Adam Wielomski

Teokracja papieska

1073–1378



Wydawnictwo von Borowiecky

Teokracja papieska 1073–1378.

Myśl polityczna papieży, papalistów i ich przeciwników

Adam Wielomski

Teokracja papieska 1073–1378.

Myśl polityczna papieży, papalistów i ich przeciwników

WYDAWNICTWO *von borowiecky*
Warszawa 2018

© Copyright by Adam Wielomski
© Copyright for this edition by Wydawnictwo von borowiecky, Warszawa 2018

Współpraca wydawnicza: Klub Zachowawczo–Monarchistyczny

Recenzenci:
Prof. dr hab. Bogumił Grott
Prof. dr hab. Olgierd Cetwiński

Korekta: Marta Sieciechowicz

WYDAWNICTWO von borowiecky
03–630 Warszawa, ul. Pospolita 23
tel./fax (0 22) 631 43 93, tel. 0 501 102 977
www.vb.com.pl
e–mail: ksiegarnia@vb.com.pl

ISBN 978–83–65806–96–3

Skład i łamanie: Wydawnictwo von borowiecky

Książkę tę dedykuję mojemu Mistrzowi,
prekursorowi polskich badań
nad średniowieczną myślą polityczną,
śp. prof. Janowi Baszkiewiczowi

Przedmowa do drugiego wydania

Pisząc *Teokrację papieską 1073–1378. Myśl polityczną papieży, papalistów i ich przeciwników* miałem świadomość, że tworzę coś nowego w nauce polskiej. Niestety, tak się składa, że myśl polityczna europejskiego Średniowiecza jest w literaturze dostępnej polskiemu Czytelnikowi bardzo słabo opisana. Poza rozprawami przyczynkarskimi, dotyczącymi jakiegoś konkretnego, szczegółowego zagadnienia, od lat nikt nie próbował u nas stworzyć znaczącej syntezy mediewalnej myśli politycznej. Właściwie jedynym, który zajmował się tą tematyką, był zmarły w 2011 roku, mój nieodżałowany Mistrz, śp. prof. Jan Baszkiewicz, którego problematyka ta pochłaniała we wczesnym etapie jego pracy naukowej. Ale także i on po jakimś czasie zmienił zainteresowania naukowe i dzisiaj wszyscy kojarzymy go przede wszystkim jako historyka Rewolucji Francuskiej i, szerzej, Francji nowożytnej.

Pisząc tę książkę miałem zatem poczucie, że zapełniam lukę w polskiej literaturze naukowej — zdecydowanie w polskiej, ponieważ problematyka ta w światowej literaturze naukowej została już dobrze opracowana. Bez wątpienia celują w niej badacze niemieccy oraz amerykańscy, lecz pochodzenia niemieckiego, którzy znakomicie umieją połączyć nauki historyczne ze specyficznym dla nich podejściem socjologicznym, dzięki czemu piszą znakomite studia z zakresu historii instytucji, władzy i zasad podporządkowania. Naukowcy anglosascy, francuscy i włoscy zdecydowanie lepiej czują się w opisywaniu kultury średniowiecznej niż mechanizmów rządzenia i panowania, a także towarzyszących im instytucji politycznych. Wzorując się na nauce niemieckiej, chciałem napisać podobne dzieło i udostępnić je polskiemu Czytelnikowi.

Oczywiście, autorowi trudno obiektywnie ocenić samego siebie. Zapewne w ogóle nie jest to możliwe. Z pewną dozą braku skromności wyrażę przeto subiektywne poczucie, że postawiony sobie cel udało mi się zrealizować. Jest to książka napisana po polsku, lecz wedle niemieckiego modelu postrzegania historii, jako problemu władzy i podporządkowania.

Pisząc tę rozprawę miałem także jeszcze jedno poczucie. Tym razem zdecydowanie komplikowało ono całe przedsięwzięcie. Z wykształcenia jestem politologiem. Generalnie o dziejach Średniowiecza piszą historycy (mediewiści) lub historycy prawa, czyli prawnicy. Przywoływany wcześniej Jan Baszkiewicz także był prawnikiem. To, że jestem politologiem, nie oznaczało, iż brakuje mi wiedzy na temat mediewalnego świata. Wprawdzie przyznaję, że studiując nauki polityczne nie miałem np. w programie historii średniowiecznej, lecz miałem historię doktryn politycznych i historię instytucji politycznych, które obejmowały tę epokę. Zresztą humanista to ktoś, kto umie samodzielnie uzupełnić braki, ponieważ posiada elementarną umiejętność czytania ze zrozumieniem (wbrew pozorom liczba osób mających tę umiejętność spada wprost proporcjonalnie do wzrostu liczby osób z tytułem zawodowym magistra). Problem dotyczył metodologii.

Zawsze byłem i pozostaję sceptyczny co do teorii, że zmiana dyscypliny naukowej jest rzeczą łatwą. Moim zdaniem, od metodologii raz wyuczonej niełatwo abstrahować. Metodologia jest jak program w komputerze: można wejść w panel administracyjny, kliknąć na „Dodaj i usuń programy" i dać komendę „Usuń". Każdy, kto obsługuje komputer i operację taką przeprowadzał, wie dobrze, że po usunięciu niechcianego programu zostają po nim rozsiane na komputerze pliki, które będą o sobie dawały znać w rozmaitych sytuacjach. Z metodologią jest podobnie. Jeśli ktoś skończył studia historyczne, to będzie posługiwał się metodologią historyczną badając myśl polityczną, choćby starał się tego unikać; absolwent prawa z kolei będzie do historii idei podchodził jako prawnik. Zasada ta stosuje się także i do mnie: jestem z wykształcenia politologiem, lecz nie zajmuję się tym, czym pasjonują się moje koleżanki i koledzy. Nigdy nie interesowały mnie systemy wyborcze, partie polityczne, socjologia polityki, pijar, integracja europejska, pochłaniała natomiast filozofia polityczna,

szczególnie zaś jej dzieje, czyli problematyka będąca w istocie subdyscypliną filozofii, gdzieś na styku z prawem, historią i politologią.

Teokracja papieska 1073–1378. Myśl polityczna papieży, papalistów i ich przeciwników, jak również inne moje książki i artykuły, zostały napisane przez politologa, w narracji politologicznej i wedle metodologii charakterystycznej dla nauk politycznych. Nawet gdybym chciał (a nie chciałem), to nie umiałbym napisać książki jak historyk, referując dokładnie wydarzenia, studiując archiwa, aby przeniknąć chronologię wydarzeń i opisać wszystko krok po kroku. To nie mój świat. Przyznam, że przy pisaniu książek z największym trudem przychodzi mi napisać kilka zdań o biografii moich myślicieli lub o tle historycznym. Nie umiałbym (i nie chciałbym) także napisać rozprawy wedle warsztatu prawnika. Dlatego też w książce, którą trzymają Państwo w rękach, nie ma długich syntez historycznych, dat i opisów wydarzeń. Nie ma w niej także starannego omówienia praw i ustrojów. Te pierwsze zagadnienia pozostawiam historykom, te drugie zaś prawnikom.

Książkę tę napisałem jako politolog i wedle warsztatu politologicznego, za pomocą którego od dwudziestu lat badam idee polityczne. W praktyce oznacza to, że postrzegam mediewalną myśl polityczną jako wielki i samodzielny świat ideowy. Świat ten posiadał swój oryginalny i niepowtarzalny charakter, wyrastając z warunków społecznych epoki, charakterystycznej dla niej aksjologii, narracji z dominującą pozycją religii, antropologii chrześcijańskiej, epistemologii. Zdecydowanie odrzucam sam pomysł wartościowania tamtego świata z perspektywy współczesnej. Gdybyśmy chcieli go oceniać przez pryzmat współczesnej nowomowy o demokracji, prawach człowieka i społeczeństwie obywatelskim, to można dojść do wniosków całkowicie absurdalnych i nonsensownych. Tamten świat miał własne wielkie idee i one mu przyświecały. Większość ludzi żyjących w epoce zmierzchu naszej cywilizacji („ponowoczesność") nie rozumie już tamtego świata ideowego. Krzyżowcy prowadzeni do Jerozolimy przez Gotfryda z Bouillon zapewne nie zrozumieliby naszego. I może lepiej dla nich.

Lepiej dla nich? — Nie wykluczam tego, ponieważ nie przyjmuję oświeceniowego i nowożytnego poglądu, że historia jest dziejami postępu i dlatego to, co było później, ma prawo patrzeć pogardliwie na to, co było wcześniej. Dwa następujące po sobie światy ideowe nie mają o czym ze sobą rozmawiać. Mam

także wątpliwości, czy *en realité* poziom intelektualny dyskusji późniejszej musi być wyższy niż wcześniejszej. Po lekturze pierwszego wydania tej książki Jan Engelgard, na publicznej dyskusji o tej rozprawie, powiedział, iż „trudno oprzeć się wrażeniu, że poziom intelektualny dyskusji politycznej w późnym Średniowieczu był znacząco wyższy niż we współczesnej Polsce". To samo można powiedzieć o poziomie intelektualnym wielkich scholastyków z zachodnich uniwersytetów, porównując ich z luminarzami filozoficznymi epoki nowożytnej. Wszak wielu badaczy Renesansu sugeruje, że odrzucenie i wyśmianie przez Erazma z Rotterdamu scholastyki wynikało z prozaicznego faktu, że była dlań zbyt trudna do przyswojenia. Jeśli ktoś próbowałby dowieść, że Wolter i Jean–Jacques Rousseau reprezentowali wyższy poziom intelektualny niż św. Tomasz z Akwinu lub Dante, to trudno byłoby mi zachować powagę. Nawet kanoniści mediewalni w porównaniu ze współczesnymi to, używając narracji bokserskiej, zupełnie inna kategoria wagowa. Europa ma coraz więcej gadżetów technicznych, ale intelektualnie wróciła do wieków ciemnych.

Uwaga techniczna na zakończenie: drugie wydanie *Teokracji papieskiej 1073–1378. Myśl polityczna papieży, papalistów i ich przeciwników* jest reedycją wydania pierwszego. Zmiany mają charakter kosmetyczny i ograniczają się do korekty błędów, szczególnie w pisowni nazwisk lub tytułów książek, dostrzeżonych w wydaniu pierwszym.

Adam Wielomski

Warszawa 18.05.2017.

Od Autora

Książka ta, pomimo jej znacznej obszerności, powstała właściwie przypadkiem. Pracując nad monografią poświęconą myśli politycznej Reformacji i Kontrreformacji XVI–XVII wieku, bez przerwy musiałem cofać się i badać źródła myśli papalistycznej, jakże charakterystycznej dla pisarzy kontrreformacyjnych. Te badania ustawicznie kierowały mnie do Średniowiecza, podobnie jak i poszukiwania genezy protestanckiej myśli politycznej. Zdecydowałem się więc napisać duży rozdział wstępny o tej problematyce. Rozdział nie tylko wyszedł duży, ale miał ciągłą tendencję do dalszego pęcznienia i rozrastania się. W końcu zdecydowałem, by pozwolić mu jeszcze podrosnąć. Efektem jest książka, którą mają Państwo w ręku, poświęcona papalistycznej koncepcji władzy od roku 1073 (elekcja Hildebranda na papieża) do 1378 (Wielka Schizma Zachodnia).

Tematyka myśli papieskiej, papalistycznej i jej przeciwników była już przeze mnie poruszana przy okazji intrygującej mnie problematyki współczesnej zachodnioeuropejskiej myśli politycznej, gdy zajmowałem się kwestiami radykalnego rozdziału rozumowej filozofii politycznej Leo Straussa od opartej na Objawieniu i pogardzającej racjonalnością teologii politycznej Carla Schmitta. Zajmowała mnie dystynkcja źródeł konserwatywnej refleksji na tę, która czerpie z tradycji Aten (linia racjonalistyczna) i na tę, która ma swoją genezę w tradycji Jerozolimy (linia fideistyczna). Już wtedy zwracałem uwagę, pisząc o pojawieniu się arystotelizmu i awerroizmu, że „w XIII wieku w Europie miała miejsce katastrofa o randze kosmicznej, chociaż prawie nikt — poza wąskimi

kręgami teologów z Sorbony i północnowłoskich uniwersytetów — tego wtedy nie zauważył"[1]. O ile w cytowanej książce zajmowałem się refleksem tej katastrofy w myśli politycznej XX wieku, tak teraz zająłem się zbadaniem jej istoty.

Można więc powiedzieć, że były liczne przesłanki, które — niezależnie od siebie — popychały mnie do zajęcia się myślą mediewalną, czyli zagadnieniami, którymi politolodzy zwykle rzadko się interesują. Tak, autor niniejszej książki nie jest z wykształcenia historykiem–mediewistą, lecz politologiem, który zabłądził w swoich poszukiwaniach naukowych i cofnął się mniej więcej o tysiąc lat w stosunku do większości swoich kolegów, których interesuje przede wszystkim to, co współczesne. Piszę o tym nieprzypadkowo. Politolog może cofnąć się do badania Średniowiecza, ale jednego zrobić nie może, nie umie, a wręcz nie chce: zmienić warsztatu naukowego. Absolutnie nie twierdzę, że jestem historykiem–mediewistą. Nigdy nim nie byłem, nie jestem i nie będę. Nie dlatego, że mam coś przeciwko historykom w ogóle, a mediewistom w szczególności, ale dlatego, że każda dyscyplina humanistyczna jest niewolnicą swojego warsztatu naukowego, którego nie można, ot tak, zmienić. Historyk, socjolog, prawnik czy teatrolog, który napisał książkę o systemach politycznych, stosunkach międzynarodowych lub monografię z zakresu filozofii politycznej nie staje się przez to rzeczywistym politologiem, nawet jeśli na jej podstawie otrzymał stopień czy tytuł naukowy z nauk o polityce. Dyplom, stopień i tytuł naukowy nie są władne odmienić empirycznej rzeczywistości. Takie przejścia, połączone z zaparciem się wpojonego przez lata studiów i pracy warsztatu naukowego i nabyciem nowego, są bardzo rzadkie, zgoła niemożliwe. Tak jak historyk, socjolog, prawnik czy teatrolog na zawsze pozostaje historykiem, socjologiem, prawnikiem i teatrologiem, tak i politolog — choćby nie wiem ile napisał książek o myśli politycznej Średniowiecza — pozostaje politologiem.

Pochyliłem się tedy nad myślą Wieków Średnich uzbrojony w warsztat naukowy tej dyscypliny, której jestem przedstawicielem. Badałem mediewalne idee wedle jej kategorii i charakterystycznego dla niej warsztatu. Zajmując się

[1] A. Wielomski: *Konserwatyzm między Atenami a Jerozolimą. Szkice post–awerroistyczne*, Warszawa 2009, s. 9.

od lat historią myśli politycznej, zabrałem się do tematu jako historyk idei, a nie jako mediewista.

Warto na koniec uczynić jeszcze jedną uwagę dotyczącą nazewnictwa: w tytule tej książki znajduje się termin *teokracja*. Jestem w pełni świadomy, że może on wielu Czytelnikom wydać się kontrowersyjny, nieadekwatny czy wręcz błędny. W znaczeniu leksykologicznym jeden z polskich badaczy teokrację definiuje następująco: „forma ustroju społecznego oraz sposób sprawowania władzy politycznej, w której władza publiczna postrzegana jest jako czynnik boski. (...) W potocznym znaczeniu teokracja to forma władzy państwowej, gdzie dominującą rolę odgrywa religia i jej prawa, a zasadniczy kształt polityki ma swoje źródło w grupie kapłanów" [2]. Autor tej definicji i wielu innych polskich naukowców [3] mają tendencję do gwałtownego zaprzeczania, aby teokracja miała cokolwiek wspólnego z tradycją europejską, widząc w niej — za Feliksem Koneczným — nazwę adekwatną dla cywilizacji sakralnych (Izrael, Tybet) lub fanatycznych reżimów islamskich. Stąd między innymi próba Bogdana Szlachty określania papieskich rządów nad Europą mianem hierokracji (teokracja skrajna) lub papalizmu (teokracja umiarkowana) [4].

Prawdę mówiąc, zupełnie nie rozumiem, dlaczego — skoro termin teokracja ma znaczenie ścisłe i obiegowe — nauka miałaby skapitulować przed gazetowo-telewizyjnym rozumieniem tego pojęcia i bez walki oddać je irańskim czy afgańskim islamistom lub terrorystom z drużyny Osamy bin Ladena. Tendencję do takiej kapitulacji szczególnie widać u polskich naukowców o poglądach konserwatywnych i katolickich. A przecież w ścisłym rozumieniu tego słowa, gdzie władza publiczna postrzegana jest jako czynnik boski, do terminu tego pasuje każdy chrześcijanin, ponieważ jest zobowiązany wierzyć, za Apostołem Pawłem, że wszelka władza pochodzi od Boga. Ja także jestem chrześcijaninem

[2] P. Skrzydlewski: *Teokracja*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, T. IX, Lublin 2008, s. 416–417.

[3] Np. J. Bartyzel: *Teokracja*, [w:] Ibidem, B. Szlachta, A. Wielomski: *Encyklopedia polityczna*. T. I, Radom 2007, s. 396–399.

[4] B. Szlachta: *Hierokratyzm*, [w:] M. Jaskólski (red.), *Słownik Historii Doktryn Politycznych*, T. II. Warszawa 1999, s. 397–401; idem: *Papalizm*, [w:] Ibidem, t. IV, s. 521–528.

i wyznaję ten pogląd, a więc jestem teokratą, jednak nie występuję o wizę imigracyjną do władz w Teheranie czy w Kabulu.

Dyskusja na temat adekwatnego pojęcia, jakim powinniśmy określać papieskie religijno–polityczne panowanie nad Europą w Średniowieczu, jest już dosyć stara i w obcej literaturze naukowej datuje się przynajmniej od początków XX stulecia, gdy zaproponowano trzy nazwy. Ograniczając się tylko do badaczy i autorów najbardziej klasycznych i mających największy autorytet w świecie naukowym, należy tu wymienić biskupa Henriego–Xaviera Arquillière'a i ojca Martina Grabmanna. Byli to duchowni, czyli pisali z pozycji dla Kościoła katolickiego sympatycznych. Grabmann przychyla się do określenia hierokracja [5], ale Arquillière, dysponujący tak powagą urzędu, jak i wiedzy odnoszącej się do tego tematu, bez wahania przychyla się do teokracji [6]. 90 lat temu słowo to było przyjmowane przez duchownych katolickich na oznaczenie papieskiej wizji panowania nad chrześcijaństwem, czyli nie miało charakteru pejoratywnego. To negatywne skojarzenie zostało katolikom narzucone przez ich przeciwników. Nauka nie może ulegać takiemu propagandowemu terrorowi.

Jednym z celów niniejszej książki jest przywrócenie językowi polskiemu terminu teokracja jako normalnego pojęcia politycznego, które nie ma charakteru pejoratywnego. Jeśli pod słowem teokracja rozumiemy rządy sprawowane w imieniu Boga i z (mniejszym lub większym) wpływem duchownych, to średniowieczna Europa miała charakter teokratyczny. Czas przywrócić temu pojęciu normalne znaczenie, a nie oddawać je fanatycznym antyklerykałom bredzącym o zagrożeniu, że Polska stanie się drugim Iranem.

Adam Wielomski

Warszawa, 15 IX 2011

---

5 M. Grabmann, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlischen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat,* München 1934, s. 14.

6 H.–X. Arquillière, *Sur la formation de la théocratie pontificale*, [w:] *Mélanges Ferdinand Lot*, Paris 1925, s. 2–3.

Rozdział I.
Król–kapłan i cesarz–katechon

Bardzo wielu ludzi, w tym także wybitnych badaczy w naukach społecznych, jest przekonanych, że Średniowiecze charakteryzuje coś, co modnie nazywa się dziś mianem jedności dyskursu lub jedności narracji. Wedle tego poglądu pomiędzy rokiem 476 (upadek Rzymu) a końcem XV wieku w Europie istniały wprawdzie rozmaite konflikty polityczne i społeczne, nie miały one jednak natężenia tak radykalnego, jak w epoce nowożytnej, ponieważ toczyły się w języku pojęć wspólnych dla wszystkich biorących w nich udział stron. Miałoby to im nadawać specyficzny i przyjacielski ton, gdzie trwa raczej spór i dyskusja przeciwników, niźli bezpardonowa, hobbesowska walka o wygraną i unicestwienie charakteryzująca Nowożytność, gdzie jedność dyskursu rozpadła się. W związku z tym dzisiaj ludzie mówią jakby innymi językami politycznymi, ideologicznymi, religijnymi i światopoglądowymi, nijak nie mogąc ustalić minimalnej zgody co do pojęć podstawowych. Powoduje to albo chęć wzajemnego wyniszczenia się — w imię likwidacji aksjologicznego wroga, z którym nie można znaleźć wspólnego języka — albo uznanie tego pluralizmu dyskursu i stworzenie liberalnej demokracji, której istotą jest relatywizm, czyli trwałe pogodzenie się z tym, że rozmaite tradycje rozeszły się tak daleko, że społeczeństwo rozpadło się na oddzielne plemiona, z których każde ma własne — i niezrozumiałe dla pozostałych — pozycje i pojęcia religijne, ideologiczne i polityczne[1].

[1] Pogląd ten łączy rozmaite opcje polityczne: lewicę (np. K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, Lublin 1992, s. 2n.); faszystów (np. J. Beneyto Perez, J.M. Costa Serrano, *El Partido. Estructura e Historia del Derecho Publico Totalitario, con especial referencia al Régimen Español*, Zaragoza 1939, s. 18); konserwatystów (np. A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, Warszawa 2007, s. 244–302).

