

ROMAN MICHAŁOWSKI
(Warszawa)

PODSTAWY RELIGIJNE MONARCHII WE WCZESNYM ŚREDNIOWIECZU ZACHODNIOEUROPEJSKIM. PRÓBA TYPOLOGII¹

I

W średniowieczu monarchia znajdowała podporę ideową w religii. Jest to pogląd znany i powszechnie akceptowany. Sformułowany jedynie ogólnikowo, nie wymaga dowodu i jako oczywisty nie zachęca do dalszych badań. Szersze natomiast perspektywy otwiera pytanie o różnorodność form, jakie przybierało oparte na przesłankach sakralnych instrumentarium ideowe monarchii. W ten sposób postawione zagadnienie nie tylko otwiera szanse na lepsze poznanie faktografii, lecz także pozwala na skonkretyzowanie i pogłębienie tezy zasadniczej o roli religii jako podstawy ideowej władzy królewskiej.

W niniejszym artykule spróbujemy przeprowadzić typologię form składających się na owo instrumentarium. Materiał i inspirację dla naszych rozważań czerpać będziemy z wczesnego średniowiecza, czyli z epoki, która dobiegła końca wraz z początkiem reformy gregoriańskiej. Kwerendę przyjdzie nam ograniczyć także pod względem geograficznym. Nasza typologia uwzględniac będzie różnorodność form występujących na obszarach, które należały do imperium karolińskiego.

II

Aby określić pozycję króla w społeczeństwie plemiennym, wykorzystamy przede wszystkim źródła longobardzkie², uzupełniając je tekstami frankijskimi.

Analizę rozpoczniemy od edyktu wydanego w 643 r. przez króla Rotarisa³. Edykt ten był pierwszym longobardzkim prawem pisany. W prologu i epilogu⁴ monarcha wyłuszczył powody, które go skłoniły do podjęcia działalności legislacyjnej, oraz

¹Niniejszy artykuł powstał na podstawie referatu wygłoszonego 5 VI 1998 w Instytucie Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego na seminarium prof. dra hab. Aleksandra Gieysztor. W tym miejscu dziękujemy za cenne uwagi Kierownikowi seminarium, a także innym dyskutantom, a mianowicie prof. dr. hab. Jackowi Banaszekiewiczowi, mgr. Janowi Sieklickiemu oraz mgr. Mai Gąssowskiej. Autor wiele też pożytku wyciągnął z dyskusji, jakie wielokrotnie miał okazję prowadzić z prof. drem hab. Marianem Dygą.

²O społeczeństwie plemiennym longobardzkim przede wszystkim S. Gasparri, *La cultura tradizionale dei Longobardi. Struttura tribale e resistenze pagane*, Spoleto 1983, „Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo” 6.

³Prawa longobardzkie cytujemy według wydania: *Le leggi dei Longobardi. Storia, memoria e diritto di un popolo germanico*, wyd. C. Azzara, S. Gasparri, Milano 1992; *Edykt Rotarisa*, ibid., s. 12–119. Z punktu widzenia naszych potrzeb najwnikliwiej prawa longobardzkie komentuje S. Gasparri, op. cit., s. 93 nn. i passim. Zob. też K. Modzelewski, *Legem ipsam vetare non possumus. Królewski kodyfikator wobec potęgi zwyczaju*, w: *Historia, idee, polityka. Księga dedykowana J. Baszkieviczowi*, Warszawa 1995, s. 26–32.

⁴Prolog, ibid., s. 12 n., epilog (=cap. 386), ibid., s. 102.

wskazał na źródła norm prawnych, uwzględnionych w kodeksie. Celem, który postawił sobie Rotaris, było zapewnienie opieki biedakom, wyzyskiwanym i doznającym przemocy ze strony ludzi bogatych i potężnych. Chodziło o to, aby Longobardowie, zażywając w życiu codziennym spokoju, mogli walczyć przeciw wrogom i bronić granic swojego kraju. Obrona ubogich wymagała zmian w obowiązującym prawie. Król wprost to stwierdził, pisząc za *Nowelami* Justyniana (VII, praef., 535 r.), że to, czego brakowało, dodał, a to, co było zbędne, obciął. Jednocześnie jednak podkreślił, iż normy edyktu zaczerpnięto ze skarbicy prawa tradycyjnego, które starano się zbadać i przywrócić pamięci z największą starannością. Co więcej, monarcha zastrzegł sobie możliwość uzupełnienia w przyszłości edyktu o normy prawa zwyczajowego, jeżeli jakieś przez zapomnienie zostały pominięte.

W prologu i epilogu przywoływane jest raz po raz Imię Boże. To niebiosa — powiada Rotaris — skłoniły go do wydania edyktu, to w nadziei na łaskę niebios podjął się odnowienia prawa, to dzięki przychyłności Boga badano z najwyższym staraniem starodawne prawo longobardzkie. Dzięki też łaskowości Bożej uda się być może w przyszłości dotrzeć do jakichś jeszcze zapomnianych jego norm. Zwraca uwagę okoliczność, iż niebiosa nie ujawniają bezpośrednio, co jest dobre, a co złe. Pomagają głównie ustalić, jakie są normy prawa tradycyjnego. Co jest dobre, a co złe, ujawnia się właśnie w tych ostatnich.

Prolog edyktu kończy się materiałem historycznym. Przedstawiono listę królów longobardzkich, poczynając od pierwszego, kończąc na aktualnie panującym. Ponadto wymieniono dziesięciu przodków Rotarisa. Był to wykład dziejów plemienia i rodziny królewskiej w swoistej abrewiacji. Abrewiację tę, gdy chodzi o historię narodową, spróbowano niebawem rozwinąć. Oto w trzech rękopisach *Edyktu* Rotarisa — i tylko w nich — prócz obu wzmiankowanych list znajduje się utwór zatytułowany *Origo gentis Langobardorum*⁵, przedstawiający dzieje plemienia od czasów najdawniejszych aż do panowania króla Grimoalda (†671). Miejsce występowania tekstu wskazuje na to, że został on napisany z myślą o wzbogaceniu prologu. Najprawdopodobniej został dołączony do edyktu w czasie jego nowelizacji, której dokonał ostatnio wspomniany władca. Umieszczenie materiału historycznego w zbiorze praw jest wyrazem przekonania, iż normy prawne tworzą się w historii i poprzez historię narodu, i że właśnie historia narodu świadczy o ich słuszności.

I w samej rzeczy: dzieje Langobardów, tak jak je relacjonuje wspomniany utwór, są jednym wielkim pasmem zwycięstw i triumfów wojennych. Nie ulega wątpliwości, że już sama ta okoliczność musiała przemawiać za „prawdziwością” plemiennych praw i obyczajów. Ale wśród wypadków, które relacjonuje *Origo gentis Langobardorum*, znajduje się wydarzenie o znaczeniu specjalnym. Oto kiedy u progu swych dziejów lud, nazywający się wówczas jeszcze Winnilami, opuścił pierwotne siedziby, natknął się na Wandalów, z którymi przyszło mu stoczyć bitwę. Zwycięstwo odniósł dzięki następującemu podstępowi: Freja poradziła Winnilom, aby rankiem stanęły w szyku bojowym razem z kobietami, które powinny mieć włosy rozpuszczone na twarz. Tak

⁵ *Origo gentis Langobardorum* publikują C. Azzara, S. Gasparri, w: *Le leggi*, s. 2–6. Cytujemy jednak wg wydania G. Waitza, w: MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI–IX*, Hannoverae 1878, s. 2–6. Na temat tego utworu przede wszystkim K. Hauck, *Lebensnormen und Kultsmythen in germanischen Stammes- und Herrschergenealogien*, „Saeculum” 6, 1955, s. 204 nn. i passim; S. Gasparri, op. cit., s. 11 nn.; H. Wolfram, *Origo et religio. Ethnische Traditionen und Literatur in frühmittelalterlichen Quellen*, w: *Mittelalter. Annäherungen an eine Fremde Zeit*, wyd. W. Hartmann, Regensburg 1993, s. 27–39, zwłaszcza 28 n., „Schriftenreihe der Universität Regensburg, Neue Folge” 19; K. Modzelewski, op. cit., s. 30 n.

też zrobili. Gdy rano Wotan obudził się i ujrzał przez okno ludzi z rozpuszczonymi włosami, zakrzyknął: „A cóż to są za długobrodzi (longibarbae=Longobardi)?”. Na co Freja odrzekła: „Tak jak dałeś im imię, daj im zwycięstwo!”. I odtąd — kontynuuje anonimowy autor — zwyciężali, ilekroć stanęli w obliczu wroga. Zmienili też swoją nazwę z Winnilów na Longobardów⁶.

Podstęp polegał na tym, że nadając Winnilom imię, Wotan przez to samo stawał się ich ojcem. Stał się ich ojcem także z innego tytułu: oto „Długobrody” było jednym z wielu imion, jakie sam nosił. I to właśnie stosunek ojcostwa łączący boga z plemieniem zapewniał temu ostatniemu zwycięstwo nad wszystkimi wrogami. Nic też dziwnego, że opisane wydarzenie Longobardowie uważali za najważniejsze w swoich dziejach. Miało to konsekwencje dla ich prawa i obyczajów: nosili odpowiednie imię, specjalnie się czesali, a być może nawet do bitwy szli z następującym okrzykiem: „A cóż to są za Długobrodzi?” — wołali jedni. „Tak jak dałeś im imię, daj im zwycięstwo!” — odpowiadali inni. Ale wspomniane wydarzenie podnosiło autorytet plemiennych praw i obyczajów także w sensie ogólniejszym. Bo czyż prawa i obyczaje ludu wywodzącego się od Wotana mogą być w ogóle złe?

Jest rzeczą zdumiewającą, że w oficjalnym kodeksie prawa narodu przecież chrześcijańskiego, w kodeksie promulgowanym przez chrześcijańskiego króla przypomina się wierzenia pogańskie, co więcej — traktuje się je zupełnie serio i na nich opiera się powagę całego ustawodawstwa. Ten paradoks ukazuje, do jakiego stopnia historia plemienia była dla tamtych ludzi źródłem prawa.

Na podstawie prologu i epilogu *Edyktu* Rotarisa, uzupełnionego o *Origo gentis Langobardorum*, łatwo się można zorientować, że punktem odniesienia ideologii Longobardów było plemię. Wotan usynowił nie jakąś jednostkę czy rodzinę, lecz cały naród, w konsekwencji naród jako całość znajduje się w bezpośredniej bliskości sacrum. O tym, co jest prawem, stanowią zwyczaje ludu i jego historia, a celem podjętej przez monarchę kodyfikacji jest dobro narodu, a konkretnie nienaruszalność granic jego władztwa.

A jakie miejsce w myśli politycznej Longobardów zajmował król? Przede wszystkim trzeba stwierdzić, że władca mimo całej swojej aktywności nie usuwał plemienia w cień. Raczej przeciwnie. Z punktu widzenia czysto ideowego pierwszeństwo przypadało narodowi. Dowodzi tego wizja historii, utrwalona w *Origo gentis Langobardorum*. U początku dziejów plemię nie miało króla. Ze swych pierwotnych siedzib wyruszyło ono pod wodzą niewiasty o imieniu Gambari oraz jej dwóch synów Ibora i Agiona⁷. Wspomnianych ludzi autor nie nazywa królami, a na oznaczenie sprawowanej przez nich funkcji używa terminu „principatus”. Piszący po upływie stulecia Paweł Diakon określa ich mianem książąt (duces)⁸. Autor *Origo* twierdzi, że dopiero w osobie Agilmunda Longobardowie powołali króla⁹. Jednocześnie uważa, iż odtąd na czele narodu zawsze stali królowie, poza oczywiście dobrze poświadczonym historycznie interregnum po śmierci Klefa, już na ziemi włoskiej.

⁶*Origo gentis Langobardorum*, cap. 1, s. 2 n. Wczesny zapis tego mitu, choć w nieco innej wersji, daje także Fredegar — *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii scholastici libri IV cum continuationibus*, wyd. B. Krusch, MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum*, t. 2, Hannoverae 1888 [dalej: Fredegar], lib. III, cap. 65, s. 110.

⁷*Origo gentis Langobardorum*, cap. 1, s. 2.

⁸*Pauli Historia Langobardorum*, wyd. L. Bethmann, G. Waitz, MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI–IX*, Hannoverae 1878, np. lib. I, cap. 7, s. 52.

⁹*Origo gentis Langobardorum*, cap. 2, s. 3.

Warto zwrócić uwagę na moment dziejowy, w którym miała miejsce elekcja Agilmunda. Oto nastąpiła ona po zwycięskiej bitwie z Wandalami, po przyjęciu przez plemię nowego imienia i po osiedleniu się na pierwszym zdobytym terytorium. Nie jest to przypadkowa zbieżność. Wygląda na to, że autor *Origo* wyznawał pogląd, w myśl którego jedynie plemię rzeczywiście silne ma króla. W poglądzie tym nie był we wczesnym średniowieczu osamotniony.

Podobnie sądził Paweł Diakon. Na kartach swego wielkiego dzieła poświęconego dziejom Longobardów wspomina o klęsce, jaką ci ostatni zadali Herulom w wojnie¹⁰. Za *Origo gentis Langobardorum*¹¹ powtarza informację, iż po klęsce tej Herulowie nie mieli już więcej króla. Od siebie zaś dodaje, że przyczyną, dla której go utracili, był zanik siły (*virtus*) u plemienia. Z kolei u Fredegara natykamy się na następujące stwierdzenie. Oto po śmierci króla Franków Franka (Franciona) ci ostatni nie powołali króla, lecz rządzą nimi książęta (*duces*), a to dlatego, że na skutek ciągłych wojen Franków pozostała jedynie garstka¹².

Okazuje się, że zgodnie z ówczesnymi przekonaniem król był emanacją plemienia. Samo istnienie władcy zależało od tego, czy naród cieszył się wielkością¹³. I w przypadku Longobardów nie mogło być inaczej, skoro Wotan usynowił nie ich króla, lecz cały naród. Owszem, niektórzy mediewiści gotowi są przyjąć, iż ten i ów monarcha znany z listy zamieszczonej w prologu do *Edyktu Rotarisa* i z *Origo* był w myśl wczesnośredniowiecznych wierzeń potomkiem bóstwa, i aby tezę tę udowodnić, powołują się na etymologię imion królewskich i na faktografię zawartą u Pawła Diakona, szeroko wykorzystując przy tym religioznawstwo porównawcze¹⁴. Zapewne mają rację, jakkolwiek materiał jest na tyle kruchy, że trudno w tym zakresie o dowód zamykający ostatecznie wszelką dyskusję. Z drugiej jednak strony autor *Origo gentis Langobardorum* o boskim pochodzeniu władców nic nie pisze, chociaż o adopcji Longobardów przez Wotana rozprawia szeroko. Zgodnie zatem z interpretacją rzeczownego autora zasadnicze znaczenie dla zrozumienia historii miały związki, jakie łączyły z *sacrum* plemię jako całość, nie zaś więzi, które z siłami wyższymi ewentualnie łączyły króla¹⁵.

¹⁰Pauli *Historia Langobardorum*, lib. I, cap. 20, s. 59.

¹¹*Origo gentis Langobardorum*, cap. 4, s. 3.

¹²Fredegar, lib. II, cap. 6, s. 46.

¹³Zob. w tej sprawie R. Wenskus, *Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes*, Köln–Graz 1961, s. 68 nn.; W. Fritze, *Untersuchungen zur frühslawischen und frühfränkischen Geschichte bis ins 7. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1994, s. 142 nn., „Europäische Hochschulschriften Reihe III: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften” 581.

¹⁴Tak np. K. Hauck, op. cit., s. 206 nn.; S. Gasparri, op. cit., s. 11 nn.

¹⁵Przysze badania nad typologią monarchii wczesnośredniowiecznej będą musiały uwzględnić germańskie królestwo sakralne, tzn. takie, w którym władca obdarzony jest jakąś po pogańsku rozumianą świętością i zjawisko to włączyć do obrazu monarchii plemienną. Królestwo sakralne, którego istnienie ledwo wyczuwamy u Longobardów, jest — gdy chodzi o kraje będące przedmiotem niniejszego artykułu — najlepiej poświadczony u Franków; najlepiej, ale nie znaczy to, że dobrze. Zob. wybór prac na ten temat, których autorzy przyjmują występowania tego zjawiska u Franków: K. Hauck, op. cit., s. 196 nn.; R. Wenskus, *Bemerkungen zum Thuniginus der Lex Salica*, w: *Fest. P. E. Schramm*, Wiesbaden 1964, t. 1, s. 234 nn.; idem, *Religion abâtardie. Materialien zum Synkretismus in der vorchristlichen politischen Theologie*, w: *Iconologia sacra. Fest. K. Hauck*, Berlin–New York 1994, s. 178–248, „Arbeiten zur Frühmittelalterforschung” 23; M. Rouche, *Clovis*, t. 1, Fayard 1996, s. 184 n.; F. Herschend, *A Note on Late Iron Age Kingship Mythology*, „*Tor*” 28, 1996, s. 283–303; J. Barlow, *Gregory of Tours and the Myth of the Trojan Origins of the Franks*, „*Frühmittelalterliche Studien*” 30, 1996, s. 86–95. Nie brak jednak badaczy, którzy w ogóle zaprzeczają istnieniu tego zjawiska i u Franków, i u jakichkolwiek innych ludów germańskich; zob. np. P. D. King, *The Barbarian Kingdoms*, w: *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350–c. 1450*, wyd. J. H. Burns, Cambridge 1988, s. 152 n.

Interesujące pod tym względem jest świadectwo zaczerpnięte z prologu do *Edyktu Rotarisa*. W datacji monarcha stwierdza, że aktu legislacyjnego dokonano „post aduentum in prouincia italiae langobardorum, ex quo alboin tunc temporis regem precedentem diuina potentia adducti sunt, anno septuagesimo sexto [...]”¹⁶. I znów powtarza się ta sama interpretacja. Nie króla, lecz naród jako całość otoczyły siły nadprzyrodzone swą łaską, przyprowadzając Longobardów do Italii. Oczywiście, Rotaris nie omieszkiał zaznaczyć, że na czele plemienia stał wówczas monarcha. Nie było więc tak, że król zniknął w masie współplemieńców, że był po prostu jednym z nich. Ale nie było też tak, żeby pośredniczył w przekazywaniu łaski między sacrum a narodem.

