mu ich odmówić, jeśli poddaje się on tyrańskim żądom; a wtedy nie jest to złamanie przysięgi i brak szacunku” (cyt. za: E. W. Wies, *Cesarz Henryk IV. Canossa i walka o panowanie nad światem*, tłum. P. Kaczorowski, Warszawa 2000, s. 194). Zaiste, niezwykle ważne słowa, zwłaszcza jeśli łączy się je z wywodem opartym na dawnych germańskich ideach króla z woli ludu i oporu przeciwko temu władcy, który narusza przyjęte zobowiązania.

⁵ Gebhard (1010?-1088), założyciel wielu wspólnot zakonnych w Karyntii, wsparł króla Henryka IV w walce z powstaniem saskim w 1075 r., w sporze o inwestyturę wystąpił jednak przeciwko niemu, wraz z arcybiskupem Altmannem z Passau, odmawiając udziału w synodzie wormackim w 1076 r.; uczestniczył natomiast w zjeździe w Tribur, nawet po Canossie pozostając przeciwnikiem króla, wspierając wreszcie elekcję Rudolfa z Rheinfelden w marcu 1077 r. jako „antykróla” (za co został przez Henryka IV pozbawiony godności w Salzburgu i musiał uchodzić do Szwabii, a następnie do Saksonii; dopiero w 1086 r. powrócił do Salzburga dzięki pomocy księcia Welfa I Bawarskiego).

listów papieża Grzegorza VII (zwłaszcza kierowanych do biskupa Metz Hermana w 1075 r.). Mnich działający najpierw w Alzacji, a następnie w południowych Niemczech, gdzie być może zapoznał się z kronikami Bertolda z Reichenau i Bernolda z St. Blasien⁶, podnosił w pierwszej kolejności, że postanowienia synodu rzymskiego z 1078 r., ograniczające inwestyturę świeckich, odzwierciedlały „prawdziwą tradycję katolicką” opartą na decyzjach soborów i pismach ojców Kościoła, osobliwie na Kanonach apostołskich i stanowisku papieża Leona I Wielkiego z połowy V w., a także na rozstrzygnięciach zawartych w papieskich dekretach. Tradycja ta wymagała, by każdy biskup był wybierany przez duchowieństwo na żądanie ludu i konsekrowany przez biskupów tej samej prowincji za aprobatą metropolity, z uwzględnieniem zastrzeżenia eksponowanego już przez papieża Celestyna I, iż nie dopuszcza się wyboru w razie sprzeciwu ludu. Tradycja ta wykluczała więc możliwość ustanawiania hierarchów Kościoła wedle arbitralnej woli władców świeckich⁷, nie znosiła jednak udziału świeckich⁸.

⁶ W literaturze zwraca się uwagę na podobieństwo części pisma Manegolda traktującej o życiu Grzegorza VII do opisu życia Grzegorza I Wielkiego przygotowanego na polecenie papieża Jana VIII przez Jana Diakona z Rzymu (Johannesa Hymonidesa, mnicha z Monte Cassino zmarłego przed 882 r.), a także na sięganie przez niego do pism św. Pawła, św. Hieronima, Boecjusza, Piotra Damianiego, Bertholda z Reichenau (benedyktyn, autora kroniki wspólnoty Reichenau z 1080 r., zm. 1088?) i Bernolda z St. Blasien (Bernolda z Konstancji, 1054?-1100, autora nie tylko słynnej kroniki i traktatu przeciwko małżeństwom księży, ale także dwóch prac uzasadniających decyzje o ekskomunikowaniu schizmatyków, do których zaliczony został Henryk IV wraz ze swymi współpracownikami: *De damnatione schismaticorum* i *Apologeticus super excommunicationem Gregorii VII*), a także św. Cypriana (zwłaszcza czwarty rozdział jego pracy *De unitate ecclesiae* interpretowany na korzyść tezy o konieczności istnienia prymatu papieża w Kościele) i Pseudo-Chryzostoma (w jego *Opus imperfectum in Matthaem* miała już być wyrażona koncepcja „umowy” wykorzystana przez Manegolda). Zob. szczególnie: I.S. Robinson, *Authority and Resistance in the Investiture Contest. The Polemical Literature of the Late Eleventh Century*, Manchester 1978, zwłaszcza s. 124-130, oraz J. Canning, *A History of Medieval Political Thought*, Cambridge 1996, s. 98-105; zob. także: G. Koch, *Manegold von Lautenbach und die Lehre von der Volkssouveränität unter Heinrich IV*, Berlin 1902, *passim*; P. de Leo, *Ricerche sul 'Liber ad Gebehardum' di Manegoldo di Lautenbach*, „Rivista di Storia e Letteratura religiosa” 1974, nr 10, s. 112-153; N. Kretzmann, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, eds. A.J.P. Kenny, J. Pinborg, Cambridge 1988, s. 759, a także: J. Skomial, *Manegold von Lautenbach. Umowa o władzę według antydialektyka*, [w:] *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Z. Rau, M. Chmieliński, Warszawa 2010, s. 68-84. Manegold miał ostrzegać przed bezkrytycznym przejmowaniem przez chrześcijan koncepcji pogańskich pisarzy antycznych, zwłaszcza rzymskich, jak Makrobiusz; dodajmy jednak, że w jego pracach, w których znajduje się wciąż powracającą tezę o służebnej roli filozofii względem teologii, pojawiają się odwołania m.in. do Cyserona i Owidiusza.