Jeśli zatrzymamy naszą refleksję wyłącznie na poziomie idei, to jest to pogląd słuszny, ale i tak wymaga pewnego zastrzeżenia. Po pierwsze, jedność dyskursu nie kończy się wraz z symbolicznym końcem Średniowiecza, czyli zdobyciem Bizancjum przez Turków (1452), odkryciem Ameryki (1492) czy wystąpieniem Marcina Lutra (1517). Ta jedność rozpadła się znacznie wcześniej, wraz z pojawieniem się arystotelizmu i awerroizmu na zachodnich uniwersytetach w XIII wieku. Po drugie, dosyć wątpliwe jest, czy przy jednolitej narracji wszystkich spierających się stron rzeczywiście możemy mieć pewność, że konflikty polityczne nie nabierają tak gwałtownego charakteru, iż nie dochodzi do chęci wzajemnego unicestwienia się i rodzaju wojny totalnej, której celem jest wzajemna eksterminacja? Przecież wojny domowe są zawsze najbardziej krwawe i zaciekłe. To, że Średniowiecze raczej rzadko stawało się areną wojen totalnych, wynika raczej z faktu, że w sporach politycznych biorą wtedy udział królowie, feudałowie, biskupi, czasem drobne rycerstwo i mieszczaństwo. Stanowiący 98% populacji lud zwykle jest kompletnie bierny, płacąc podatki i dziesięciny tej stronie sporu politycznego, która akurat nad nim panuje. Celem wojen nie jest więc fizyczne unicestwienie wielkich mas ludzkich, ale przejęcie danin przez nie płaconych za pomocą opanowania terytorium.

Ludzie mediewalni potrafią prowadzić wojny totalne, o ile widzą, że w sporze politycznym udział biorą nie tylko monarchowie, feudałowie i duchowni, lecz całe populacje. Wystarczy przypomnieć tutaj wyprawy krzyżowe przeciwko Saracenom i krucjaty przeciw katarom i albigensom czy eksterminację przez Niemców pogańskich Słowian połabskich, Prusów przez Krzyżaków. W podobny sposób także nasi przodkowie walczyli z opierającymi się chrześcijaństwu Pomorzanami, a przede wszystkim z Jaćwingami i Pieczyngami, po których nie pozostał nawet ślad. W przypadku, gdy ludu nie można przejąć, ponieważ jego wiara religijna powoduje, że nie jest on chętny być posłuszny zwycięzcom, wtedy mamy wojny totalne na wyniszczenie, także w Średniowieczu.

Jest jednak faktem, że podstawowy spór tej wielkiej epoki — konflikt pomiędzy cesarstwem a papiestwem — odbywa się w ramach tej samej chrześcijańskiej narracji. Biorą w nim udział papieże, cesarze, królowie, książęta, rycerze, mieszczanie włoscy. Ogół ludu raczej statystuje i przygląda się, niźli bierze udział w tym

sporze. Dlatego rzeczywiście jest to spór w rodzinie, gdzie celem ewentualnego unicestwienia są poszczególne osoby, koterie polityczne, czasem oporne miasta. Spalenie wsi i masakra jej mieszkańców ma charakter epizodyczny i jest typowym ekscesem wojennym. Celem żadnej ze spierających się stron nie jest eksterminacja zasobów ludzkich strony przeciwnej, ale przejęcie jej wraz z terytorium.

W interesującym nas okresie historycznym istnieją dwa zasadnicze ośrodki, wokół których ogniskuje się konflikt polityczny: cesarstwo i papiestwo. Stawka sporu jest wysoka: panowanie nad światem, ale światem rozumianym na sposób mediewalny, czyli jako *Christianitas*.

I. Cesarz jako katechon

1. Teologia polityczna króla–kapłana

Władca jako inkarnacja boga i połączenie funkcji monarszej z rolą najwyższego duchownego jest motywem znanym w prawie wszystkich religiach przedchrześcijańskich: tak wyglądała legitymizacja władzy faraonów egipskich, królów sumeryjskich, babilońskich, perskich, w archaicznej Grecji monarchów achajskich [2]. Także w starożytnym Rzymie pierwsi królowie mieli zarazem status arcykapłanów. Starorzymski król łączy świat bogów ze światem ludzi, taki też tytuł mu przysługuje w Rzymie: Najwyższy Budowniczy Mostów (*Pontifex Maximus*) [3].

Przekonanie o pokrewieństwie królów i bogów było dosyć popularne także pośród Germanów, którzy przejęli władztwo nad Europą zachodnią z rąk Rzymian, choć plemiona germańskie znane z opisów antycznych autorów zwykle

[2] Problem ten ma bardzo obszerną literaturę — zob. np. E. Voegelin, *Order and History*, T.I. *Israel and Revelation*, Baton Rouge 1956, s. 10–108. W. j. polskim np. H.W.F. Saggs, *Wielkość i upadek Babilonii*, Warszawa 1973, s. 317–343; M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, T.I, Warszawa 1988, s. 53–55, 61–62, 65–69, 222–223; B. Bravo, E. Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, T. III, *Okres hellenistyczny*, Warszawa 1992, s. 512–520; A. Niwiński, *Bóstwa, kulty i rytuały starożytnego Egiptu*, Warszawa 1993, s. 37–39; J.P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, Gdańsk 1996, s. 44–45; M. Bielicki, *Zapomniany świat Sumerów*, Warszawa 1996, s. 149–153.

[3] J. Evola, *Révolte contre le monde moderne*, Montreal 1972, s. 27.

miały charakter republikański, z wodzem wybieranym jedynie na czas wyprawy wojennej, lub też były to monarchie elekcyjne, wielce ograniczone, szczególnie jeśli porównamy je ze śródziemnomorskimi systemami politycznymi. Tacyt pisze, że „królów wybierają na podstawie szlachectwa rodu, wodzów na podstawie męstwa. Lecz królowie nie posiadają nieograniczonej albo dowolnej władzy, a wodzowie przykładem raczej niż komendą stoją na czele (...) podziw zapewnia im posłuszeństwo" [4]. W sumie Germanie mieli ustrój republikański, gdzie — oddajmy raz jeszcze głos Tacytowi — „o sprawach mniejszej wagi stanowią przedniejsi, o ważniejszych wszyscy" na wiecach „w oznaczonych dniach albo o nowiu, albo o pełni księżyca" [5].

Wielkie migracje ludów germańskich pod koniec istnienia Cesarstwa Rzymskiego zdecydowanie wzmocniły pozycje wodzów plemiennych i królów, a to z racji nieustającego stanu wojny i pogotowia. Frankowie, Wizygoci, Ostrogoci, Longobardowie, których państwa wyłaniają się z mgieł wczesnego Średniowiecza, wszyscy mają ustrój monarchiczny [6]. Jednak nawet w X wieku widoczne są resztkowe elementy wiecowo–demokratyczne. Jeden z niemieckich badaczy w epoce Merowingów doszukuje się jeszcze „militarno–demokratycznych" źródeł władzy monarszej [7]. Jednak elementy demokratyczne powoli stają się coraz bardziej fasadowe oraz symboliczne i odgrywają rolę wyznaczoną im przez oligarchię króla z możnymi, a to z tej racji, że w wiecach tych biorą udział nie wolni chłopi, lecz wasale. Ci zaś wykrzykują to, czego chcą ich suzereni [8].

Z wyjątkiem Wizygotów, gdzie ostatecznie wykształciły się rządy arystokratyczne z ustawicznie słabnącą władzą monarszą (z elekcją tronu zamiast dynastii od 531 roku) [9], wszystkie państwa germańskie miały tendencje do wzmacniania

4 Tacyt, *Germania*, [w:] *Idem*, *Wybór pism*, Wrocław 2004, § 7.

5 *Ibidem*, § 11 (s. 329).

6 P. Gierson, *Election and Inheritance in Early Germanic Kingship*, „Cambridge Historical Journal", 1941, nr 7, s. 1–22.

7 W. Bleiber, *Das Frankreich der Merowinger*, Berlin 1988, s. 110.

8 Widukind z Korbei, *Rerum gestarum Saxonicarum libri tres*, I, 38 (dostępne w Bibliotheca latina na www.hs–augsburg.de).

9 E. Mitre, *La España Medieval. Sociedades, Estados, Culturas*, Madrid 1979, s. 53–54. Kronikarze ówcześni, opisując liczne wojny domowe i obalanie władców, pisali o „gockim wirusie intronizacyjnym" (*ibidem*); R. Collins, *Hiszpania w czasach Wizygotów (409–711)*, Warszawa 2007,

władzy królewskiej i jej coraz bardziej mocnego uzasadnienia za pomocą pojęć religijnych. Legitymizacja władzy monarszej ma charakter wojenny (skuteczność) oraz magiczny (cuda, czary). Używając aparatu pojęciowego Maxa Webera możemy powiedzieć, że jest to klasyczne panowanie charyzmatyczne, gdzie władzę sprawuje zawsze przywódca „obdarzony nadprzyrodzonymi, nadludzkimi lub przynajmniej rzeczywiście niezwykłymi, nie każdemu dostępnymi, siłami czy właściwościami", słowem „osoba posłana przez Boga" [10].

Królowie germańscy, zanim ludy te przyjęły chrześcijaństwo, nie byli postrzegani jako zwykli ludzie, dlatego musieli mieć i niecodzienne przygody. Przypisywano im przede wszystkim nieśmiertelność, nawet wtedy, gdy umierali lub ginęli na oczach swoich ziomków. Powszechnie uważano jednak, że władcy nie umierają, lecz zasypiają w tajemnych miejscach. Przypisywano im także nadprzyrodzone zdolności magiczne: wywoływali deszcze w czasie suszy, czynili bezpłodne kobiety płodnymi, mieli zdolność uzdrawiania chorych, ich dowództwo zapewniało sukces wyprawom wojennym i bogate łupy.

Charyzma jednak musi być bezustannie potwierdzana, a brak sukcesów świadczy o tym, że bogowie odwrócili się od monarchy. Weber nazywa to mianem „odtrącenia" [11]. Król, który utracił charyzmę, jest zbędny, plemię nie ma z niego żadnych korzyści, może nawet przynosić mu nieszczęście. Lud potrzebuje nowego charyzmatyka, który spodoba się bogom i dostanie od nich cudowne moce, które zapewnią mu pomyślność. Pechowi monarchowie germańscy niejednokrotnie tracili więc władzę z powodu złych plonów lub suszy, bowiem obwiniano ich o utratę magicznych zdolności z powodu występku, zaniedbania kultu religijnego lub nieprzestrzegania rytuałów. Wiemy, że niejeden monarcha stracił głowę z powodu przedłużającej się suszy, której nie umiał zaradzić przez modły lub dary składane bogom [12].

s. 40–41, 70–73, 89–91. Upadek władzy centralnej spowodował zagładę państwa wizygockiego w 711 roku. Uległo ono garstce arabskich najeźdźców, których liczbę ocenia się zaledwie na 7–12 000 (ibidem, s. 109–110).

[10] M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, s. 181.

[11] *Ibidem*, s. 182.

[12] J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna wieków średnich*, Poznań 1998, s. 89–92.

Przesądy starogermańskie najdłużej zachowały się pośród pogańskich Wikingów, którzy przyjęli chrześcijaństwo dopiero pod koniec IX wieku (Dania) lub nawet w drugiej połowie X wieku (Wikingowie w Norwegii i Szwecji). Dzięki temu wiemy o religii tego odłamu Germanów najwięcej, ponieważ zachowały się teksty opisujące ich wierzenia. Porównując zachowane opisy z tym, co wiemy o innych religiach germańskich — a nawet szerzej — indoeuropejskich, możemy odtworzyć niezwykle istotny element, który jest konieczny dla zrozumienia wczesnomediewalnej teologii politycznej króla–kapłana.

Idąc śladami Georgesa Dumézila popularne prace religioznawcze wskazują na zasadniczą cechę religii ludów indoeuropejskich, a mianowicie ustawicznie pojawiający się w wierzeniach poszczególnych plemion trójpodział na bogów magii, wojny i plonów (np. rzymska trójca Jowisz, Mars, Kwirynus, germańscy Odyn, Thor oraz kilku spokrewnionych ze sobą bogów urodzaju: Frej, Freja, Njörd), którego skutkiem jest średniowieczny trójpodział stanowy [13]. Jeśli jednak głębiej wczytamy się w monografie Dumézila, to zobaczymy, że ten trójpodział zwykle występuje w innej konstelacji: bogowie wojny i magii występują wspólnie przeciwko bogu (bogom) urodzaju. Na przykład w mitologii skandynawskiej panteon dzieli się na plemię wojowników i magów Asów (na czele z Odynem i Thorem) oraz skupiające bogów płodności i urodzaju plemię Wanów [14].

Asowie i Wanowie to konflikt archetypiczny, symbolizujący starcie nie trzech, lecz dwóch obozów. Z jednej strony mamy bogów magii panujących nad cudownymi runami i bogów–wojowników, naprzeciwko nich stoi plemię bogów–rolników, zbieraczy i rybaków. Podobnie jest w religii rzymskiej [15], a także w mitologii, gdzie woje Romulusa (magowie i wojownicy) walczą z zamożnymi i spokojnymi

[13] Np. J. Batany, *Des „trois fonctions" aux „trois états"*, *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 1963, t. 18, nr 4, s. 933–938; J. Le Goff, *Les trois fonctions inoeuropéennes, l'historien et l'Europe féodale*, *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 1979, t. 34, nr 6, s. 1184–1215; M. Eliade, *Historia wierzeń...*, t. II, s. 78; W.W. Belier, *Decayed Gods. Origin and devolepment of Georges Dumézil „idéologie tripartie"*, Leiden 1991, s. 7–14, 58–113.

[14] G. Dumézil, *Bogowie Germanów. Szkice o kształtowaniu się religii skandynawskiej*, Warszawa 2006, s. 10. Tamże podobne trój–, a właściwie dwójpodziały w religii wedyjskiej, staro–irlandzkiej, ludów Mitanni, Rzymu i Italików (s. 31–33).

[15] G. Dumézil, *L'héritage indo–européen à Rome*, Paris 1949, s. 125–142.

Sabinami symbolizującymi rolników. W mitologii irlandzkiej Dé Danann walczy z Fomorami; w mitologii słowiańskiej w Czechach junacy spierają się z dziewczynami. Czyli za każdym razem bóstwa magii i wojny znajdują się w koalicji przeciwko rolnikom [16].

Skoro motyw tej koalicji magów i wojowników występuje w całej mitologii indoeuropejskiej, to zapewne znany był także i tym Germanom, którzy wtargnęli do Cesarstwa Rzymskiego i założyli na jego terenie państwa sukcesyjne. Nie mamy na ten temat prawie żadnych informacji. Potwierdza to nam tylko Tacyt pisząc, że znani mu Germanie czczą boga magii Merkurego (Wotan–Odyn), Marsa (Ziu–Thor) i Izydę (Frigg–Freja i Nehelenia–Njörd) [17]. Co prawda nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć na pytanie, czy Wotan–Odyn był tu także w koalicji z Ziu–Thorem, ale nie mamy podstaw, aby w to wątpić, skoro jest to motyw charakterystyczny dla wszystkich ludów indoeuropejskich.

Bardzo mocną poszlaką w tym względzie jest naszym zdaniem wyłonienie się w prawie wszystkich germańskich państwach sukcesyjnych teologii politycznej króla–kapłana, który jednoczy w swojej osobie cechy magiczne i wojenne. Motyw ten można łatwo odnaleźć u Franków, Longobardów, Wizygotów, Anglosasów, Niemców[18]. Analizując źródła tej idei łatwo wskazać pierwowzór króla–kapłana. To germański Wotan–Odyn, który jest królem wszystkich bogów, jednoczącym w swojej osobie wszelkie moce magiczne (czary, czytanie tekstów runicznych a także przedwiedzę wydarzeń, które jeszcze nie nastąpiły) oraz wojenne (decyduje o zwycięstwie lub klęsce zsyłając moc na tych, których popiera i niemoc na tych, którym odmawia poparcia). Wotan–Odyn jest królem w panteonie

[16] W.W. Belier, *Decayed Gods…*, s. 146–158; J. Banaszkiewicz, *O Dumézilu i jego badaniach — bardzo krótko*, [w:] G. Dumézil, *Bogowie Germanów…*, s. XVIII–XIX.

[17] Tacyt, *Germania*, § 9.

[18] Ogólnie o problemie zob. np. J. de Vries, *Das Königtum bei den Germanen*, „Saeculum", 1956, nr 7, s. 289–310; J. Coleman: *A History of political Thought. From Middle Ages to the Reanaissance*, Malden 2004, s. 22–28. O Frankach pisze G. Faber, *Merowingowie i Karolingowie*, Warszawa 1994, s. 43–44. O Wizygotach zob. np. M.R. Valverde Castro, *Ideologia, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquia visigoda*, Salamanca 2000, s. 243–254. O Longobardach zob. S. Gasparri, *La regalità longobarda. Dall'età delle migrazioni alla conquista carlingia*, [w:] *Ibidem* (red.), *Alto Medioevo mediterranea*, Firenze 2005, s. 207–232. O Anlosasach np. B. Yorke, *Królowie i królestwa Anglii w czasach Anglosasów*, 600–900. Warszawa 2009, s. 28–30.

bogów i pierwowzorem dla schrystianizowanej już teologii politycznej króla-kapłana[19].

Szczególnie dobrze opisane są przedchrześcijańskie i cudowne moce monarchów u Franków we wczesnej epoce chrześcijańskiej, czyli za panowania Merowingów, gdy tradycje pogańskie były nadal żywe. Kronikarz Fredegar twierdzi, że Merowiusz — założyciel dynastii i pierwszy król frankijski — został spłodzony ze związku księżniczki i morskiego potwora Kwinotaura[20]. Niektórzy z merowińskich monarchów mieli zaś czynić cuda[21].

Szczególnie ciekawy jest jednak przesąd o cudownej mocy włosów monarszych. Frankowie, jakby wzorując się na biblijnej historii Samsona (tradycja frankijska miała tu jednak własne pogańskie źródło, bowiem przesąd ten znany jest w najstarszych legendach z epoki barbarzyńskiej[22]), uważali, że moc królewska znajduje się w długich włosach, których monarchom nigdy nie obcinano, ani ich nie golono. Utrata włosów równała się utracie prawa do tronu i honoru. „Jeżeli nie zostaną wyniesieni na tron, wolę ich widzieć raczej martwych niż ostrzyżonych" — miała zawołać Chrotchilda (lub Chrodechilda), żona nieżyjącego już króla Chlodwiga, gdy wrogowie uprowadzili jej trzech synków i postawili ją przed wyborem: albo zostaną zabici, albo zostaną im obcięte włosy, co automatycznie oznaczało utratę ich praw do tronu. Dziesięcioletni Gunthar i siedmioletni Teudowald zginęli. Chlodowald przeżył zgoliwszy sobie samemu loczki. Ogolonemu pozwolono przeżyć za cenę wstąpienia do klasztoru. Po ostrzyżeniu tracił ostatecznie prawa do tronu[23].

---

[19] K. Hauck, *Herrschaftszeichen eines wodanistischen Königstums*, „Jahrbuch für fränkische Landesforschung", 1954, nr 14, s. 9–66; G. Dumézil, *Bogowie Germanów...*, s. 51–71.

[20] Fredegar, *Chronicarum*, III, 9 (na stronie www.dmgh.de). Pisarze chrześcijańscy zapewne zwalczali tę tradycję; Grzegorz z Tours, gdy doszedł do tego momentu historii Franków, nie przytacza tej legendy, lecz zmienia temat i zaczyna krytykować pogaństwo (*Historie. Historia Franków*, Kraków 2002, II, 10).

[21] Grzegorz z Tours, *Historie. Historia...*, IX, 21.

[22] *Ibidem*, II, 9.

[23] Grzegorz z Tours tak relacjonuje te sceny: „Gdy zaś królowa Chrodechilda przebywała w Paryżu, Childebert zauważył, że jego matka szczególnie kocha synów Chlodomera, o których wyżej wspomnieliśmy. Powodowany zazdrością i obawiając się, aby z przyzwolenia królowej nie dopuszczono ich do sprawowania władzy, wysłał potajemnie posłów do swego brata, króla Chlotara, ze sło-

Pepin Mały, założyciel królewskiego rodu Karolingów, po przeprowadzeniu przewrotu pałacowego i obaleniu ostatniego Merowinga Childeryka III, nakazał ostrzyżenie go i odesłanie wraz z rodziną do klasztoru (750) [24]. Ostatnią wzmiankę o strzyżeniu i zamykaniu w klasztorach wrogów politycznych udało się nam znaleźć odnośnie roku 818 [25].