Spośród źródeł frankijskich za szczególnie instruktywny uznać wypadnie prolog dłuższy do *Lex Salica*. W tekście tym, napisanym być może za panowania Pepina Małego, przedstawiono okoliczności, w jakich i dzięki którym powstało prawo salickie¹⁷. Najpierw zwrócono uwagę na fakt, że plemię Franków zostało ustanowione przez samego Boga. Zaraz potem, w tym samym zdaniu wskazano na niezwykle przymioty rzezonego ludu: jest to naród dzielny i silny na polu walki, mądry w radzie, dotrzymujący sojuszy, postawny, o miłej powierzchowności, odważny, bystry i srogi. Autor zaznaczył, że plemię Franków, nawrócone na katolicyzm, jest odporne na niebezpieczeństwo herezji. Nie omieszkiał też zauważyć, że już w dawniejszych czasach, wówczas, kiedy Frankowie byli jeszcze poganami, dzięki Bożemu natchnieniu naród poszukiwał mądrości, pragnął sprawiedliwości i strzegł pobożności. Za pośrednictwem swoich przywódców — kontynuuje autor — plemię podyktowało prawo salickie¹⁸. Później zaś, gdy już Chlodwig dzięki miłosierdziu Bożemu przyjął chrzest, emendacji tego prawa dokonali królowie: wspomniany Chlodwig, Childebert i Chlotar.

Widzimy: w przekonaniu redaktora prologu twórcą prawa salickiego było plemię, pojęte jako całość. Dopiero przy uświadomieniu sobie tego faktu przedstawiona w tekście charakterystyka narodu frankijskiego nabiera znaczenia. Jego prawość, dzielność i mądrość sprawiły, że *Lex Salica* jest znakomitym aktem ustawodawczym. Ale plemię

¹⁶ *Le leggi*, s. 12.

¹⁷ *Lex Salica*, wyd. K. A. Eckhardt, MGH, Leges nationum Germanicarum, t. 4, cz. 2, Hannoverae 1969; cytujemy według tekstu odtworzonego na podstawie rękopisów klasy D (s. 2 nn). Zdaniem wydawcy tekst ten, tzw. *Recensio Pippina*, powstał w kancelarii królewskiej i wyszedł spod pióra Baddilona; zob. *Pactus legis Salicae*, wyd. K. A. Eckhardt, MGH, Leges nationum Germanicarum, t. 4, cz. 1, Hannoverae 1962, s. XL i szerzej *Lex Salica. 100 Titel-Text*, wyd. K. A. Eckhardt, Weimar 1953, s. 42 nn. Inny pogląd w tej sprawie wypowiedziała R. Schmidt-Wiegand, „*Gens Francorum inclita*”. *Zu Gestalt und Inhalt des längeren Prologes der Lex Salica*, w: *Fest. Adolf Hofmeister*, Halle (Saale) 1955, s. 233–250, która przychylając się do datowania prologu dłuższego na czasy Pepina, odrzucała autorstwo Baddilona, a także podkreślała prywatny charakter tekstu. Z kolei P. C. Boeren, *De Prolog van den Lex Salica*, „*Bijdragen voor de Geschiedenis der Nederlanden*” 3, 1949, s. 229–239, uważała, iż omawiane źródło spisano w latach 576–64. Na temat zawartości ideowej prologu m.in. M. Serejski, *Idea jedności karolińskiej*, Warszawa 1937, s. 32 nn., „*Rozprawy Historyczne Towarzystwa Naukowego Warszawskiego*” 17, 3; E. Zöllner, *Die politische Stellung der Völker im Frankenreich*, Wien 1950, s. 68 nn.; J. Fleckenstein, *Das Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der Norma Rectitudinis*, Bigge-Ruhr 1953, s. 87 nn.; B. Zientara, *Świt narodów europejskich. Powstawanie świadomości narodowej na obszarze Europy pokarolińskiej*, Warszawa 1985, s. 88 n. (nb. Zientara skłonny był datować źródło na czasy merowińskie, s. 89). Badacze zajmujący się problematyką ideową prologu zwracają głównie uwagę na wyrażoną w tekście świadomość narodową Franków.

¹⁸ „*Gens Francorum inclita, auctorem Deo condita, fortis in arma, firma pace fetera, profunda in consilio, c optorea nobilis, incolumna candore, forma egregia, audax, uelox et aspera, [nuper] ad catholicam fidem conuersa, emunis ab heresa; dum adhuc [ritu] teneretur barbaro, inspirante Deo, inquirens scienciae clauem, iuxta morem suorum qualitate desiderans iusticiam, custodiens pietatem. Dictauerunt Salicam legem per proceris ipsius gentes, qui tunc tempore eiusdem aderant rectores, electi de pluribus uiris quattuor his nominibus [...] qui per tres mallus conuenientes, omnes causarum origines sollicito discutiendo tractantis de singulis iudicium decreuerunt hoc modo*” (*Lex Salica*, MGH, paragrafy 1–2, s. 2 nn.).

nie powstało samorzutnie, lecz zostało utworzone przez siły wyższe. Czyli mądrość, dzielność i prawość Franków były darem niebios. Autor stwierdza zresztą wprost, że pragnienie mądrości, sprawiedliwości i pobożności zostało temu ludowi zaszczerpione przez siły nadprzyrodzone. A zatem za prawdziwego twórcę *Lex Salica* redaktor prologu skłonny był uważać Boga. Nie twierdził jednak, że Pan miał bezpośredni wpływ na ustawodawstwo. Rola Boga polegała raczej na tym, że ukształtował naród, który wydał z siebie mądre i zacne prawa.

Uwagę zwraca słabo wyakcentowana rola monarchy w legislacji. Redaktor prologu twierdził, że prawo salickie zostało ustanowione przez plemię. Zaznaczył wprawdzie, że działało ono za pośrednictwem wymienionych z imienia, lecz bliżej nie określonych *rectores*¹⁹. Nie jest jednak całkiem pewne, czy pod tym terminem rozumiał on królów²⁰. A jeżeli nawet tak było, to pozostaje przecież faktem, że podmiotem procesu legislacyjnego był naród, władcy tylko wykonywali jego wolę. Większe znaczenie autor przypisywał królom w nowelizacji prawa. Tutaj występowali oni jako legislatorzy *par excellence* (nazywani tutaj terminem „*rex*”).

Przy końcu prologu wyrażono życzenie, aby Chrystus otoczył Franków wszelkim błogosławieństwem: żeby strzegł ich królestwa, żeby ich władców napełnił światłem swojej łaski, żeby wspierał wojsko, umacniał wiarę, a także zapewnił pokój i szczęście. Również w tym fragmencie król nie występuje jako wyodrębniony z plemienia podmiot życia politycznego, społecznego i religijnego. Nie władcę, lecz całe plemię niebiosa mają obdarzyć wszelką pomyślnością. Autor wspomina wprawdzie w tym kontekście o „*rectores*”, nie widać jednak, aby na nich w sposób szczególnie obfity czy też odrębnie spłynąć miało błogosławieństwo Boże. Oni są narodowi potrzebni, ale jako organ całkowicie w niego wtopiony, nie zaś jako organ z niego wyemancypowany i nad nim stojący.

Wymowa prologu dłuższego do *Lex Salica* jest taka sama, jak komentowanych wyżej źródeł longobardzkich. O pomyślności społeczeństwa decydują więzi, jakie łączą naród pojęty jako całość z siłami nadprzyrodzonymi. Plemię Franków zostało utworzone przez samego Boga, toteż jest ono dzielne, wspaniałe i pobożne, a prawo przez nie ustanowione uznać trzeba za prawo znakomite. Podobnie było u Longobardów: adoptowani przez Wotana, odznaczają się wspaniałymi obyczajami i na polu bitwy odnoszą zwycięstwa. W obu też przypadkach normy prawne, nawet te najszlachetniejsze nie zostały objawione bezpośrednio przez Boga. Wydał je z siebie naród. Został on oczywiście uformowany przez niebiosy i w tym sensie, ale tylko w tym, prawo i obyczaj mają pochodzenie boskie.

Na szczególną uwagę zasługuje okoliczność, że z cytowanych źródeł nie wynika, aby król w kontaktach z *sacrum* był jakoś uprzywilejowany²¹. I nie oczekiwano, aby łaska sił wyższych spływała na naród za pośrednictwem monarchy. Wotan usynowił całe plemię, nie zaś władcę, i podobnie Bóg chrześcijański: ustanowił i obdarzył wielkimi przymiotami nie króla Franków, lecz naród jako taki. Zarówno u Longobardów, jak i u Franków skarbnicą, z której pochodziły normy prawne, nie był umysł monarchy, lecz obyczaje plemienne.

¹⁹O istnieniu owych *rectores* wiedział z lektury *Pactus legis Salicae*, s. 2 n.

²⁰Por. wszelako K. A. Eckhardt, w: *Lex Salica. 100 Titel-Text*, s. 85, przyp. 1.

²¹W odniesieniu do pogańskiej Skandynawii okoliczność tę zauważył Å. Ström, *Gottesstaat und Götterstaat unter den vorchristlichen Germanen*, w: *The Myth of the State*, Stockholm 1972, s. 123–159.

III

System ideowy, którego punktem odniesienia było plemię, najpóźniej w siedemdziesiąt lat po wydaniu *Edyktu Rotarisa* zaczął u Longobardów ulegać rozkładowi²². Ślady tego procesu są widoczne w tekście pierwszej noweli króla Liutpranda, dołączonej do praw longobardzkich w 713 r., tuż na początku panowania²³.

Monarcha zaraz w pierwszych słowach stawia kwestię pochodzenia prawa. Występuje z poglądem, że stanowi je wprawdzie król, ale pod wpływem inspiracji płynącej z niebios. Przy tym precyzuje, że oddziaływanie sił wyższych dokonuje się na każdym etapie powstawania ustaw: pod wpływem natchnienia Bożego rodzą się one w umyśle władcy, pod wpływem natchnienia Bożego władca je w myśli opracowuje i pod wpływem natchnienia Bożego monarcha wprowadza je w życie. Powołując się na Pismo św., Liutprand wyjaśnia, dlaczego tak się dzieje: serce króla — powiada — jest w ręku Pana (Prov. 21, 1). Za tym stwierdzeniem kryje się teoria polityczna, w myśl której monarcha jest powolnym narzędziem w ręku niebios. Ale stwierdzenie to implikuje także myśl inną, że mianowicie władca jest niejako pośrednikiem między siłami wyższymi a narodem.

Niezwykle wyraźny pod tym względem jest kontrast między nowelą króla Liutpranda a *Edyktem Rotarisa*. To prawda, że Rotaris w epilogu aż trzy razy powołuje się na rolę sił wyższych w stanowieniu prawa. Ale rola ta polega tylko i wyłącznie na skłonieniu króla do podjęcia działalności legislacyjnej i na pomocy w badaniu starożytnego prawa plemiennego. Niebios a w żadnym wypadku nie występują tutaj jako źródło norm prawnych. Inaczej u Liutpranda: zdaniem tego ostatniego siły nadprzyrodzone określają samą treść ustaw.

Jest rzeczą zrozumiałą, że w tej sytuacji Liutprand starał się swoje plany legislacyjne konfrontować z wyobrażeniami o woli Bożej w tym względzie. Sam to zresztą oficjalnie stwierdza w prologu do niektórych następnych nowel, a mianowicie z 717, 727, 728 i 729 r.²⁴ Tego co słuszne nie szukał natomiast w tradycji plemienną. Oczywiście, przywiązanie do dawnych zwyczajów było u wielu Longobardów nadal silne, toteż król czuł się niekiedy zmuszony zaakceptować tradycyjną normę, nawet jeśli całkowicie kłóciło się to z jego przekonaniem²⁵.

Teocentrycznych akcentów jest w nowelach Liutpranda więcej. Szczególnie instryktywny jest prolog do noweli z 724 r.²⁶ Pada tam stwierdzenie, iż celem stanowienia prawa jest *salvatio gentis*, czyli zbawienie plemienia, a także obrona ubogich przed uciskiem. Do tego momentu punkt widzenia monarchy pokrywa się z poglądami jego poprzednika, króla Rotarisa. Ale obrona narodu i biednych nie stanowi dla Liutpranda wartości samej w sobie. Chodzi mu o coś więcej. Motywem, którym się kieruje, jest miłość do Boga i bojaźń przed Nim: zajmując się działalnością legislacyjną, dokłada monarcha starań, aby większym blaskiem zajaśniała sprawiedliwość Boga i aby dzięki temu Imię Pańskie było nieustannie wielbione i wystawiane.

Obraz, jaki się wyłania z omówionego tekstu, znajduje dopełnienie dzięki noweli wydanej trzy lata później. Liutprand stwierdza w prologu, że w działalności legislacyjnej bronić trzeba przede wszystkim prawa chrześcijańskiego, tzn. przeciwdziałać

²²W tej sprawie S. Gasparri, op. cit., s. 101 nn.

²³*Le leggi*, s. 128.

²⁴*Ibid.*, s. 130, 168, 176 i 180.

²⁵K. Modzelewski, op. cit., s. 32.

²⁶*Le leggi*, s. 152.

odstępstwom od wiary katolickiej. Z pierwszych dwóch punktów ustawy, w których podnosi się kwestie związane z wróżbiarstwem, zdaje się wynikać, iż *lex christiana*, tak jak ją rozumie monarcha, odnosi się bezpośrednio do sfery sakralnej²⁷. Jeżeli zatem w poprzednio komentowanym akcie ustawodawczym chodziło o sprawiedliwość rozumianą jak najszerzej, o tyle tutaj wydziela się z niej i wyróżnia część najważniejszą, będącą prawem religijnym *par excellence*. W nowym świetle przedstawia się też cel działania legislacyjnego. Celem tym jest uzyskanie pomocy Bożej i zasłużenie sobie na Boże miłosierdzie. Dodajmy, że w innej z kolei noweli za motyw wydania ustawy podaje się zbawienie duszy monarchy²⁸.

Widzimy więc, że Liutprand — władca, który tytułował się królem chrześcijańskim i katolickim²⁹ i który wierzył, iż panuje dzięki pomocy sił wyższych³⁰ — częściowo odrzuca, częściowo zaś przekracza perspektywę plemienną, przybierając jednoznacznie punkt widzenia teocentryczny. Prawo i sprawiedliwość nie ujawniają się już w zwyczajach i historii narodu, lecz dane są z góry, a celem ostatecznym ustawodawstwa nie jest dobro plemienia, lecz chwała Boga i panowanie Jego prawa i sprawiedliwości.

Ten sam sposób patrzenia na sprawy państwa widoczny jest we frankijskim źródle historiograficznym, a mianowicie w *Annales Mettenses priores*³¹. W utworze tym, będącym wprawdzie kompilacją różnych tekstów historiograficznych, ale dokonaną z rozmysłem i uzupełnioną odautorskimi interpolacjami, rocznikarz przedstawił własny pogląd na dzieje Franków. Piszący w 805 r. annalista miał pełną świadomość wielkości politycznej swego kraju i próbował fakt ten wyjaśnić³².

Oto — twierdzi autor — momentem kluczowym w historii ojczystej było panowanie Pepina II, ojca Karola Młota. Rocznikarz wie, że formalnie tron zajmował wówczas władca merowiński, występuje jednak z twierdzeniem, iż prawdziwym królem był Pepin. I właśnie wskazując na tego męża stanu, wyjaśnia wydzwignięcie się kraju z upadku i restytuowanie imperium Franków. Przytoczmy jeden z najbardziej znamienych fragmentów utworu:

²⁷Ibid., s. 168 nn.

²⁸Ibid., s. 144.

²⁹Np. *ibid.*, s. 128, 204.

³⁰Np. *Le leggi*, s. 128, 136, 138.

³¹Cytujemy wydanie: *Annales Mettenses priores*, wyd. B. de Simonis, MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, Hannoverae et Lipsiae 1905. Na temat tego utworu przede wszystkim I. Haselbach, *Aufstieg und Herrschaft der Karolinger in der Darstellung der sogenannten Annales Mettenses priores*, Lübeck-Hamburg 1970, „Historische Studien” 412; zob. też H. Hoffmann, *Untersuchungen zur karolingischen Annalistik*, Bonn 1958, „Bonner Historische Forschungen” 10.

³²O kulturze politycznej epoki karolińskiej m. in.: M. Serejski, *op. cit.*, *passim*; A. Gieysztor, *Władza Karola Wielkiego w opinii współczesnej*, Warszawa 1938, „Rozprawy Historyczne Towarzystwa Naukowego Warszawskiego” 21, 2; J. Fleckenstein, *op. cit.*, *passim*; W. Mohr, *Die karolingische Reichsidee*, Münster 1962, „Aevum christianum” 5; K. F. Morrison, *The Two Kingdoms: Ecclesiology in Carolingian Political Thought*, Princeton 1964; H. H. Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Bonn 1968, „Bonner Historische Forschungen” 32; W. Ullmann, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, London 1969; G. Tabacco, *L'ambiguità delle istituzioni nell'Europa costruita dai Franchi*, „Rivista Storica Italiana” 87, 1975, s. 401–438; M. Cristiani, *Dall'unanimitas all'universitas. Da Alcuino a Giovanni Eriugena. Lineamenti ideologici e terminologia politica della cultura del secolo IX*, Roma 1978, „Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Studi storici” 100–102; I. Deug-Su, *Cultura e ideologia nella prima età carolingia*, Roma 1984, „Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Studi storici” 146–147; *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814–840)*, wyd. P. Godman, R. Collins, Oxford 1990.