⁷ Manegold von Lautenbach, *Ad Gebehardum liber*, [w:] *Monumenta Germaniae Historica, Libelli de lite inter regnum et sacerdotium saec. XI. et XII. conscripti*, t. 1, ed. K. Franke, Hannover 1891, s. 360-363.

⁸ Położenie akcentu na „ludzie” raczej niż na jego przywódcy-monarsze lub księciu jest znaczące. Już w tym miejscu warto zaznaczyć, że wykorzystując ważne źródła i istotne rozstrzygnięcia wprowadzone przed wiekami lub zaledwie przed kilku dekadami, Manegold – korzystający

Manegold krytykował argumenty Wenricha oparte na precedensach biblijnych (czasy Machabeuszy), wykazując, że odwołują się one do fragmentów niezaliczonych do kanonu Pisma. Podkreślał też, że autor ten błędnie interpretował wypowiedzi papieża Grzegorza I Wielkiego i św. Izydora z Sewilli. Przywołując wiele fragmentów z ich pism z początku VI w. i posiłkując się dziełami Bernolda *Apologeticus* i *Damnacione Scismaticorum*, a także listem Gebharda z Salzburga, dowodził, iż ani Grzegorz I, ani św. Izydor nie godzili się na to, by papieży ustanawiali władcy świeccy, uznawali natomiast uprawnienie papieży do inwestytury nowo wybranych hierarchów i nadawania konstytucji nowym diecezjom⁹. Polemizując z racjami głoszonymi przez stronników inwestytury dokonywanej przez osoby świeckie, Manegold za błędne uznał przypisywanie świeckim uprawnienia do wręczania pastorału i pierścienia, wykazując, że są one symbolami władztwa duchowego i – jak pokazuje zwyczaj – są wręczone przez uprzednio konsekrowanych biskupów w imieniu Kościoła, a nie w imieniu władców świeckich¹⁰.

Rozważania już przedstawione sytuują się z jednej strony w sferze dyscypliny kościelnej, „wolności Kościoła” w duchu gregoriańskim z drugiej strony. Nie te elementy uczyniły jednak imię Manegolda znanym historykom myśli politycznej, choć są one zgodne z tym, co było bliskie zwolennikom reformy Kościoła. Dalsze rozważania niemieckiego mnicha są znacznie istotniejsze, odnoszą się bowiem do problemu detronizacji Henryka IV. Wcześniejsze uwagi ujawniały, że zdaniem Manegolda inwestytura władców świeckich narusza ład określony w tradycji katolickiej, stanowiącej w jego ujęciu normatywny punkt wyjścia do dalszych tez. Ale tezy te nie są już wspierane na „argumentach z autorytetów” innych niż Bertold, od którego Manegold przejmuje opis uwarunkowań i postanowień zgromadzenia wormackiego, posiłkując się w dalszym wywodzie głównie precedensami historycznymi, by uzasadnić ekskomunikę rzuconą przez papieża na Henryka IV i następującą po niej detronizację władcy niemieckiego. Przywołuje jeszcze tylko słowa św. Hieronima, iż „podobnie jak biskup, kapłan ni diakon są nazwami nie cnót, lecz urzędów, tak król, książę i hrabia to nazwy urzędów lub godności, ale nie natury ani cnót”, przechodzi do kluczowego rozdziału trzydziestego, któremu nadaje tytuł *Quod rex non sit nomen nature, sed vocabulum officii*. Kluczem ujawnionym w tytule jest więc dystynkcja św. Hieronima: „król” to nazwa urzędu, a nie określenie natury czy cnoty jego piastuna. Dystynkcja ta może mylić, jako że dotychczasowy wywód, także odsyłający do św. Izydora z Sewilli, naprowadzał na skojarzenie królowania właśnie z cnotliwością, prawością, a osobiwie ze sprawiedliwością, którą – jako cnotą – miał się powodować władca, o ile pragnął zachowywać tytuł.

głównie z „argumentów z autorytetów” – dokonywał tym samym interesującego a ważnego „przesunięcia”, zbliżającego go do „stanowisk kontraktualnych”.