Włosy monarsze musiały mieć dla Germanów duże znaczenie religijno–polityczne, ponieważ podobny motyw odnajdujemy u Wizygotów. Gdy w 639 roku obalono tu króla Tulgę, to także ostrzyżono go i odesłano do klasztoru. Po ostrzyżeniu nie mógł już nigdy ubiegać się o władzę [26]. Gdy zaś w 673 roku Wamba

wami: »Nasza matka zatrzymuje przy sobie synów naszego brata i chce obdarzyć ich władzą. Powinieneś czym prędzej przybyć do Paryża i na wspólnej naradzie musimy rozważyć, co z nimi ma się dalej stać — czy przez obcięcie włosów zrównać ich z resztą ludu, czy lepiej ich zabić, a królestwo naszego brata w równej części podzielić między nas samych«. Chlotar, ciesząc się bardzo z tych słów, przybył do Paryża. (…) Gdy odeszli, natychmiast ich (synów Chlodomera — A.W.) pojmano (…). Wtedy Childebert i Chlotar wysłali Arkadiusza, o którym wyżej wzmiankowaliśmy, do królowej z nożycami i obnażonym mieczem. Kiedy zjawił się, pokazał obydwa przedmioty królowej, mówiąc: »Twoi synowie, a nasi władcy, chcą znać, prześwietna królowo, twoją wolę, co ma stać się z chłopcami, czy należy obciąć im włosy, a oni mają żyć, czy obydwaj mają być zabici«. Wiadomość ta przestraszyła ją i napełniła złością, szczególnie że zobaczyła obnażony miecz i nożyce. Owładnięta goryczą, nie wiedząc w tym bólu, co mówi, powiedziała po prostu: »Jeżeli nie zostaną wyniesieni na tron, wolę ich widzieć raczej martwych niż ostrzyżonych«. On wszakże mało zważając na jej boleść, ani nie starając się dociec, co powiedziałaby po głębszej rozwadze, szybko wrócił, oznajmiając: »Za zgodą królowej dokończcie rozpoczętego dzieła. Ona sama bowiem chce, abyście wypełnili wasz zamiar«. Chlotar bez zwłoki pochwycił za rękę starszego chłopca rzucił go na ziemię, wbił mu nóż w plecy i okrutnie zamordował. Gdy ten głośno krzyczał, brat jego rzucił się do nóg Childeberta. (…) Gdy ten to usłyszał, odepchnął chłopca od siebie i pchnął go do brata. Ten zaś pochwycił go, wbił mu nóż w bok i zamordował, jak przedtem jego brata. (…) Trzeciego zaś chłopca Chlodowalda, nie zdołali pochwycić w swoje ręce, gdyż uchroniła go (jego matka Chrodechilda — A.W.) z pomocą dzielnych mężów. Ten zrzekł się ziemskiego królowania, zwrócił się ku Bogu, własną ręką obciął sobie włosy i został duchownym. Oddawał się dobrym uczynkom i zszedł z tego świata jako kapłan. Bracia zaś podzielili między siebie królestwo Chlodomera w równy sposób", *ibidem*, III, 18, (podkr. — A.W.). Scenę opisuje także np. G. Faber, *Merowingowie i Karolingowie*, *op.cit.*, s. 62. Szerzej na temat cudownego charakteru przypisywanego Merowingom pisze np. F.–R. Erkens, *Herrschersakralität im Mittelalter: von den Anfängen bis zum Investiturstreit*, Stuttgart 2006, s. 103–109.

[24] S. Weinfurter, *Niemcy w Średniowieczu. 500–1500*, Warszawa 2010, s. 20. Inne przypadki strzyżenia wrogów politycznych u Franków opisuje I. Wood, *Królestwa Merowingów. Władza, społeczeństwo, kultura, 450–751*, Warszawa 2009, s. 63, 249, 251.

[25] R. McKitterick, *Królestwa Karolingów. Władza — konflikty — kultura, 751–987*, Warszawa 2011, s. 164.

[26] R. Collins, *Hiszpania w czasach…*, s. 67.

wziął do niewoli zbuntowanego komesa Pawła, to postąpił humanitarnie: zamiast zabić buntownika i uzurpatora, nakazał mu zedrzeć skórę z głowy, aby mieć pewność, że włosy nigdy mu nie odrosną i nie będzie mógł już nigdy więcej nawet marzyć o koronie [27].

Zwyczaj strzyżenia wrogów politycznych spotykamy także we wczesnym Średniowieczu w angielskich państewkach. Ok. 730 roku król Northumbrii Ceolwulf został obalony, ostrzyżony i wysłany do klasztoru. Historia ta pokazuje mądrość Wamby, który nakazał zedrzeć skórę z głowy pokonanego wroga: klasztor, w którym zamurowany w celi siedział Ceolwulf, został zdobyty przez jego przyjaciół, król został oswobodzony i gdy tylko odrosły mu włosy, przejął na powrót rządy. Czyli w Anglii — inaczej niż pośród Franków i Wizygotów — ostrzyżenie nie wykluczało dożywotnio ze sprawowania władzy [28]. Być może była to jednak sytuacja wyjątkowa, gdyż generalnie strzyżenie oznaczało koniec kariery politycznej także na Wyspach [29].

Podobny cudowny charakter mają monarchistyczne podania o królu Arturze i Rycerzach Okrągłego Stołu poszukujących mitycznego Graala. Artur był lokalnym władcą opierającym się Anglosasom na przełomie V–VI wieku, łączącym w sobie postać króla–rycerza i czarownika. Tę ostatnią funkcję wprawdzie oficjalnie spełnia Merlin, a więc osoba odrębna, ale w rzeczywistości wydaje się on być personifikacją nadprzyrodzonej charyzmy samego króla [30]. Tej przecież bohaterowi legendy nie brakuje. Artur wyższą moc po raz pierwszy objawił ujawniając swoje powołanie do panowania, gdy z kamienia — zapewne pogańskiego ołtarza — wyciągnął, bez najmniejszego wysiłku, wtopiony weń miecz (*Excalibur* lub *Caliburn*). Miecz został wykuty w mitycznym Avallonie. Arturiańscy rycerze zbierają się wokół Okrągłego Stołu stanowiącego symbol świata i wszystkich

[27] *Ibidem*, s. 76. Co znamienne, w wyroku na komesa Pawła nie czytamy o postrzyżynach, ale o „pozbawieniu wolności" (*La derrota y el juicio de un rebelde: el duque Paulo* [ok. 680] [w:] M. Riu, C. Battle, J.F. Cabestany Fort i inni (red.), *Textos comentados de época medieval* (*Siglos* V al. XII), Barcelona 1982, s. 144.

[28] B. Yorke, *Królowie i królestwa...*, s. 125–127.

[29] *Ibidem*, s. 133, 236.

[30] Postać tę szczegółowo rozpracowuje M.Z. Alvarenga, *O Graal. Arthur e seus cavaleiros. Leitura simbólica*, São Paulo 2008, s. 85–100.

możliwych (dwunastu) kierunków. Stół jest znakiem Nieba, którego on sam stanowi mistyczne centrum [31].

Najważniejsza jest dla nas jednak arturiańska legenda o św. Graalu, którego znalezienie winno doprowadzić do duchowej, a następnie fizycznej regeneracji jego posiadaczy, ich państwa, a może i całego świata [32]. Nie tylko kielich, w który spłynąć miała krew Ukrzyżowanego, ale i inne elementy wskazują na chrystianizację jakiegoś nieznanego nam bliżej pogańskiego mitu. Przecież ani w Nowym Testamencie, ani w Tradycji chrześcijańskiej nic o żadnym tajemniczym naczyniu nie znajdujemy. Sam termin Graal jest pochodzenia prowansalskiego (*grauus* — naczynie) i cała historia została spisana po raz pierwszy dopiero na początku XII wieku przez Chrétiena z Troyes [33], co wcale nie znaczy, że w wersji mówionej lub śpiewanej nie może być znacznie starsza. Wskazuje na to fakt, że legenda ta występuje także w niemieckiej literaturze rycerskiej w postaci opowieści o Parcifalu Wolframa z Eschenbach [34].

W późnych wersjach opowiadania o Graalu występuje kluczowe dla angielskiego chrześcijaństwa opactwo Glastonbury, gdzie Artur miał zostać pochowany, podarowawszy wcześniej Wyspy Brytyjskie Kościołowi, co zapewne stanowi lokalną zminiaturyzowaną wersję Donacji Konstantyna. Samo Glastonbury zaczyna być zresztą utożsamiane z Avallonem, gdzie wykuto *Excalibura*. Czyli Artur dostał władzę od Kościoła i zrewanżował się oddaniem mu Wysp Brytyjskich w godzinie śmierci [35].

Badania historyczne pokazują, że z punktu widzenia teologicznego chrystianizacja wcześniejszych wierzeń odnośnie charyzmatycznego charakteru władzy królewskiej nie była trudna. Właściwie wystarczyło, aby władca przestał być wy-

[31] J. Evola, *Il Mistero del Graal*, Roma 1994, s. 56–59.

[32] Ibidem, s. 91–101; A.E. White, *The Hidden Church of the Holy Graal. Its Legend and Symbolism*, New York 2007, s. 314–346; M.Z. Alvarenga, *O Graal…*, s. 71–84.

[33] F. Cardini, *Il Graal tra simbolo ed esoterismo*, [w:] J. Evola, *Il Mistero del Graal*, *op.cit.,* s. 16–17; M. de Combarieu, *Chrétien de Troyes. Perceval ou le Conte du Graal*, Rosny 2003, s. 123–144; M.Z. Alvarenga, *O Graal…*, s. 17–20.

[34] Bonstetten, *Romans et épopées chevaleresques de l'Allemagne au Moyen Age*, Paris 1847, s. 236–270; A.E. White, *The Hidden Church…*, s. 253–289.

[35] J. Evola, *Il Mistero del Graal*, *op.cit.,* s. 59–63. Ewolucję legendy o Arturze i Graalu omawia niezwykle starannie A.E. White, *The Hidden Church…*, s. 118–252.

słannikiem bożka pogańskiego, a stał się przedstawicielem Boga chrześcijańskiego; jego pośmiertne zasypianie lub pobyt w Walhalli zastąpiono zamieszkaniem w Niebie u boku Boga Ojca i Chrystusa. Dlatego tylu królów ogłoszono świętymi i wyniesiono na ołtarze [36]. Była to zmiana symboli, a nie treści, jakże zresztą podobna do chrystianizacji wielu innych rytuałów i wyobrażeń pogańskich, na jakie zgodził się Kościół w późnym Antyku i na początku Wieków Średnich.

Akceptując te pogańskie elementy Kościół otrzymywał niezwykle wiele: przyjmując chrzest monarcha przyjmował go nie sam, ale z całym królestwem. Grzegorz z Tours podaje, że wraz z chrztem króla Chlodwiga (prawdopodobnie 496 rok) chrzest przyjęło ponad 3000 jego wojowników [37]. Dzięki temu chrześcijaństwo stawało się religią państwową i mogło powoli przystępować do autentycznej chrystianizacji nowych terenów i zamieszkałych na nich ludów.

Wpływ Kościoła i państwa w germańskich państwach sukcesyjnych był obustronny. Duchowni szybko nauczyli się wpływać na królów tak formalnie, jak i nieformalnie. Zrozumieli przede wszystkim, że to oni mają codzienny kontakt z ludem, a więc mogą dosyć swobodnie kreować pozytywny lub negatywny wizerunek władcy. Claude Lacouteux pisze, że „bardzo szybko Kościół nauczył się wykorzystywać cudowność do swoich celów, tworząc z głęboko zakorzenionych lokalnych kultów — zbyt głębokich, aby je zaatakować frontalnie — materiał dla schrystianizowanych lokalnych przesądów, noszących ślady mitologii pogańskiej. Nie wahał się przy tym wykorzystywać je za lub przeciwko królom i cesarzom, jak tego dowodzi na przykład *Złota legenda*: podczas chrztu Chlodwiga gołąbek przyniósł Remigiuszowi, arcybiskupowi Reims, święty olej, aby namaścić nim króla, któremu to Bóg dał zwycięstwo nad wrogami. Oto religia wzmocniła władzę i przyczyniła się do ustanowienia królestwa z mocy Prawa Boga" [38]. Z kolei przeciwko monarchom germańskim wyznania ariańskiego (Wizygoci, Ostrogoci, Burgundowie) tworzono czarne legendy: np. Teodoryk miał zostać porwany do piekieł przez wysłanego przez diabła rumaka. Kościół szybko

[36] Ch. Dawson, *Religia i powstanie kultury zachodniej*, Warszawa 1958, s. 89–90.

[37] Grzegorz z Tours, *Historie. Historia...*, II, 31.

[38] C. Lecouteux, *Au–delà du merveilleux. Essai sur les mentalités du Moyen Age*, Paris 1998, s. 19.

nauczył się takie opowiastki tworzyć i rozpowszechniać wzmacniając lub osłabiając legitymizację władzy królewskiej w licznych masach prostaczków [39].

Monarchowie wczesnośredniowieczni musieli więc dbać o dobrą opinię w oczach duchownych, gdyż ci swobodnie kształtowali opinię o nich. Jeden z badaczy pisze: „Średniowieczna opinia publiczna przypisywała królewskim fundacjom rolę polityczną: wierzono, że hojność monarchy wobec Kościoła przyciąga Boże błogosławieństwo na królestwo i lud. Widać to w licznych źródłach. Wystarczy przerzucić dyplomy wychodzące z kancelarii Merowingów, Karolingów czy Ottonów, gdzie podkreślano wielokrotnie, że suwereni nadają przywileje lub dobra materialne instytucji kościelnej *pro statu*, *stabilitate* lub dla *incolumitate regni* lub *imperii*" [40].

Cena płacona przez Kościół była jednak wysoka. Niedawny król–kapłan żądał dla siebie podobnej roli we wspólnocie chrześcijańskiej, na co duchowni nie mogli się zgodzić, skoro nie przyjął święceń kapłańskich. Doszło do pewnego kompromisu w postaci ukształtowania się w całej Europie nieformalnego i pozakanonicznego mitu władzy monarszej jako „posługi" (*ministerium*), podobnie jak w przypadku posługi biskupiej. Charakterystyczne dla hierarchów katolickich *ministerium* monarcha miałby otrzymywać w chwili sakry. Fustel de Coulanges pisze trafnie, że „poprzez sakrę król nabrał charakteru religijnego, prawie duchownego. Poświęcony Bogu, tak jak i biskupi, sam stał się rodzajem biskupa. (…) Bez wątpienia sakra odseparowała go całkowicie od laikatu. (…) Widzimy, że królowie określają swoją władzę jako *ministerium* — słowo to oznacza dokładnie służbę, a rozumiano przez to służbę mocy wyższej, czyli Bogu. (…) Stąd też wynikają ich prawa. Jest oczywiste, że król może zasiadać na synodzie biskupów, przewodniczyć im, przemawiać, nawet traktować o dogmatach wiary. Może wydawać dekrety dotyczące Kościoła, wewnętrznej dyscypliny, nawet wiary. Sprawuje nadzór nad klerem i episkopatem nie tylko jako przywódca państwa

[39] *Ibidem*, s. 19–21.

[40] R. Michałowski, *Les églises royales dans la capitale. Une étude sur la religiosité politique au Moyen Age*, [w:] M. Tymowski (red.), *Lieux du pouvoir au Moyen Age et à l'époque moderne*, Warszawa 1995, s. 114–115.

i w interesie politycznym, ale i z punktu widzenia moralności, kultu, nauczania, rytów. Dotyczy go wszystko, co wiąże się z Bogiem i religią" [41].

Formalnie monarcha nie był ani arcykapłanem, ani w ogóle duchownym, ale w zamian za to posiadł kompetencje o charakterze organizacyjnym, zwołując synody, przewodnicząc im, czasami nawet podpisując ich dokumenty obok biskupów, zatwierdzając lub wyznaczając ich (z prawem ewentualnej depozycji za przestępstwa), negocjując z papieskimi legatami, zmieniając granice diecezji, tworząc je i kasując [42].

W państwie Merowingów Kościół posiadał nieformalną przewagę nad królami, nawet nad taką osobowością jak Chlodwig. Mimo że król wpływał na obsadę biskupstw, a wybrani musieli mu wnosić specjalną opłatę (wczesna symonia) i miał prawo zwoływać synody, to jednak biskupi i ich kancelarie stanowiły

[41] Cyt. za: H.–X. Arquillière, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen–Age*, Paris 1972, s. 144. Dodajmy, że monarchowie dbają, aby udzielenie królewskiej sakry łudząco przypominało rytuał konsekracji biskupa. W Rzeszy XI wieku cesarz przed jej dostąpieniem wdziewał strój zbliżony do ubrania duchownego: tunika, dalmatyka, kapa liturgiczna, sandały. Szczególne znaczenie dla idei władcy–kapłana ma mitra. Na jej temat zob. P.E. Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, T. I, Stuttgart 1954, s. 67–73, 82–93. Zwyczaj ten znany był także w niektórych monarchiach, np. aragońskiej (*ibidem*, t. I, s. 74–81, 94–95). W Rzeszy do XIII wieku cesarze jako jedyni laicy mają prawo do komunii pod dwiema postaciami, tradycyjnie zastrzeżone dla duchowieństwa. We Francji opat Suger kazał do ubioru koronacyjnego Ludwika VI przypasać symboliczny „miecz duchowny". Monarchowie francuscy w dniu sakry wdziewają stroje przypominające biskupie. E. Kantorowicz opisuje, że w dniu koronacji otrzymują pierścień symbolizujący ich zaślubiny z Królestwem (*Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, Warszawa 2007, s. 171n.). Podobny pierścień otrzymują biskupi przy okazji konsekracji jako symbol ich „zaślubin" z Kościołem (Kościół we wszystkich chyba językach zachodnich jest słowem rodzaju żeńskiego) — zob. G. Alberigo: *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*, Roma 1964, s. 111. Jednak, jakby nie pozorować sakry królewskiej na biskupią, to pozostawał jeden problem: w jej trakcie król był elementem pasywnym, ponieważ to nie on udziela sakry, lecz jest mu ona udzielana przez duchownego. Dlatego jest to tylko teatr dla ludu, bez rzeczywistego znaczenia religijnego, rodzaj „imitacji chrystopodobnej" (*imitation christique*) — Ph. Contamine, O. Guyotjeannin, R. Le Jan, *Le Moyen Age. Le Roi, l'Eglise, les grands, le peuple, 481–1514*, Paris 2002, s. 217.

[42] Zob. np. W. Bleiber, *Das Frankreich der Merowinger*, *op.cit.*, s. 114–116; E.A. Thompson, *Los Godos en España*, Madrid 1990, s. 320, 338–339; J.–F. Lemarignier, J. Gaudemet, G. Mollat, *Institutions ecclésiastiques*, Paris 1962, s. 43–46; I. Wood, *Królestwa Merowingów...*, s. 62, 92–94, 122–124, 172–173, 251–253, 287–288, 299–302; B. Yorke, *Królowie i królestwa...*, s. 236–238. Dosyć dobrze pokazują to zachowane źródła — zob. np. Grzegorz z Tours, *Historie. Historia...*, IV, 3; V, 45; VI, 9; VIII, 39; IX, 23; Gall Anonim, *Kronika polska*, Wrocław 2003, I, 6; I, 11.

trzon administracji, gdyż tylko Kościół posiadał wykształcone i piśmienne kadry niezbędne do zarządzania państwem [43]. Jacques Ellul w swojej znakomitej książce o historii instytucji prawno–politycznych pisze: „Można odnieść wrażenie, że doszło do głębokiej wzajemnej penetracji (ulubiony termin tego badacza: *interpénétration* — A.W.) Kościoła i władzy politycznej. Kościół w pewnej mierze jest organem państwa" [44].

W wizygockiej Hiszpanii, po przejściu monarchów z arianizmu na katolicyzm (589), zwoływane regularnie i praktycznie corocznie synody biskupów z wolna przekształcały się w rodzaj parlamentu, gdzie stanowiono prawa (nie tylko kościelne), legitymizowano władzę królów, rozstrzygano spory polityczne, co wskazuje, iż rozróżnienie pomiędzy państwem a Kościołem było bardzo płynne i przewagę zdobywał ten drugi [45].

Taki kompromis możliwy był dopóty, dopóki nie dokonała się reforma gregoriańska w XI wieku, w wyniku której starannie oddzielono laikat od duchowieństwa, jednoznacznie przypisując monarchów do tej pierwszej grupy. Średniowieczna koncepcja króla–kapłana z V–XI wieku zbudowana była na przekonaniu — które współczesnemu człowiekowi jest kompletnie obce i wprost niezrozumiałe — że pomiędzy laikatem a duchowieństwem może istnieć jeszcze jakiś stan pośredni [46], którego reprezentantami są królowie. Monarsza władza pochodzi z Bożej łaski, dzięki czemu władcy mają pewne moce natury magicznej, duchownej i eklezjalnej, choć duchownymi nie są i być nie mogą.

---

43 H. Daniel–Rops, *Kościół wczesnego Średniowiecza*, Warszawa 1969, s. 297–302.

44 J. Ellul, *Histoire des institutions*, T.III, *Le Moyen Age*, Paris 1976, s. 44. Identycznego terminu *interpénetration* używają Ph. Contamine, O. Guyotjeannin, R. Le Jan, *Le Moyen Age…*, s. 30. E. Delaruelle, A. Latreille, J.–R. Palanque określają to zjawisko jako *la pepétuelle confusion*, *Histoire du catholicisme en France*, T. I, *Des Origines à la chrétienté médiévale*, Paris 1957, s. 125. Na temat relacji monarchii z Kościołem za Merowingów J. Ellul, *op.cit.,* s. 43–47.

45 Na temat roli synodów wizygockich zob. J. Orlandis, *Historia del Reino visigodo español*, Madrid 1988, s. 315–318; E.A. Thompson, *Los Godos en España*, *op.cit.,* s. 316–328. Na temat podobnych im synodów frankijskich zob. E. Delaruelle, A. Latreille, J.–R. Palanque, *Histoire du catholicisme…*, s. 132–133.

46 Już po napisaniu tego fragmentu podobną nazwę (*Mittel* — Charakter) znaleźliśmy w pracy G. Koch, *Auf dem Wege zum Sacrum Imperium. Studien zur ideologischen Herrschaftsbegründung der deutschen Zentralgewalt im 11. und 12. Jahrhundert*, Berlin 1972, s. 85.