„Tanto [...] [Pepin] prudentiae lumine radiabat, ut grandevs et maioribus natu populis ipsi subiectis maximam admirationem ingereret. Nam iustitiae vigor, fortitudinis invicta soliditas et temperantiae moderamentum talem in adolescentis pectore sibi locum sponte adsciverant, ut non solum naturali insertione, quod ab invictissima parentum prosapia possederat, sed etiam divina inspiratione virtutum sibi omnium fontes a cunctis quod regebat populis adsque ulla dubitatione patentes esse crederentur”³³.

Jak widzimy, autor przeprowadza tutaj klasyfikację czynników, które wyposażyły Pepina w niezbędne cnoty i przymioty i tym samym zapewniły mu sukcesy polityczne i militarne. Jednym z owych czynników było znakomite pochodzenie. Drugim jednak — i ważniejszym — była szczególna łaska, jaką owego męża obdarzyły niebiosy. Cała rodzina pełna była zasług i przymiotów³⁴, a mimo to kraj leżał w ruinach. Przełom w historii Franków nastąpił dopiero wtedy, gdy jednego z jej członków szczególnie upodobał sobie Bóg. I rzeczywiście. Dziejopis raz po raz zaznacza, iż Pepin swoje zwycięstwa zawdzięczał siłom wyższym. Tak było, gdy jako młodzieniec pozbawił życia mordercę ojca³⁵, gdy podporządkowywał sobie różne obce ludy i narody³⁶, gdy pobił króla Teodoryka w bitwie pod Tertry³⁷. Ale jednocześnie niebiosy kształtowały herosa wewnątrz. Zbawiennymi radami matki kierował się chętnie dlatego, że został odpowiednio przysposobiony przez łaskę Bożą³⁸.

Zastanawiając się nad sukcesami Pepina, rocznikarz nie próbuje natomiast odwoływać się do cnót narodu frankijskiego i w nich szukać przyczyny wspomnianych triumfów. Co więcej, o owych zaletach w ogóle nie pisze. A przecież triumfy bohatera doprowadziły do restytucji imperium Franków. Przy uważniejszej lekturze czytelnik dochodzi do przekonania, że w interpretacji dziejów, jaką nam proponuje autor, plemię zajmuje miejsce mało sprecyzowane. W roczniku jest kilka fragmentów godnych z tego punktu widzenia uwagi. Przyjrzyjmy się bliżej jednemu z nich.

Gdy Pepin postanowił wydać królowi merowińskiemu Teodorykowi wojnę, zwołał możnych oraz całe wojsko i uzasadniając swoją decyzję, przytoczył następujące argumenty³⁹: Po pierwsze powołał się na okoliczność, że w części monarchii podległej królowi kościołom zabiera się majątki. Z tego właśnie powodu kapłani i słudzy Boży zwracają się do niego z prośbą o ratunek. Po drugie wskazał na liczne skargi szlachetnie urodzonych Franków, którzy pochodząc z zachodniej części królestwa, doznają tam najstraszniejszego ucisku. Rocznikarz w innym miejscu zaznacza, iż owych możnych pozbawia się ojcowizny i nastaje na ich życie⁴⁰. Otóż ludzie ci przybywali do Pepina, powierzali się jego wiernej opiece i błagali o pomoc. Po trzecie wreszcie mówca zauważył, iż celem wojny ma być uprzedzenie ataku Teodoryka na ojczyznę i zapobieżenie jej spustoszeniu. Wszystkie te argumenty bohater sprowadził do wspólnego mianownika: biorąc na siebie trud wojny — powiada — czyni to z miłości do Chrystusa i jego świętych. Ten sam motyw pojawił się na samym początku przemówienia, kiedy

³³ *Annales Mettenses priores*, s. 3. Zob. komentarz H. Beumanna, *Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums*, „Historische Zeitschrift” 180, 1955, s. 474 nn.

³⁴ *Annales Mettenses priores*, s. 2–4.

³⁵ *Ibid.*, s. 1 n.

³⁶ *Ibid.*, s. 13.

³⁷ *Ibid.*, s. 10 n.

³⁸ *Ibid.*, s. 3. Na nacisk, z jakim rocznikarz pisze o pomocy niebios dla Pepina i innych władców karolińskich, zwracając uwagę H. Hoffmann, *Untersuchungen*, s. 63 oraz H.–D. Fischer, *Monarchische Propaganda der Karolinger in der Historiographie*, „Publizistik” 11, 1966, s. 133 n.

³⁹ *Annales Mettenses priores*, s. 8.

⁴⁰ *Ibid.*, s. 5 n.

zwracając się do zebranych możnych i żołnierzy, Pepin określił ich mianem „fideles Dei nostri”. Dał w ten sposób do zrozumienia, że uczestnicząc w planowanym przedsięwzięciu, służą samemu Bogu.

W komentowanym ustępie cele, jakimi bohater kierował się w polityce, jednoznacznie zhierarchizowano. Na czoło wysuwała się służba Boża, potem znajdowała się opieka nad Kościołem, później pomoc ludziom, którzy pozostawali z bohaterem w stosunku wierności, na samym zaś końcu powoływano się na obronę ojczyzny⁴¹. Jeśliby nawet przyjąć, że w tym ostatnim punkcie chodziło o dobro plemienia, to zastanawia dalekie miejsce w hierarchii, jakie ta wartość zajmowała.

W świecie wyobraźni politycznej, bliskiej autorowi *Annales Mettenses priores* władca stoi w obliczu Boga i abstrakcyjnych wartości, takich jak sprawiedliwość i pokój. Jeżeli zaś jako przedmioty działania definiuje obiekty społeczne, to przywiązuje większe znaczenie do ludzi związanych z sobą stosunkiem wierności niż do narodu jako takiego. Na szczególne podkreślenie zasługuje miejsce sił nadprzyrodzonych w koncepcji historiograficznej annalisty. Wspomnieliśmy już, że dostarczają one władcy najważniejszej przesłanki działania. Dodać należy, iż dla monarchy stanowią one główną gwarancję sukcesu. Sprawie warto się przyjrzeć bliżej.

Pierwszym triumfem Pepina II, odnotowanym na kartach utworu, było zabicie Gundowina, mordercy ojca bohatera⁴². Do faktu tego autor przywiązuje duże znaczenie. Nazywa go początkiem zwycięstw herosa i jednocześnie wydarzeniem, w którym najpełniej przejawiała się jego niezwykłość. Podkreśla też, iż bohater dokonał wspomnianego czynu „in pueritiae flore” i że towarzyszyła mu w tym pomoc Boża. Okoliczności te pozwalają dziejopisowi przyrównać Pepina do Dawida, który jako młodzieniec pokonał był Goliata.

Paralela między karolińskim władcą a Dawidem pojawia się na kartach rocznika przynajmniej jeszcze raz. Oto historiograf przyjmuje, iż Karol Wielki aż trzykrotnie był namaszczany na króla: po raz pierwszy w 754 r., kiedy wraz ojcem i bratem przyjął pomazanie z rąk papieża Stefana⁴³; po raz drugi w 768 r., kiedy został wyniesiony na tron po śmierci ojca⁴⁴; i wreszcie po raz trzeci w 771 r., gdy oddawano mu władzę po śmierci Karlomana nad terytoriami dotąd podległymi temu ostatniemu⁴⁵. Oto Pismo św. trzykrotne namaszczenie przypisuje Dawidowi (1 Sam 16, 13; 2 Sam 2, 4; 2 Sam 5, 3)⁴⁶. Ale podobieństw na tym nie dosyć. Za pierwszym razem Karol był jeszcze dzieckiem, a wspomniany ryt nie wiązał się bezpośrednio z objęciem władzy. Monarchą sprawującym władzę był przecież nadal Pepin Mały. Tak samo się rzeczy miały przy pierwszym pomazaniu Dawida, chłopca jeszcze. Królem był wtedy Saul, tamten zaś nieprędko wstąpił na tron. Dopiero namaszczenia Karola z 768 i 771 r. wiązały się rzeczywiście z przejściem rządów, zrazu we własnej dzielnicy, potem w dzielnicy

⁴¹H. Hoffmann, *Untersuchungen*, s. 63.

⁴²*Annales Mettenses priores*, s. 1 n.

⁴³Ibid., s. 47 n.; za *Annales regni Francorum*, wyd. F. Kurze, MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, Hannoverae 1895, s. 12.

⁴⁴*Annales Mettenses priores*, s. 56; za Fredegar, *Continuationes*, cap. 54, s. 193.

⁴⁵*Annales Mettenses priores*, s. 57 n.; w tym przypadku informacji o namaszczeniu rocznikarz nie przejął, zdaje się, z żadnego źródła pisanego. W sprawie wiarygodności tego aktu w 771 r. zob. W. Schlesinger, *Karolingische Königswahlen*, 1 wyd. 1958, w: idem, *Beiträge zur deutschen Verfassungsgeschichte des Mittelalters*, t. 1, Göttingen 1963, s. 92; C. Brühl, *Fränkischer Königsbrauch*, „Historische Zeitschrift” 194, 1962, s. 306 (autor przyjmuje, iż Karol Wielki rzeczywiście trzykrotnie był namaszczany na króla, skłonny jest również dopatrywać się w tym faktu naśladowania króla Dawida).

⁴⁶Idziemy tu za wywodem I. Haselbach, op. cit., s. 148, przyp. 32.

zmarłego brata. Podobnie było z Dawidem. Drugie i trzecie pomazanie miało miejsce wówczas, gdy wstępował na tron Judy a następnie Izraela. I jeszcze jedna zbieżność: o ile za pierwszym razem w obu przypadkach osobą spełniającą ryt był tylko przedstawiciel Boga, tzn. prorok lub papież, o tyle później z jednej strony rocznik, z drugiej Stary Testament wymieniają w tym kontekście przedstawicieli narodu.

Nie potrafimy stwierdzić z całą pewnością, czy Karol Wielki rzeczywiście został namaszczoney w 771 r. Założmy nawet, że tak było faktycznie. Nie zmieni to przecież faktu, iż autor starał się w ten sposób nanizować wydarzenia i okoliczności, aby upodobnić obrzędy króla frankijskiego do rytów, jakim poddał się Dawid.

Rysuje się następująca hipoteza: dwukrotne wskazanie na paralelę między władcą karolińskim a królem Izraela — po raz pierwszy wprost, drugi raz milcząco — miało służyć przekonaniu czytelnika, iż łaska Boża otaczająca monarchów frankijskich nie była ułudą. Skoro byli podobni do Dawida — sugeruje autor — to siłą rzeczy musieli być wybrańcami niebios.

Annales Mettenses priores nie są w swej wymowie świadectwem odosobnionym. Teocentryczność monarchii Karola Wielkiego znalazła swój dobitny wyraz w fakcie, że właśnie za tego panowania i dopiero wtedy formuła dewocyjna znalazła trwałe miejsce w tytulaturze monarszej⁴⁷; a także w wielu innych źródłach, spośród których niektóre przytoczymy w części IV artykułu. Ale również relatywizacja wartości narodowych i rozluźnienie ram plemiennych, w których obracała się myśl polityczna, widoczna jest wówczas w wielu przejawach życia publicznego. Przytoczymy tylko jeden przykład.

Karol Wielki kazał swoją rezydencję w Ingelheim ozdobić malowidłami. Dzięki opisowi Ermolda Nigella znamy program ikonograficzny tamtejszej auli pałacowej⁴⁸. Wiemy, że na jej ścianach wyłożono dzieje świata zgodnie z koncepcją Orozjusza. Ukazano tam sceny z życia, dokonania i klęski króla asyryjskiego Nina, króla perskiego Cyrusa, tyrana sycylijskiego Falarisa, dalej Romulusa i Remusa, Hannibala, Aleksandra Wielkiego, wreszcie Augusta. Natomiast absydę zdołały przedstawić Konstantyna Wielkiego, Teodozjusza Wielkiego, Karola Młota, Pepina Małego i Karola Wielkiego. Uwagę zwraca zlekceważenie problematyki frankijskiej. Obok przedstawienia tego ostatniego monarchy umieszczono wprawdzie podobizny Karola Młota i Pepina Małego, znalazły się one tam jednak nie dlatego, że byli władcami Franków, lecz dlatego, że pochodzili z dynastii, z której wywodził się Karol Wielki. W każdym razie pominięcie w programie ikonograficznym królów merowińskich, nawet wielkiego chrystianizatora Chlodwiga, jest wysoce znamienne.

⁴⁷H. Wolfram, *Intitulatio*, t. 1: *Lateinische Königs- und Fürstentitel bis zum Ende des 8. Jahrhunderts*, Graz-Wien-Köln 1967, s. 213 nn., „Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsband” 21.

⁴⁸Ermold le Noir, *Poème sur Louis le Pieux et épîtres au roi Pépin*, wyd. E. Faral, Paris 1932, lib. IV, wersy 2126–2163, s. 162 nn. „Les classiques de l’histoire de France au Moyen Age” 14. O pałacu w Ingelheim i jego freskach przede wszystkim W. Lammers, *Ein karolingisches Bildprogramm in der Aula regia von Ingelheim*, w: *Festschrift H. Heimpele*, Göttingen 1972, s. 226–289, „Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte” 36/3; ponadto K. Hauck, *Karolingische Taufpfalzen im Spiegel hofnaher Dichtungen*, Göttingen 1985, s. 44 nn., „Nachrichten der Akademie der Wissenschaften I. Philologisch-Historische Klasse” 1985, z. 1; W. Jacobsen, *Die Pfalzkonzeptionen Karls des Großen*, w: *Karl der Große als vielberufener Vorfahr. Sein Bild in der Kunst der Fürsten und Städte*, wyd. L. E. Saurma-Jeltsch, Sigmaringen 1994, s. 29 nn., „Schriften des Historischen Museums” 19; G. Binding, *Deutsche Königspfalzen. Von Karl dem Großen bis Friedrich II (765–1240)*, Darmstadt 1996, s. 98–114. Warto jednak zaznaczyć, iż niektórzy badacze wątpią w istnienie fresków podejrzewając, że Ermold całą rzecz zmyślił, zob. np. G. Binding, op. cit., s. 103. Jest to jednak hiperkrytycyzm.

IV

Przyrównywanie władcy chrześcijańskiego do Dawida lub innej postaci starotestamentowej było zwyczajem dawnym. W Armenii i Gruzji sięgał on IV, w Bizancjum VI stulecia⁴⁹. Również na Zachodzie wykorzystywano tego rodzaju paralele w czasach poprzedzających objęcie tronu przez Karolingów: Chlotara II i Dagoberta I nazywano Dawidem, a Karola Młota — Jozuem⁵⁰. Nie ulega jednak wątpliwości, że u Franków tego rodzaju praktyka szczególną rolę zaczęła odgrywać wraz z nastaniem nowej dynastii⁵¹.

Podjęli ją zrazu papieże, apostrofując Pepina Małego i jego synów imionami starotestamentowymi. Strona frankijska początkowo wykazywała wstrzeźliwość w tym względzie. Dopiero w swoim wielkim kapitularku *Admonitio generalis*, wydanym w 789 r., Karol Wielki powołał się na króla Judy Jozjasza jako na przykład, który dla niego jako władcy stanowi wzór do naśladowania. Świadczenia zagęszczają się od połowy ostatniego dziesięciolecia VIII w. Od tego czasu króla Franków zaczęto powszechnie przyrównywać do Dawida, co więcej, zaczęto go nazywać Dawidem. Jakie znaczenie miała wspomniana praktyka?

Zwróćmy najpierw uwagę na fakt, że niektórzy dostojnicy przebywający na dworze Karola Wielkiego w Akwizgranie byli często nazywani imionami, które ich właściwymi imionami nie były. Zacerpnięte ze Starego Testamentu lub starożytności klasycznej, jakby przyrównywały swoich nowych właścicieli do postaci dobrze znanych z historii i literatury⁵². I tak Alkuin nazywał się Flaccusem, Angilbert Homerem, archikapelan Hildibald Aaronem, syn Karola Wielkiego Pepin Juliuszem. Samemu Karolowi Wielkiemu nadawano imię właśnie Dawida. Zwyczaj ten, znany już uprzednio w Anglii, na dwór akwizgrański wprowadził najpewniej Alkuin. Można by mniemać, że mamy tutaj do czynienia po prostu z zabawą eleganckiego towarzystwa, oddającego się igraszkom intelektualnym. Przed taką interpretacją przestrzegają jednak słowa anglosaskiego myśliciela. Otóż zdaje się on twierdzić, że wspomniany zwyczaj był wyrazem przyjaźni. Przyjaźń stwarzała warunki, w których ludzie otrzymywali imiona lepiej odpowiadające ich istotom⁵³.

⁴⁹ A. Grabois, *Un mythe fondamental de l'histoire de France au Moyen Age: Le „roi David”, précurseur du „roi très chrétien”*, „Revue Historique” 287, 1992, 1, s. 14 nn.; O ideologii dawidowej w Bizancjum ostatnio G. Dagron, *Empereur et prêtre: Etude sur le césaropapisme byzantin*, Paris 1996, wg indeksu s.v. David.

⁵⁰ A. Grabois, op. cit., s. 16 nn.; E. Ewig, *Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter*, w: *Das Königtum, seine geistigen und rechtlichen Grundlagen*, 4 wyd. (1 wyd. 1956), Sigmaringen 1973, s. 43 nn., „Vorträge und Forschungen” 3.

⁵¹ O przyrównywaniu w czasach karolińskich władców frankijskich do królów starotestamentowych zob. m.in. E. H. Kantorowicz, *Laudes regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, Berkeley—Los Angeles 1946, s. 56 nn., „University of California” 33; H. Fichtenau, *Byzanz und die Pfalz zu Aachen*, „Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung” 59, 1951, s. 25 nn.; J. Fleckenstein, op. cit., s. 36 nn.; H. Steger, *David rex et propheta*, Nürnberg 1961, s. 125 nn. i passim, „Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft” 6; W. Mohr, op. cit., passim; H. H. Anton, op. cit., s. 419–436; E. Ewig, op. cit., s. 43 nn.; J. M. Wallace-Hadrill, *Early Germanic Kingship in England and on the Continent*, Oxford 1971, s. 99 nn.; R. Deshman, *The Exalted Servant: The Ruler Theology of the Prayerbook of Charles the Bald*, „Viator” 11, 1980, s. 406 nn.; P. Godman, *Poets and Emperors. Frankish Politics and Carolingian Poetry*, Oxford 1987, 64 nn.