⁹ Manegold von Lautenbach, *op. cit.*, s. 367-373.

¹⁰ A.J. Carlyle, R.W. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, t. 4, Ediburgh 1922, s. 90-91.

By wyjaśnić problem, sięgnijmy po tekst Manegolda, jak się okazuje nie do końca korespondujący ze stanowiskiem zajmowanym przez Grzegorza VII i jego zwolenników. „Skoro więc królewska godność i władza (*dignitas et potestas*) znajdują się ponad wszelkimi władzami (*potestates*) ludzkimi, to nie powinny być one marnotrawione ni przekazywane do wykonywania żadnemu innemu człowiekowi, jak tylko takiemu, który przewyższa wszystkich innych nie tylko rangą czy godnością, ale także roztropnością, sprawiedliwością i pobożnością”. Wbrew zapowiedzi znajdujemy w tym fragmencie wyraźną korespondencję z ustaleniami dokonanyymi przed pięcioma wiekami przez św. Izydora, który – choć bardziej sceptyczny niż Kasjodor – ufał w sprawiedliwość i pobożność (a zapewne także roztropność) chrześcijańskich już władców. Dalszy wywód potwierdza to spostrzeżenie:

Ten zatem, kto będzie się troszczył o wszystkich [innych – B.S.] i nadzorował ich, powinien wszystkich przyćmiewać większą łaską cnót i pragnąć sprawować przekazaną sobie władzę (*traditam sibi potestatem*) możliwie najbardziej słusznie (*summo equitatis*). Lud bowiem nie przekazał mu władzy nad sobą (*pop ulus ideo eum super se exaltat*), by mógł w pełni swobodnie go tyranizować, lecz by bronił go przed tyranią i nikczemnością innych. Gdy jednak ten człowiek, który został wybrany dla ograniczenia nikczemności i obrony przed nieprawością, zaczyna wspierać podłe zachowania, prześladować dobrych ludzi i sam, własnymi czynami narzucać poddanym tyranie, przed którą powinien ich chronić, to nie jest pewne, czy z mocy prawa traci on przekazaną mu godność, czy lud jest uwalniany od jego zwierzchnictwa i swojego przyrzeczenia, skoro on – oczywiście – jako pierwszy złamał porozumienie, na mocy którego otrzymał tę godność (*merito illum a contessa dignitate cadere, populum ab eius dominio et subiectione liberum existere, cum pac tum, pro quo constitutus est, constet illum prius irrupisse*)? Nikt nie może [przecież – B.S.] sprawiedliwie ani rozumnie oskarżać o zdradę ludu, skoro to on [tj. książę – B.S.] niewątpliwie jako pierwszy złamał przyrzeczenie. Weźmy lepiej znany wszystkim przykład. Jeśli [jakiś – B.S.] człowiek zaufa innemu i powierzy mu swoją świnie, zobowiązując się zapłacić za jej przechowanie, to skoro odkryje, że miast troszczyć się o nią, tamten ją męczy, głodzi i prowadzi do zatrącenia, czyż nie odbierze mu jej, nie okazując wdzięczności, nazywając go złym świniopasem i odmawiając obiecaną zapłatę? Jeśli zatem w sprawach dnia codziennego zwyczajowo jest przyjęta reguła, iż należy przestać nazywać świniopasem kogoś, kto nie opiekuje się świnia, lecz prowadzi ją na zatrącenie, to daleko bardziej taki król, który próbuje prowadzić swój lud w kierunku błędu, zamiast nim rządzić, powinien tracić wszelką godność i władzę wśród ludzi, jako że ludzie są bardziej wartościowi niż świnie¹¹.

To animalne zestawienie przedstawione przez Manegolda jest powodem licznych dysput badaczy. Ukazuje ono bowiem nie tyle uprawnienie do oporu, ile re-

¹¹ Cyt. za: M.T. Stead, *op. cit.*, s. 8-9. Stead zauważa, że wywód Manegolda wzorowany jest na rozmowaniu Humberta z Silva Candida dotyczącym biskupów niewłaściwie prowadzących owieczki; *ibidem*, s. 9.

gułę zwyczajową stosującą się nawet do świniopasów pozostających bez zapłaty, regułę wymagającą ich usuwania za niewypełnianie zobowiązania do opieki nad powierzonym sobie zwierzęciem, a zwłaszcza utraty tytułu do stanowiska.