Wczesnośredniowieczny Kościół czasami pozostawiał status monarchy jako nieokreślony, oficjalnie stając na stanowisku, że jest to człowiek świecki, ale tolerując w praktyce jakieś nadprzyrodzone moce duchowne króla. Czasami jednak Kościół wprost akceptował specjalny status ontologiczny monarchów doczesnych, o czym świadczy fakt, że w 585 roku synod w Toledo uznał apostolski status lokalnego władcy wizygockiego [47]. Podobnie uczynił niemiecki synod z Hohenaltheim (916) [48]. Zwykle jednak to sami królowie przedstawiali się jako quasi–kapłani. Na przykład w 614 roku frankijski Chlotar II wydał pisemny dokument, w którym stwierdził, że król „stoi ponad całym swoim ludem i przynależy do episkopatu", a to z tej racji, że „jest królem w imieniu Chrystusa" (*super omnem plebem in conventu episcoporum* (...) *in Christi nomine rex*) [49].

Oficjalne uznanie przez Kościół króla germańskiego za quasi–duchownego było jednak rzadkie, ponieważ monarchowie nie mieli mocy sakramentalnej (w chrześcijańskim rozumieniu tego słowa), lecz raczej przypisywaną im przez lud moc magiczną, cudowną, nadprzyrodzoną. Była to moc bardziej pogańska niż chrześcijańska. Religia Chrystusa dawała tym przesądom tylko symbole i język narracji teologiczno–politycznej. Kiedy przestano wreszcie wierzyć w długie włosy Merowingów, to przez kilkaset lat wierzono powszechnie nad Sekwaną i Loarą, że monarchowie francuscy rzekomo posiadają cudowne znamię w kształcie krzyża, na plecach lub na przedramieniu. Znamię to dziedziczyli ponoć z pokolenia na pokolenie. Ta ulubiona przez powieściopisarzy i filmowców historyjka to idea ewidentnie pogańska, a jedynym chrześcijańskim elementem tej bajki jest to, że znamię miałoby mieć formę krzyża.

Chrystianizacji władzy monarszej sprzyjały także elementy ludowej religijności skwapliwie wykorzystywane przez monarchów średniowiecznych. Mamy tutaj na myśli popularny w tej epoce kult relikwii [50], który miał podnieść poziom uświęcenia władzy. Skoro król nie może bezpośrednio być kapłanem — a to z racji

[47] J.–P. Roux, *Król. Mity i symbole*, Warszawa 1998, s. 252.

[48] G. Koch, *Auf dem Wege zum Sacrum...*, s. 79.

[49] J. Hellwig–Bachour, *Die Kaiseridee unter Heinrich IV. in zeitgenössischen Quellen*, Münster 1974, s. 7.

[50] Na temat kultu relikwii w Średniowieczu zob. X. Barral i Altet, *Wczesne Średniowiecze. Od późnego okresu antycznego do roku tysięcznego*, Warszawa 1998, s. 161–169; P.J. Geary, *Furta Sacra. La trafugazione delle reliquie nel Medioevo (secoli IX–XI)*, Milano 2000, s. 7–48.



Św. Ludwik uzdrawia ze skrofułów — obraz pędzla Louisa Licherie de Beurona (1629–1687). Wierzono, że Ludwik IX, który po śmierci został ogłoszony świętym, również jako nieboszczyk zachował moc uzdrawiania.

obowiązku przelewania krwi (egzekucje, wojny), co jest zakazane duchownym — to musi stać się kapłanopodobnym przez zebranie wokół siebie symboli, pojęć, fantów, które nadadzą mu sakralny charakter, wyróżniając go spośród laików i nieformalnie osadzając pośród kapłanów — i to wyższego szczebla w hierarchii, czyli biskupów. Dlatego monarchowie średniowieczni chętnie zbierają i kupują wszystko to, co wiąże się z postacią Chrystusa Króla, tak aby część Jego królewskiego majestatu spłynęła także na nich. Pieczołowicie sprowadzano domniemane kawałki krzyża, na którym umarł Zbawiciel.

Jako pierwsi relikwie zbierają już Karolingowie [51]. Niektórzy monarchowie nakazują umieszczać je w swoich koronach. Najbardziej znana to Żelazna Korona Longobardów, gdzie był wtopiony rzekomy gwóźdź z krzyża Chrystusa [52]. Z Bizancjum Królowie Francji sprowadzili grot włóczni, która miała przebić Ukrzyżowanego, płacąc za ten cudowny przedmiot kwotę stanowiącą połowę rocznych dochodów królestwa. Największym skarbem była jednak rzekoma Korona Cierniowa, którą król kupił w 1234 roku od Bizantyjczyków i złożył w specjalnie wybudowanej w tym celu kaplicy (*Saint Chapelle* w Paryżu) [53]. Cesarz Henryk I za Włócznię św. Maurycego oddał królowi Burgundii Rudolfowi II miasto Bazyleę [54].

Kwoty płacone za relikwie przez monarchów mogą szokować, ale na ówczesnych ludziach te przedmioty robiły olbrzymie wrażenie. Stefan Weinfurter dowodzi, że stanowiły o legitymizmie władzy monarszej w sytuacjach krytycznych. Cesarz Otton I w swojej lancy miał wpięty gwóźdź, którym przebito Chrystusa na krzyżu. Dwukrotnie użył tej lancy w celach magicznych. Gdy stanął do walki o władzę ze swoim młodszym bratem Henrykiem i wydawało się, że przegra rozstrzygającą bitwę, to zsiadł z konia i zaczął się modlić do gwoździa, prosząc Boga o zwycięstwo. Jak pisze niemiecki historyk, „gestem tym Otto rzucił na jedną szalę całą świętość swojego królestwa. Teraz Bóg musiał wybrać: czy jest za swoim zastępcą na ziemi, czy przeciwko niemu" [55]. Gdyby Otton I przegrał tę bitwę, to im-

[51] R. McKitterick, *Charlemagne. The Formation of a European Identity*, Cambridge 2008, s. 326–328.

[52] J.P.E. Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, *op.cit.*, t. III, s. 869–872.

[53] J.–P. Roux, *Król. Mity...*, s. 232.

[54] S. Weinfurter, *Niemcy w Średniowieczu*, s. 40.

[55] *Ibidem*, s. 43.

perium utraciłoby swój sakralny charakter. Podobnie stało się w 955 roku w bitwie z Węgrami pod Augsburgiem, kiedy to cesarz przechylił szalę bitwy osobiście prowadząc rezerwowe hufce i wymachując przed nimi swoją lancą z cudownym gwoździem. Gdyby przegrał, lanca mogła wpaść w ręce pogańskich Węgrów[56].

Naszkicowany tu biskupopodobny status króla wymagał, aby posiadał on — niby autentyczny biskup — także swój kościół, czyli obiekt sakralny, nawet jeśli formalnie nie może sam odprawić Mszy św. Tam też można było umieścić i przechowywać relikwie nadające monarsze nieformalny status kapłański. Stąd popularność narodowej świątyni, która znajdowałaby się obok miejsca zamieszkania króla. O świątynię taką monarcha specjalnie dba łożąc na jej utrzymanie i wspaniałość. Węgierski Stefan I buduje taki wielki kościół w Szekesfeherwarze (1015), Alfons III z Asturii w Oviedo (ok. 842), Teodolina Longobardzka w Monzy i Alba Regii (przełom VI–VII wieku), królowie czescy wznoszą kościół św. Marii na Hradczanach, a Włodzimierz Wielki pod tym samym wezwaniem świątynię w Kijowie, Edward Wyznawca wynosi do tego statusu Opactwo Westminsterskie[57].

Marc Bloch w swojej słynnej monografii o nadprzyrodzonych mocach królów twierdzi, że źródłem królewskiej teologii politycznej był również pochodzący z epoki germańskiej przesąd, że królowie Francji i Anglii mają szczególną charyzmę w postaci mocy uzdrawiania chorych. We Francji monarchowie leczyć mieli za pomocą cudownego dotknięcia ze skrofułów (czyli — jak dziś wiemy — gruźliczego zapalenia węzłów chłonnych), zaś w Anglii za pomocą rozdawanych na wielkich uroczystościach cudownych pierścieni leczniczych, które miały uzdrawiać z wszelkich chorób tego, kto je nosi[58].

Dziś takie umiejętności lecznicze uważamy nie tyle za medycynę niekonwencjonalną, co za zwykłą magię i zabobon. Jednak w interesującej nas epoce wszystko, co nadprzyrodzone, wkładano do jednego worka: zarówno moce

---

[56] Widukind z Korbei, *Rerum gestarum…*, III, 46. Na temat słynnej lancy zob. P.E. Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, t. II, s. 492–537. Na polu bitwy monarchom wizygockim towarzyszył podobny relikwiarz z fragmentem krzyża Chrystusa (R. Collins, *Hiszpania w czasach…*, s. 80).

[57] R. Michałowski, *Les églises royales…*, s. 115–130.

[58] J.–P. Roux, *Król. Mity…*, s. 258–60; M. Bloch, *Królowie cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii*, Warszawa 1998, s. 59–172.

sakramentalne, jak i magiczne. Te cudotwórcze monarsze moce uzdrawiające we wczesnym Średniowieczu łączono więc chętnie z mocami kapłańskimi, co czynić miało monarchów prawie duchownymi [59].

Niekiedy monarchowie próbowali sakralizować swoje osoby wykorzystując fakt, że Kościół wpisany był w system feudalny, dzięki czemu osoba świecka mogła zostać biskupem lub opatem, jeśli posiadła ziemie kościelne. Tak więc Hugo Capet był królem i opatem czterech klasztorów równocześnie. Dlatego nosił na zmianę szaty królewskie lub okrywał się płaszczem opata (Capet pochodzi od łac. *capa* — płaszcz, narzuta) [60]. Normański Roger z Sycylii nosił szaty duchowne, gdyż uważał, że król to rodzaj duchownego. W późniejszej tradycji francuskiej zachowało się pojęcie monarchy jako „biskupa zewnętrznego" (*l'évêque du dehors*), co stanowiło teoretyczną podstawę dla eklezjologii gallikańskiej w XVII wieku i później [61].

---

[59] Podszywanie się królów pod duchownych było o tyle proste, że dopiero na przełomie XI i XII wieku doszło do zdefiniowania pojęcia „sakramentu". We wczesnym Średniowieczu termin ten rozumiano jako wszelki akt uświęcenia, a nie określone, kanoniczne charyzmaty. Uważali tak nawet Grzegorz Wielki (*In Librum Primum Regum Variarum Expositionum Libri Sex*, [w:] *Patrologia Latina*, T. LXXIV, Parisis 1844, § 79) czy Piotr Damiani (*Liber gratissimus*, [w:] *Libelli de lite Imperatorum et Pontificum*, T. II. Hannoverae 1891, § 10). Dopiero gregorianin Hugo od św. Wiktora zdefiniował sakrament jako udzielany przez kapłana widzialny znak łaski, którego istnienie zostało zasygnalizowane w nauczaniu Jezusa Chrystusa (dowód z Litery), a którego istota i tryb udzielania zostały określone przez Kościół (*De sacramentia Christianae fidei* (*Patrologia Latina*, t. CLXXVI, IX, 2, kol. 317). Brak precyzyjnego zdefiniowania pojęcia spowodował, że zwolennicy teologii politycznej króla–kapłana głosili, że sakra monarsza jest rodzajem sakramentu, po przyjęciu którego król jeśli nie wstępuje wprost do stanu duchownego, to przynajmniej do „stanu pośredniego". Sakrze przypisywano moc odmieniającą człowieka, ponieważ oznaczała przyjęcie rodzaju święceń kapłańskich i odpuszczenie dotychczasowych popełnionych grzechów (jak przy chrzcie). Abp Moguncji w trakcie udzielania sakry i koronacji Konradowi II rzecze, że w momencie uroczystości Bóg „zsyła na książąt łaskę", dzięki czemu stają się „zastępcami Chrystusa" (Wipon, *Chwalebne czyny cesarza Konrada II*, Kraków 2005, § 3).

[60] B. Zientara, *Historia powszechna średniowiecza*, Warszawa 1994, s. 209.

[61] P. Guéranger, *Mélanges de liturgie, d'histoire et de théologie*, T. I. 1830–1837, Solesmes 1887, s. 185, 286, 288, 324, 341. Fundamenty gallikanizmu powstały w XIII wieku za panowania Ludwika IX Świętego (Y. Congar, *L'Eglise et l'Etat sous le règne de Saint Louis*, [w:] *Septième centenaire de Saint Louis*, Paris 1976, s. 257–271; J. Le Goff, *Święty Ludwik*, Warszawa 2001, s. 631–634; S. Citron, *Le mythe national. L'histoire de France revisitée*, Paris 2008, s. 134–151; J. Everard, E.M. Hallam, *Francja w czasie Kapetyngów, 987–1328*, Warszawa 2006, s. 309–312). Liczni autorzy francuscy wskazują jednak, że król — nawet katolicki z łaski Boga — nie jest biskupem i jest

Jest jednak szczegół, który radykalnie różnicuje monarchów od wyświęconych duchownych w jednym, acz niezwykle istotnym elemencie: mimo przypisywania sobie przynależności do stanu duchownego, mimo powszechnej ludowej wiary, że stan pośredni pomiędzy kapłanami a laikami rzeczywiście istnieje, żaden ze średniowiecznych monarchów nigdy nie odważył się przekroczyć bariery ostatecznej pomiędzy charyzmatycznym władcą a zinstytucjonalizowanym kapłanem. Mamy tutaj na myśli odprawienie Mszy św. i dokonanie w jej trakcie przemiany chleba i wina w Ciało i Krew [62]. Zapewne niejeden król miałby na taki czyn ochotę, ale żaden się nie odważył. Próba takiego uczynku niechybnie doprowadziłaby do radykalnego konfliktu z Kościołem.

Taki akt monarszy przekroczyłby średniowieczne wyobrażenie o monarszym kapłaństwie. Gdy cesarz Henryk III próbował wyłuszczyć biskupowi Wazo, że jako cesarz także jest biskupem, ponieważ papież udzielił mu sakry, rezolutny biskup odciął mu się bez wahania: „To, co nazywacie Waszymi święceniami, Panie, jest czymś zupełnie różnym i bardzo odbiegającym od święceń kapłańskich, gdyż Wasze święcenia przeznaczają Was do zabijania. My natomiast przez nasze święcenia i za pomocą Boga zostajemy wyniesieni do tego, by pomagać żyć. O ile życie przewyższa śmierć, o tyle bez wątpienia nasze święcenia przewyż-

to tytuł honorowy, oznaczający tylko opiekuna Kościoła i religii. Nie posiada on jakiejkolwiek mocy sakramentalnej. Piszą o tym problemie liczni kanoniści francuscy jeszcze w pierwszej połowie XIX wieku. Np. P.L. Boussot, *L'évêque du dedans surveille l'intérieur et règle les choses qui touchent à la conscience. L'évêque du dehors (le Roi s'il est catholique) surveille l'extérieur et maintient les réglements de l'Eglise, comme fondement de l'ordre public. Si le Roi n'est pas catholique et n'est que constitutionnel, il n'est pas 'évêque du dehors', mais il est 'roi dehors l'Eglise' (Droits constitutionnels, des évêques de France et veritables libertés de l'église gallicaine*. B.m.w. 1828, s. 111). Jeszcze dobitniej zaznacza to 20 lat później J.–H.–R. Prompsault cytując Fénelona: *Il est vrai, dit Fénelon, que le prince pieux et zelé est nommé 'l'évêque du dehors' et le protecteur des canons* (...) *Mais 'l'évêque du dehors' ne doit jamais entreprendre les fonctions de celui 'du dedans'. Il se tient, la glave en main, aux portes du sanctuaire; mais il prend garde de n'y entrer pas* (*Dictionnaire raisonné de droit et de la Jurisprudence en matière civile ecclésiastique*, T. III, Paris 1849, s. 348).

[62] M. Bloch, *Królowie cudotwórcy...*, s. 173. W innej pracy badacz ten zauważa, że „na pewno godność królewska o charakterze naprawdę kapłańskim byłaby nie do pogodzenia z ogólnie panującą religią. Uprawnienia kapłana katolickiego są zdefiniowane w sposób doskonały: tylko on posiada moc przemieniania chleba i wody w ciało i krew Chrystusa. Nie mając święceń, a więc nie mogąc odprawiać świętej Ofiary, królowie nie byli *sensu stricto* kapłanami", *Społeczeństwo feudalne*, Warszawa 1981, s. 562.

szają Wasze!" [63]. Nie jest przypadkiem, że kanon 17 synodu Toledo VI (638) głosił, że król Wizygotów, który przyjmie święcenia duchowne nie może nadal być królem [64]. Jedna osoba nie może być monarchą i duchownym równocześnie!

Świadomi tego problemu średniowieczni regalistyczni pisarze i nadworni teologowie próbowali ugruntować wiarę, że królowie to jakiś oddzielny stan pośredni (*persona mixta*) pomiędzy kapłanami a świeckimi. Błogosławieństwa czy odpuszczanie grzechów przed bitwami dokonywane przez królów, szczególnie często praktykowane we Francji, duchowni traktowali więc w wymiarze symbolicznym i nie zwracali na te gesty uwagi. Jak pisze współczesny francuski badacz, sakra królewska „podkreślała zewnętrzne podobieństwo (do sakry biskupiej — A.W.), co silnie oddziaływało na tłumy" [65].

Teologię polityczną króla–kapłana przedstawiali liczni ówcześni pisarze, co charakterystyczne, zawsze związani blisko z dworem panującego. Obraz taki pozostawił nam na przykład Gall Anonim, nazywający i Bolesława II Śmiałego, i biskupów równo mianem „pomazańców" [66]. Podobną tezę znajdujemy u Thietmara, który biskupstwo zawdzięczał cesarzowi: „Albowiem tylko nasi królowie i cesarze, jako docześni zastępcy najwyższego zwierzchnika, mają władzę mianowania oraz przysługujące im z mocy prawa zwierzchnictwo nad wszystkimi swoimi pasterzami. Byłoby zgoła niewłaściwym, gdyby ci, których Chrystus ustanowił dla utrwalenia swej pamięci książętami tej ziemi, podlegali jakiejkolwiek innej władzy poza władzą tych, którzy na podobieństwo Pana przewyższają wszystkich śmiertelnych sławą pomazania Bożego i korony" [67].

We Francji model ten głosił pisarz dzisiaj bardziej znany jako kronikarz frankijski, a mianowicie Hugon z Fleury, który „proponował rządy Karola Wielkiego jako wzorzec dobrego rządu i przykład braterstwa i miłości pomiędzy obydwoma

---

63 Cyt. za: S. Weinfurter, *Niemcy w Średniowieczu...*, s. 60–61.

64 R. Collins, *Hiszpania w czasach...*, s. 78.

65 J. Paul, *L'Eglise et la culture en Occident*, T. II. *L'éveil évangelique et les mentalités religieuses*, Paris 1986, s. 551.

66 Król Bolesław „sam będąc pomazańcem [Bożym] nie powinien był [drugiego] pomazańca za żaden grzech karać cieleśnie", Gall Anonim, *Kronika polska*, *op.cit.*, I, 27 (s. 52–53). Chodzi o spór Bolesława II Śmiałego z bpem Stanisławem, zakończony egzekucją tego ostatniego.

67 Thietmar, *Kronika*, Kraków 2005, I, 26, s. 16.

władzami", stając się w ten sposób — jak pisze Mireille Chazan — „teoretykiem eklezjalnej polityki Karola Wielkiego" [68]. Ten francuski duchowny podkreślał sakralny charakter władcy: „Król wyobraża w królestwie Boga–Ojca, a biskupi Chrystusa. Dlatego wszyscy biskupi kraju winni się podporządkować królowi, tak jak synowie są poddani ojcu" [69]. Z tej oryginalnej teologii politycznej Hugon z Fleury wywodził pierwszeństwo władzy monarszej nad episkopalną [70].

Z kolei słynny, po dziś dzień niezidentyfikowany imiennie, Anonim z Yorku pisze o normandzkim monarsze panującym nad zdobytą Anglią, że „trudno nazywać laikiem tego, kto jest naszym Chrystusem Panem" [71], a to dlatego,

[68] M. Chazan, *Les Testaments de Charlemagne dans les chroniques françaises du Moyen Age*, [w:] B. Kosten (red.), *Herrscher— und Fürstentestamente im westeuropäischen Mittelalter*, Köln 2008, s. 340–341.

[69] Hugo z Fleury, *Tractatus de Regia Potestate et Sacerdotali Dignitate*, [w:] *Patrologia Latina*, t. CLXIII, kol. 942.

[70] We Francji radykalna sakralizacja monarchy uwidacznia się szczególnie za panowania i po śmierci Ludwika IX Świętego, gdy powstaje kult monarchy. Ludwik IX to nie tylko „miecz świecki" Kościoła, zwalczający pogan, heretyków (katarzy) i biorący udział w wyprawach krzyżowych. W tym okresie doszło do prawdziwej deifikacji dynastii i króla. Powstają oficjalne kościoły i zgromadzenia zakonne będące symbolami monarchii, zajmujące się modłami za króla i państwo (Royaumont, Cîteaux, Saint–Denis); powstaje oficjalna nekropolia królewska w Saint–Denis; tamże znajduje się centrum zakonne zajmujące się pisaniem hagiograficznych kronik opiewających świętość i prawość monarchy, a także jego specjalne stosunki z Bogiem. Monarchowie ufundowali kult własny, jak i swoich świętych przodków jako królów arcychrześcijańskich (*les rois très–chrietiens*). Królowie francuscy bezustannie porównywani są do monarchów starotestamentowych: Dawida, Salomona i Jozjasza (R. Folz, *La sainteté de Louis IX d'après les textes liturgiques de sa fête*, *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 1971, nr 57, s. 30–45; E. Brown, *The Chapels and Cult of Saint Louis at Saint Denis*, *Mediaevalia*, 1984, nr 10. s. 279–331; J. Le Goff, *Święty Ludwik*, *op.cit.*, s. 98–100, 281–294, 317–328). Samym monarchom, jak i ich szczątkom przypisywane są liczne cuda, które wynikają czy to z dotyku monarszego, czy modlitwy do zmarłego. W przypadku samego Ludwika IX Kościół oficjalnie uznał kilkadziesiąt takich zdarzeń za potwierdzone (J. Le Goff, *Saint de l'Eglise et saint du peuple. Les miracles officiels de Saint Louis entre sa mort et sa canonisation (1270–1297)*, [w:] *Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités. Mélanges* Robert Mandrou, 1985, s. 169–180; J. Le Goff, *La Genèse du miracle royal*, [w:] H. Atsma, A. Burguière (red.), Marc Bloch *Aujourd'hui. Histoire comparée et sciences sociales*, Paris 1990, s. 147–156). W oczach opinii publicznej sakralizacja ta udała się na tyle, że jeden z kronikarzy zapisał — co dla ortodoksji katolickiej jest szokujące — że osoba królewska stanowi „hostię Chrystusa" (J. Le Goff, *Święty Ludwik*, *op.cit.*, s. 320).