⁵² J. Fleckenstein, op. cit., s. 35 nn.; idem, *Karl der Große und sein Hof*, w: *Karl der Große*, t. 1, wyd. H. Beumann, Düsseldorf 1965, s. 43 nn.

⁵³ *Alcuini sive Albini Epistolae*, wyd. E. Duemmler, w: *Epistolae Karolini Aevi*, t. 2, MGH, Epistolarum, t. 4, Berolini 1895, nr 241, s. 386.

Ale najciekawszy w tym kontekście jest list Alkuina do Karola Wielkiego napisany w latach 794–795. Anglosaski duchowny nawiązuje w piśmie do sprawy adopcjanizmu, bardzo wówczas ważnej z punktu widzenia religijnego i politycznego i wyraża radość z jednoznacznego stanowiska, jakie król w tej kwestii zajął. Oto monarcha zwołał do Frankfurtu synod, który adopcjanizm uznał za herezję i potępił⁵⁴. Naszą uwagę przyciąga następujący fragment listu:

„Beata gens, cuius est dominus Deus eorum: et beatus populus tali rectore exaltatus et tali praedicatore munitus; et gladium triumphalis potentiae vibrat in dextera et catholicae praedicationis tuba resonat in lingua. Ita et David olim praecedentis populi rex a Deo electus et Deo dilectus et egregius psalmista Israheli victrici gladio undique gentes subiciens, legisque Dei eximius praedicator in populo extitit. Cuius eximia filiorum nobilitate in salute mundi, de virga flos campi et convallium floruit Christus, qui istis modo temporibus ac eiusdem nominis, virtutis et fidei David regem populo suo concessit rectorem et doctorem. Sub cuius umbra superna quiete populus requiescit christianus, et terribilis undique gentibus extat paganus. Cuius devotio a sectis perversi dogmatis fidem catholicam evangelica soliditate munire non cessat, ne quid novi et apostolicis inconueniens doctrinis per clandestinas subreptiones alicubi oboriri valeat, sed caelestis gratiae lumine fides ubique fulgeat catholica”⁵⁵.

W przytoczonym ustępie Alkuin wskazuje na daleko idące podobieństwa między Karolem Wielkim a władcą Izraela Dawidem. Po pierwsze zachodzą zbieżności między narodami, na których czele monarchowie ci stoją lub stali. Podobieństwa te polegają na tym, że w obu przypadkach Panem ludu jest Bóg. W stosunku do narodu obecnego wybrania, czyli do Franków Alkuin stwierdza to wprost, w stosunku do poprzedniego, czyli do Izraela posługuje się aluzją, używając sformułowania „praecedens populus” (chodzi oczywiście o lud poprzedniego wybrania). Dalej obaj monarchowie są ustanowieni królami przez niebiosy. Obaj też pełnią na rzecz swego ludu dwie te same funkcje: są głosicielami Prawa Bożego i jednocześnie obrońcami narodu przed wrogiem zewnętrznym. Ponadto wyznają tę samą wiarę, dysponują tą samą mocą i noszą to samo imię⁵⁶. Widzimy: w opinii autora imię „Dawid” nie jest bynajmniej pseudonimem króla Franków, lecz jego właściwym imieniem, które pozwala go przyrównywać do władcy Izraela. Na wspólnotę istniejącą między dwoma monarchami wskazuje jeszcze jedna okoliczność: Karol Wielki jest królem z woli Chrystusa, będącego potomkiem Dawida.

W gruncie rzeczy anglosaskiemu intelektualistom nie chodziło o udowodnienie, że są oni do siebie podobni, lecz o uzasadnienie poglądu o ich tożsamości. Alkuin nie pisze: „Chrystus dał swemu ludowi rządę i kaznodzieję na wzór króla Dawida”, lecz: „[...] Chrystus [...] dał swemu ludowi [...] króla Dawida jako rządę i kaznodzieję”. Karol Wielki jest po prostu królem Dawidem danym w obecnych czasach⁵⁷.

Teza tego listu jest godna uwagi również z innego powodu. Anglosaski duchowny przypisuje Karolowi Wielkiemu dwie różne funkcje należące — zdawałoby się — do odmiennych porządków. Z jednej strony władca broni ludu na polu bitwy, z mieczem w ręku. Jest to funkcja, którą w średniowieczu bez wahania każdy uznałby za rolę dla króla właściwą. Ale jednocześnie Alkuin twierdzi, że monarcha jest głosicielem

⁵⁴O adopcjanizmie i postawie elit karolińskich, zwłaszcza Alkuina, wobec tej herezji zob. W. Heil, *Der Adoptianismus, Alkuin und Spanien*, w: *Karl der Große*, t. 2, *Das geistige Leben*, wyd. B. Bischoff, Düsseldorf 1965, s. 95–155.

⁵⁵*Alcuini sive Albini Epistolae*, nr 41, s. 84.

⁵⁶W innym liście Alkuin Dawida starotestamentowego nazywa „współimiennikiem” Karola Wielkiego (*ibid.*, nr 177, s. 293), zob. niżej przyp. 60.

⁵⁷J. Fleckenstein, *op. cit.*, s. 35 nn.

(praedicator) wiary i nauczycielem (doctor) ludu. To raczej należało do porządku kapłańskiego⁵⁸.

Jest to tym bardziej frapujące, że Alkuin nie należał do ludzi, którzy by szczerze i bez zastrzeżeń wyznawali poglądy cesaropapistyczne. Wielokrotnie w ciągu swego życia podejmował kwestię monarszych prerogatyw w odniesieniu do Kościoła i religii, zarówno wtedy, gdy pisał o stosunkach anglosaskich, jak i wtedy, gdy wypowiadał się o stosunkach frankijskich⁵⁹. Otóż zastanawiające jest, że kiedy oceniał sytuację istniejącą w Anglii, utrzymywał, że władca w sprawach wiary i Kościoła powinien się kierować wyłącznie zdaniem duchowieństwa, gdyż sam w tym zakresie nie ma żadnych kompetencji. Angażując się natomiast w politykę frankijską, formułował — jak w naszym przypadku — opinię przeciwną: sferą kościelną i religijną rządzić powinien właśnie król.

W odpowiedzi na pytanie, skąd wzięła się ta różnica, pomoc może właśnie komentowany list. Ze zdecydowanego i skutecznego zaangażowania Karola Wielkiego w obronę wiary duchowny anglosaski wyciągnął wniosek, że monarcha frankijski nie jest władcą jak każdy inny. O jego wyjątkowości przekonywała Anglika jeszcze jedna, niebłaha okoliczność. Były nią zdumiewające sukcesy wojenne i polityczne władcy karolińskiego. Alkuin stanął tedy wobec konieczności zdefiniowania niezwyklej w gruncie rzeczy sytuacji. Rozwiązanie przyniosła mu myśl, że wyjaśnienia należy szukać w Starym Testamencie: oto król karoliński jest obdarzony taką łaską niebios, jaką się cieszyli najwięksi królowie Izraela, a obdarzony jest nią dlatego, że Bóg wyznaczył mu takie samo zadanie, jak niegdyś Dawidowi. Fenomen Karola Wielkiego można było zrozumieć tylko pod warunkiem, że się przyjęło, iż jest on Dawidem danym przez Pana w obecnych czasach⁶⁰.

Krółów chrześcijańskich było na świecie wielu. Alkuin z niektórymi się stykał osobiście. Znał ich słabości moralne, był świadkiem ich niepowodzeń politycznych i klęsk militarnych. Karol Wielki nie był jednym z nich, należał do zupełnie innej kategorii. Dowodziły tego niezwykle dokonania oraz ogrom łaski Bożej, jaki się musiał za tym kryć. Tajemnica króla Franków tkwiła w tym, że nie był jak król anglosaski, lecz jak król Izraela. Dlatego też można było odmawiać takiemu czy innemu władcy anglosaskiemu kompetencji w sprawach kościelnych i religijnych, ale nie można było

⁵⁸W liście do arcybiskupa Toledo Elipanda, a więc również w kontekście sporu o adopcjanizm Alkuin w następujący sposób scharakteryzował Karola Wielkiego: „Impossibile est enim, ut corrumpatur [tzn. Karol], quia catholicus est in fide, rex in potestate, pontifex in praedicatione, iudex in aequitate, philosophus in liberalibus studiis, inclutus in moribus, et omni honestate praecipuus” (*Adversus Elipandum Toletanum liber primus*, PL, t. 101, cap. 16, kol. 251). Bardzo wyraźnie oddzielono tutaj rolę nauczania wiary od roli właściwej królowi i jednocześnie mocniej niż w liście tę pierwszą scharakteryzowano jako kapłańską.

⁵⁹O stosunku władcy do Kościoła i religii w myśli politycznej Alkuina ciekawie wypowiada się I Deug-Su, op. cit., passim. Zagadnienie to podejmuje niemal każda z cytowanych w przyp. 31 prac. Zob. ponadto L. Wallach, *Alcuin and Charlemagne: Studies in Carolingian History and Literature*, Ithaca, New York 1959, „Cornell Studies in Classical Philology” 32.

⁶⁰Być może w zdefiniowaniu władcy frankijskiego jako Dawida pomogła Alkuinowi jeszcze jedna okoliczność: królewskie namaszczenie. Toczy się w obecnej mediewistyce dyskusja, czy i na ile przykład starotestamentowych królów przyczynił się do uzupełnienia ceremonii intronizacyjnych monarchów frankijskich o ryt pomazania (zob. Angenendt, *Rex et sacerdos. Zur Genese der Königssalbung*, w: *Tradition als historische Kraft*, Berlin–New York 1982, s. 100–118; M. J. Enright, *Iona, Tara and Soissons: The Origin of the Royal Anointing Ritual*, Berlin–New York 1985, „Arbeiten zur Frühmittelalterforschung” 17). Jedna rzecz nie ulega wątpliwości: bez względu na to, jakimi przesłankami kierował się w 751 r. Pepin Mały, przyjmując namaszczenie, a w 754 r. papież Stefan, ponownie rytu tego udzielając, dla bystrego obserwatora zbieżność z pomazaniem Saula, Dawida czy Salomona musiała być całkowicie jednoznaczna. Zbieżność ta była oczywiście w pełni jasna dla papieża, zob. list Pawła I do Karola Wielkiego i Karlomana, komentowany niżej (zob. przyp. 63).

odmawiać takich prerogatyw Karolowi Wielkiemu, gdyż dysponowali nimi władcy narodu poprzedniego wybrania.

Śladów opisanego sposobu myślenia jest więcej, u samego Alkuina i u innych ideologów i polityków wczesnych czasów karolińskich. Np. w liście napisanym do Karola Wielkiego w 799 r. duchowny anglosaski gorąco zachęcał monarchę do pobożności i pilnego wypełniania monarszych obowiązków. Twierdził bowiem, że od tego zależy nie tylko wieczne zbawienie króla, lecz także szczęście królestwa, zdrowie ludu i obfitość plonów. Ale za najważniejsze autor listu uznał co innego: że od pobożności monarchy zależy wielkość jego synów. Jednocześnie sprecyzował, że dzięki zasługom Karola jego synowie odziedziczą po nim tron. I aby uzasadnić swoje stanowisko, powołał się na świadectwo Starego Testamentu stwierdzając, że „[...] per solius omonymi tui [tzn. Karola Wielkiego] David Deo dilectissimi regis sanctitatem legitur omnibus nepotibus suis regalibus throni potestas conservata fuisse”⁶¹. Oto okazuje się, że w przekonaniu Alkuina Dawid wśród królów świata zajmował wobec niebios pozycję wyjątkową. Jego świętość wyjednała większą obfitość łaski Bożej niż pobożność innych władców, czego wyrazem był fakt nie mający w historii analogii: wszyscy wnukowie wspomnianego króla Izraela wstąpili na tron.

Na baczność uwagę zasługuje też inna okoliczność: król Franków jest nazwany w tym kontekście imiennikiem starotestamentowego monarchy. Rzecz można rozumieć w sposób następujący: przykład Dawida jest miarodajny dlatego, że Karol nosi jego imię i dzięki temu podobieństwu znajduje się w takiej samej sytuacji co tamten. Może zatem liczyć na taką samą obfitość łaski Bożej. Potwierdzałoby to naszą tezę, iż dopatrywanie się we władcy Franków Dawida łączyło się z przekonaniem, iż król Franków obdarzony jest szczególnym błogosławieństwem niebios.

Pouczający jest także list arcybiskupa Mediolanu Odilberta, adresowany do Karola Wielkiego, a napisany w latach 809–812. Hierarcha chwali tam cesarza za troskę, z jaką ten broni prawa Bożego. Jednocześnie przywołuje pamięć innych chrześcijańskich imperatorów, a mianowicie Konstantyna, Teodozjusza I, Marcjana i Justyna. Oni również stali na straży czystości wiary, czerpiąc natchnienie z niebios. Ale Karol góruje nad nimi wszystkimi wiedzą i zasługami. Naśladuje bowiem króla Dawida, który ofiarował się za swój lud na wzór Odkupiciela⁶². Widzimy: jedynie wspomniany władca Izraela swoim postępowaniem zapowiadał Zbawiciela, toteż Karol Wielki, postępując jak Dawid, w wykonywaniu religijnych obowiązków przewyższa wszystkich chrześcijańskich władców. I znów ten sam sposób patrzenia na zagadnienie: żeby wykazać wyjątkowość sytuacji ówczesnego monarchy, a w szczególności, żeby unaozcznić niezwykłą ścisłość jego więzi z niebiosami, trzeba było przyrównać go do władcy Izraela, separując jednocześnie od innych, nazwijmy to — zwykłych monarchów.

Cofnijmy się myślą o kilkadziesiąt lat, aby się zapoznać z punktem widzenia Rzymu. Nasze zaciekawienie budzi przede wszystkim list Pawła I do młodych królów Karola i Karlomana, napisany w latach 761–766⁶³. Papież w pierwszych słowach na-

⁶¹ *Alcuini sive Albini Epistolae*, nr 177, s. 293.

⁶² „Hi omnes [tzn. inni imperatorowie], ut christianum populum ab omni erroris macula liberarent, divinitus inspirati quae domini sacerdotes diffiniebant, illa tamen principalis auctoritas confirmabat. Quorum vos [tzn. Karol] meritis et scientia praecellentes, David sanctum imitantes qui se pro populi salute in typo nostri exhibuit redemptoris”, *Odilberti ad Karolum M. responsum*, w: *Capitularia regum Francorum*, t. 1, wyd. A. Boretius, MGH, Legum sectio, t. 2, Hannoverae 1883, nr 126, s. 247.

⁶³ *Codex Carolinus*, wyd. W. Grundlach, w: *Epistolae Karolini Aevi*, t. 1, MGH, Epistolarum, t. 3, Berolini 1892, nr 33, s. 539 n.

wiązał do zbawczej roli przywódców Izraela, takich jak Mojżesz, Jozue i inni, których Bóg wybierał, aby przyjść z pomocą swojemu ludowi. A przecież — kontynuuje autor — Pan w nikim tak sobie nie upodobał jak w Dawidzie. Jego to namaścił olejem świętym i jemu wraz z potomstwem przekazał królestwo na wieczność. Tak samo postąpił w odniesieniu do Karola Wielkiego i Karlomana: w nich sobie upodobał, uświęcił ich w łonie matki, wyniósł ich do godności królewskiej i namaszczył za pośrednictwem św. Piotra (tzn. rękami papieża), obdarował błogosławieństwem z nieba i powierzył ich obronie Kościoła i wiare. Oni z pomocą Pańską starają się być posłuszni temu wezwaniu i dlatego ich imiona są zapisane w niebie wraz z imionami Dawida, Salomona i innych czcicieli Bożych.

I znów, tym razem pozostając wyłącznie na gruncie Starego Testamentu, przeprowadzono hierarchizację przywódców ludu, biorąc pod uwagę łaskę, jaką każdego z nich obdarzyły niebiosy. A uczyniono to w tym celu, aby wskazać na wyjątkowość powołania Karola i Karlomana. Pan najbardziej umiłował Dawida — brzmi rozumowanie — a obaj młodzi królowie Franków są do niego podobni. Podobieństwo to przejawia się w wielu faktach, przede wszystkim jednak w namaszczeniu i w roli, jaką obaj pełnią. A skoro są podobni, to zażywają u Pana tak wielkiej łaski, jak wspomniany król Izraela.

Przeprowadzanie paraleli między monarchą frankijskim a postaciami starotestamentowymi wynikało z potrzeb intelektualnych: chodziło o ogarnięcie umysłem rzeczywistości politycznej; była to także kwestia ideowego wzmocnienia pozycji monarchy: chodziło o przekonanie siebie i innych, że można pokładać zaufanie we władcy jako osobie obdarzanej szczególnym błogosławieństwem niebios. Ale była to też sprawa praktyki politycznej.

Czytając list z lat 794–795, mieliśmy okazję zaobserwować, że wzór Dawida przywiódł Alkuina do przekonania, iż kompetencje króla Franków rozciągają się również na sferę kościelną. Mentor Karola Wielkiego nie pisał wspomnianego listu, aby tego dowodzić, są wszelako źródła, w których wprost uzasadniano władcze prerogatywy monarchy w dziedzinie religijnej argumentami zaczerpniętymi ze Starego Testamentu.

Klasycznym przykładem jest arena do kapitulacza *Admonitio generalis* z 789 r.⁶⁴ Redaktorem tekstu był, jak dziś już wiemy, Alkuin⁶⁵. W kapitulaczu tym Karol Wielki bardzo głęboko wszedł w materię kościelną i dobrze zdawał sobie sprawę z faktu, że mogło to budzić zdziwienie, a nawet opór, zwłaszcza ze strony episkopatu. Aby więc uprzędzić wszelką krytykę, w preambule kazał umieścić następujący fragment:

„Ne aliquis, quaeso, huius pietatis ammonitionem esse praesumptiosam iudicet, qua nos errata corrigere, superflua abscidere, recta cohartare studemus, sed magis benivolo caritatis animo suscipiat. Nam legimus in regnorum libris, quomodo sanctus Iosias regnum sibi a Deo datum circumeundo, corrigendo, ammonendo ad cultum veri Dei studuit revocare: non ut me eius sanctitate aequiparabilem faciam, sed quod nobis sunt ubique sanctorum semper sequenda exempla [...]”⁶⁶.