Problem główny dotyczy jednak procedury odwoływania i instancji zdolnej stwierdzić powód odwołania. Kolejny argument Manegolda nie daje rozwiązania oczywistego, wiąże się bowiem z precedensami znanymi już Rzymianom w czasach przedchrześcijańskich, którzy detronizowali władców, mieli jednak narzędzia ustrojowe pozwalające to czynić, choćby jako narzędzie użyta była wola oddziału wojskowego. Nawet przywołanie dystynkcji św. Izydora król-tyran nie prowadzi do ostatecznego rozwiązania, choć pozwala ona Manegoldowi po raz kolejny podkreślić, że cesarze i królowie cieszą się zaufaniem i szacunkiem (*fides et reverentia*) najmądrzejszych wówczas, gdy dbają o bezpieczeństwo swoich królestw, a tracą je, gdy zaczynają działać na podobieństwo tyranów. Autor odnosi następnie te ogólne ustalenia do Henryka IV, oceniając go jako władcę złego, niezastępującego na zaufanie ani na szacunek, bo postępującego właśnie na podobieństwo tyranów. Jako tyran winien on więc stracić władzę. Ale właśnie ten ukonkretniający wywód sąd, uzupełniony z jednej strony potępieniem współpracowników naśladowujących Henryka lub sprzyjających mu, z drugiej zaś odwołaniem do św. Augustyna, naprowadza na trop rozwiązania, które – jak się wydaje – pragnie ukazać Manegold. Odnosząc się do tekstu Pierwszego Listu św. Piotra (2,13-17)¹², przywołanego przez Wenricha dla usprawiedliwienia tezy o obowiązku bezwzględnego posłuszeństwa władcy świeckiemu, uznaje wezwania w nim zawarte za prawdziwe, wątpi jednak, by były one zarazem odpowiednie dla rozważanego przypadku będącego przedmiotem polemiki. Nikt przecież z otoczenia Grzegorza VII, a z pewnością również Manegold, nie kwestionował potrzeby okazywania szacunku „urzędowi króla”, każdy jednak z tego otoczenia, a zapewne również Manegold wątpił, czy można okazywać podobny szacunek samej nazwie „król”, która wciąż pozostawała przy występnyim Henryku, gdy on sam utracił „walor królewski” (podobnie jak jedynie słowo „biskup” pozostawało przy występnyim hierarsze). Nie jest królem dla nich, kto siebie tak nazywa, kto jest „depozytariuszem jedynie nazwy urzędu”, ale ze względu na swą występność nie jest już, bo być przestał ze względu na własne czyny, „depozytariuszem urzędu”. Każdy, kto otrzymał z jakichś powodów urząd (jak świniopas pełniący swój „urząd” wobec oddanej pod jego opiekę świni), a nie wypełnia obowiązków, które z urzędem tym się wiążą (znów przywołajmy animalny przykład dany przez Manegolda), przestaje być „na mocy faktu” urzędni-

¹² „Bądźcie poddani każdej ludzkiej zwierzchności – powiada św. Piotr – ze względu na Pana; czy to królowi mającemu władzę, czy to namiestnikom jako przez niego posłanym celem karania złoczyńców, udzielania zaś pochwały tym, którzy dobrze czynią. Taka bowiem jest wola Boża, abyście przez dobre uczynki zmusili do milczenia niewiedzę ludzi głupich. Jak ludzie wolni [postępujcie], nie jak ci, dla których wolność jest usprawiedliwieniem zła, ale jak niewolnicy Boga. Wszystkich szanujcie, braci miłujcie, Boga się bójcie, czcicie króla” (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Pallotinum, Poznań–Warszawa 1971, s. 1378).

kiem i traci szacunek wiązany z pełnionym wcześniej urzędem. Szacunek pozostaje względem urzędu, ale już nie względem tego, kto choćby się wciąż mienił jego piastunem, przecież faktycznie przestał nim być, zachowując jedynie nazwę urzędu, ale nie sam urząd nazwą tą określaną. Każdy więc, jak w przykładzie właściciela świni, może traktować już nie-urzędnika jako tego, kto urzędu nie sprawuje, choć – powtórzmy – wciąż mieni się jego piastunem; piastunem jednak tylko nazwy urzędu, ale nie urzędu.

Ci więc, dopowiada mnich, „[...] którzy opierają się naszemu Henrykowi, który pozbawiony jest władzy królewskiej, nie naruszają przykazania danego przez apostoła [...]”, jak nie narusza szacunku dla „urzędu świniopasa” ten, kto nie ceni niedbającego o powierzone mu zwierzę, lecz urzędu tego pozbawia, by ewentualnie oddać zwierzę pod lepszą opiekę. Wynika z tego jednak nie tylko możliwość pozbawiania urzędu kogoś, kto nie sprawuje go właściwie, ale także powinność opierania się temu, który ongiś sprawował urząd, dziś zaś „piastuje” jedynie jego „nazwę”, z którą przecież nie jest powiązane rzeczywiste władztwo ni rzeczywiste królowanie. Tym samym jednak Manegold zwalnia Niemców z obowiązku honorowania przyrzeczenia posłuszeństwa wobec „króla” już raczej z nazwy niż króla rzeczywistego, którego główną powinnością jest przestrzeganie sprawiedliwego prawa.