[71] *Quare non est appellandus laicus, quia Christi Domini est*, M. Bloch, *Królowie cudotwórcy…*, s. 176 (tłum. –A.W.). Na temat tego arcyważnego myśliciela, tworzącego teologię regalistyczną, zob. G.H. Williams, *The Norman anonymous of 1100 A.D.; toward the identification and evalu-*

że „musimy rozpoznać (w królu) osobę podwójną, z których jedna pochodzi z natury, druga z łaski (...). Jedna, w której ze względu na stan natury jest podobny innym ludziom; druga, w której ze względu na znakomitość boskości i ze względu na moc sakramentu (konsekracji) góruje nad wszystkimi. Rozważając pierwszą osobowość był on, dzięki swej naturze, jednostkowym człowiekiem; rozważając jego drugą osobowość był on dzięki łasce Chrystusem, to jest Bogiem–człowiekiem" [72]. Król jest więc niczym innym, jak tylko personifikacją żywego Chrystusa, który jakby wcielał się w monarchę.

Zdaniem Anonima z Yorku, w momencie konsekracji Duch Święty zstępuje na króla i przeistacza go w nowego człowieka o wyższym statusie ontologicznym od jego poddanych, w byt o podwójnej Bogo–człowieczej naturze, co m.in. pozwala monarsze osobiście... wyświęcać duchownych. W momencie sakry król staje się wyobrażeniem, a może nawet wcieleniem Chrystusa. Konsekracja jest aktem szczególnej łaski wywyższającej jednego człowieka spośród milionów: „Władza króla jest władzą Boga. Władza ta mianowicie jest boska z natury i królewska dzięki łasce. Stąd król również jest Bogiem i Chrystusem, ale dzięki łasce; i cokolwiek uczyni, czyni nie jako zwykły człowiek, ale jako ten, kto stał się Bogiem i Chrystusem dzięki łasce" [73].

Idea władcy jako rodzaju duchownego pośredniczącego między Bogiem a ziemskim padołem zrobiła w Średniowieczu prawdziwą furorę w postaci koncepcji dwóch ciał monarszych tak znakomicie opisanych w słynnej monografii Ernsta Kantorowicza. Zdaniem tego wybitnego badacza, we wczesnym Średniowieczu król przedstawiany jest jako żyjąca personifikacja Jezusa Chrystusa, który — tak jak Zbawiciel — posiada dwa ciała, czyli swoje własne, ludzkie oraz mistyczne ciało państwowe, partycypujące w wyższym porządku. Nie chodzi przy tym o klasyczny podział ciała królewskiego na osobę i urząd (który pojawi się dopiero w późnym okresie jako refleks odkrytego ponownie

ation of the so-called Anonymous of York, Cambridge 1951; B. Szlachta, *Monarchia prawa. Szkice z historii angielskiej myśli politycznej do końca epoki Plantagenetów*, Kraków 2001, s. 68–76; E. Kantorowicz, *Dwa ciała...*, s. 36–51.

[72] Anonim z Yorku, *Tractatus Eboracenses*, [w:] *Libelli de lite Imperatorum et Pontificum*, T. II, Hannoverae 1891, § 4, s. 664.

[73] *Ibidem*, § 4, s. 667.

prawa rzymskiego), lecz o odwzorowanie dwucielesności Chrystusa [74]. Monarcha poprzez swoje ciało królewskie partycypuje równocześnie w porządku niebiańskim — jako „wikariusz Boga" — jak i porządku doczesnym (materialnym). Stąd też król jako człowiek podlega np. prawu, a jako władca stoi ponad nim, tak jak Chrystus mogąc czynić cuda. Król posiada także rangę biskupa, gdyż poprzez swoje ciało królewskie partycypuje w porządku ponad doczesnym. Król ma nawet nie jednego, ale dwóch aniołów stróżów: prywatnego — pilnującego osoby i królewskiego — pilnującego monarchy [75].

2. Cezaropapistyczne imperium Karola Wielkiego

25 XII 800 roku Karol Wielki został koronowany na cesarza przez papieża Leona III. Oznaczało to przełamanie dominującej od upadku Cesarstwa Rzymskiego (476) supremacji monarchów germańskich państw sukcesyjnych na rzecz ośrodka o charakterze uniwersalistycznym.

Władca państwa uniwersalnego nie może być tylko władcą doczesnym, mieczem świeckim. Szczególnie, jeśli władza ta wyrasta z tradycji zgermanizowanego chrześcijaństwa frankijskiego, gdzie znana i praktykowana od 300 lat jest tradycja króla–kapłana. Wyniesienie króla Franków do pozycji cesarskiej oznacza, że regionalny król–kapłan przeistacza się w uniwersalnego kapłana–imperatora. Cesarz musi posiadać nadprzyrodzoną charyzmę, jeśli nie wprost umocowanie w porządku nadprzyrodzonym, charakterystycznym dla duchownych Kościoła. Biorąc pod uwagę, że ta transformacja polityczna pokrywa się z pewnym odrodzeniem kultury klasycznej (Renesans Karoliński z Alkuinem, Piotrem z Pizy, Pawłem Diakonem i Paulinem z Akwilei [76]), możemy spodzie-

74 E. Kantorowicz, *Dwa ciała…*, s. 50.

75 *Ibidem*, *passim*.

76 Na temat Renesansu Karolińskiego zob. np. J.B. Laforêt, *Alcuin. Restaurateur des sciences en Occident sous Charlemagne*, Louvain 1851, s. 44–96; F. Monnier, *Alcuin et son influence littéraire, religieuse et politique chez les Franks*, Paris 1853, s. 38–55; E. Delaruelle, A. Latreille, J–R. Palanque, *Histoire du catholicisme…*, t. I, s. 188–209; J. Leclercq, F. Vandenbroucke, L. Bouyer, *La Spiritualité du Moyen Age*, Paris 1961, s. 91–122; J. Paul, *Histoire intellectuelle de l'occident médieval*,

wać się pogłębienia znanej nam już teologii politycznej króla–kapłana o wątki klasyczne, czyli o tradycję, gdzie władza królewska, republikańska i w końcu cesarska ściśle łączy się z wykonywaniem funkcji arcykapłańskich.

Zaczątki tego kierunku widać już przed rokiem 800 i koronacją cesarską, co uwidaczniają zapisy ówczesnych kapitularzy z 769 i 789 roku, a potwierdzają je dokumenty kościelne. Władca ustanawia i znosi biskupstwa, mianuje hierarchów kościelnych, zwołuje i przewodniczy synodom, wykonuje ich uchwały na podległym im obszarze, zajmując się podniesieniem dyscypliny i wiedzy pośród kleru i moralności wśród poddanych, przeprowadza reformy liturgiczne[77]. Następuje całkowity melanż prawa państwowego i kanonicznego, m.in. rzymski Kodeks Hadriana (*Codex Hadriana*) zostaje włączony do ustawodawstwa państwowego. Państwo przejmuje odpowiedzialność nawet za przestrzeganie postów piątkowych, penalizując ich łamanie; dziesięcina traktowana jest jako forma podatku państwowego i aparat cesarski pomaga Kościołowi w jej ściąganiu. Stopniowo termin chrześcijanin staje się synonimem poddanego cesarza, a wszelkie poselstwa cesarskie mają zawsze na czele biskupa i hrabiego[78].

Ocena tego stopienia się w jedno cesarstwa i Kościoła nie jest jednoznaczna. Część badaczy uważa, że wynika to nie tyle z rachub politycznych cesarza,

Paris 1973, s. 115–128; P. Riché, *Życie codzienne w państwie Karola Wielkiego*, Warszawa 1979, s. 188–210; K.F. Werner, *Histoire de France*, T.I, *Les origines*, Paris 1984, s. 388–395; P. Riché, *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej VI–VIII w.*, Warszawa 1995, s. 447–454; R. McKitterick, *The carolingian Renaissance of Culture and Learning*, [w:] J. Story (red.), *Charlemagne. Empire and Society*, Manchester 2005, s. 151–166; G. Balderas Vega, *Cristianismo, sociedad y cultura en la Edad Media*, Mexico 2008, s. 320–354; J.C. Rivera Quintana, *Breve historia de Carlomagno y el Sacro Imperio Romano Germánico*, Madrid 2009, s. 217–272; R. McKitterick, *Królestwa Karolingów...*, s. 167–196, 230–259, 325–342. Sztuka i architektura renesansu karolińskiego została zaprezentowana np. w albumie J. Hubert, J. Porcher, W.F. Volbach, *L'Empire Carolingien*, Paris 1968.

77 Leon X, *Epistola adversus Paschalam papam,* [w:] *Libelli de lite Imperatorum et Pontificum*, T. II, Hannoverae 1891, s. 454–460.

78 Na temat upaństwowienia Kościoła za Karola Wielkiego zob. np. H. Daniel–Rops, *Kościół wczesnego...*, s. 463–472; H.–X. Arquillière, *L'Augustinisme politique...*, s. 154–169; J. Ellul, *Histoire des institutions*, *op.cit.,* t III, s. 90–93; Ch. Dawson, *Formowanie się chrześcijaństwa*, *op.cit.*, s. 142–145, 157–158; B. Zientara, *Świt narodów...*, s. 91n.; P. Riché, *Karolingowie*, Warszawa 1997, s. 249–256; G. Brührer–Thierry, *Imperium Karola Wielkiego*, Warszawa 2004, s. 107–119; M. de Jong, *Charlemagne's Church*, [w:] J. Story (red.), *Charlemagne. Empire...*, s. 103–135; R. McKitterick, *Charlemagne. The Formation...*, s. 306–320.

lecz z jego autentycznego impulsu religijnego: Karol Wielki był tak oddany idei chrystianizacji ludów, że sam stanął na czele tego ruchu, podporządkowując mu swoje imperium [79]. Monarchia karolińska postrzega się jako narzędzie Kościoła. Z pomocą przychodzą Frankom prowidencjalne starotestamentowe teorie na temat sensu dziejów, gdzie naród wybrany jest narzędziem Opatrzności [80]. Sam Karol Wielki szybko zyskuje status nowego Bożego Pomazańca, czyli drugiego Dawida. Ten dawidowy element bardzo silnie podkreślają dworskie ceremonie, liturgia i zachowane zabytki pisemne [81].

Jacques Paul zwraca uwagę, że po koronacji imperialnej Karol Wielki poczyna odgrywać rolę *imago Dei*, co starannie podkreśla jego otoczenie i propagandyści. Badacz ten pisze: „Wokół Karola Wielkiego duchowni stworzyli wizję świata i społeczeństwa, gdzie miejsce cesarza było zarazem i zasadnicze, i uprzywilejowane. Świat jest wielką i hierarchiczną całością, rządzoną przez samego Boga. Ziemia jest odbiciem Nieba, ale jej odbicie jest uszkodzone z powodu zmieszania przez grzech. A więc jest to rzeczywistość skażona. Tak jak Bóg rządzi światem, tak cesarz panuje na ziemi jako jedyny suweren, wszechmocny docześnie, porucznik Boga, autentyczne wyobrażenie Bożego Majestatu w Jego Niebiańskim Pałacu. Władza cesarza pochodzi od Boga, a sprawuje ją ku pokojowi i sprawiedliwości, aby karać podłych i wspomagać biednych. Cesarz, jako jedyny naczelnik laicki nad całym ludem chrześcijańskim, otwiera mu drogę do zbawienia" [82].

Wszystko to prawda, ale czy słusznie francuski historyk używa odnośnie cesarza przymiotnika laicki? Nie ma wątpliwości, że Karol Wielki starał się usunąć rozróżnienie pomiędzy sferą doczesną i duchowną, a także pomiędzy władzą a duchowieństwem, tworząc wielką teologiczno–polityczną wspólnotę

---

79 W. Ullmann, *The Growth of papal Government in the Middle Ages. A Study in the ideological Relation of clerical to lay Power*, London 1962, s. 106–118.

80 M.H. Serejski, *Idea jedności karolińskiej*, Warszawa 1937, s. 20n.; B. Zientara, *Świt narodów…*, s. 86, 91–93.

81 E. Kantorowicz, *Laudes regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, Berkeley 1946, s. 53–54; R. Folz, *Le Couronnement impérial de Charlemagne*, Paris 1964, s. 118–120.

82 J. Paul, *Histoire intellectuelle…*, s. 23. Klasycznym obrazem tak pojętego cesarza–kapłana jest dziełko jednego z biskupów karolińskich Szmaragda od Św. Michała, *Via regia*, [w:] *Patrologia Latina*, t. CII, kol. 931–970.

eklezjalno–państwową z cesarzem–papieżem na czele. Jeśli rzeczywiście i cesarz, i jego otoczenie zaczytywali się w „Państwie Bożym" św. Augustyna, jak się powszechnie sądzi, to rację ma Witold Dzięcioł pisząc, że mamy tutaj do czynienia z przypadkiem „niewłaściwego zrozumienia" [83] przesłania tego wielkiego Ojca Kościoła. Wskutek tego, „podczas gdy św. Augustyn uważał rzymskie imperium za rzecz ziemską, w przeciwieństwie do transcendentnego *civitas Dei*, Karol Wielki spoglądał na swoje cesarstwo jako na ziemską część transcendentalnego Kościoła Chrystusowego, czy też Królestwa Bożego. Dla niego bowiem Kościół i państwo tworzyły organiczną i nierozdzielną jedność" [84].

Christopher Dawson nie waha się tedy stwierdzić, że „nowe chrześcijańskie cesarstwo Karola Wielkiego czerpało natchnienie z tego samego ideału cezaropapizmu, co i cesarstwo bizantyjskie" [85]. Rzeczywiście, można tu przytoczyć słynny fragment listu Karola Wielkiego do Leona III wskazujący, że papieżowi pozostawiono swobodę liturgiczną i doktrynalną, za cenę zgody na rolę statysty i legitymizatora monarchii frankijskiej, która uznaje się za pełnego dysponenta doczesnej jurysdykcji politycznej i organizacyjnej: „Moją rzeczą jest, z pomocą miłosierdzia Bożego, bronić wszędzie świętego Kościoła Chrystusowego orężem; na zewnątrz przeciw wyprawom pogan i spustoszeniem sianym przez niewiernych, wewnątrz strzegąc przez krzewienie wiary katolickiej. Waszą rzeczą, Ojcze Święty, jest wraz z Mojżeszem wznosić ręce ku Bogu i modłami wspierać zwycięstwo naszego oręża, by za pośrednictwem a łaską Bożą chrześcijaństwo zawsze i wszędzie odnosiło zwycięstwo nad nieprzyjaciółmi imienia swego i by imię Pana naszego Jezusa Chrystusa na całym zajaśniało świecie" [86].

Jest to więc projekt religijny, ale z dominującą pozycją elementu politycznego nad klerykalnym, któremu nakazuje się modły, co — po przełożeniu tego stwierdzenia na język polityczny — oznacza, że papiestwo i Kościół wstępu do doczesnej polityki nie mają. Marginalizację papiestwa w projekcie teologiczno–politycznym

[83] W. Dzięcioł, *Imperium i państwa narodowe około roku 1000*, Londyn 1962, s. 39.

[84] *Ibidem*, s. 41.

[85] Ch. Dawson, *Formowanie się chrześcijaństwa*, *op.cit.,* s. 157.

[86] Cytowane wielokrotnie. Tłum. polskie za J. Gordziałkowski, *Historia Państwa Kościelnego*, Kraków 2007, s. 66.

Karola Wielkiego znakomicie pokazują procesarskie relacje ze spotkania Pepina Małego i jego syna — przyszłego Karola Wielkiego — z papieżem Stefanem II w Ponthion w 753 roku.

Mamy na ten temat trzy różne relacje: dwie cesarskie i jedną pontyfkalną. Te cesarskie wskazują na ukorzenie się Biskupa Rzymu przed Pepinem Małym w trakcie błagania o pomoc zbrojną przeciwko Longobardom zagrażającym Rzymowi. Z kolei relacja papieska rozwodzi się nad podobnym ukorzeniem się Pepina Małego na widok oślepiającego majestatu pontyfikalnego. Prawdy nigdy się o tych wydarzeniach pewnie nie dowiemy i albo któraś ze stron zafałszowała to wydarzenie, albo też — co we wczesnośredniowiecznych rytuałach politycznych jest jak najbardziej przyjęte — obydwie strony padały sobie do stóp, aby pokazać drugiej wielki szacunek [87].

Jakby prawda nie wyglądała, warto przytoczyć relację z tych wydarzeń powstałą w 805 roku w klasztorze Chelles, którego ksienią była siostra Karola Wielkiego. Relację tę spisano ponad 50 lat po koronacji cesarskiej, gdy Karol Wielki czuł się zwierzchnikiem Kościoła. Więcej w niej być może propagandy cesarskiej niż prawdy historycznej:

> W tamtym roku (753) papież Stefan, który nastał po Zachariaszu, nie mógł ścierpieć krzywd ze strony Longobardów i pychy króla Aistulfa, i przybył do króla Pepina, by wyprosić jego ochronę. Gdy powiedziano o tym Pepinowi, wypełniła go wielka radość i rozkazał swemu pierworodnemu synowi Karolowi, by wyruszył papieżowi naprzeciw i doprowadził go z honorami do królewskiej siedziby w Ponthion. Gdy ów papież tam dotarł, został przyjęty z honorami przez króla Pepina. I podarował królowi i możnym wiele prezentów. Ale następnego dnia razem ze swoim klerem błagał króla na miłosierdzie wszechmocnego Boga i zasługi świętych Piotra i Pawła o pomoc w wyzwoleniu jego samego i rzymskiego ludu z ręki Longobardów i pyszałkowatego króla Aistulfa. Wszyst-

[87] G. Althoff, *Potęga rytuału. Symbolika władzy w średniowieczu*, Warszawa 2011, s. 42–49.

> ko to mówił, leżąc na ziemi, z głową posypaną popiołem i odziany w pokutną szatę. **I nie chciał podnieść się z ziemi, aż ów król Pepin wraz z synami i możnymi Franków podał mu rękę i jako znak przyszłej pomocy, i wyzwolenia podniósł z ziemi** (podkr. — A.W.). I wypełnił Pepin wolę papieża całkowicie [88].

Nie mamy żadnych wątpliwości, że istotą tej procesarskiej relacji jest upokorzenie Biskupa Rzymu i pokazanie, że bez Franków papiestwo dostałoby się w niewolę longobardzką. Z racji prawa podboju, papież jest więc poddany cesarzowi.

Jaka by nie była prawda o spotkaniu w Ponthion w 753 roku, to nie ulega wątpliwości, że Karol Wielki podporządkował sobie zupełnie Kościół, czyniąc zeń legitymizatora swojej władzy a zarazem jeden z najefektywniejszych organów imperium [89]. Wszystko, co Kościół posiadał, zawdzięczał Karolingom, nawet Państwo Kościelne ufundowane w wyniku zbrojnych wypraw na Italię — przeciwko Longobardom — przez Pepina Małego i Karola Wielkiego [90]. Być może, że papież był wręcz oficjalnym lennikiem monarchy frankijskiego. Wskazują na to zapisy z początku pontyfikatu Leona III (795) [91], a przytaczana relacja z 805 roku potwierdzałaby ten lenniczy stosunek.

W historii odnowionego cesarstwa jedna jest rzecz szczególna: imperium ma charakter cezaropapistyczny, ale nie udało się nam znaleźć jakichkolwiek informacji, jakoby Karol Wielki próbował choćby udawać kapłana czy biskupa, który zatrzymał się jedynie przed dokonaniem transsubstancjacji. Być może, że to skutek odrodzenia intelektualnego Renesansu Karolińskiego, dzięki cze-

---

88 Cyt. za: *ibidem*, s. 42–43.

89 J. Canning, *Histoire de la pensée politique médiévale (300–1450)*, Fribourg 2003, s. 62–79.

90 A. Fliche, *La Chrétienté médiévale*, Paris 1929, s. 128–136; J. Gordziałkowski, *Historia Państwa...*, s. 42–49,54–56. Dokumenty: *Die Schenkung Pippins (754) u. Karls d. Gr. (774) an den römischen Stuhl*, [w:] C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, Tübingen–Leipzig 1901, nr 160, s. 82–83 (tekst łac.).

91 Oto czytamy, że „papież donosi królowi Karolowi o swym jednomyślnym wyborze, obiecuje posłuszeństwo i wierność, a przez swych posłów wysłał mu klucze konfesji św. Piotra, sztandar miasta wraz z innymi podarkami i przypomniał, by wysłał do Rzymu kogoś ze swych dostojników, aby ten odebrał od ludu rzymskiego przysięgę wierności i posłuszeństwa", J. Gordziałkowski, *Historia Państwa...*, s. 359.

mu nie tylko pojawiają się ludzie nauki, ale także i na dworze wzrasta poziom oświaty, w tym i wiedzy o Kościele i prawie kanonicznym. Nadworny teolog Karola Wielkiego Alkuin z Yorku przyznając cesarzowi rolę prowadzącego swój lud do zbawienia twierdzi, że ma wiele podobieństw z kapłanem. Imperator jednak biskupem nie jest i nie może udzielać sakramentów, ani być zwierzchnikiem Kościoła w kwestiach dogmatycznych.