⁶⁴ *Admonitio generalis*, w: *Capitularia regum Francorum*, t. 1, s. 53–62. Na temat tego kapitulacza zob. L. Halphen, *Charlemagne et l'empire carolingien*, Paris 1947, s. 209 n.; F.-C. Schiebe, *Alcuin und die Admonitio generalis*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” 14, 1958, s. 221–229; W. Mohr, op. cit., s. 41 nn.; N. Staubach, „Cultus divinus” und karolingische Reform, „Frühmittelalterliche Studien” 18, 1984, s. 556 n. i passim.

⁶⁵ F.-C. Schiebe, op. cit., s. 224 nn.

⁶⁶ *Admonitio generalis*, s. 53 n. Zob. też tekst wydany wg kolekcji Ansegisa: *Collectio Capitularium Ansegisi*, wyd. G. Schmitz, MGH, *Capitularia regum Francorum, nova series*, t. 1, Hannoverae 1996, s. 441–443.

Widzimy: monarcha prawo ingerowania w sprawy kościelne i religijne uzasadniał wzorami starotestamentowymi. Skoro król Judy Jozjasz uważał za słuszne doprowadzić królestwo dane mu przez Boga do kultu Boga prawdziwego, to Karol nie tylko ma takie prawo, lecz i obowiązek.

W historiografii przeciwstawiano niekiedy „starotestamentową”, a więc teocentryczną monarchię Karola Wielkiego monarchii „chrystologicznej” X–XI w.⁶⁷ Historycy zwracali mianowicie uwagę na fakt, że o ile w czasach karolińskich ideologia władzy monarszej nawiązywała do Osoby Boga Ojca oraz postaci i zdarzeń z dziejów starożytnego Izraela, o tyle w X–XI w. chętniej posługiwano się symboliką chrystologiczną. Nie wahano się nawet ziemskiego króla nazywać odbiciem Zbawiciela⁶⁸.

W przeciwstawieniu tym jest część prawdy. W istocie, żaden człowiek pióra żyjący w czasach Karola Wielkiego nie nazwał go wizerunkiem (odbiciem) Chrystusa. Takich porównań po prostu unikano i jeżeli trzeba było władcę do kogoś dostojniejszego porównać, to wybierano postać starotestamentową. W komentowanym przed chwilą liście z lat 794–795 Alkuin wyraźnie stwierdza, że króla frankijskiego powołał na tron Syn Boży, ale paralełę przeprowadza nie między monarchą a Nim, lecz między monarchą a królem Izraela. Jeszcze wyrazistszy przykład znajdujemy w również cytowanym wyżej piśmie arcybiskupa Odilberta. Jak pamiętamy, hierarcha chwalił Karola Wielkiego za to, że cesarz naśladuje Dawida, który ofiarował siebie za swój lud, zapowiadając w ten sposób zbawczy czyn Odkupiciela⁶⁹. My byśmy tutaj raczej oczekiwali aluzji do naśladowania Chrystusa, a więc do motywu często obecnego w duchowości różnych epok i mającego mocną podstawę w Ewangelii⁷⁰. Tymczasem arcybiskup pisał o pójściu w ślady króla Izraela. Za prawdziwy należy zatem uznać pogląd, iż w interesującej nas epoce nader ostrożnie posługiwano się instrumentarium chrystologicznym.

Wspomniane przeciwstawienie należy uznać jednak za zbyt wyostzone. W ideologii monarszej, którą wyznawał Karol Wielki i jego otoczenie, Chrystus był bowiem wszechobecny. Nikt nie miał wątpliwości co do tego, że On jest Królem królów i Panem panujących, i że w związku z tym również władca Franków przez Niego został ustanowiony królem. Sam Karol Wielki chętnie to przyznawał, jak choćby w arendze do *Admonitio generalis*⁷¹. Ale co więcej, w źródłach z epoki można znaleźć sformułowania, z których by wynikało, iż Karol Wielki uobecnia Syna Bożego. Alkuin w jednym ze swoich wierszy zwraca się do króla z następującymi słowami: „O mihi dulcis amor, dulcis praesentia Christi, / Dulce tuum studium, et dulcis ab ore sonus”⁷². A w pewnym

⁶⁷ Zob. np. E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton 1957, s. 79 n.

⁶⁸ Zob. niżej cz. VI.

⁶⁹ *Odilberti ad Karolum M. responsum*, w: *Capitularia regum Francorum*, t. 1, nr 126, s. 247 (zob. przyp. 62).

⁷⁰ G. Constable, *The Ideal of the Imitation of Christ*, w: idem, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge 1995, s. 143–248. Odnotować jednak trzeba określenie „verus Christi discipulus et imitator”, jakiego pod adresem Karola Wielkiego użyto na synodzie w Arles w 813 r. (MGH, *Concilia Aevi Carolini*, t. 1, cz. 1, Legum sectio III. Concilia, t. 2, Hannoverae et Lipsiae 1906, s. 249).

⁷¹ „Regnante domino nostro Iesu Christo in perpetuum. [...] Considerans pacifico pieae mentis intuitu una cum sacerdotibus et consiliariis nostris abundantem in nos nostrumque populum Christi regis clementiam, et quam necessarium est non solum toto corde et ore eius pietati agere gratias incessanter, sed etiam continua bi norum operum exercitatione eius consistere laudibus, quatenus qui nostro regno tantos contulit honores, sua protectione nos nostrumque regnum in aeternum conservare dignetur [...]” (*Admonitio generalis*, s. 53).

⁷² *Alcuini (Albini) Carmina*, wyd. E. Duemmler, w: *Poetae Latini aevi Carolini*, t. 1, MGH, *Poetarum Latinarum Medii Aevi*, t. 1, Berolini 1881, v. 5 n., s. 237.

liście nazywa monarchę panem winnicy, w nawiązaniu do przypowieści ewangelicznej; zaznacza jednocześnie, że jest inny Pan winnicy — Chrystus⁷³. Tu już jesteśmy bardzo blisko przeprowadzenia paraleli między królem ziemskim a Chrystusem.

Z tego ostatniego źródła wynika, że zdaniem anglosaskiego intelektualisty Karol Wielki był powołany do pełnienia roli będącej jakimś odbłaskiem czy konkretyzacją roli Chrystusa⁷⁴. Nie tylko Alkuin był tego zdania. Myśl tę znajdujemy w tzw. *Carmen concisum*, utworze okolicznościowym napisanym na uroczystości, które w 777 r. odbyły się w mieście zwanym wówczas Urbs Caroli (tzn. w Paderbornie)⁷⁵. Centralnym punktem owych uroczystości były masowe chrzty ludności saskiej. W tekście tym sławi się króla jako wielkiego chrystianizatora Sasów i jednocześnie przedstawia się go jako męża, który w odniesieniu do wspomnianego ludu dopełnił misji Zbawiciela: Chrystus wysłużył odkupienie dla ludzkości, a dzięki Karolowi Sasi z tego odkupienia będą mogli skorzystać.

Niezwykle dobitne w swej wymowie są też inskrypcje odcisnięte na jednej z pieczęci Karola Wielkiego:

+IE(S)U NATE DEI CARLUM DEFENDE POTENTER (Awers)
+GLORIA SIT CHR(IST)O REGI VICTORIA CARLO (Rewers)⁷⁶.

W tekście tym nie tylko wyrażono myśl, iż król może liczyć na skuteczną pomoc Chrystusa. Zwrócono uwagę także na inny fakt: zwycięstwa monarchy na polu bitwy przyczyniają się do większej chwały Syna Bożego.

Lektura przytoczonych źródeł prowadzi do wniosku, że w odniesieniu do czasów Karola Wielkiego nie sposób mówić o jakiejś monarchii starotestamentowej. Prawdą natomiast jest, iż przeżywano wówczas autentyczną fascynację Starym Testamentem⁷⁷, i że przede wszystkim postacie królów dawnego Izraela nasuwały się jako wzory i paradygmaty, kiedy próbowano snuć refleksję nad powołaniem, prawami i obowiązkami króla Franków.

V

Śmierć wielkiego cesarza otworzyła kolejny rozdział w historii idei politycznych. Nowy sposób myślenia doszedł wyraźnie do głosu w *Admonitio ad omnes regni ordines*⁷⁸,

⁷³Alcuini sive Albini Epistolae, nr 111, s. 161 n.

⁷⁴Warto w tym miejscu powołać się na punkt widzenia historyka sztuki — S. Kaspersen, *Majestas Domini — Regnum et Sacerdotium. Zu Entstehung und Leben des Motivs bis zum Investiturstreit*, „Hafnia” 8, 1981, s. 83 nn. Badacz ten zwraca uwagę na fakt, że pracownie malarskie, związane z dworem takiego czy innego władcy karolińskiego chętnie księgi liturgiczne ozdabiały wizerunkiem Chrystusa tronującego. Tak jakby ziemski król, spoglądając na Zbawiciela, chciał ujrzeć swojego odpowiednika w niebie. Praktyka ta wzięła początki za panowania Karola Wielkiego.

⁷⁵Korzystamy z wydania przygotowanego przez K. Haucka, op. cit., s. 62 nn. Szerzej na ten temat R. Michałowski, *Prüm i Urbs Caroli. Monarsze fundacje na tle kultury politycznej wczesnych czasów karolińskich*, w: *Fundacje w średniowieczu i w czasach nowożytnych do końca XVIII wieku*, wyd. E. Opaliński, w druku (tam najważniejsza literatura przedmiotu).

⁷⁶K. Hauck, op. cit., s. 41. P. E. Schramm, *Karl der Große im Lichte seiner Siegel und Bullen sowie der Bild- und Wortzeugnisse über sein Aussehen*, w: *Karl der Große*, t. 1, s. 16, nieco inaczej czyta te napisy: w drugim wierszu, między „regi” a „victoria” dodaje: „et”.

⁷⁷Z obszernej literatury przedmiotu zob. np. R. Kottje, *Karl der Große und der alte Bund*, „Trierer Theologische Zeitschrift” 76, 1967, s. 15–31.

⁷⁸*Admonitio ad omnes regni ordines*, w: *Capitularia regum Francorum*, t. 1, nr 150, s. 303–307 (zwłaszcza cap. 1–4, s. 303 n.). Tekst ten wchodził w skład kolekcji opata Ansegisa i razem z nią został opublikowany po raz drugi w tym samym tomie przez A. Boretiusa, *ibid.*, s. 414–423 oraz przez G. Schmitza w: *Collectio Capitularium Ansegisi*, s. 521. Na temat zawartości ideowej omawianego kapitularda przede wszystkim O.

kapitularku wydanym przez Ludwika Pobożnego w latach 823–825⁷⁹. Redaktorzy wspomnianego kapitularku przejęli w pewnym zakresie poglądy znane i głoszone za poprzedniego panowania. Uznali np. za rzecz oczywistą, że kompetencje monarchy obejmują nie tylko sferę świecką, lecz także religijną⁸⁰; że cesarz nie tylko ma zapewnić ludowi pokój i sprawiedliwość, lecz również ma dbać o wielkość Kościoła i stać na straży jego czci⁸¹. Religijne prerogatywy władcy redaktorzy musieli rozumieć bardzo szeroko, skoro twierdzili, że biskupi, wykonując swoją duchową misję, pomagają cesarzowi w wypełnianiu jego obowiązków⁸².

Ale w tekście pojawiły się także idee nowe, a przynajmniej takie, do których na dworze Karola Wielkiego nie przywiązywano znaczenia. Przede wszystkim wprowadzono pojęcie służby (ministerium) i przy jego pomocy zdefiniowano istotę królewskiego powołania⁸³. Co więcej, ta sama kategoria pojęciowa posłużyła redaktorom do scharakteryzowania roli, jaką w społeczeństwie pełnią biskupi, hrabiowie, opaci, przełożone żeńskich klasztorów, królewscy wasale, a także wszyscy wolni ludzie żyjący w Cesarstwie. Innymi słowy, w myśl przedstawionej w kapitularku teorii każdy członek społeczeństwa ma do wypełnienia pewne, sobie właściwe ministerium.

W tej strukturze monarcha zajmuje pozycję wyróżnioną dzięki temu, że na nim spoczywa summa ministerii, czyli najwyższa odpowiedzialność za całokształt życia państwowego. Pozostali członkowie społeczeństwa uczestniczą w królewskim ministerium, wykonując właściwe im obowiązki.

Zwraca uwagę niezwykle „demokratyczny” jak na wczesne średniowiecze charakter poglądów politycznych wyłożonych w analizowanym tekście. Nie tylko biskupi, hrabiowie i inni poddani królewscy pełnią służbę, służbę pełni również sam król. Z drugiej zaś strony nie tylko monarcha buduje powszechną pomyślność, w tworzeniu wspólnego dobra udział swój mają także inni, nawet całkiem pospoliccy członkowie wspólnoty. Dodać należy, że zarówno powołanie władcy, jak i role jego poddanych określa się tutaj za pomocą tego samego terminu — „ministerium”.

Guillot, *Une ordinatio méconnue. Le Capitulaire de 823–825*, w: *Charlemagne's Heir*, s. 455–486; zob. też H. H. Anton, op. cit., s. 198 nn.

⁷⁹O myśli politycznej czasów Ludwika Pobożnego przede wszystkim cytowana w przyp. 32 praca zbiorowa *Charlemagne's Heir*; spośród opublikowanych tam studiów na szczególną uwagę zasługuje artykuł K. F. Wernera, *Hludovicus Augustus. Gouverner l'empire chrétien — Idées et réalités*, s. 3–123. Zagadnienie to uwzględniła większość przywołanych w owym przypisie publikacji. Z innych prac przede wszystkim uwzględnić należy liczne studia F. L. Ganshofa, np. *Louis the Pious Reconsidered*, „History” 42, 1957, s. 171–180; zob. też T. Schieffer, *Die Krise des karolingischen Imperiums*, w: *Aus Mittelalter und Neuzeit. Gerhard Kallen zum 70. Geburtstag dargebracht*, wyd. J. Engel, H. M. Klinkenberg, Bonn 1957, s. 1–15; T. F. X. Noble, *The Monastic Ideal as a Model for Empire: The Case of Louis the Pious*, „Revue Bénédictine” 86, 1976, s. 235–250; N. Staubach, *Das Herrscherbild Karls des Kahlen. Formen und Funktionen monarchischer Repräsentation im früheren Mittelalter*, Diss. Münster 1981, s. 28–54; Ph. Le Maître, *Image du Christ, image de l'empereur. L'exemple du culte du Saint Sauveur sous Louis le Pieux*, „Revue d'histoire de l'Eglise en France” 62, 1982, s. 201–212; Y. Sassier, *L'utilisation d'un concept romain aux temps carolingiens: la res publica aux IX^e et X^e siècles*, „Médiévales” 15, 1988, automne, s. 17–29; Ph. Depreux, *Nithard et la res publica: un regard critique sur le règne de Louis le Pieux*, „Médiévales” 22–23, 1992, printemps, s. 149–161. Użyteczny przegląd badań nad epoką Ludwika Pobożnego daje tenże, *Louis le Pieux reconsidéré? A propos des travaux récents consacrés à „l'héritier de Charlemagne” et à son règne*, „Francia” 21, 1994, nr 1, s. 181–212.

⁸⁰Tak H. H. Anton, op. cit., s. 198 nn.; por. O. Guillot, op. cit., s. 473.

⁸¹*Admonitio ad omnes regni ordines*, cap. 2, s. 303.

⁸²*Ibid.*, cap. 4, s. 303 n.

⁸³W sprawie pojęcia „ministerium”, zwłaszcza „królewskiego ministerium” zob. H. H. Anton, *Fürstenspiegel*, s. 404–419; J. Fried, *Der karolingische Herrschaftsverband im 9. Jh. zwischen „Kirche” und „Königshaus”*, „Historische Zeitschrift” 235, 1982, s. 27 nn.

„Demokratyczny” sposób traktowania spraw publicznych przejawia się także w innym fakcie: z tekstu kapitularzy wynika niedwuznacznie, że monarchę, który lekceważył swoje obowiązki, czeka potępienie wieczne⁸⁴. Zwracając uwagę na odpowiedzialność cesarza przed Bogiem, redaktorzy po prostu wyciągnęli konsekwencje z teorii politycznej, którą sami wykładali. Skoro bowiem powołanie władcy jest po prostu służbą, to za lekceważenie jej obowiązków musi czekać go kara. Z drugiej zaś strony — jeżeli monarchę traktuje się tak jak zwykłych ludzi, to nie ma powodu milczeć o groźbie potępienia, ciążyącej przecież na każdym człowieku.

W latach 818–819, a więc w okresie wielkiej aktywności reformatorskiej, Ludwik Pobożny kazał ułożyć wstęp do wydawanych przez siebie kapitularzy. W tekście tym ujawnił motywy, jakimi się kierował w działalności ustawodawczej⁸⁵. Otóż — powiada — jego głównym zadaniem jako władcy jest pomagać ludziom. I musi to czynić usilnie, gdyż przyjdzie mu kiedyś stanąć przed trybunałem Chrystusa, gdzie odpowiadać będzie za wszystkie swoje, nawet najmniejsze grzechy. Kondycją jest bowiem równy innym śmiertelnikom, a jedyna różnica, jaka zachodzi między nim a pozostałymi ludźmi, wynika stąd, że sprawuje władzę.

Pisząc o grzechu, Ludwik Pobożny poruszył także problem spowiedzi i pokuty, i to w bardzo interesującym kontekście. Zauważył mianowicie, że pokorna spowiedź władcy i odpowiadające jej zadośćuczynienie są w stanie wyjednać u Chrystusa błogosławieństwo niezbędne do tego, żeby panowanie cesarza przebiegało pomyślnie. Kryje się za tym przekonanie, iż przewiny monarchy mogą odwrócić łaskę Bożą od niego i w konsekwencji — od całego narodu. Okazuje się tedy, że grzechy króla nie były wyłącznie jego prywatną sprawą. Przeciwnie, były niemałym obciążeniem dla Kościoła i Rzeczypospolitej.