Nikt nie może samego siebie uczynić królem ani cesarzem – głosi w dalszym wywodzie mnich z Lautenbach – lud [natomiast – B.S.] może postawić ponad sobą jakiegoś człowieka, by kierował on nim i rządził (*gubernat et regat*) z racji prawości swego władztwa (*imperium*), by oddawał każdemu, co do niego należy, zabiegał o to, co sprawiedliwe i tępił to, co niesprawiedliwe, słowem: by był sprawiedliwy wobec każdego. Lecz jeśli kiedykolwiek naruszy on porozumienie (*pactum*), dzięki któremu został wyniesiony, i znieprowadzi, wprowadzi nieład lub zniszczy to, co winien był zachować w stanie uporządkowanym, to – zgodnie ze zdrowym rozumem (*iuste rationis*) – zwolni [tym samym – B.S.] lud z przyrzeczenia, które wiązało go z nim i które on sam złamał jako pierwszy¹³.

Oto był przypadek Henryka IV, który – jako pierwszy łamiąc przyrzeczenie wiążące go z ludem – nie tylko dostarczył mu racji sprzeciwu, ale i stracił własny urząd, zachowując dla siebie jedynie jego nazwę¹⁴.

¹³ Cyt. za: M.T. Stead, *op. cit.*, s. 10.

¹⁴ Stead wskazuje, że gdy w 1077 r. po akcie w Canossie i przebaczeniu papieskim przywracającym Henryka IV do Kościoła, ale nie znoszącym konsekwencji politycznych ekskomuniki, poddani niemieccy ustanawiali nowego króla Rudolfa Szwabskiego, nie łączyli tego aktu z odwołaniem lub depozycją czy detronizacją władcy poprzedniego, jako że uznawali tron niemiecki za opróżniony przez Henryka IV. Problem w tym jednak, że akt papieża Grzegorza VII potwierdzający tytuł „antykróla” Rudolfa był późniejszy o kilka lat i miał zapewne walor deklaratoryjny jedynie, a nie konstytutywny, podobnie jak jego akt ekskomuniki z 1076 r. Istotne jest również to, że wyniesienie Rudolfa miało zupełnie inny przebieg niż wyniesienie Henryka: wyniesienie pierwszego z nich dokonywało się „przez lud”, podczas gdy wyniesienie drugiego przez wolę jego ojca, co rodziło możliwość zastosowania idei porozumienia w przypadku Rudolfa, ale nie w przypadku

Zwykło się przyjmować, że propozycja Manegolda zapowiada późniejsze koncepcje kontraktualne, nawet te, które za punkt wyjścia przyjmują założenie indywidualistyczne. Nie jest to interpretacja poprawna, łatwo dostrzegamy bowiem, że mnich mówi o ludzie *in gremio*, a nie o jednostkach nań się składających, że wspomina o umowie zawieranej przez lud z piastunem urzędu, który może urząd stracić, gdy nie realizuje przyrzeczeń uwzględnionych w porozumieniu. Zapewne, a wskazówki można odnaleźć w samym tekście Manegolda, idzie o porozumienie zawierane z ludem w momencie obejmowania władztwa przez króla, ewentualnie – w razie występności – przemieniającego się w „króla” zaledwie¹⁵. Nie w tym nawet rzecz, że w jego propozycji „lud” nie jest wielością jednostek, że kategoria zbiorowa nie obejmuje wszystkich poddanych wyposażonych w jakieś uprawnienia należne wszystkim jednostkom, ale odnosi się zapewne do tych tylko, którzy uczestniczyli w elekcji Rudolfa z Rheinfelden kosztem Henryka IV w marcu 1077 r. Rzecz raczej w tym, że umowa ustanawiała z jednej strony legitymację dla wynoszonego władcy, z drugiej natomiast dostarczała miar czy kryteriów poprawności czy prawości jego panowania, że była więc zarazem źródłem i racją władania. Porównanie animalne, które Manegold pozwolił sobie wprowadzić do tekstu, jednoznacznie wskazywało na to, że pragnie on ukazać władcę nie jako wyposażanego we władztwo przez Boga, czerpiącego legitymację „z góry”, lecz jako wyposażanego we władztwo przez (nieliczną zapewne) grupę poddanych, znających miary poprawności władania, a nawet władnych (czy wręcz mających obowiązek) wypowiedzieć posłuszeństwo temu, kto miar tych nie realizuje. Można nawet przekonywać, że poddani ci uznawani są za grupę władną traktować piastującego urząd z jej (a nie ich) nadania na podobieństwo usługodawcy, który o tyle realizuje „usługę rządzenia”, o ile należycie wywiązuje się z przewidywanych w związku z nią czynności. Jeśli spojrzymy na projekt Manegolda z tego punktu widzenia, to dostrzeżemy, że nimb boskiego pochodzenia władztwa zostaje usunięty, że niepodobna już kojarzyć tytułu władcy z nadaniem przez Boga, co stanowi najbardziej