Teraz rozumiemy, dlaczego cesarz może wyprzeć papieża z jego świeckich i politycznych kompetencji, ale nie mając mocy nad sferą duchowną i sakramentalną, musi dzielić swoją władzę nad *Christianitas* z Biskupem Rzymu [92].

3. Doktryny cesarskie X i XI wieku

Odnowienie cesarstwa pośród Niemców

Po śmierci Karola Wielkiego (814) jego imperium rozpada się, czego widomym znakiem jest Traktat z Verdun (843). Podzielone imperium traci wewnętrzną spoistość z powodu przyśpieszonego rozwoju stosunków feudalnych i upadku władzy centralnej, jak i z powodu niszczących najazdów na Europę: od północy łupili, mordowali, grabili i porywali w niewolę wikingowie, docierający nie tylko do dzisiejszej Wielkiej Brytanii, Francji (gdzie osiedlili się ostatecznie w Normandii, 896) i na tereny Niemiec, ale nawet do Hiszpanii i na Sycylię. Za pomocą rzek dopływali i grabili m.in. Paryż, Langres w Burgundii, Limoges, Tuluzę, Marsylię. Od wschodu, rzekami Rusi, docierali nawet w grabieżczych wyprawach do Bizancjum (866, 909, 941). Od wschodu raz po raz siali spustoszenie dzicy Węgrzy, druzgocąc Państwo Wielkomorawskie, pustosząc dzisiejsze Niemcy (aż po Bremę i Moguncję), północne Włochy (docierając aż do Bari w Kalabrii) i wschodnią Francję (Burgundia). Już wcześniej od południa, przez nieuwagę Wizygotów, do Europy wlały się masy islamskich najeźdźców, zajmując prawie cały Półwysep Iberyjski (711–714), okresowo Sardynię (760), Sycylię (831),

[92] Cyt. za: M. Scattola, *Teologia polityczna*, Warszawa 2011, s. 62.

Kalabrię (840), a nawet zakładając na ponad sto lat piracką bazę w okolicy Saint–Tropez w Prowansji (*Fraxinetum*, 888–975).

W obliczu tych druzgocących a ustawicznych najazdów cywilizacja zamiera na ok. 100 lat. Nadchodzi epoka absolutnego upadku i ciemności, gdy wydaje się, że świat zachodni przeżywa swój kres[93]. Dopiero w połowie X wieku w Niemczech, czyli monarchii wschodniofrankijskiej, dochodzi do konsolidacji władzy i odbudowy państwa przez dynastię Ludolfingów, która zaczyna dominować nad Europą. W 962 roku Otton I zostaje namaszczony na cesarza przez Jana XII. W Europie pojawia się nowy projekt imperialny, o charakterze cezaropapistycznym.

Legitymizacja władzy cesarskiej tzw. wielkich Ottonów (noszących kolejne numery I, II oraz III) ma charakter wielowątkowy. Gottfried Koch wskazuje, że mamy tutaj całą mieszankę argumentów o dziedziczeniu władzy imperialnej, jak i argumentów elekcyjnych, związanych z feudalnym prawem własności i jego dziedziczeniem. Wszystkie te teorie są silnie zsakralizowane, wskazując na Boga jako dawcę władzy. Zdaniem niemieckiego badacza ten ostatni aspekt jest szczególnie istotny, a to z tego powodu, że argumenty prawno–polityczne nie wyróżniają cesarza spośród wielkich feudałów. Szczególna Boska łaska jest jedynym elementem wyróżniającym go i wynoszącym ponad całą feudalną budowlę. Innymi

[93] Ogólnie na temat tych najazdów zob. A. Fliche, *La Chrétienté médiévale. Op. cit.*, s. 201–210; M. Bloch, *Społeczeństwo feudalne*, *op.cit.,* s. 59–134; G. Duby, *Guerriers et paysans. VIIe–XIIe siècle. Premier essor de l'économie européene*, [w:] *Ibidem*, *Féodalité*, Paris 1996, s. 113–153. Na temat najazdów węgierskich zob. I. Panic, *Początki Węgier. Polityczne aspekty formowania się państwa i społeczeństwa węgierskiego w końcu IX i w pierwszej połowie X wieku*, Cieszyn 1995, s. 79–108; G. Györffy, *Święty Stefan I. Król Węgier*, Warszawa 2003, s. 49–65. Na temat wikingów i Normanów zob. np. P. Andrieu–Guitrancourt, *Histoire de l'émpire normand et sa civilisation*, Paris 1952, s. 182–213; L. Leciejewicz, *Normanowie*, Wrocław 1979, s. 160–187; E. Roesdahl, *Historia Wikingów*, Gdańsk 1996, s. 163–249; R. Allen Brown, *Historia Normanów*, Warszawa 2003, s. 22–113. Na temat najazdów arabskich P. Sanfilippo, *Compendio della Storia di Sicilia*, Palermo 1840, s. 100–110; G.S.P. Freeman–Grenville, S.C. Munro–Hay, *Islam. An illustrated History*, New York 2006, s. 44–46. Przede wszystkim jednak znakomita praca M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, T. I, Firenze 1854, s. 165–175, 224–234, 264–335, 354–388 (autor pod pojęciem „Sycylia" rozumie tu całe płd. Włochy, czyli tereny odpowiadające istniejącemu w jego epoce Królestwu Obojga Sycylii, ale opisuje także np. i rajdy arabskie na Sardynię, na pobrzeża chorwackie Adriatyku i tereny współczesnej Grecji). Zob. także mapę najazdów węgierskich, normańskich i arabskich, *Atlas historyczny świata*, Warszawa–Wrocław 1986, k. 38–39. Bardzo szczegółowa mapa najazdów arabskich w G.S.P. Freeman–Grenville, S.C. Munro–Hay, *Islam. An illustrated…*, s. 45.

słowy: cesarza od wielkiego feudała rozpoznajemy po Bożej legitymizacji władzy. Tylko dzięki temu może on spróbować zapanować nad feudalnym chaosem [94].

Badacz tej rangi co Jan Baszkiewicz wyróżnia szereg teorii uprawomocniających władzę imperialną w Średniowieczu, które segreguje następująco:

1) legistyczne, czyli oparte na prawie rzymskim (glosatorzy), wywodzące władzę cesarską z formuł prawa, a nie z formuł teologicznych;

2) kanonistyczne, czyli oparte na pismach dotychczasowych papieży uznających empiryczny fakt supremacji rzymskiej oraz bizantyjskiej i dążących wyłącznie do autonomii Kościoła. W ten sposób koncepcja dwóch mieczy zostaje użyta do obrony autonomii władzy cesarskiej względem pontyfikalnej;

3) kościelne, które oparte są na teologii politycznej Pseudo–Dionizego Areopagity (który nie wspomina o papieżu jako o wydzielonej głowie pośród innych biskupów) oraz na niektórych fragmentach biblijnych, takich jak Proroctwo Daniela o czterech królestwach (Dn 7, 1–28) i koncepcja katechonu z 2. Listu św. Pawła do Tessaloniczan;

4) poezja i literatura świecka, czyli elementy kultury ludowej i rycerskiej. Chodzi tu szczególnie o poezję trubadurów, gloryfikujących cnoty rycerskie i królewskie;

5) prawodawstwo cesarskie, czyli wysnute z prawa rzymskiego prawo cesarza do swobodnej legislacji. Jest to argumentacja charakterystyczna dla monarchii Staufów. Źródłem uzasadnienia władzy cesarskiej jest więc sam cesarz [95].

Z punktu widzenia legitymizacji władzy cesarskiej X–XI wieku, gdy popularna była teologia polityczna króla–kapłana, a prawo rzymskie było prawie zupełnie zapomniane, najistotniejsze były wspomniane przez Baszkiewicza doktryny kościelne, wiążące się z wiarą w kapłański charakter władzy monarszej [96]. Cytowany badacz określa te mity polityczne mianem „fantastycznej mistyki cesarskiej" [97].

---

94 G. Koch, *Auf dem Wege zum Sacrum…*, s. 61.

95 J. Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początku XIV wieku*, Warszawa 1964, s. 67–105. Także M. Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages: the Papal Monarchy*, Cambridge 1963, s. 71–83.

96 H. Fuhrmann, *Germany in the high Middle Ages*, Cambridge 1986, s. 38–40.

97 J. Baszkiewicz, *Państwo suwerenne…*, s. 86.

Refleksy antycznej i bizantyjskiej cesarskiej teologii politycznej

Odnowione najpierw w 800, a potem w 962 roku cesarstwo odwołuje się do tradycji antycznej, zachowanej w zmodyfikowanej formie w Bizancjum. W sukurs cesarskiej legitymizacji władzy idzie stara rzymska formuła imperatora jako naczelnika politycznego, a zarazem arcykapłana (*Pontifex Maximus*). Wedle tej starożytnej koncepcji, przepracowanej wedle uwarunkowań czasu i miejsca, cesarz byłby najwyższym doczesnym suzerenem i panem lennym wszystkich pomniejszych, a podległych mu książąt i królów, a także protektorem i głową Kościoła, któremu podlega tak Biskup Rzymu, jak i wszystkie lokalne episkopaty. W cesarzu widziano naczelnika politycznego i religijnego, który powołuje i odwołuje lokalnych władców i biskupów, a także zwołuje sobory i interpretuje ich postanowienia[98]. Jest on nie tylko naczelnikiem Kościoła, lecz także ustala jego dogmaty i kończy kontrowersje natury nawet chrystologicznej mocą decyzji politycznej[99].

Oryginalna tradycja rzymska nie była dobrze znana ludziom X czy XI wieku, ponieważ odrodzenie studiów klasycznych nastąpiło dopiero w XII–XIII stuleciu. Mieli oni jednak pewne powierzchowne wyobrażenie o imperialnej myśli politycznej. W pewnym stopniu oddziaływała na Europejczyków także nieco obca kulturowo, ale żywa tradycja cesarska z Bizancjum, szczególnie gdy Otton II poślubił bizantyjską księżniczkę Teofano (972), wraz z którą przyjechało do Nie-

[98] Problem ten ma znaczącą literaturę — zob. np. A. Guillou, *La Civilisation Byzantine*, Paris 1974, s. 103–108; A. Bravo Garcia, *Bizancio. Perfiles de un imperio*, Madrid 1997, s. 69–80; I. Kalavrezou, *Helping Hands for the Empire: Imperial Ceremonies and the Cult of Relics at the Byzantine Court*, [w:] H. Maguire, *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Washington 1997, s. 53–81; C. Jolivet-Lévy, *Présence et figures du souverain à Saint-Sophie de Constantinople et à l'église de la Sainte-Croix d'Aghtamer*, [w:] *Ibidem*, s. 231–246; J. Canning, *Histoire de la pensée...*, s. 34–38; R.-J. Lilie, *Einführung in die byzantinische Geschichte*, Berlin 2007, s. 71–74, 135–138; G. Balderas Vega, *Cristianismo, sociedad...*, s. 162–165. W j. polskim np. J. Baszkiewicz, *Państwo suwerenne...*, s. 129–152; H.-W. Haussig, *Historia kultury bizantyjskiej*, Warszawa 1969, s. 188n.; R. Browning, *Justynian i Teodora*, Warszawa 1977, s. 187–203; J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska: historia i doktryna*, Kraków 2007, s. 201–205; J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna...*, s. 45–47, 85–89; S. Runciman, *Teokracja bizantyjska*, Katowice 2008, *passim*, np. s. 7–10, 175.

[99] Np. wyznanie wiary cesarza Herakliusza, *Ekthesis* [633], [w:] M. Riu, C. Battle, J.F. Cabestany Fort i inni (red.), *Textos comentados...*, s. 564–568. Poglądy przeciwne były bardzo rzadkie, choć zdarzały się (np. Teodor Studion, *El poder civil y el poder eclesiastico [ok. 815–820]*, [w:] *Ibidem*, s. 254–255).

miec liczne grono greckich uczonych i dworzan. Używana nad Bosforem greka nie była wprawdzie szerzej znana na kontynencie, ale Bizancjum oddziaływało silnie na wyobraźnię prymitywnych Germanów przez przepych cesarskiego ceremoniału i za pomocą sztuki, także przez południową Hiszpanię i Italię, znajdujące się w obrębie greckich wpływów politycznych [100]. To elementy silnie wpływające na ówczesne postrzeganie władzy monarszej.

Szczególnie atrakcyjny dla koncepcji króla–kapłana, a potem cesarza–kapłana, musiał być import bizantyjskiej koncepcji roli cesarza nie tylko w Kościele, ale także bezpośrednio w religii, także w dogmatach. Współczesnemu czytelnikowi wystarczy krótka lektura opisu Soboru w Nicei (325), pióra Euzebiusza z Cezarei (tekst nie był w Średniowieczu przełożony na łacinę, więc ówczesni nie mogli go znać), aby zorientować się, że cesarz typu greckiego nie był tylko władcą doczesnym, ale też inspirowanym czy legitymizowanym religijnie. W czasie soboru cesarz przewodzi mu, zgłasza kompromisowe propozycje tekstów i pośredniczy w negocjacjach między frakcjami biskupów nad ustaleniem istoty trynitaryzmu. Trudno nie odnieść wrażenia, że imperator spełnia rolę, którą Tradycja katolicka zwykle przypisuje Biskupowi Rzymu. Euzebiusz z Cezarei zresztą nie tylko nie wspomina słowem o papieżu, ale uznaje cesarza za równego biskupom, a nawet za coś więcej niż poszczególni hierarchowie. Każdy z zebranych na soborze hierarchów ma własną diecezję, tymczasem Konstantyn Wielki jest „biskupem powszechnym ustanowionym przez Boga", co daje mu prawo „urządzania synodów" [101].

Oto jakże charakterystyczny dla tradycji greckiej cesarz–papież w jednej osobie. Konstantyn Wielki miał twierdzić, że jest jednym z apostołów i dlatego przewodniczy soborom [102]. W narracji Euzebiusza z Cezarei zwraca uwagę zaakcentowanie specyficznej roli cesarza jako istoty pośredniczącej między Niebiosami a ziemią. Polska tłumaczka „Życia Konstantyna" zwraca uwagę,

[100] F. Abbate, *Storia dell'arte nell'Italia meridionale: Dai Longobardi agli Svevi*, Roma 1997, s. 71–104; M.R. Valverde Castro, *Ideologia, simbolismo…*, s. 181–194.

[101] Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, Kraków 2007, I, 44. Szerzej na temat tego problemu zob. np. G.C. Stead, *Eusebius of Caesarea and the Council of Nicea. The Journal of Theological Studies*, 1973, nr 24, s. 85–100.

[102] Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, IV, 60, 71.

że w oryginale greckim cesarz przedstawiany jest jako „naśladowca" (*mimesis*) Logosu, czyli Chrystusa [103].

Zachodni zwolennicy jasnego rozdzielenia duchowieństwa od świeckich postrzegają dziś często opis cesarza–papieża Euzebiusza z Cezarei jako heretycki [104]. W rzeczywistości wyraża ona odmienną tradycję teologiczno–polityczną, której ślady zachowały się do naszych czasów m.in. w prawodawstwie cesarskim. Konstantyn Wielki nie tylko zwoływał sobory, ale w swoim prawodawstwie zwalczał herezję Ariusza (325) [105]. Cesarzowi Walencjuszowi II biskupi przyznali prawo osądzania pontyfikalnych sporów z biskupami (378) [106]; Teodozjusz wydaje edykty nie tylko przeciwko heretykom, ale i ustanawiające celibat [107]. Justynian w swoich „Nowelach" (535–565) nie tylko reguluje stosunki państwa i Kościoła, i zwalcza heretyków — co byłoby jeszcze do przyjęcia dla tradycji zachodniej — ale określa także ortodoksyjne wyznanie wiary czy zasady zwoływania soborów ekumenicznych [108].

Na łaciński Zachód, do odnowionego cesarstwa wielkich Ottonów, bizantyjska koncepcja władzy imperialnej, zgodnie ze znaną tezą Feliksa Konecznego, przybyła wraz ze wspomnianą księżniczką Teofano i jej licznym dworem złożonym

---

[103] T. Wnętrzak, *Konstantyn Wielki w oczach Euzebiusza z Cezarei i w badaniach współczesnych historyków*, [w:] Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, *op.cit.,* s. 63.

[104] W. Dzięcioł pisze: „Euzebiuszowska teoria monarchii jest niezgodna z chrześcijańskim poglądem na świeckie rządy. Jest ona mieszaniną orientalnej tradycji świętej monarchii z hellenistycznymi, uniwersalistycznymi ideami politycznymi, i dostosowana powierzchownie do chrześcijańskiej rzeczywistości. Cesarz, według niej, jest odzwierciedleniem wiecznego logos, słowa Bożego; jeden rządzi w niebie, a drugi na ziemi, a jego chrześcijańskie cesarstwo jest niejako przedłużeniem eschatologicznego Królestwa Bożego", *Imperium i państwa*..., s. 29. Dodajmy, że cytowana tu książka w całości poświęcona jest udowodnieniu teorii, że cesarstwo z natury jest cezaropapistyczne, gdyż wyrasta z pogańskiej tradycji orientalno–stoickiej, i jako takie jest niezgodne z ideami zachodniego chrześcijaństwa (*passim*).

[105] *Kaiser Konstantins Edikt gegen Arius und seine Schriften* [325] [w:] C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte*..., nr 94, s. 44–45 (tekst grecki).

[106] *Schreiben der röm. Synode 378 an die Kaiser Gratian u. Valentian II: der römische Bischof ist von dem Kaiser zu richten*, [w:] C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte*..., nr 102, s. 48 (tekst łac.).

[107] *Staatlische Gesetzgebung/Codex Theodosianus* [392], [w:] C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte*..., nr 128–129, s. 62–65.

[108] *Novellae* [535–565], [w:] C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte*..., nr 141–144, s. 71–73.

z wielu wykształconych greckich mężów[109]. Ludzie ci przynieśli ze sobą na Zachód podstawowe archetypy orientalnej sztuki imperialnej, m.in. wizję, jak winien wyglądać tron, na którym zasiada cesarz (co tak podkreśla P.E. Schramm)[110]. Przede wszystkim zaś przywieźli do Niemiec bizantyjską tradycję cesarza jako bytu „chrystopodobnego" (*christomimesis*)[111]. Być może, że przywieźli ze sobą także popularną w Bizancjum ideę cesarza jako katechona[112], o której będziemy zaraz szerzej dyskutować.

Bizantyjska doktryna *christomimesis* spopularyzowana w Niemczech w czasach Ottona II i III nie jest nam, niestety, dobrze znana. Ślady jej nie zachowały się w znanych nam źródłach pisanych, ponieważ zachodnia Europa w X wieku generalnie pozostawała niepiśmienna, a nieliczne kroniki odnotowują wydarzenia, ale nie opisują idei. Christomimetyczna teologia polityczna chętnie była jednak wyrażana przez artystów pracujących na cesarskie zlecenie i to sztuka właśnie jest dla nas źródłem wiedzy o tej koncepcji[113].

[109] Zwracają na ten element uwagę także H.–W. Haussig, *Historia kultury…*, s. 189; R. McKitterick, *Ottonian intellectual culture in the tenth Century and the role of Theophano*, [w:] A. Davids, *The Empress Theophano. Byzantium and the West at the turn of the First Millenium*, Cambridge 1995, s. 169–193; G. Duby, *Czasy katedr. Sztuka i społeczeństwo 980–1420*, Warszawa 1997, s. 17–18.

[110] P.E. Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, *op.cit.*, t. II, s. 638–642.

[111] Na temat idei cesarza bizantyjskiego jako *christomimesis* zob. np. A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, Paris 1936; E. Voordeckers, *Imperial art in Byzantium from Basil I to Basil II (867–1025)*, [w:] A. Davids, *The Empress Theophano…*, s. 231–243; A. Carile, *Political Thought in Byzantium as seen by 20th Century Historians*, [w:] A. Panaino, A. Piras (red.), *Schools of Oriental Studies and the Development of Modern Historiography*, Bologna 2004, s. 57; D. Olster, *Ideological Transformation and the Evolution of imperial Presentation in the Wake of Islam Victory*, [w:] E. Grypoeu, M. Swanson, D. Thomas (red.), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Leiden 2006, s. 61n.

[112] G. Podskalsky, *Byzantinische Reichseschatologie: die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel 2 und 7) und dem tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20)*, München 1972; B. McGinn, *Antychryst. Dwa tysiące lat fascynacji człowieka złem*, Warszawa 1998, s. 124–130.

[113] Nie można jednak zapominać i o drugiej drodze przekazu bizantyjskiej teologii politycznej — a więc i idei *christomimesis* — a mianowicie normańskiej Sycylii, gdzie doktrynę tę odzwierciedlają bizantyjskie mozaiki przedstawiające miejscowego króla Rogera II jako Chrystusa lub też wyobrażenia Chrystusa z twarzą monarchy (G. di Marzo, *Della Belle arti in Sicilia dai Normani sino alla fine del secolo XIV*, T. II, Palermo 1859, s. 36–37, 46–47, 65–67, 85–106, 159–163; G. Gharib: *Le Icone di Cristo. Storia e culto*, Roma 1993, s. 167–169; W. Tronzo: *Byzantine Court Culture from the Point of View of Norman Sicily. The Case of the Cappella Palatina in Palermo*,

Niemiecka sztuka romańska z przełomu X–XI wieku zna krucyfiksy zwane mianem *Volto santo* ukazujące ukrzyżowanego Chrystusa z diademem cesarskim na czole i odzianego w cesarską purpurę. Przechowywana w muzeum w Darmstadt miniatura na Ewangeliarzu z Akwizgranu ukazuje cesarza jako Chrystusowy Majestat, siedzącego na Tronie Boga, trzymającego otwartą i pustą dłoń (jak Chrystus w sztuce tej epoki), w mandorli (glorii) Chrystusa i zwierzęcymi symbolami czterech kanonicznych ewangelistów. Stopy cesarskie spoczywają na ziemi, ale głowa znajduje się w Niebie. Analiza pokazuje, że cesarz jest tu przedstawiany jako *christomimetes*.