Widzimy: w napisanym w latach 818–819 wstępie do kapitularzy ujawniły się przesłanki światopoglądowe, które w niedługim czasie miały zaowocować nowatorskimi koncepcjami wyłożonymi w *Admonitio ad omnes regni ordines*. Wśród owych przesłanek szczególne znaczenie miała teza, w myśl której król jest takim samym człowiekiem jak inny; teza — podkreślmy to — nie wstydliwie skrywana i pomijana milczeniem, lecz głoszona publicznie i z naciskiem. Ona to właśnie była podstawą całego rozumowania.

Ale już we wstępie do kapitularzy wyciągnięto z owego twierdzenia konsekwencje, które zaciążyły nie tylko na teorii, lecz także na praktyce życia politycznego: skoro monarcha jest grzesznikiem jak każdy inny, to należy oczekiwać, iż za swe winy będzie gorliwie pokutował. Postulat ten narzucał się z tym większą mocą, że grzechy władcy mogły odbić się niekorzystnie na pomyślności całego kraju.

Ludwik Pobożny rzecz wziął sobie głęboko do serca. W 822 r. z własnej woli poddał się pokucie publicznej. Skłoniły go do tego wyrzuty sumienia spowodowane śmiercią bratanka Bernarda, który, oślepiiony na rozkaz cesarza za bunt, kaźni nie przeżył⁸⁶. Inną przyczyną wyrzutów sumienia były niesprawiedliwości, jakie monarcha

⁸⁴ *Admonitio ad omnes regni ordines*, cap. 2, s. 303 n.

⁸⁵ *Hludowici Prooemium generale ad capitularia tam ecclesiastica quam mundana*, w: *Capitularia regum Francorum*, t. 1, nr 137, s. 273–275.

⁸⁶ W sprawie buntu Bernarda Ph. Depreux, *Das Königtum Bernhards von Italien und sein Verhältnis zum Kaisertum*, „Quellen und Untersuchungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken” 1992, s. 1–25.

wyrządził Adalhardowi i Wali, krewnym i bliskim współpracownikiem ojca⁸⁷. W 828 r. w imieniu swoim i syna, współcesarza Lotara, zwołał na następny rok cztery synody. Ich zadaniem miało być rozpoznanie, czym władca i poszczególne stany Imperium obraziły Boga. Do takiego kroku nakłoniły monarchę liczne klęski i niepowodzenia, jakich w ostatnich czasach doznawało Cesarstwo. Żył nadzieję, że rozpoznanie win własnych i grzechów poddanych, odpowiednia pokuta i nawrócenie wyjedną miłosierdzie Boże i przerwą pasmo klęsk⁸⁸.

Do naszych czasów zachowały się akta jednego ze wspomnianych synodów — synodu paryskiego⁸⁹ — oraz pismo skierowane do Ludwika Pobożnego, obszernie referujące konkluzje, do jakich doszli ojcowie zebrani na wszystkich czterech synodach⁹⁰. Teksty te pozwalają się zorientować, że biskupi, z wielką rewerencją odnosząc się do monarchy, unikali wytykania mu błędów i w zasadzie poprzestawali na bardzo ogólnych pouczeniach. Wypowiedzi dotyczące osoby i urzędu króla w rezultacie przybrały postać czegoś w rodzaju *speculum principis*⁹¹. Pozostaje mimo to faktem, że prawość postępowania władcy i jego moralność stały się przedmiotem publicznej dyskusji i nawet gdyby w stanowisku episkopatu nie było ani cienia krytyki, to i tak autorytet Ludwika Pobożnego zostałby narażony na szwank.

A przecież biskupi w jednej sprawie pozwolili sobie na całkiem otwartą krytykę pod adresem cesarza. Zrzucili mu ni mniej, ni więcej tylko to, że ingeruje w sprawy kościelne⁹². Tym samym uderzyli w ugruntowaną praktykę polityczną tak poprzedniego jak i obecnego panowania i jednocześnie zakwestionowali podstawowy dogmat karolińskiej myśli państwowej, jakim była odpowiedzialność króla za sprawy religijne. Dogmatowi temu pozostał wierny również Ludwik Pobożny. Co więcej, wpisał go we własną koncepcję władzy cesarskiej, wyłożoną w *Admonitio ad omnes regni ordines*. Stanowisko zajęte przez ojców synodalnych jest wyraźnym dowodem na to, że sytuacja w sferze ideowej i politycznej zaczęła się wymykać z rąk monarchy.

I w samej rzeczy: rok 829 — rok, w którym odbyły się omawiane synody — otworzył okres wielkiego kryzysu państwa frankijskiego. Kryzys ten apogeum osiągnął w latach 833–834, kiedy Ludwika Pobożnego pozbawiono władzy, uwięziono i zmuszono do poddania się dożywotniej pokucie⁹³. Nie jest naszym zadaniem referowanie przebiegu wydarzeń, które doprowadziły imperium do politycznych konwulsji, nie możemy też w tym miejscu przeprowadzić wszechstronnej analizy przyczyn załamania się autorytetu monarszego. Zadamy tylko jedno pytanie: jakie znaczenie w tych wydarzeniach odegrały przemiany ideowe, których promotorem był sam Ludwik Pobożny?

⁸⁷ *Annales regni Francorum*, wyd. F. Kurze, MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, Hannoverae 1895, s. 158 (pod 822 r.). W sprawie pokuty publicznej Ludwika Pobożnego, odbytej w 822 r. i później zob. T. F. X. Noble, *Louis the Pious and His Piety Re-Considered*, „Revue Belge de Philologie et d'Histoire” 58, 1980, s. 312 nn.; K. F. Wener, *Hludovicus Augustus*, s. 58; M. de Jong, *Power and Humility in Carolingian Society: the Public Penance of Louis the Pious*, „Early Medieval Europe” 1, 1992, s. 29–52.

⁸⁸ *Hludowici et Hlotarii Epistola generalis*, w: *Capitularia regum Francorum*, t. 2, cz. 1, wyd. A. Boretius, V. Krause, MGH, *Legum sectio*, t. 2, Hannoverae 1890, nr 185, s. 4 n. (wersja A); *Episcoporum ad Hludovicum imperatorem Relatio*, w: *ibid.*, nr 196, s. 27 n.; *Concilium Parisiense*, w: *Concilia aevi Karolini*, t. 1, cz. 2, MGH, *Concilia*, t. 2, Hannoverae–Lipsiae 1908, s. 606 nn. Na temat okoliczności, w jakich doszło do wydania tego mandatu, a potem do zwołania wspomnianych synodów zob. F. L. Ganshof, *Am Vorabend der ersten Krise der Regierung Ludwigs des Frommen*, „Frühmittelalterliche Studien” 6, 1972, s. 39 nn.

⁸⁹ *Concilium Parisiense*, s. 606–680.

⁹⁰ *Episcoporum ad Hludovicum imperatorem relatio*, s. 27–51.

⁹¹ H. H. Anton, *op. cit.*, s. 204 nn.

⁹² *Episcoporum ad Hludovicum imperatorem relatio*, cap. 61, s. 50.

⁹³ Przebieg wydarzeń podaje L. Halphen, *Charlemagne et l'empire carolingien*, Paris 1947, s. 290 nn.

Wroga cesarzowi partia uznała, że tronu pozbawił go sam Bóg, wtedy mianowicie, kiedy zebrane w Alzacji wojska opuściły władcę i przeszły do obozu Lotara. Sam jednak Ludwik o abdykacji w ogóle nie chciał słyszeć. Aby więc detronizację uwiarygodnić w oczach opinii publicznej, postanowiono nałożyć nań dożywotnią pokutę, gdyż ta faktycznie uniemożliwiała sprawowanie rządów. Monarcha, dręczony przez nieprzyjaciół ponad wytrzymałość, poczuł się zmuszony pokutę zaakceptować.

Zachował się protokół, wygotowany przez wrogich cesarzowi biskupów, opisujący wydarzenia, które miały miejsce w październiku 833 r. w kościele klasztorным św. Medarda w Soissons⁹⁴. W obecności licznie zgromadzonego duchowieństwa, syna Lotara, możnych i całego ludu Ludwik Pobożny padł na twarz przed ołtarzem i, leżąc na włosiennicy, wyznał swoje winy. Otrzymał od dostojników kościelnych kartę ze spisany na niej grzechami, poprosił o nałożenie pokuty publicznej. Wtedy oddał biskupom wspomnianą kartę, którą ci umieścili na ołtarzu. Sam położył na nim pas rycerski, na samym zaś końcu przydział szatę pokutną. Do służby wojskowej nie miał już nigdy powrócić.

Protokół bardzo dokładnie wylicza winy zdeponowanego monarchy. Naszą uwagę zwraca jednak przede wszystkim ogólna charakterystyka postępowania Ludwika Pobożnego, przedstawiona w omawianym dokumencie. Oto cesarz zgrzeszył lekceważeniem (negligentia) swoich obowiązków monarszych (ministerium), przez co obraził Boga, zgorszył Kościół, a powierzony sobie lud doprowadził do upadku⁹⁵. Na odnotowanie zasługuje także inna okoliczność: tekst rozpoczyna się od obszernego wywodu, w którym się stwierdza, że biskupi są pod karą Bożą zobligowani prowadzić wiernych do zbawienia. Z obowiązku tego wynika konieczność napominania grzeszników, aby powrócili na właściwą drogę, i aby inni tym przykładem zostali pouczeni⁹⁶.

Widzimy: zgromadzeni w Soissons dostojnicy kościelni potraktowali monarchę jak zwykłego grzesznika, o którego zbawienie trzeba się troszczyć, i o którego winach należy publicznie mówić. Postąpili dokładnie tak, jak to sobie wyobrażał Ludwik Pobożny, gdy publikował wstęp do kapitularzy i wydawał *Admonitio ad omnes regni ordines*. Co więcej, wytknęli mu grzech, o którym cesarz pisał w tym ostatnim kapitularku: zaniedbania w wypełnianiu królewskiego ministerium. Nie można się oprzeć przekonaniu, że monarcha sam sobie przygotowywał katastrofę.

Okazuje się zatem, że w koncepcjach politycznych rozwijanych na dworze cesarskim po śmierci Karola Wielkiego tkwiła słabość. Wynikała ona z tego, co właśnie w nich było najoryginalniejsze — z ich „demokratyzmu”. Postawienie na jednej płaszczyźnie króla i poddanych musiało doprowadzić do podkopania autorytetu monarchy, gdyż pozwalało go traktować jak zwykłego człowieka.

Jak wyżej zauważyliśmy, episkopat frankijski wyraził w 829 r. niezadowolenie z faktu, iż cesarz wtrąca się w sprawę Kościoła. Było to stanowisko jak na epokę karolińską nowe, a mimo to w jakimś sensie zrozumiałe. Trzeba mieć świadomość faktu, że ukształtowana w starożytności eklezjologia miała charakter sakramentalny. Zgodnie z tą koncepcją w strukturze Kościoła kierowniczą rolę odgrywają ludzie mający święcenia kapłańskie — ludzie, którzy z tej właśnie racji sami są władni sprawować sakramenty. Dlatego właśnie na gruncie wspomnianej eklezjologii tak

⁹⁴ *Episcoporum de Poenitentia, quam Hludowicus imperator professus est, Relatio Compendiensis*, w: *Capitularia regum Francorum*, t. 2, cz. 1, nr 197, s. 51–55.

⁹⁵ *Ibid.*, s. 52 n.

⁹⁶ *Ibid.*, s. 51 n.

trudno było znaleźć dla monarchy wyróżnione miejsce w Kościele, a przynajmniej miejsce, które dawałoby królowi nad nim władzę. A ponieważ teolodzy frankijscy żywili się teologią Ojców, również oni byli podatni na wpływy klasycznej eklezjologii. I w samej rzeczy: w referacie z obrad synodalnych, przedstawionym Ludwikowi Pobożnemu w 829 r. biskupi wyróżnili w Kościele dwie znamienite osoby: kapłańską i królewską. Powołali się przy tym na autorytet papieża Gelazego i podobnie jak on pierwszeństwo dali kapłaństwu⁹⁷.

Powstaje jednak następujące pytanie: dlaczego w takim razie dopiero w latach dwudziestych IX w. zaczęto kwestionować kierowniczą rolę monarchy w Kościele? Dlaczego przeciw niej nie występowano w czasach Karola Wielkiego? Nie ulega wątpliwości, że jakieś znaczenie miała głębsza i dokładniejsza za Ludwika Pobożnego znajomość Ojców. Nie wyczerpuje to jednak zagadnienia. Pamiętamy przecież, że w zasadzie również Alkuin sprzeciwiał się ingerencji władców w sprawy religijne i społeczne. Wyjątek czynił dla Karolingów, powodowany przeświadczeniem, iż wśród królów zajmują oni miejsce szczególne. Wiemy jednak, że za tą niekonsekwencją stał charakterystyczny dla niego i jego czasów sposób myślenia. Posługiwał się on mianowicie starotestamentowymi obrazami—paradygmatami, w których znajdował usprawiedliwienie dla religijnego i eklezjalnego przywództwa karolińskiego władcy.

Jest rzeczą charakterystyczną, że za panowania Ludwika Pobożnego w wypowiedziach oficjalnych obrazami—paradygmatami starano się nie posługiwać (w wypowiedziach bardziej swobodnych oczywiście się one przytrafiały). W *Admonitio ad omnes regni ordines* nie wykorzystano ich wcale. Widzimy zatem, że z tak ważnego w poprzednim okresie narzędzia opisu rzeczywistości politycznej po prostu zrezygnowano.

Admonitio ad omnes regni ordines w porównaniu z *Admonitio generalis*, a także — dodajmy — na tle wielu innych kapitularzy karolińskich wyróżnia się sposobem patrzenia na społeczeństwo. Redaktorzy starali się ująć je jako pewną całość, jako zintegrowany system wielorakich kategorii społecznych i ich funkcji⁹⁸. Aby to osiągnąć, musieli znaleźć termin, przy pomocy którego mogliby opisać każdą z owych kategorii. Do tego celu takie terminy jak „Dawid” czy „Jozjasz”, będące przecież zbitkami pojęciowymi, po prostu się nie nadawały. Pierwszym skutkiem nowego sposobu patrzenia na społeczeństwo było więc odrzucenie obrazów—paradygmatów. Pojęciem dostosowanym do nowych potrzeb okazał się natomiast termin „ministerium”.

Ale analiza, którą w kapitularku przeprowadzono, miała także inne konsekwencje ideowe, i to o podstawowym znaczeniu. Oto przy pomocy tego samego terminu określono cesarza i każdego innego członka społeczności. W ten sposób przepaść między monarchą a poddanymi została zasypana, a władca stał się — tak jak wszyscy inni — po prostu sługą. Konsekwencje tego stanu rzeczy nie byłyby tak poważne, gdyby dysponowano wówczas teorią socjologiczną, która by wyznaczała monarsze wyjątkowe miejsce w społeczeństwie. Tymczasem jedyną teorią socjologiczną, jaką można było się wówczas inspirować i jaką rzeczywiście się inspirowano, była eklezjologia, a ta — jak już wspominaliśmy — wybitne miejsce dawała biskupom, nie władcom.

Bylibyśmy tedy skłonni uważać, że przemiany ideowe czasów Ludwika Pobożnego były skutkiem procesów zachodzących w sferze kultury intelektualnej. Za panowa-

⁹⁷ *Episcoporum ad Hludowicum imperatorem relatio*, cap. 3, s. 29.

⁹⁸ „Il documento ufficiale più impressionante, come testimonianza dell’impegno carolingio di sistemazione to tale” — oto jak o *Admonitio ad omnes regni ordines* pisze G. Tabacco, op. cit., s. 405.

nia wspomnianego władcy ruch intelektualny, którego początki sięgały czasów Karola Wielkiego, osiągnął dojrzałość. Zdążyła się już wtedy wykształcić grupa ludzi, będących w stanie podjąć się tak trudnego zadania, jakim jest systematyczna i całościowa analiza społeczeństwa.

VI

Charakterystyczny dla wczesnych Karolingów sposób myślenia o monarchii, myślenia przy pomocy obrazów–paradygmatów, przeżył swój renesans w nowej koniunkturze kulturowo–politycznej, której pierwsze zwiastuny pojawiły się za Karola Łysego, a która apogeum osiągnęła w epoce ottońskiej⁹⁹. Nie znaczy to jednak, że za późnych Karolingów i za Liudolfingów korzystano dokładnie z takiego samego instrumentarium ideowego, jaki był znany za Karola Wielkiego.

Myśl polityczną nowych czasów dobrze odzwierciedla *ordo coronandi* z *Pontificale Romano–Germanicum*, tekst powstały w klasztorze św. Albana w Moguncji w latach 950–964¹⁰⁰. Przedstawia on oficjalny punkt widzenia Kościoła niemieckiego na podstawową kwestię ideową średniowiecza: na to, kim jest król, jakie są źródła jego władzy, jakie prawa i obowiązki.

Moguncki liturgista opracowywał rytuał koronacyjny w głębokim przekonaniu, że monarchę na tron powołują niebiosy i prawda ta przebija w wielu miejscach tekstu. Ta ogólnie wyrażana myśl zagęszcza się w formule 22, gdzie pada stwierdzenie, iż monarcha jest zastępcą Zbawiciela¹⁰¹. Nie to jednak zwraca naszą szczególną uwagę, lecz inna okoliczność. Oto twórca *ordo coronandi* z największym naciskiem wypowiada pogląd, przewijający się w wielu formułach¹⁰², iż król jest do Syna Bożego podobny¹⁰³. Władcę nazywa wprost obrazem, odcisnięciem (typus) Chrystusa¹⁰⁴, ponadto zaś

⁹⁹Próbie syntetycznego spojrzenia na religijne podstawy monarchii ottońskiej przedstawił K. J. Leyser, *Rule and Conflict in an Early Medieval Society. Ottonian Society*, London 1979, s. 75–107.