Henryka (M.T. Stead, *op. cit.*, s. 13). Teza tego badacza, iż niepodobna odnaleźć u Manegolda jednoznacznego stanowiska w kwestii faktycznej utraty tytułu przez występnego władcę (utrata *ipso facto*) lub dostarczania przez jego czyny poddanym tytułu do wystąpienia przeciwko niemu, wydaje się problematyczna: wywód Manegolda (i, skądinąd, niektóre uwagi samego Steada) wyraźnie sugeruje, że idzie o faktyczną utratę tytułu i możliwość wystąpienia w następstwie tego przez poddanych przeciwko „królowi” już jedynie, a wreszcie o możliwość wyniesienia nowego piastuna na urząd opróżniony już i tylko przez akcje poprzedniego piastuna urzędu królewskiego.

¹⁵ Manegold usprawiedliwia ewentualne zerwanie przysięgi wobec zwierzchnika przez tych, którzy mu podlegają, lecz którzy stwierdzają, iż łamię on przyrzeczenia, czyniąc podobnie, jak adresat jego wypowiedzi, arcybiskup Gebhard z Salzburga, niechętny Henrykowi IV i po 1080, i po 1084 r., który także pisał o możliwości unieważnienia przysięgi wówczas, gdy władca zmusza poddanych do lekceważenia chrześcijańskich praw, gdy prześladuje ich za trwanie przy nich, gdy wypędza księży, gdy traktuje relikwie, jakby był ich właścicielem, gdy wreszcie datki i dobra ludu Bożego przeznacza dla siebie albo dla swych popleczników. W takich przypadkach nie może obowiązywać przysięga wierności (zob. także: E.W. Wies, *op. cit.*, s. 195-196).

skrajne wypowiedzenie skierowane przeciwko pretensjom niemieckich władców, nie tylko przecież Henryka IV.

Wciąż jednak nierozstrzygnięte pozostaje pytanie kluczowe: skoro Manegold zaliczany jest do grona zwolenników opcji papieskiej, a nie tylko przeciwników opcji imperialnej, to jaką rolę przewiduje w swym rozwiązaniu dla papieża? Proponowana procedura, choć nie do końca zarysowana precyzyjnie, sugeruje akcję przedsięwziętą z pominięciem papieża (choć po rzuconej przezeń ekskomunice) wobec „króla” Henryka IV przez jego poddanych w 1077 r. Wydaje się, że Manegold nie czyni papieża nawet sędzią niemieckiego władcy, że traktuje go w najlepszym przypadku jako doradcę ludu niemieckiego, skoro na pierwszy plan wysuwa problem przyrzeczenia przy wyniesieniu na urząd danej osoby¹⁶. To ujęcie jest o tyle istotne, że problematyzuje powszechne traktowanie go jako zwolennika tezy papieskiej; wydaje się, że nie tylko nie jest on zwolennikiem hierokratyzmu, który przekonywałby o pełni władztwa politycznego biskupa Rzymu względem każdego zwierzchnika świeckiego, ale, że nie jest on też nawet zwolennikiem papalizmu, skoro nie traktuje papieża jako sędziego. Jest on tym samym jednak niezwykle nowatorski, za główną miarę tyranii mając poczucie ludu o niespełnianiu przez piastuna urzędu ciążących na nim i z własnej woli przyjętych zobowiązań nie wobec Kościoła, lecz wobec ludu; idzie więc bardziej o sprawy doczesne niżli o sprawy duchowe; idzie o pomysł spełniający się w sferze doczesnej czy świeckiej, nienaruszający granicy sfery duchowej wskazywanej w tradycji dualistycznej. Nowatorski walor tkwi w tym, że w sferze doczesnej pojawia się zbiorowy pretendent, który zaczyna konkurować z monarchą o rolę depozytariusza władztwa pochodzącego ostatecznie od Boga, a w każdym razie o swoistą zdolność epistemiczną w zakresie poznawania i stosowania miar czy kryteriów poprawnego czy prawego władania. Z pewnością nie jest to jeszcze koncepcja suwerenności ludu, ale raczej zapowiedź dywagacji, których wiele odnajdziemy w XVI w. Już bowiem w związku z nią możemy jednak stawiać pytania o możliwość zawarcia porozumienia bezwarunkowego z piastunem urzędu (problem niezwykle istotny w związku z wystąpieniami niektórych przedstawicieli szesnastowiecznej katolickiej szkoły z Salamanki i nawiązującego do niej kard. Roberta Bellarminiego) oraz o uzasadnienie oporu poddanych, którzy mieliby posiadać zdolność rozeznawania warunków poprawności funkcjonowania ciała politycznego nie tylko kosztem zdolności panującego w tym zakresie, ale także kosztem ewentualnych pretensji papieskich. Pismo mnicha z XI w. wydaje się tak ważne, bo koncepcja w nim zawarta w jakimś zakresie osłabia jednak pretensje papieżstwa, o ile miałyby one już w latach 80. XI w. opierać się na dojrzałej opcji papalistycznej. Zapewne dążenie do ustalenia takiej opcji można odnaleźć w programie zarysowanym przez Grzegorza VII w *Dictatus*