W imperialnej sztuce tego okresu występuje często motyw, jakoby Bóg pożyczył czy też oddał swój tron cesarzowi. Ponieważ nie są to teksty pisane, lecz przedstawienia graficzne lub rzeźbiarskie, trudno jednoznacznie odczytać, czy Bóg przekazał cesarzowi prawo do siadania na swoim tronie, czy też to sam Chrystus manifestuje się w cesarzu jako Chrystus–człowiek. Jeśliby tak było, to cesarz byłby rodzajem nowego wcielenia Syna Bożego. Tym samym cesarz posiadałby dwie natury — Boską i ludzką — niczym nie różniąc się od Boga–Człowieka[114].

Głęboko christomimetyczny charakter mają także znane nam z tego okresu cesarskie symbole władzy: korona, zdobiące ją perły, lanca cesarska (z gwoździem, którym rzekomo przybito Jezusa do krzyża), berło, miecz, pierścień, globus (jabłko). Dirk Budde dowodzi, że żadne z tych insygniów nie jest przypadkowe, ponieważ jego atrybut królewski lub mesjański można dowieść za pomocą

[w:] H. Maguire (red.), *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Washington 1997, s. 103–109; A. Iacobini: *Il mosaico in Italia dall' XI del XIII secolo. Spazio, immagini, ideologie*, [w:] P. Piva (red.), *L'arte medievale nel contesto: 300-1300 : funzioni, iconografia, tecniche*, Milano 2006, s. 477–478). Idea *christomimesis* opisana została przez znanego nam już teologa politycznego przedstawiającego naukę o królu–kapłanie, a mianowicie przez Anonima z Normandii, który opisuje zachodniego cesarza jako „współuczestniczącego" (*cooperatrix*) w łasce Boga i mogącego z tego powodu udzielać sakramentów: *Propter quod usque ad celum a domino Iesu Christo erectus esse dicitur. Ad celum, inquam, non utique istud corporeum quod videmus, sed incorporeum quod non videmus. Id est invisibilem Deum. Usque ad Deum quippe erectus est, quia ei in potestate ita coniunctus est, ut nulla potestas Deo sit propinquior, imperatore sublimior, sed omnis sit alia inferior*, Anonim z Yorku, *Tractatus Eboracenses*, *op.cit.,* IV, s. 673.

[114] P. Skubiszewski, *W służbie cesarza, w służbie króla. Temat władzy w sztuce ottońskiej*, [w:] *Funkcje dzieła sztuki*, Warszawa 1972, s. 17–72; F.–R. Erkens, *Herrschersakralität im Mittelalter*..., s. 156–189; E. Kantorowicz, *Dwa ciała*..., s. 51–65; J. Strzelczyk, *Otton III*, Wrocław 2009, s. 204–213.

odpowiednich fragmentów biblijnych: z Ewangelii, pism prorockich lub ksiąg opisujących panowanie królów izraelskich. Nie są to więc ludzkie, lecz Boskie symbole, które wyrażają tylko zewnętrznie głębię misterium christomimetycznej władzy [115]. Co więcej, wszystkie te insygnia cesarz otrzymuje wraz z sakrą, co stanowiło „usankcjonowanie Królestwa Bożego" reprezentowanego przez imperatora [116]. Cesarstwo nie istnieje samo z siebie, na mocy prawa ludzkiego. Cała jego sakralna moc pochodzi z użyczenia Boskiego. To sakra nadaje cesarzowi christomimetyczny charyzmat [117].

Podobnie opisuje symbolikę i mit cesarski epoki niemieckich Ottonów Georges Duby: „Cesarstwo pozostaje mitem, w którym rozczłonkowany przez feudalizm chrześcijański świat łaciński odnajduje tę głęboką jedność, o której marzy, i która wydaje mu się zgodna z zamierzeniem Bożym. Chwyta się tego mitu kurczowo. Pod osłoną magisterium cesarskiego czuje się bratersko zespolony po to, by śladami Chrystusa podążać w jedności ku wyżynom królestwa niebieskiego. Taki symbol wiąże się z eschatologicznym oczekiwaniem wypełniającym całą myśl chrześcijańską: koniec świata i koniec Cesarstwa Rzymskiego i chrześcijan przyjdą razem, kiedy cesarz, ostatni z monarchów tego wieku, wstąpi na Golgotę złożyć Bogu w ofierze swoje insygnia i w ten sposób otworzy panowanie Antychrysta. (…) Czyż panowanie cesarza nie jest bowiem prefiguracją panowania Chrystusa, który powróci u kresu czasów, aby zasiąść w chwale? Sługa świętego Piotra, cesarz–apostoł prowadzi dzieło ewangelizacji (…). Niesiona jest przed nim święta włócznia, w której wnętrzu tkwi jeden z gwoździ Męki Pańskiej. Cesarz wiedzie lud Boży ku ostatecznemu triumfowi, ku triumfowi dobra nad złem, zmartwychwstania nad śmiercią. Cesarze z linii Ottona zapragnęli władzy całkowitej, jak władza boska, a kiedy zamawiali u swych nadwornych artystów księgi liturgiczne, chętnym okiem widzieli w nich postaci zgiętych w pokłonie niewiast: wyobrażały one narody Zachodu jako uległą eskortę zgromadzoną u stóp ich tronu. Jeden symbol zawiera w sobie wszystkie inne, symbol prawdziwie cesarski, ponieważ

[115] D. Budde, *Heiliges Reich — Republik — Monarchie. Krise und Ende der liberalen Parteidemokratie*. B.m. i r.w., s. 29–39.

[116] *Ibidem*, s. 24.

[117] *Ibidem*, s. 25–27.

oznacza zwycięstwo i ponieważ cesarz identyfikuje się w nim ze Zbawicielem — jest nim krzyż" [118].

Pomiędzy tradycyjną, sakralną koncepcją króla–kapłana a chrystomimetyczną teologią polityczną z Bizancjum, importowaną przez Ottonów, jest zasadnicza różnica, którą znakomicie wyraża Gottfried Koch: „na Zachodzie, gdy mowa o kościelnej koronacji, to ma ona zawsze tylko drugorzędno–akcydentalne znaczenie. Ale sakro–święty cesarz Bizancjum ma wyższe mistyczne stosunki z Bogiem jako władca" [119]. Innymi słowy: na Zachodzie koronacja miała charakter symboliczny, wznosząc króla czy cesarza do stanu pośredniego pomiędzy władcą a kapłanem, podczas gdy w Bizancjum, a potem w cesarstwie Ottonów, zmienia ontologiczny status koronowanego, przeistaczając go w rodzaj cesarza–Boga, a konkretniej, w katechon.

Katechon św. Pawła i proroctwa apokaliptyczne

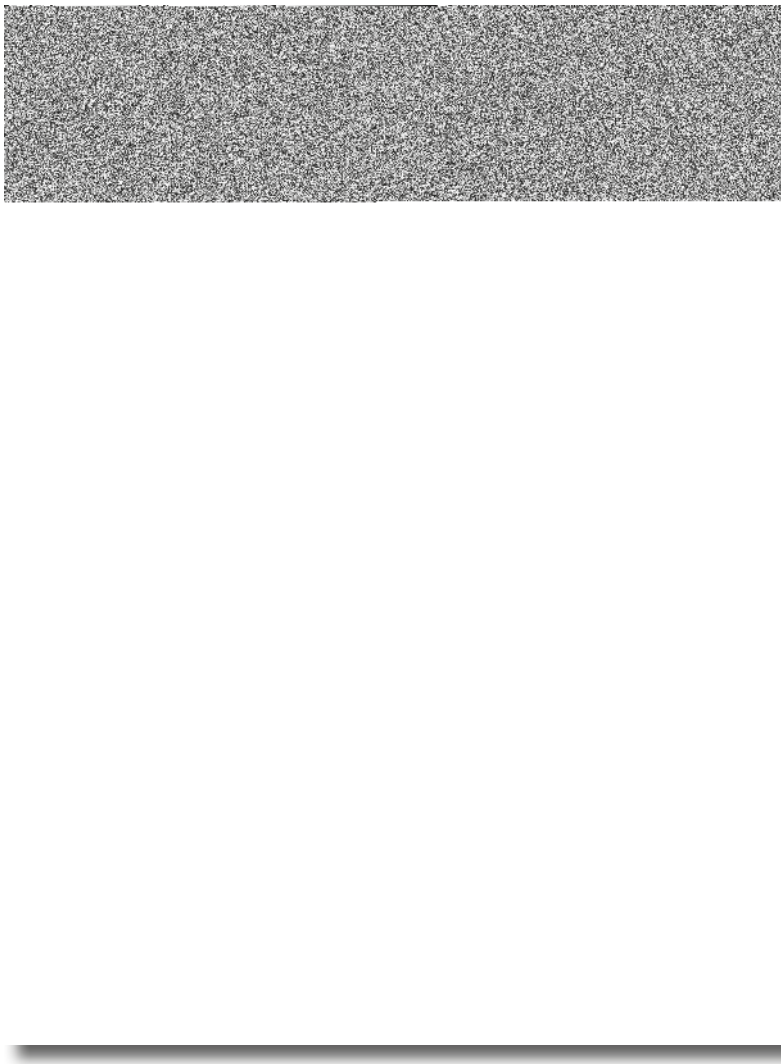
Wedle Euzebiusza z Cezarei chrześcijański cesarz miałby być biskupem szczególnym, władającym zarówno tym, co sakralne, jak i tym, co polityczne. Dlatego grecki biskup wkłada w usta Konstantyna Wielkiego następujące stwierdzenie: „Ponieważ wielka i dręcząca bezbożność ciążyła nad ludźmi, ponieważ państwu groziła, jak od zarazy, zupełna ruina i nie było radykalnego, zbawiennego sposobu ocalenia, jaki ratunek przed złem znalazło Bóstwo? Bóg chciał właśnie moich usług i uznał je za odpowiednie do spełnienia swej woli. I tak poczynając od Morza Brytyjskiego, hen na północy, i od krajów, gdzie wschodzi słońce, wygnałem i rozproszyłem, wspierany wyższą mocą, okropności, które wszędzie panowały, aby rodzaj ludzki pouczony za moim pośrednictwem powrócił do posłuszeństwa najświętszemu prawu, a błogosławiona wiara rozszerzała się pod możnym przewodnictwem Najwyższego" [120].

[118] G. Duby, *Czasy katedr...*, s. 16–17, 18.

[119] G. Koch, *Auf dem Wege zum Sacrum...*, s. 219.

[120] Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, *op.cit.,* II, 28.

Carl Schmitt komentując ten cytat stwierdza, że, zdaniem tego chrześcijańskiego pisarza, Konstantyn Wielki to „ten, co staje ponad politycznym plurali-



Ewangeliarz Liuthara.

zmem pogańskich narodów, staje ponad wojnami domowymi, ustanawia pokój i panuje jako jeden ponad przerażającymi wojnami domowymi, od których ostatecznie uwalnia świat. Zdaniem Euzebiusza Konstantyn skończył to, co zaczął August, czyli stworzył naród–państwo i stoi niczym Opatrzność aż do ponownego przyjścia *Christi*; a więc zwycięstwo chrześcijaństwa oznaczać będzie zwycięstwo jedności nad wielością, zwycięstwo jedności prawdziwego Boga–Logosu nad politeizmem i politeistycznymi logosami pogańskich ludów. I*mperium Romanum* to pokój, zwycięstwo ładu nad buntem i partyjniactwem wojen domowych: Jeden Bóg — Jeden Świat — Jedno Imperium (*Ein Gott — Eine Welt — Ein Imperium*)" [121].

Zdaniem Carla Schmitta, tak pojęte władztwo Konstantyna Wielkiego zapowiada „ponowne przybycie Chrystusa, koniec czasów i nastanie prawdziwego pokoju, i prawdziwej jedności świata" [122]. Euzebiusz z Cezarei stworzył królewską teologię polityczną opartą na „formule: Jeden Bóg — jeden Król. Monarcha jest dla Imperium rzymskiego *Imperator*, *Caesar*, *Princeps* i *Augustus*. Ten Jeden z perspektywy teologii politycznej jest *arche* jako jedna osoba" [123]. Termin *arche* (fundamentalna i metahistoryczna zasada istnienia) w innych pismach Schmitta funkcjonuje jako katechon [124], czyli teologiczna podstawa średniowiecznej władzy cesarskiej.

Termin katechon pochodzi z 2 Listu św. Pawła do Tesaloniczan, gdzie czytamy: „Albowiem już działa tajemnica bezbożności. Niech tylko ten, co teraz powstrzymuje (*qui tenet nunc*), ustąpi miejsca, wówczas ukaże się Niegodziwiec, którego Pan Jezus zgładzi tchnieniem swoich ust i wniwecz obróci [samym] objawieniem swego przyjścia (2 Tes, 2, 7–8). Wyrazy „ten, co teraz powstrzymuje" (lub „trzyma" — *tenet*) to po grecku „katechon" (*κατέχων*). Czyli katechon to ktoś lub coś, kto (lub co) powstrzymuje świat stworzony i zamieszkały przez ludzi przed nadejściem Antychrysta, który będzie zwiastować początek Apokalipsy

[121] C. Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1996, s. 63.

[122] *Ibidem*, s. 63–64.

[123] *Ibidem*, s. 45–46.

[124] F. Grossheutschi, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Berlin 1996, s. 57–121.

i zniszczenia świata. Katechon podtrzymuje istnienie świata i powstrzymuje Apokalipsę, panowanie Antychrysta i eschatologiczną bitwę na polach Armagedonu.

Niestety, do dziś nie wiemy, kto lub co miał być katechonem opisanym przez św. Pawła. Dyskusja na ten temat trwa już 20 stuleci i zapewne nigdy nie będziemy mieli w tej kwestii pewności. Współcześnie badacze wyróżniają kilka teorii tego, kogo lub co miał na myśli Apostoł Narodów: 1) być może jest to sam Bóg, który stworzył świat i teraz powstrzymuje jego upadek, czyli pojawienie się Antychrysta i koniec świata; 2) być może, że dokładnie tę samą rolę spełnia Kościół katolicki kierowany przez Ducha Świętego; 3) może jednak termin ten ma wymiar polityczny i chodziło o Cesarstwo Rzymskie [125].

Ta ostatnia możliwość byłaby z interesującej nas perspektywy politologicznej najbardziej pociągająca. Niestety, jak pisze Horst D. Rauh, „Paweł nie czyni użytku z imion osób historycznych jak Neron czy Kaligula. Polityczne oznaki Antychrysta nie występują w jego przedstawieniu" [126]. Jego wizja Antychrysta jest „figurą wyobrażeniową" [127]. Podobnie jest z katechonem. Św. Paweł zapewne miał przed oczami konkretny podmiot, który widział w tej roli. Opisał go jednak w sposób tak zawoalowany, że nie mamy żadnej wskazówki, kogo mógł mieć na myśli. Nic nie przekazała nam także w tej kwestii Tradycja apostolska. Jak pisze jeden z niemieckich badaczy, „rozwiązanie tej zagadki zostało przez nas bezpowrotnie stracone" [128].

---

[125] M.A. Cichocki, *To Katechon*, „Civitas", 2004, nr 8, s. 97–101 (83–112). Na temat pojęcia „katechonu" u św. Pawła udało się nam znaleźć następującą literaturę: J. Grimm, *Der Katechon des zweiten Thessaloniker–Briefes* (2 Thess. 2,7). Stantamhof 1861; J. Schmid, *Der Antichrist und die hemmende Macht*, *Theologische Quartalsschrift* 1949, nr 129, s. 323–343; W. Trilling, *Der zweite Brief an die Thessalonicher*, Zürich–Einsiedeln–Köln 1980; L.L. Darnell, *The delay of the parousia as reflected in 2 Thessalonians 2 with a focus on reexamining the referential meanings of the two greek participles, to Katechon and ho Katechōn*, Kentucky 1987; W.N.W. Pass, *The Influence of the literary Structure on the Identification of Katechon in Second Thessalonians 2;6–7*, Dallas 1988; P. Metzger, *Katechon II Thess 2,1–12 im Horizont apokalyptischen Denkens (Beihefte zur Zeitschrift fur die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Alteren… Und die Kunde der Alteren Kirche)*, Berlin–New York 2005.

[126] H.D. Rauh, *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum deutschen Symbolismus*, Münster 1973, s. 58.

[127] *Ibidem*, s. 59.

[128] J. Schmid, *Der Antichrist und die hemmende…*, s. 339.

Pierwsi chrześcijanie także mieli problem ze zrozumieniem, kto lub co jest katechonem. Tekst 2. Listu św. Pawła do Tesaloniczan już wtedy był niezrozumiały. Również biegłość w starożytnej grece niewiele tu pomagała, ponieważ „w grece pojęcie to nie miało żadnego szczególnego znaczenia i prawdopodobnie dopiero Paweł nadał mu cały tajemniczy kontekst, z którego później wywiedziono rozliczne interpretacje i domysły" [129]. Pierwsi chrześcijanie rozumieli tylko tyle, co i my, czyli, że jest to ktoś lub coś, dzięki komu lub dzięki czemu nie nadszedł jeszcze Antychryst, nie doszło do bitwy na polach Armagedonu i nie nastąpił koniec świata.

Część z Ojców Kościoła i pierwszych znanych nam egzegetów (m.in. św. Ireneusz z Lyonu, św. Hipolit Rzymski, Arystyd, Justyn i Melito z Sardy) posługiwała się tym terminem utożsamiając katechon z Cesarstwem Rzymskim, po upadku którego miał nastąpić koniec świata [130]. Cesarz przedstawiony jako katechon to znakomita idea legitymizująca władzę imperialną, gdyż poddani będący chrześcijanami stawiani są wobec radykalnej alternatywy: albo Cesarstwo Rzymskie, albo Antychryst i Apokalipsa. Pamiętajmy jednak, że zanim chrześcijanie uznali cesarza za katechona broniącego świata przed Antychrystem, to najpierw właśnie cesarza uważali za tegoż Antychrysta i sługę Szatana wysłanego do mordowania chrześcijan [131]. Czasami zresztą, jak św. Hipolit Rzymski, uważali go za ociekającego krwią chrześcijan potwora i za katechon równocześnie [132].

Tę ambiwalencję Cesarstwa Rzymskiego podkreślają także inne profetyczne historie biblijne, przywoływana obok katechonu (lub równocześnie z nim). Za-

[129] M.A. Cichocki, *To Katechon*, *op.cit.,* s. 97.

[130] F. Grossheutschi, *Carl Schmitt...*, s. 26–53. W j. polskim tylko H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, Warszawa 1986, s. 29–31. Spośród pierwszych chrześcijan zob. np. Tertulian, *Obrońca Kościoła*, [w:] H. Rahner, *op.cit.*, s. 39–40, gdzie cesarz przedstawiany jest jako katechon z 2 Tes 2. 6–7.

[131] Hilary z Poitiers, *Bezkrwawe męczeństwo*, [w:] *Ibidem*, s. 97–102. Cesarstwo i cesarz jako Antychryst to motyw charakterystyczny dla Apokalipsy św. Jana, pisanej w czasie prześladowań chrześcijan przez Domicjana. W Janowym opisie cechami Antychrysta jest nie tylko fałszywe profecja, nauka i liturgia, lecz i tyrański charakter władzy. A w ówczesnym znanym św. Janowi świecie politycznym tyran taki musiał być cesarzem (H.D. Rauh, *Das Bild des Antichrist...*, s. 81, 92; J. Guadalajara Medina, *La profecías del Anticristo en la Edad Media*, Madrid 1996, s. 61–62.).

[132] Hipolit Rzymski, *Najdawniejsze kazanie chrześcijańskie na temat państwa*, [w:] H. Rahner, *op.cit.*, s. 43.

cznijmy od wizji Izajasza (Iz 14) i Ezechiela (mit o Gogu i Magogu — Ez 38–39), którzy stworzyli pewien modelowy wizerunek Antychrysta w postaci orientalnego satrapy pełnego zepsucia, złota i przepychu — ostentacyjne bogactwo spisujący tekst biblijny postrzegali jako wyraz pychy aspirującej do przelicytowania wielkości Boga. Biorąc pod uwagę, że orientalni monarchowie gnębili żydów, to ornamenty ich ceremoniału automatycznie stawały się oznakami demonicznymi[133].

Wreszcie należy tu wskazać wspomniane już wcześniej Proroctwo Daniela (Dn 7, 1–28). Literalnie odczytując tekst Proroctwa widzimy, że mowa w nim jest o tajemniczym śnie proroka, w którym zobaczył panowanie „czterech bestii", utożsamianych z „czterema królestwami", które zniszczą tradycyjny świat i dotychczasowe wyobrażenia religijno–polityczne. Najstraszliwsze będzie panowanie bestii czwartej i ostatniej, która pokona trzy pierwsze i stworzy swoje doczesne imperium (Dn 7, 23–25). To coś w rodzaju panowania Antychrysta (sam termin nie pojawia się, gdyż proroctwo ma miejsce półtora stulecia przed narodzinami Chrystusa). Proroctwo zapowiada jednak nadejście „Syna Człowieczego", czyli Mesjasza (prefiguracja Chrystusa w egzegezie mediewalnej), który pokona czwartą bestię i zbuduje nieprzemijające Królestwo Boże na ziemi (Dn 7, 13–14; 7, 18; 7, 26–27).