¹⁰⁰Postępujemy się wydaniem: *Le Pontifical Romano–Germanique du dixième siècle. Le texte*, wyd. C. Vogel, R. Elze, t. 1, Città del Vaticano 1963, s. 246–256, „Studi e Testi” 226. O czasie i miejscu powstania pontyfikału *ibid.*, s. XVI nn. Zamieszczony tam *ordo coronandi* w poważnym zakresie wykorzystuje formuły ze wcześniejszych rytuałów koronacyjnych, zob. zwłaszcza *Ordo septem formularum*, wyd. C. Erdmann, *Studien zur politischen Ideenwelt de Frühmittelalters*, Berlin 1951, s. 87–89. Na temat ideologii władzy królewskiej wyrażonej we wczesnośredniowiecznych *ordines coronandi*, w tym również w omawianym tutaj *ordo* A. Sprengler, *Die Gebete der Krönungsordines Hinkmars von Rheims als König von Lothringen und für Ludwig den Stammler*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 60, 1950–51, s. 245–267; W. Dürig, *Der theologische Ausgangspunkt der mittelalterlichen liturgischen Auffassung vom Herrscher als Vicarius Dei*, „Historisches Jahrbuch” 77, 1958, s. 174–187; P. E. Schramm, *Kaiser, Könige und Päpste*, Stuttgart, t. 1, 1968, s. 79–85; t. 3, 1969, s. 81–87.

¹⁰¹Chodzi o sformułowanie: „[Tu, rex] cuius [sc. Christi] nomen vicemque gestare crederis” (*Le Pontifical Romano–Germanique*, s. 257).

¹⁰²*Ibid.*, formuły 18–23, 25, s. 255 nn., 258 n.

¹⁰³W sprawie koncepcji króla jako wizerunku Chrystusa we wczesnośredniowiecznej Europie Zachodniej E. H. Kantorowicz, *Deus per naturam, Deus per gratiam. A Note on Mediaeval Political Theology* (wyd. 1, 1952) w: *idem, Selected Studies*, New York 1965, s. 121–137; *idem, The King's Two Bodies*, s. 42–86; W. Dürig, *op. cit.*, *passim*; P. E. Schramm, *Sphaira–Globus–Reichsapfel*, Stuttgart 1958, s. 63 nn.; C. Frugoni, *L'ideologia di potere imperiale nella „Cattedra di S. Pietro”*, „Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo” 86, 1976–77, s. 67–181; R. Deshman, *Christus rex et magi reges: Kingship and Christology in Ottonian and Anglo–Saxon Art*, „Frühmittelalterliche Studien” 10, 1976, s. 367–405; *idem, The Exalted Servant*, s. 385–417; *idem, Benedictus monarcha et monachus. Early Medieval Ruler Theology and the Anglo–Saxon Reform*, „Frühmittelalterliche Studien” 22, 1988, s. 204–240; M. Cristiani, *Dall'unanimitas all'universitas*, zwłaszcza cz. 2, s. 80–187; S. Weinfurter, *Herrschaft und Reich der Salier. Grundlinien einer Umbruchzeit*, Sigmaringen 1991, s. 57, 74, 78, 80, 86, 87 nn., 110, 128, 133 n., 136, 155; R. Savigny, *Sacerdozio e regno in età post–carolingia: l'episcopato di Giovanni X, arcivescovo di Ravenna*

nieustannie przeprowadza paralełę między monarchą a Zbawicielem. Podobieństwo wyraża się m.in. w imieniu¹⁰⁵. Liturgista kładzie na ten fakt szczególny nacisk, jakkolwiek nie wyjaśnia, jakie konkretnie imię ma na myśli. Wydaje się, że w grę mogło wchodzić jedno z trzech: Rex, Christus i Dominus¹⁰⁶. Ale podobieństwo przejawia się także w pełnionej przez obie osoby funkcji. Jak Chrystus pokonał siły zła i jest różdżką sprawiedliwości, tak też ziemski król zwycięży niewiernych, zapewni pokój ludziom służącym Bogu i bronić będzie sprawiedliwości. Do tej roli obu — Zbawiciela i monarchę — przysposabia namaszczenie, które ten pierwszy przyjął u progu czasów, ten drugi zaś przyjmuje w czasie obrzędów koronacyjnych. Obu wreszcie czeka wspólna przyszłość eschatologiczna: król, który sprawuje rządy zgodnie z prawem Bożym, panować będzie z Chrystusem po wsze czasy w niebie.

Podobieństwa między królem ziemskim a Królem Niebieskim, o których mowa w ordo coronandi, nosiły w pewnym zakresie charakter postulatyczny. Powstawały one lub raczej miały powstawać dzięki temu, że monarcha, sprawując władzę, zobowiązany był naśladować Chrystusa i w tym sensie miał się do Niego upodabniać. I tak zgodnie z formułą 21 metropolita wzywał władcę, aby idąc w ślady Zbawiciela, miłował sprawiedliwość, pogardzał zaś złem i niegodziwością. W pewnej z kolei części urzeczywistniały się one w czasie obrzędów koronacyjnych, np. w rycie i przez ryt pomazania świętymi olejami. I wreszcie rzecz najistotniejsza: niektóre podobieństwa były wynikiem działania samych niebios. We wspomnianej formule 21 pada stwierdzenie, że Bóg namaścił króla na wzór Syna Swego, którego był namaścił przed wszystkimi wiekami¹⁰⁷.

Z tejsze formuły wynika niedwuznacznie, że niebios pomazały ziemskiego władcę w tym celu, aby naśladować Chrystusa, stał na straży sprawiedliwości. Ryt pomazania wyposażał tedy króla w moc, pozwalającą mu na spełnienie stojącego przed nim zadania. Ale naszą szczególną uwagę zwraca inna okoliczność: liturgista z całym naciskiem podkreśla, że owo namaszczenie wzorowane było na namaszczeniu Chrystusa. A skoro tak, to dla pomyślności panowania monarchy podstawowe znaczenie miało to, że dzięki wspomnianemu obrzędowi stawał się podobny do Zbawiciela. To właśnie owo podobieństwo owocowało pomyślnym panowaniem i w konsekwencji dalszym upodabnianiem się do Syna Bożego.

Teologia polityczna, która wycisnęła piętno na mogunckim ordo coronandi, posługiwała się dwoma kluczowymi kategoriami: pojęciem boskiego pochodzenia władzy królewskiej oraz pojęciem króla jako wizerunku Chrystusa. Rzeczą godną najwyższej uwagi jest fakt, że na gruncie wspomnianej teologii nie wystarczało stwierdzić, że

(905–914) *e'papa* (914–928), „Rivista di Storia della Chiesa in Italia” 46, 1992, s. 1–29; J. Fried, *Tugend und Heiligkeit. Beobachtungen und Überlegungen zu den Herrscherbildern Heinrichs III. in Echternacher Handschriften*, w: *Mittelalter. Annäherungen an eine Fremde Zeit*, s. 41–85. Nasz pogląd na zagadnienie przedstawił w artykule: R. Michałowski, *Otto III w obliczu ideowego wyzwania: monarcha jako wizerunek Chrystusa*, w: *Człowiek w społeczeństwie średniowiecznym*, wyd. R. Michałowski, Warszawa 1997, s. 57–72.

¹⁰⁴Metropolita zachęca króla do obrony Kościoła, wiernych, wdów i sierot, „*quatinus haec in agendo, vi virtutum triumpho gloriosus iustitiaeque cultor egregius, cum mundi salvatore, cuius typum geris in nomine, sine fine merearis regnare*” (*Le Pontifical Romano-Germanique*, formuła 19, s. 256).

¹⁰⁵*Ibid.*; także formuła 22, *ibid.*, s. 257.

¹⁰⁶*Hincmari Remensis archiepiscopi De divortio Lotharii et Tetbegae*, PL, t. 125, kol. 700AB. Problem ten podejmuje A. Sprengler, *op. cit.*, s. 260.

¹⁰⁷„[...] imitando ipsum [sc. Christum] diligas iustitiam et odio habeas iniquitatem, quia propterea unxit te Deus, Deus tuus, ad exemplum illius, quem ante secula unxerat oleo exultationis prae participibus suis, Iesum Christum dominum nostrum” (*Le Pontifical Romano-Germanique*, s. 257).

monarchę na tron powołały niebios, aby uwierzyć w pomyślność jego panowania. Trzeba było jeszcze przyjąć, że jest on podobny do Zbawiciela. Dlatego też redaktor mogunckiego rytuału starał się przekonać siebie i innych, że władca już dzięki samemu namaszczeniu w sposób istotny się upodabnia do Chrystusa i że w przyszłości podobieństwa te stawać się będą coraz większe.

Sprzężenie dwóch myśli: że król jest ustanowiony władcą przez niebios i że jest wizerunkiem Syna Bożego, jest wysoce znamienne dla epoki, o której mówimy. Aby to pełniej unaocznić, kwerendę poszerzymy o dwa kolejne źródła: o protokół synodu z Rawenny i o fragment *Kroniki* Thietmara.

Synod, o którym mowa, obradował w 877 r. pod przewodnictwem papieża Jana VIII. Za zadanie miał rozstrzygnąć problem polityczny o podstawowym znaczeniu dla ówczesnego papieństwa i ówczesnych Włoch. Chodziło mianowicie o uzyskanie od zebranych na synodzie ojców aprobaty dla koronacji cesarskiej Karola Łysego, której dwa lata wcześniej dokonał Jan VIII. Wyniesienie króla Franków do godności imperatora mogło się wydawać błędem w obliczu niespełnionych nadziei, jakie biskup Rzymu wiązał był z tym posunięciem. Oto nowo koronowany cesarz, wróciwszy do siebie za Alpy, nie stał się skuteczną obroną przed budzącymi przerażenie najazdami Saracenów. Do tego dochodziła jeszcze jedna okoliczność: roszczenia do cesarskiego diademu wysunęła wschodnio-frankijska linia Karolingów, co spotkało się z dobrym przyjęciem wśród episkopatu longobardzkiego¹⁰⁸.

Nic też dziwnego, że papież, aby uzyskać na synodzie aprobatę dla swojej decyzji, usiłował wysunąć argumenty o możliwie największym ciężarze. Wskazywał tedy na fakt, że Karol Łysy jest zbawicielem świata, że dokonał odkupienia chrześcijan, że do tej roli został wybrany przez Boga Ojca przed wszystkimi wiekami, że wreszcie sam Bóg namaścił monarchę i ustanowił go cesarzem¹⁰⁹. Trudno mocniej podkreślić fakt, iż jakiegoś władcę na tron powołały niebios.

Ale już w tych argumentach, które streściliśmy, pojawiają się akcenty charakterystyczne dla teologii politycznej znanej nam z mogunckiego rytuału koronacyjnego. Tytuł taki jak „zbawiciel świata”, kierowany pod adresem Karola Łysego jest przecież tytułem par excellence chrystologicznym, a dzieło odkupienia, przypisywane tutaj cesarzowi, jest przecież dziełem Jezusa Chrystusa. Wygląda na to, że papieżowi chodziło o to, aby przyrównać imperatora do Syna Bożego. Że nasze spostrzeżenie jest trafne, dowodzi następujący ustęp:

„[Carolus] ad Romam imperii scepra proveximus et augustali nomine decoravimus, unguentes eum oleo extrinsecus, ut interioris quoque spiritus sancti unctionis monstrarem virtutem, qua unxit eum Dominus Deus suus prae consortibus suis, christum hunc oleo laetitiae delibutum extrinsecus faciens et principem populi sui constituens, ad imitationem scilicet veri regis Christi filii sui domini nostri, ita ut quod ipse possidet per naturam, iste consequeretur per gratiam”¹¹⁰.

¹⁰⁸ W sprawie koronacji cesarskiej Karola Łysego, synodu w Rawennie i innych jej konsekwencji politycznych ostatnio G. Arnaldi, *Natale 875. Politica, ecclesiologia, cultura del papato altomedievale*, Roma 1990, „Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Nuovi studi storici” 9. O ideologii Karola Łysego ostatnio N. Staubach, *Rex christianus. Hofkultur und Herrschaftspropaganda im Reich Karls des Kahlen*, cz. 2: *Die Grundlegung der „religion royale”*, Köln–Weimar–Wien 1993. Przebieg wydarzeń referuje L. Halphen, op. cit., s. 414–440.

¹⁰⁹ W. A. Eckhardt, *Das Protokoll von Ravenna 877 über die Kaiserkrönung Karls des Kahlen*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” 23, 1967, s. 304–311.

¹¹⁰ *Ibid.*, s. 306 n. Cytowany fragment z interesującego nas punktu widzenia komentują E. H. Kantorowicz, *Deus per naturam*, s. 124 n. oraz R. Savigny, op. cit., s. 7 nn.

Warto oczywiście zwrócić uwagę na fakt, że również w tym fragmencie padają słowa i sformułowania przyrównujące monarchę do Zbawiciela¹¹¹ i Zbawiciela do monarchy¹¹². Ważniejsze jest jednak co innego. Oto Jan VIII stwierdza wprost, iż Bóg Ojciec namaścił Karola Łysego i uczynił go władcą na wzór Swego Syna, aby obdarować cesarza tym, co Chrystus ma ze swej natury, czyli — żeby go do Niego upodobnić.

Nie wystarczyło stwierdzić, że monarcha jest władcą z Bożej łaski, trzeba było jeszcze dodać, że jest podobny do Zbawiciela. W konkretnej sytuacji politycznej, w której odbywał się synod, chodziło o podniesienie autorytetu Karola Łysego, chodziło o to, aby jak najdobitniej podkreślić wielką godność imperatora. Nie był jakimś władcą jak wielu innych, lecz monarchą o dostojęństwie w pewnym sensie porównywalnym z dostojęństwem Jezusa Chrystusa.

W swojej kronice, pisząc o księciu bawarskim Arnulfie, Thietmar zauważa, że władca ten miał prawo nadawania biskupstw znajdujących się w jego kraju. Ale zaraz potem dodaje, że następcy tych prerogatyw po Arnulfie nie przejęli. Po czym rzecz tak komentuje:

„Quin pocius reges nostri et imperatores, summi rectoris vice in hac peregrinatione prepositi, hoc soli ordinant meritoque pre caeteris pastoribus suis presunt, quia incongruum nimis est, ut hii, quos Christus sui memores huius terrae principes constituit, sub aliquo sint dominio absque eorum, qui exemplo Domini benedictionis et coronae gloria mortales cunctos precellunt”¹¹³.

Kronikarz wypowiada w tym miejscu pogląd, w myśl którego jedynie królowie i cesarze mają prawo obsadzać diecezje i sprawować władzę nad biskupami¹¹⁴. Na poparcie swojego stanowiska biskup Merseburga wysuwa dwa argumenty: po pierwsze władcy ci są zastępcami Chrystusa na ziemi; po drugie — chwałą przewyższają wszystkich śmiertelnych. Kronikarz wyjaśnia jednocześnie, gdzie tkwi źródło owej niezwyklej chwały: jest nim namaszczenie i korona. Ale namaszczenie i korona nie mają znaczenia same przez siebie, lecz tylko dzięki temu, że nawiązują one do osoby Chrystusa, tylko dzięki temu, że królowie i cesarze są namaszczani i koronowani na wzór Syna Bożego.

Również Thietmar posługuje się dwoma pojęciami: wikariatu Chrystusowego i podobieństwa do Chrystusa; obu używa, aby uzasadnić wyjątkowe prerogatywy, jakie przysługują władcom niemieckim. Okazuje się zatem, że władza nad Kościołem wynika nie tylko stąd, iż król jest zastępcą Syna Bożego na ziemi, lecz także stąd, że jest do Niego podobny. Pierwsze pojęcie odnosi się do funkcji spełnianej przez monarchę, drugie — do jego statusu ontologicznego, przy czym status ontologiczny jest określony nie przez ową funkcję — przynajmniej nie bezpośrednio przez nią — lecz przez to, czy i na ile władca jest wizerunkiem Zbawiciela.

Przedstawione źródła pozwalają się zorientować, jak wielką rolę w myśli politycznej omawianej epoki odgrywały obrazy-paradygmaty. Z tego punktu widzenia epoka ta przypomina czasy wczesnkarolińskie. Redaktor mogunckiego rytu koronacyjnego włożył wiele wysiłku w to, aby ziemskiego króla możliwie najbardziej upodobnić do Chrystusa. Potrzeba ta wynikała z przekonania, że władca, który by nie był uformowa-

¹¹¹ Wyraz „christus” i sformułowanie „unxit [...] Deus suos prae consortibus suis”, będące cytatem z chry-stologicznego psalmu 44 (werset 8).

¹¹² Wyraz „rex”.

¹¹³ *Kronika Thietmara*, wyd. M. Z. Jedlicki, Poznań 1953, lib. I, cap. 16, s. 35 nn., „Biblioteka tekstów hi storycznych” 3.

¹¹⁴ Zob. D. A. Warner, *Thietmar of Merseburg on Rituals of Kingship*, „Viator” 26, 1995, s. 65 n.

ny — przez samego przecież Boga — na wzór Zbawiciela, nie mógłby skutecznie pełnić funkcji Jego wikariusza. Z kolei w oczach papieża Jana VIII paralelizowanie Karola Łysego z Synem Bożym stanowiło ważny zabieg podnoszący autorytet monarchy — zabieg o niebłahym znaczeniu praktycznym. Thietmar prowadził dyskusję na innej płaszczyźnie: monarcha — uważał — ma prawo kierować biskupami i sprawować inwestyturę biskupią przede wszystkim dlatego, że jest podobny do Chrystusa. I znów — fakt sprawowania wikariatu sam przez się nie daje w tym względzie wystarczającej podstawy, do tego musi dochodzić podobieństwo.