¹⁶ Podobnie M.T. Stead, *op. cit.*, s. 12. Zauważmy jednak na marginesie, że Manegold w pewnym miejscu stwierdza otwarcie, że papież udziela „absolucji” ludowi od przyrzeczenia danego władcy, czyni to jednak, w istocie potwierdzając uprzednie stwierdzenie występcy dokonane przez sam lud.

papae, dokumencie wcześniejszym niż pismo Manegolda, niezawierającym idei bliskich mnichowi niemieckiemu (nie możemy się więc dziwić temu, że znacznie później Gerhoh z Reichersbergu, postać ważna w publicystyce dalszych stadiów sporu o inwestyturę, powiadomi nas o niezadowoleniu Grzegorza VII z tekstu napisanego przez Manegolda¹⁷).

Wiemy, że papież zachowywał „neutralną” postawę wobec decyzji z 1077 r., na mocy której królem Niemiec ustanowiono Rudolfa w istocie bez jego udziału, zatem zgodnie w jakiejś mierze z projektem Manegolda. Dopiero w 1080 r., po ponownej ekskomunice, „zatwierdził”(?) on to, co było dziełem dawnych poddanych „króla” Henryka, być może uznających za niewłaściwe jego słowa wypowiedziane w Canossie: „Ja, król (*rex*) Henryk”, choć – zgodnie z ujęciem Manegolda – *rex* było nazwą urzędu, którego Henryk już nie sprawował. Nie budzi jednak w tym kontekście wątpliwości tylko to, że to lud Niemiec (lub – dokładniej – jego część) obrał w 1077 r. nowego króla Rudolfa, nie detronizując Henryka, i że papież uznał tę decyzję kilka lat później, mając świadomość, jak wiele zobowiązań zostało nałożonych na nowego władcę przez jego elektorów. To jednak, co wiązało się z wyniesieniem Rudolfa „od dołu”, mianowicie mnogość warunków i wiązanych z nimi przyrzeczeń nowego piastuna urzędu królewskiego, nie musiało się wiązać z pozycją Henryka wyniesionego wszak innym sposobem. Piotr Crassus, rawenneński prawnik, który wspierał Henryka IV, trafnie podniósł ten problem, wykazując, że syn Henryka III otrzymał wszak tytuł od ojca i dlatego znalazł się w położeniu podobnym do tego, które jest udziałem każdorazowego następcy właściciela rzeczy. Manegold nie dostrzegał tej różnicy; zdawał się traktować o władztwie, o urzędzie królewskim bez związku z dywagacjami o przenoszeniu własności, uznawać różnicę jakościową w tym względzie, a nawet wykazywać, że pozycję króla należy kojarzyć nie tyle z pozycją właściciela wobec rzeczy, ile z pozycją usługodawcy ustanawianego dla zrealizowania pewnego celu przez usługobiorców. Zauważmy jednak, że ten sposób myślenia jest w XI w. osobliwy, usuwa bowiem taki sposób argumentacji, który dominuje zarówno w publicystyce zwolenników cesarza, jak i w publicystyce zwolenników papieża, mianowicie sposób hierarchiczny, relacjonujący i cesarza, i papieża do Boga, a nie do adresatów ich aktów; do tego, co wyższe zatem, co przekracza horyzont ludzki, do władztwa od Boga pochodzącego, a nie zapośredniczonego w ludzkiej naturze gatunkowej, jak – i to coraz częściej – słyszeć będziemy od arystotelików¹⁸.

¹⁷ M.T. Stead, *op. cit.*, s. 12.

¹⁸ Dodajmy, że w sporze o zasady elekcji biskupów i udział świeckich w ich wynoszeniu jeszcze przed konsekracją Manegold honoruje reguły przewidywane przez dekret papieża Mikołaja II z 1059 r., w pewnym zakresie pogwałcony przy elekcji Hildebranda na urząd biskupa Rzymu. Jego rozumowanie, istotne dla wykazania zasadności wyłączenia władców świeckich z udziału w elekcji biskupów, zdaje się uzupełniać kanonista Deusdedit (benedyktyn, mianowany w wieku 30 lat przez Grzegorza VII kardynałem-prezbiterem San Pietro in Vincoli, uczestnik m.in. synodu laterańskiego w 1078 r., ur. w 1043 lub 1046, zm. 1099), który podnosi w swym głównym dziele *Collectio canonum* z lat 1083-1087 (dedykowanym papieżowi Wiktorowi III), że nie tylko

historyczne precedensy, ale i postanowienia papieskie (dekret z 1059 r.) dowodzą, że do cesarza miała docierać jedynie informacja o nowym biskupie Rzymu i to po jego wyborze, choć przed konsekracją (Deusededit, popierający Grzegorza VII w okresie schizmy antypapieża Klemensa III, miał jednak protestować przeciwko faworyzowaniu przez papieża kardynałów-biskupów kosztem kardynałów-prezbiterów; to miał być powód propagowania przez niego sfalszowanej wersji dekretu papieża Mikołaja II z 1059 r. *In nomine Domini*, który określał zasady wyboru papieża bez udziału świeckich; oryginał głosił, że wyboru dokonywać mają kardynałowie-biskupi, wersja propagowana przez Deusededita: że „kardynałowie”, zatem również kardynałowie-prezbiterzy; upowszechnienie sfalszowanej, być może właśnie przez Deusededita, wersji dekretu Mikołaja przyczyniło się do znacznego rozszerzenia kręgu elektorów biorących udział w wyborach biskupów Rzymu. Być może również ten kardynał przyczynił się w elekcji z 1086 r. do odrzucenia kandydatury kardynała Ostii Odon de Lagery dzięki przywołaniu znanych nam już kanonów zabraniających przenoszenia biskupa z jednej diecezji do innej – zob. szerzej: I.S. Robinson, *The Papacy, 1073-1198. Continuity and Innovation*, Cambridge 1990). Przekonując, że dekrety papieskie i zasady elekcji naruszali władcy świeccy wówczas, gdy detronizowali kanonicznie wybranych papieży i wprowadzali na tron Piotrowy antypapieży (zwłaszcza Cadalusa z Parmy i Wiberta z Rawenny), Deusededit (wraz z biskupem Anzelmem z Lukki i biskupem Bonizonem z Sutri autor tzw. 74 tytułów przedstawionych w *Diversorum sententiae patrum*, a uzasadniających prymat papieski) wykazywał, że dekret z 1059 r. potwierdzał prawdziwą tradycję katolicką, której ani papież własnym aktem, ani aktem dokonanym wspólnie z synodem nie byłby w stanie zmienić. Tak mocna racja przytoczana przez Deusededita miała ważyć na jego dalszych wywodach, które były poświęcone zwyczajowemu wyposażaniu biskupów przez władców świeckich; twierdził on, że zwyczajowi temu można przeciwstawić zwyczaj sięgający czasów apostołskich; co więcej, skoro owo „wyposażanie” było główną przyczyną symonii i sekularyzacji życia duchownych uwikłanych w służbę na dworach lub dla świeckich zwierzchników feudalnych, to należało uznać moc wiążącą dekretów przyjmowanych na synodach na przełomie lat 70. i 80. XII w. jako również nawiązujących do tradycji katolickiej, wymagającej bezinteresownej służby Bogu, a nie świeckim panom. Deusededit stosuje tę samą zasadę w odniesieniu do księży parafialnych, którzy winni być „wyposażani” przez duchowieństwo i lud danej parafii, nie powinni być natomiast „wyposażani” wbrew woli obu tych grup. Wspomniane w tekście *Collectio canonum* zawiera liczne argumenty na rzecz prymatu papieża w Kościele i niezależności Kościoła od władców świeckich; w innym dziele, skierowanym przeciwko antypapieżowi Klemensowi III (*Libellus contra invasores et symonia cos et reliquos scismaticos* z 1097 r.) bronił ideałów reformy i – ogólniej – kierunku przyjętego przez papieża Grzegorza VII. Dodajmy, że temu duchownemu przypisywane bywa niekiedy autorstwo słynnego *Dictatus papae*.