Ale omawiane źródła jednocześnie pouczają, że politycy i ludzie pióra, działający w drugiej połowie IX, w X i w XI w. używali innego paradygmatu niż myśliciele z końca VIII i początku IX w. W odróżnieniu od tych ostatnich najchętniej przyrównywali monarchę do osoby Zbawiciela. Postacie starotestamentowe zachowały dla nich pewne znaczenie¹¹⁵, były jednak daleko mniej ważne niż dla wczesnych Karolingów, którzy z kolei przeprowadzania paraleli między władcą a Chrystusem unikali, można nawet zaryzykować twierdzenie, że ich się bali.

A mimo to istota sprawy pozostała taka sama. Ideolodzy i politycy z czasów Pepina Małego i Karola Wielkiego przeprowadzali porównania aktualnie panującego króla do władców Izraela w tym celu, aby wykazać, że znajdował się on w uprzywilejowanej relacji do Boga, i że obdarzony był szczególnymi prerogatywami w zakresie spraw religijnych i Kościoła. To samo da się przecież powiedzieć — w odniesieniu już do innej epoki — o paralelach chrystologicznych.

Komentarza wymaga także inny fakt: oto po śmierci Ludwika Pobożnego myślenie analityczne o państwie i społeczeństwie ustąpiło miejsca refleksji w starym stylu — z użyciem obrazów-paradygmatów. Jakie były przyczyny tego cofnięcia się? Wyjaśnienia trzeba szukać najpierw w sferze polityki. Od lat trzydziestych IX w. autorytet monarchii stale się obniżał. Osłabienie władzy królewskiej osiągnęło w pewnym momencie punkt, w którym interesy, co więcej — bezpieczeństwo wszystkich warstw społecznych zostały zagrożone¹¹⁶. W tych okolicznościach należało zaniechać eksperymentów z ideologią, które autorytet monarchii tak bardzo podkopywały. Trzeba było na powrót przedstawiać władcę jako kogoś wyjątkowego w swojej godności i w swym obdarowaniu łaską Bożą. Nie jest przypadkiem, że synod w Rawennie, który miał odwagę pod adresem Karola Łysego użyć tak mocnych sformułowań, obradował w warunkach śmiertelnego zagrożenia ze strony Saracenów. I właśnie powaga sytuacji sprawiła, że powołanie się na podobieństwo cesarza do Dawida wydawało się zbyt słabe. Dlatego też sięgnięto po argument najsilniejszy z możliwych i uznano monarchę za wizerunek Chrystusa. Zresztą w trudnych warunkach, jakie nastąpiły, podobieństwo do Syna Bożego stanowiło niekiedy dla króla po prostu obronę przed wrogami. Targnięcie się bowiem na władcę uchodziło za podniesienie ręki na samego Zbawiciela, gdyż władca tak jak Zbawiciel był namaszczyany¹¹⁷.

¹¹⁵Zwróćmy np. uwagę na moguncki ordo coronandi, w którym pewną rolę odgrywały postacie starotestamentowe: Abraham, Mojżesz, Jozue, Dawid, Salomon i inne (*Le Pontifical Romano-Germanique*, formuły 10–14, s. 250 nn.). Wprowadzając je do oracji, liturgista starał się dla króla wyjednać u Boga taką łaskę, jaką zgodnie z Biblią cieszyły się wspomniane osoby.

¹¹⁶Zob. H. Fuhrmann, *Die Synode von Hohenaltheim (916) — quellenkundlich betrachtet*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” 43, 1987, s. 440–468; R. Savigny, op. cit., passim.

¹¹⁷[...] qui infideliter et contumaciter in unctum quaecumque Domini manum mittit, Dominum Christum contemnit, et in anima procul dubio spiritalis gladii animadversione perit (*Hincmari Remensis archiepiscopi Epistolae*, nr 1, PL, t. 126, kol. 23A); na aluzję do podobieństwa wskazuje gra słów „unctus-christus”. Do wyobraźni przemawiają też uchwały synodu w Hohenaltheim z 816 r., na którym

Znaczenie ideowe i polityczne królewskiej „christomimesis” nie zmalało, gdy we wschodniej części dawnego imperium karolińskiego odbudowano struktury władzy. Musimy pamiętać, że w Niemczech w X w. i w pierwszej połowie następnego stulecia pozycja monarchy zależała w większym stopniu od dobrowolnej współpracy między tronem a arystokracją niż od nagiej siły¹¹⁸. I właśnie przekonanie o wielkiej godności króla, mającej źródło w podobieństwie do Chrystusa stanowiło dla możnych dodatkową zachętę do owej współpracy. Wiadomo też dobrze, jak wielkie znaczenie dla ottońskich i wczesnosalickich struktur politycznych miała symbioza między tronem a ołtarzem — symbioza, która przybierała postać władzy króla nad Kościołem¹¹⁹. Wystarczy stwierdzić, że za panowania Henryka II co najmniej połowa biskupów niemieckich, zanim dostąpiła godności biskupiej, czynna była w królewskiej kaplicy. Jest to najlepszy dowód, jak skutecznie monarcha potrafił narzucić lokalnym środowiskom swoich kandydatów. A dodać trzeba, iż w czterech przypadkach byli to ludzie pochodzenia niewolnego¹²⁰. Przypomnijmy świadectwo Thietmara: ideową podstawą monarszych prerogatyw w odniesieniu do inwestytury biskupiej była właśnie królewska „christomimesis”.

Błędem byłoby jednak poprzestać na interpretacji politycznej. Zwróciliśmy wyżej uwagę, że refleksja nad naturą władzy publicznej, jakiej się oddawano za panowania Ludwika Pobożnego, charakteryzowała się dążeniem do ujęć systematycznych i analitycznych zarazem. Otóż w epoce ottońskiej elity przywódcze do tego typu analizy intelektualnie nie były zdolne. Nie wypracowały systematycznej doktryny władzy królewskiej i wszystkim, czym mogły się zadowolić, były nie powiązane ze sobą logicznie sądy i przekonania. Nie jest przypadkiem, że w sprawach ideowych tak chętnie wypowiadano się wówczas językiem sztuk plastycznych. W tej sytuacji refleksja nad naturą władzy monarszej nie tylko mogła, ale i musiała korzystać z obrazów — paradygmatów. Pogląd, iż król jest podobny do Chrystusa, unaoczniając niezwykłą godność władcy, zastępował teorię polityczną, uzasadniającą potrzebę i konieczność posłuszeństwa względem monarchy.

VII

Wykorzystując przedstawiony materiał, możemy pokusić się o określenie typów monarchii występujących we wczesnym średniowieczu. Za podstawę weźmiemy postać, jaką przybierała zakotwiczona w religii ideologia, będąca oparciem dla władzy królewskiej.

Pierwszy typ, który przyjdzie nam wyróżnić, to monarchia plemienna. W samoświadomości społeczeństwa plemiennego wielką rolę odgrywał pogląd, iż znajduje się

grożono karami kościelnymi tym, którzy podniosą rękę na „pomazańca Bożego”, czyli na króla, jakkolwiek protokoły synodalne nie przyrównują wprost władcy do Zbawiciela — Concilia Aevi Saxonici. DCCCCXVI—MI, cz. 1, MGH, Concilia, t. 6, cap. 21, 23, s. 28 nn. Zgromadzenie to zebrało się w warunkach całkowitego upadku autorytetu króla Konrada I i utraty przezeń realnej możliwości działania.

¹¹⁸Zob. H. Keller, *Zum Charakter der „Staatlichkeit” zwischen karolingischer Reichsreform und hochmittelalterlichem Herrschaftsbau*, „Frühmittelalterliche Studien” 23, 1989, s. 261 nn.

¹¹⁹Z obfitej i bardzo interesującej literatury dotyczącej ottońskiej i wczesnosalickiej „Reichskirche” odwołały się tylko do artykułu dyskusyjnego, w którym zagadnienie zostało wyłożone wyjątkowo jasno: J. Fleckenstein, *Problematik und Gestalt der ottonisch-salischen Reichskirche*, w: *Reich und Kirche vor dem Investiturstreit*, wyd. K. Schmid, Sigmaringen 1985, s. 83–98; tam również o ideowych podstawach władzy króla niemieckiego nad Kościołem.

¹²⁰H. Hoffmann, *Mönchskönig und rex idiota. Studien zur Kirchenpolitik Heinrichs II. und Konrads II.*, Hannover 1993, s. 72 nn., „MGH, Studien und Texte 8”.

ono w bliskim stosunku do sił wyższych. Bez względu na to, czy ludzie myśleli na sposób w pełni chrześcijański, czy też inspirowali się jeszcze wierzeniami pogańskimi, żyli w przekonaniu, że moce nadprzyrodzone upodobały sobie ich naród i otaczają go swoją opieką. Dla wspomnianego społeczeństwa mniejsze natomiast znaczenie miały związki łączące króla z sacrum. Przykład merowiński poucza wprawdzie, że w najwcześniejszym średniowieczu istniało na kontynencie europejskim królestwo sakralne. Opierało się ono na przekonaniu, iż władca sam w sobie nosi jakąś rozumianą w kategoriach pogańskich świętą moc. Są to jednak ślady dość nikłe. Okoliczność ta nie tylko utrudnia bliższe określenie, na czym owa sakralność polegała i jaka była jej rola, ale zdaje się przemawiać za faktem, że ówczesna myśl polityczna nie obracała się wokół świętości osoby monarchy lub jego urzędu, lecz koncentrowała się na świętości, której nośnikiem było plemię pojęte jako całość. W omawianym systemie ideowym zaufanie do króla opierało się na przekonaniu, że może on liczyć na przychyłność sił wyższych, ponieważ na ich przychyłność ma prawo liczyć cała wspólnota.

Typowi monarchii plemiennej trzeba przeciwstawić typ monarchii z Bożej łaski. W tej ostatniej na czoło wysuwały się stosunki łączące siły wyższe z królem rozumianym jako jednostka¹²¹. W myśli politycznej punktem wyjścia nie było wybranie przez Boga narodu, lecz wybranie władcy. To jemu niebiosa sprzyjały i dzięki temu plemię mogło się cieszyć pomyślnością — plemię lub po prostu poddani, gdyż odniesienia narodowe nie zawsze już miały znaczenie podstawowe.

W przypadkach, które rozpatrywaliśmy, monarchia z Bożej łaski następowała po monarchii plemiennej. Jest to szczególnie dobrze widoczne w materiale longobardzkim. Wydaje się, że rozpad struktur plemiennych wyrażał się m.in. utratą wiary w szczególną więź, jaka miała łączyć naród z pozaziemskimi mocami. W tej sytuacji oczy członków wspólnoty, przynajmniej tych, którzy byli aktywni politycznie, obracały się na osobę monarchy, w nim pokładając nadzieję na przyszłość i w nim upatrując pośrednika między sacrum a poddanymi.

Wówczas jednak pojawił się nowy problem: gdzie leży pewność, że monarcha rzeczywiście cieszy się względami niebios i że w konsekwencji będzie mógł z pożytkiem dla ogółu pełnić funkcję pośrednika? Wiedziano dobrze, że królowie są różni, że ich panowanie często naznaczone jest zarazą i głodem, klęskami na polu bitwy i klęskami naturalnymi. Osobiste doświadczenie i historia uczyły więc, że niebiosa niekoniecznie muszą sprzyjać władcy. W tej sytuacji starano się szukać dodatkowych gwarancji i znajdowano je często w konstatacji, iż aktualnie panujący władca jest monarchą na wzór wielkich królów Izraela, którzy — jak pouczało Pismo św. — zażywali wielkiej łaski u Boga.

W ten sposób uprawiana refleksja ideowa posługiwała się obrazami—paradygmata. O monarsze mówiło się i myślało, jakby był Dawidem czy Jozjaszem. Miało to swoje skutki praktyczne. Oto na podstawie kompetencji króla starotestamentowego wyciągano wnioski o prerogatywach króla Franków, co nie pozostało bez wpływu na zakres jego władzy. Mogliśmy to zaobserwować na przykładzie panowania Karola Wielkiego.

Trzeba zdać sobie sprawę z faktu, że refleksja, w której duże znaczenie odgrywały obrazy—paradygmaty, nie była niczym innym, jak myśleniem posługującym się zbit-

¹²¹ Czasem rozumianym jednocześnie jako przedstawiciel dynastii. Problem rodu królewskiego i jego stosunku do sacrum w niniejszym artykule niemal całkowicie pominęliśmy; zob. w tej sprawie nasze artykuły, *Karolingowie*, w: *Dynastie Europy*, wyd. A. Mączak, Wrocław—Warszawa—Kraków 1997, s. 183–204; *Prüm i Urbs Caroli*.

kami pojęciowymi. Toteż próby głębszej, logicznie uporządkowanej analizy rzeczywistości politycznej musiały usuwać z pola widzenia obrazy–paradygmaty jako mało przydatne. Takie próby podejmowano w szczególności za panowania Ludwika Pobożnego. Ale myślenie analityczne miało także inne poważne konsekwencje. Oto doprowadziło ono do „odczarowania” godności monarszej i w rezultacie do wyraźnego osłabienia pozycji władcy zarówno w porządku ideowym, jak i politycznym. Skutkiem tych procesów była jednak swoista reakcja. Nastąpił mianowicie powrót do poprzedniego stylu myślenia, czyli do paralelizowania monarchy z postacią biblijną. Chodziło o to, aby chwiejącą się pozycję monarchy ideowo podbudować.

Wydaje się tedy zasadne, aby w obrębie typu, który nazwaliśmy monarchią z Bożej łaski, wyróżnić dwa podtypy: jeden charakteryzowałby się tym, że w ideologii władzy królewskiej z upodobaniem używano obrazów–paradygmatów. Natomiast cechą drugiego podtypu byłaby przewaga pojęć analitycznych w kulturze politycznej.

W czasach Karola Wielkiego odnoszące się do władcy obrazy–paradygmaty nawiązywały do postaci znanych ze Starego Testamentu. Niekoniecznie tak musiało być. Kiedy za panowania Karola Łysego myśl polityczna ponownie w większym zakresie zaczęła się posługiwać zbitkami pojęciowymi, najważniejszym punktem odniesienia stał się Chrystus i taki stan rzeczy przetrwał przez przynajmniej dwieście lat. Nie było wszystko jedno, czy używano porównań starotestamentowych, czy też chrystologicznych. Głosząc pogląd, iż król jest wizerunkiem Zbawiciela, monarchę otaczano szczególnym nimbem i jednocześnie bez zastrzeżeń oddawano Kościół w ręce władcy. Warto zatem dokonać kolejnych rozróżnień: na monarchię, w której o królu mówiło się przy pomocy odniesień starotestamentowych i na monarchię, w której większą rolę odgrywały odniesienia chrystologiczne.

The Religious Foundations of the Monarchy in Western Europe during the Early Middle Ages. An Attempted Typology

The author proposes an attempt at a typology of West European monarchies during the Early Middle Ages. This typologisation is based on the form assumed by the ideology, embedded in religion, which provided support for royal authority. The first distinguished type is the tribal monarchy. In the self-awareness of the tribal society a great part was played by the view that it remained in close contact with supreme forces. People harboured the conviction that supernatural powers favoured their particular nation and surrounded it with solicitude. Lesser importance was attached to ties linking the king and the sacrum. The tribal monarchy can be contrasted with the *Dei gratia* monarchy. Here, foremost place was assigned to relations between superior forces and the king, conceived as an individual. The point of departure of political thought was not the selection of a given nation by God but the choice of a ruler. It was he who was favoured by the Heavens; as a result, the tribe or simply the subjects, since national references no longer possessed basic significance, enjoyed good fortune. In the considered cases, the *Dei gratia* monarchy succeeded its tribal precedent. This sequence is particular well seen in Longobard material. Apparently, the disintegration of tribal structures expressed, i.a. by the loss of faith in the particular bond which was to connect the nation and the supra-temporal forces. In this situation, members of the community turned towards the person of the monarch, in whom they placed hope for the future and whom they perceived as a mediator between the sacrum and his subjects. This situation gave rise to a new question concerning the certainty whether the monarch truly enjoyed the grace of the heavens, and, as a result, could fulfil the functions of an intermediary for the benefit of the people as a whole. It was well known that kings varied, and that their rule was frequently marked by famine and pestilence, defeats on the battlefield and natural

calamities. Personal experience and history taught that the heavens do not necessarily favour the ruler. Consequently, attempts were made at seeking additional guarantees, which were frequently found in the ascertainment that the currently ruling monarch resembled the great kings of Israel who, according to the Holy Writ, enjoyed the grace of God. Ideological reflection pursued in this manner made use of images–paradigms. The monarch was conceived and spoken of as David or Josiah. This attitude had certain practical consequences. The competence of Old Testament rulers served as a basis for conclusions drawn about the prerogatives of the king of the Franks, a stand which exerted a certain impact upon the range of his power, as evidenced by the example of the reign of Charlemagne. It must be kept in mind that the reflection in which considerable significance was ascribed to images–paradigms, was nothing else but thinking that applies conceptual combinations. This is the reason why attempts at a more profound and logically well–arranged analysis of political reality ignored images–paradigms, regarded as of little usefulness. Such attempts were made in particular during the reign of Louis the Pious. Analytical thought, however, had also other serious consequences: it deprived monarchic dignity of its „magic” properties and, as a result, led to a distinct weakening of the position of the ruler in the ideological and political realm. It appears purposeful to distinguish two sub–types within the type which we described as a *Dei gratia* monarchy. The characteristic feature of the first is its predilection for using images–paradigms for the ideology of royal power. Apparently, a property typical for the second sub–type is the predominance of analytical political culture. During the reign of Charlemagne, images–paradigms relating to the ruler referred to persons known from the Old Testament, although this was not necessarily a rule. When under Charles the Bald political thought once again began employing conceptual combinations to an increased measure, the most important point of reference was Christ; this state of things survived the next two centuries. It was not meaningless whether use was made of an Old Testament or Christological comparison. By expressing the view that a given monarch was the image of the Saviour, he became surrounded by a special nimbus and the Church was handed over to his governance with no reservations whatsoever. It seems worth proposing subsequent distinctions: a monarchy in which the king was described by Old Testament references, and a monarchy in which a greater role was played by Christological references.

(Translated by A. Rodzińska–Chojnowska)