Literalnie patrząc Daniel mówił o otaczających go problemach politycznych roku 164 przed Chrystusem, gdyż tak datowany jest dziś ten tekst. Trzy pierwsze bestie–królestwa to Babilon Nabuchodonozora i Baltazara, imperium Medów Dariusza, Persów Cyrusa i jego następców. Ostatnia z bestii to epoka władców hellenistycznych. Jak widać, nie jest to więc żadne futurystyczne proroctwo, lecz zmitologizowana opowieść historyczna[134]. Jednak teologowie starożytni i mediewalni nie posiadali odpowiedniej wiedzy z historii starożytnej, aby wysnuć takie wnioski. Poza tym problemami różnych rogatych bestii zajmowała się także Apokalipsa św. Jana, co powodowało, że zdarzały się próby odczytywania tekstu Daniela przez pryzmat apokaliptyczny, co prowadziło do myśli, że być

[133] H.D. Rauh, *Das Bild des Antichrist…*, s. 24–30.

[134] *Ibidem*, s. 31–40; A. Świderkówna, *Rozmów o Biblii ciąg dalszy*, Warszawa 1996, s. 192–211; B. Brentjes, *Der Mythos vom Dritten Reich. Drei Jahrtausende Sehnsucht nach Erlösung*, Hannower 1997, s. 14–17.

może to cesarz rzymski jest Antychrystem. Mamy tu na myśli wspomnianego wcześniej, a wahającego się w tej kwestii, św. Hipolita Rzymskiego[135], który zastanawiał się, czy cesarz jest „czwartą bestią" (imperia Babilonu, Persji, monarchie hellenistyczne, Rzym), dzięki której świat nie upadł i nie pojawił się Antychryst, a uznaniem, że Rzym to zapowiedziana przez św. Jana szatańska liczba „666"[136]. Katechon i Antychryst nie są więc tak sobie odlegli, jak mogłoby się to wydawać.

Ostatecznie św. Hipolit Rzymski przyczynił się do utrwalenia teorii, że Rzym był katechonem, a nie Antychrystem, a to z tego powodu, iż w „Komentarzu do Księgi Daniela" dowiódł, że chrześcijanie mylili się sądząc, że koniec świata nastąpi za życia pierwszych gmin chrześcijańskich. Teolog ten dowodzi, że nastąpi to dopiero ok. roku 500[137]. Czyli pomiędzy początkiem II wieku (gdy żył św. Hipolit Rzymski) a rokiem 500. Cesarstwo Rzymskie jest katechonem. Fakt, że Cesarstwo Zachodnie rzeczywiście upadło w V wieku (w 476 r.), empirycznie zdawał się potwierdzać jego katechoniczny charakter.

Katechoniczny charakter odnowionego cesarstwa

W Średniowieczu liczni teologowie także trudzili się nad wyjaśnieniem Proroctwa Daniela, sensu Apokalipsy i katechonu. Charakterystyczna dla egzegetów mediewalnych metoda alegorycznej (typicznej) i metahistorycznej interpretacji Litery biblijnej prowadziła ich ku odczytywaniu Proroctwa Daniela nie w duchu

[135] H.D. Rauh, *Das Bild des Antichrist...*, s. 130–138; F. Grossheutschi, *Carl Schmitt...*, s. 35–38; J. Guadalajara Medina, *La profecías del Anticristo...*, s. 49–52.

[136] Św. Hipolit Rzymski czasami przedstawia Rzym jako „czwartą bestię": „Dalej (Daniel — A.W.) mówi o czwartej bestii, »okropnej i przerażającej; miała ona żelazne zęby i miedziane pazury«. Kogo symbolizuje ta bestia, jeśli nie Rzymian?" (*O Antychryście*, [w:] *Demonologia w nauce Ojców Kościoła*, Kraków 2002, XXV). Podobnie *ibidem*, XXXIII, gdzie opisując panowanie „czwartej bestii" stwierdza, że „my to widzimy", czyli panuje ona za życia piszącego, który mieszka w Rzymie). Z drugiej strony mamy liczbę „666", która po grecku może być odczytana zarówno jako liczba, jak i jako słowo. To ostatnie oznacza Rzymianina, „a nazwa ta w liczbie pojedynczej brzmi »LATEINOS«, należy zatem stwierdzić, że istotnie oznacza ona antychrysta" (*ibidem*, L, 1). Dodajmy, że konkurencyjna antyczna interpretacja dowodziła, że „666" to oznaczenie Nerona (B. McGinn, *Antychryst. Dwa...*, s. 79–80).

[137] B. McGinn, *Antychryst. Dwa...*, s. 395).

tego, co było, lecz tego, co dopiero będzie lub aktualnie się dzieje. W dodatku pojawiła się bardzo silna pokusa polityzacji tych problemów poprzez wpisanie w ich kontekst aktualnych wydarzeń politycznych [138].

Z tekstu Daniela wynika, że wspomniane przezeń cztery królestwa mają mieć charakter nie parafialny (ograniczony terytorialnie), lecz uniwersalny, a to kazało kojarzyć je nie z lokalnymi królestwami, lecz z cesarskimi formami władzy, np. Cesarstwo Rzymskie — Bizancjum — cesarstwo Karola Wielkiego — cesarstwo Ottonów. Niewiele to jednak wyjaśniało, choćby dlatego, że istniał spór, czy czwarta bestia ochrania świat przed Antychrystem — a więc jest katechonem — czy sama jest Antychrystem, będąc bestią najbardziej morderczą? Przede wszystkim nie było pewności, jak liczyć owe bestie. Z wyliczenia zaprezentowanego powyżej wynika, że germańskie cesarstwo jest czwartą bestią. Ale liczyć można także inaczej: Cesarstwo Rzymskie — Bizancjum — odnowione cesarstwo Germanów. W tym ostatnim przypadku imperium Karolingów i Ottonów traktowane było jako jedno. A to oznacza, że jest ono dopiero trzecią bestią, która, dopóki panuje, dopóty chroni świat przed czwartą bestią, czyli Antychrystem [139]. O ile czwarta bestia jest faktycznie Antychrystem, a nie katechonem…

Hierokraci, czyli zwolennicy pontyfikalnego panowania nad światem, jeszcze inaczej odczytywali Proroctwo Daniela. Nie skupiali się na wyliczaniu bestii, lecz rogów. Widzieli więc w Proroctwie Daniela zapowiedź upadku idei uniwersalistycznej władzy papieża i wyłonienie się z 10 rogów czwartej bestii w postaci 10 królestw narodowych (Dn 7, 24). Czyli czwartą bestią byłoby papiestwo, które byłoby katechonem powstrzymującym świat przed stoczeniem się w odmęty anarchii państw parafialnych (policentryzm) [140].

Chronologicznie rzecz ujmując średniowieczny mit polityczny cesarza jako katechonu pojawia się pierwszy raz za panowania Karola Wielkiego, zaraz po wskrzeszeniu samego cesarstwa na Zachodzie w roku 800 (*translatio imperii*). Teoria ta nie posługuje się jednak terminem katechon, a to z tego powodu,

[138] H. de Lubac, *Pismo Święte w tradycji Kościoła*, Kraków 2008, s. 26–39.

[139] C. Trieber, *Die Idee der vier Weltreiche*, „Zetschrift für klassische Philologie", 1892, nr 27, s. 321–344; H. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII. Funde und Forschungen*, Münster 1902, s. 209–211, 217.

[140] H.D. Rauh, *Das Bild des Antichrist…*, s. 447; M. Wilks, *The Problem of Sovereignty…*, s. 435.

że jest to słowo greckie, które znikło z wokabularza wraz z upadkiem znajomości klasycznej greki we wczesnym Średniowieczu germańskim [141]. Motyw ten pojawia się poza tym nie jako konstrukcja teologów, lecz jako ludowa powiastka zaraz po koronacji w 800 roku, czyli na początku IX wieku. Wtedy popularyzuje się przekonanie, że po śmierci Karola Wielkiego nadejdą czasy panowania Antychrysta. Ewentualnie po upadku dynastii i państwa Karolingów miało dojść do nieprawdopodobnego upadku i chaosu (co faktycznie się stało). Ówcześni ludzie zdają się traktować chaos polityczny i wojny jako synonim Apokalipsy [142].

Mit polityczny cesarza jako katechonu odżywa w X wieku w germańskim cesarstwie. W polemikach politycznych pisarze imperialni epoki wielkich Ottonów bardzo chętnie przedstawiali cesarza jako katechona (terminu tego nie używano jako greckiego, a w łacinie nie miał odpowiednika, więc nie był znany szerszym kręgom społecznym) [143], nadając mu tym samym charakter nie mniej sakralny jak kanoniści i papaliści nadawali papieżowi i biskupom. Katechonizacja władzy

[141] P. Riché, *Edukacja i kultura...*, s. 358–359, 478–479.

[142] É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958, s. 366. Wskazują na to eschatologiczne oczekiwania na rok 1000, gdzie wojny, chaos i najazdy miały być wyrazem końca świata. Na ten obszerny i dyskutowany temat zob. R. Landes, *Millenarismus absconditus: l'histiographie augustinienne et le millénarisme du haut moyen âge jusque'a à l'an Mil*, *Le Moyen Age*, 1992, nr 98, s. 355–377 (cz. I); 1993, nr 99, s. 1–26; J.–P. Poly, *Le Commencement et la fin. La Crise de l'an mil chez ses contemporains*, [w:] C. Duhamel, G. Lobrichon (red.), *Georges Duby. L'écriture de l'Histoire*, Bruxelles 1996, s. 191–216; T. Boiadjiev, *Der mittelalterliche Apokaliptismus und der Mythos vom Jahre 1000*, [w:] J.A. Aertsen, M. Pickavé (red.), *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektive im Mittelalter*, Berlin 2001, s. 167–178; A.–D. von den Brincken, *Abendländischer Chiliasmus um 1000? Zur Rezeption unserer christlichen Ära*, [w:] *Ibidem*, s. 179–192. Z poglądem tym polemizuje jednak sporo badaczy uważających, że jest to legenda stworzona przez późniejszych historyków (także kronikarzy mediewalnych), która nie ma oparcia w źródłach z X wieku, być może był to rozpowszechniony pogląd ludowy, tymczasem ludzie wykształceni znali proroctwa mówiące, że nadejście Antychrysta musi być poprzedzone upadkiem cesarstwa, to zaś w roku 1000 było u szczytu potęgi (Otton III) — zob. F. Plaine, *Les prétendues terreurs de l'An Mille*, *Revue des Questions Historiques*, 1873, nr 13, s. 145–164; F. Lot, *Le mythe des terreurs de l'An Mille*, „Mercure de France", 1947, nr 12, s. 639–655; H. Daniel–Rops, *Kościół wczesnego...*, s. 614–616; P. Riché, *Le mythe des terreurs de l'An Mille*, [w:] *Le terreuers de l'An 2000*, Paris 1976, s. 21–29; E. Benito Ruano, *El mito histórico del año mil*, „Estudios Humanisticos", 1979, nr 1, s. 11–31; G. Duby, *Rok Tysięczny*, Warszawa 1997, s. 33–40.

[143] P.A. van den Baar, *Die kirchliche Lehre der Translatio Imperii Romani bis zur Mitte des 13.Jahrhunderts*, Romae 1956, s. 27–29.

Ottonów była lokalną niemiecką wersją teologii politycznej króla–kapłana, którą mamy już wcześniej u Franków czy Gotów, tyle że z racji faktu, iż monarcha niemiecki stał się nagle władcą uniwersalnym, teorię tę rozszerzono tak, aby był on królem–kapłanem uniwersalnym. Osiągnięto to przez eksploatację tematu katechonicznego. Ta narracja ma źródła nie germańskie, lecz bizantyjskie. Jej źródło znajduje się w tradycji hellenistyczno–orientalnej, następnie schrystianizowanej i przemienionej w zgodną z ortodoksją Kościoła wschodniego teologię polityczną, w której cesarz przedstawiany był jako religijno–polityczny przywódca Królestwa Bożego na ziemi.

Dysponujemy dwoma klasycznymi w tym względzie tekstami o cesarzu–katechonie z tego okresu. Zachowały się dwa krótkie komentarze do *2. Listu do Tesaloniczan* autorstwa Haimona z Halberstadt i Adsa z Montierendera, datowane na X wiek, a oparte na tradycjach apokaliptycznych [144]. Warto tym koncepcjom poświęcić trochę miejsca, bowiem wprowadzają nas znakomicie w mistykę imperialną.

Obydwie zachowane opowieści są prawie identyczne i zawierają motyw o pojawieniu się Antychrysta, który urodzi się gdzieś na Wschodzie, w Królestwie Persów (dzisiejszy Iran) lub w Babilonie (dzisiejszy Irak). Obydwaj autorzy są pewni, że narodzi się w rodzinie żydowskiej „z plemienia Dan" [145]. Będzie człowiekiem, zrodzonym ze stosunku seksualnego dwojga normalnych ludzi (*nascetur autem ex patris et matris copulatione*). Będzie więc Żydem i przywódcą polityczno–religijnym, a nie zbuntowanym wobec Boga aniołem lub innym bytem o wyższym statusie ontologicznym niźli człowiek. Swoją karierę polityczną zacznie w Jerozolimie, odbuduje zburzoną świątynię i zada niszczącą klęskę militarną „Rzymianom", czyli rycerstwu germańskiemu, gdyż cesarze niemieccy są następ-

[144] D. Verhelst, *Le préhistoire des conceptions d'Adson concernant l'Antichrist*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale", 1973, nr 40, s. 52–103; M. Rangheri, *„La Epistola ad Gerbergam reginam de ortu et tempore Antichristi" di Adsone di Montier–en–Der e le sue fonti*, „Studi Medievali", 1973, nr 14, s. 677–732.

[145] Koncepcja plemienia Dan jako miejsca, w którym narodzi się Antychryst, została zaczerpnięta od św. Ireneusza z Lyonu. Plemię Dan występuje w Starym Testamencie i wspomina o nim m.in. Jermiasz, na którego św. Ireneusz się powołuje: „Od Dan daje się słyszeć parskanie ich koni (…)" (Jr 8, 16). Jest to motyw charakteryzujący wiele opowieści o Antychryście — zob. J. Guadalajara Medina, *La profecías del Anticristo…*, s. 28–29.

cami rzymskich. Z tych wizji wynika, że Antychryst, sam będąc Żydem, stanie na czele ludów orientalnych, bliskowschodnich („ludy pychy"), aby poprowadzić je do zwycięskiej wojny z chrześcijańskim Zachodem [146]. Ta narracja ma charakter radykalnie antyżydowski, znamienny dla mediewalnego antyjudaizmu [147].

Zdaniem niemieckich apokaliptyków, Antychryst odniesie zwycięstwo militarne i podbije zachodnią Europę. Dojdzie do dramatycznych i brutalnych prześladowań chrześcijan, które porównywane są do rzezi z epoki Nerona i Dioklecjana. Cesarstwo przestanie istnieć [148]. Aby się ratować, większość chrześcijan przyjmie nową wiarę, a pierwsi uczynią to broniący resztek swojej władzy monarchowie [149]. O elemencie tym wspomina tylko Adso z Montier–en–Der, nie precyzując, czy będzie to judaizm (skoro Antychryst będzie żydem), islam (skoro poprowadzi ludy bliskowschodnie), czy też będzie to nowa religia. Antychryst będzie bardzo wiarygodny jako prorok religijny, ponieważ będzie robił liczne cuda: drzewa będą owocować na jego znak, a morza na przemian będą się burzyć i uspokajać. Urokowi i terrorowi Antychrysta oprze się tylko garść chrześcijan (*perfeti et electi*) [150].

Wedle Adsa z Montierandera, Antychryst będzie panował 3 i pół roku (na podstawie egzegezy Dn 7, 25; 12, 11–12). Potem nastąpi interwencja nadprzyrodzona w obronie chrześcijan. Otworzy się Niebo i zejdzie na ziemię Chrystus, któremu towarzyszyć będzie archanioł Michał w postaci wielkiego motyla. Razem zmiażdżą Antychrysta i jego wojska. Wedle Haimona z Halberstadt paruzja będzie miała miejsce na Górze Oliwnej w Babilonie, czyli tam, gdzie Chrystus wstąpił do Niebios [151]. Dlaczego umieszcza Górę Oliwną w Babilonie, trudno nam stwierdzić, ale powołuje się tutaj na autorytet nieokreślonych „doktorów". Adso

[146] Haimon z Halberstadt, *In Epistolam II ad Thessalonicenses*, [w:] *Patrologia Latina*, t. CXVII, kol. 780; Adso Dervensis, *Libellus de Antichristo*, [w:] *Patrologia Latina*, t. 137, kol. 1292.

[147] H.D. Rauh, *Das Bild des Antichrist...*, s. 161–162. Antychryst jako Żyd pojawia się także u innych Ojców Kościoła: św. Cyryla (B. McGinn, *Antychryst. Dwa...*, s. 103), św. Hieronima (*ibidem*, s. 107).

[148] Haimon z Halberstadt, *In Epistolam II...*, kol. 78081; Adso Dervensis, *Libellus de Antichristo*, *op.cit.,* kol. 1292.

[149] Adso Dervensis, *Libellus de Antichristo*, *op.cit.,* kol. 1293.

[150] *Ibidem*, kol. 1294.

[151] Haimon z Halberstadt, *In Epistolam II...*, kol. 781; Adso Dervensis, *Libellus de Antichristo*, *op.cit.*, kol. 1297.

z Montier–en–Der pisząc o Górze Oliwnej precyzuje, że chodzi o komentarze św. Hieronima do Proroctwa Daniela (XI, 45), ale teolog ten poprawnie lokalizuje Górę Oliwną w Jerozolimie.

Z tego profetycznego opowiadania wynika, że istnienie cesarstwa Ottonów, stanowiącego kontynuację Imperium rzymskiego, jest politycznym gwarantem, że Antychryst jeszcze się nie pojawił[152]. Cesarstwo jest katechonem.

Problematykę polityczną szerzej rozwija Adso z Montier–en–Der, który zestawia tę profetyczną wizję z czterema bestiami Daniela, twierdząc, że trzy pierwsze bestie to Persowie, Grecy Aleksandra Wielkiego i Rzymianie. Czwartą bestią są Frankowie, którzy przejęli cesarstwo po upadku Rzymu. To Germanie są obrońcami świata przed Antychrystem[153]. Przed jego nadejściem nastąpi wielkie wydarzenie, po którym będziemy mogli poznać, że koniec świata zacznie się za chwilę. Oto bowiem cały świat zostanie schrystianizowany i nie będzie już pogan. Nawet żydzi przyjmą chrześcijaństwo. Wtedy chrześcijański cesarz uzna, że jego misja dobiegła końca, ponieważ świat został zjednoczony w Chrystusie. Dlatego pojedzie na Górę Oliwną i złoży w ofierze Chrystusowi swoją koronę[154]. Wtedy zacznie się Apokalipsa.

[152] Haymonis Halberstadt, *In Epistolam II…*, kol. 781.

[153] *Scimus autem quoniam post regnum Graecorum, sive etiam post regnum Persarum, ex quibus unumquodque suo tempore magna gloria viguit, et magna potentia floruit, ad ultimum quoque post caetera regna, regnum Romanorum incoepit, quod fortissimum omnium regnorum superiorum fuit, et omnia regna sub dominatione sua habuit: omnes quoque populorum nationes Romae subjacebant, et serviebant ei sub tributo. Inde ergo dicit Apostolus, Antichristum non antea in mundum esse venturum, nisi venerit discessio primum, id est, nisi omnia regna mundi discesserint a Romano imperio, cui prius subdita erant. Hoc autem tempus nondum venit, quia licet videamus Romanorum regnum in maxima parte jam destructum, tamen quandiu reges Francorum duraverint, qui Romanum imperium tenere debent, dignitas Romani imperii ex toto non peribit, quia stabit in regibus suis. Tradunt namque doctores nostri*, Adso Dervensis, *Libellus de Antichristo*, *op.cit.*, 1294.

[154] *Sicut in sibyllinis versibus habemus, tempore praedicti regis, cujus nomen erit C. rex Romanorum totius imperii, statura grandis, aspectu decorus, 530 vultu splendidus, et per singula membrorum lineamenta compositus decenter, erunt divitiae magnae, et terra dabit fructum suum, ita ut tritici modius denario uno venundetur, vini et olei similiter. Tunc exsurgent ab Aquilone spurcissimae gentes, quas Alexander rex inclusit in Goch et Magoch. Haec sunt viginti duo regna, quorum numerus est sicut arena maris. Quod cum audierit Romanorum rex, convocato exercitu debellabit eos, et prosternet eos usque ad internecionem. Hic semper habebit prae oculis Scripturam ita dicentem: Rex Romanorum omne sibi vindicet regnum terrarum. Omnes ergo insulas et civitates*

2. Imperialna teologia polityczna w dobie sporu z papiestwem o inwestyturę

Od Ottona III do Henryka IV

Teologia polityczna katechonu wywyższa cesarza ponad ludzi, nadając mu status wyższy w hierarchii ontologicznej, ponieważ jest on aktywnym podmiotem w eschatologicznych zmaganiach Boga z Szatanem. Rangi takiej nie mają ani biskupi, ani nawet papież. Nic przeto dziwnego, że cesarz–katechon postrzega się jako zwierzchnik Kościoła.

W IX–XI wieku kilkukrotnie dochodzi do siłowego rozwiązania sporów papiesko–cesarskich, kończących się zawsze usunięciem opornego Biskupa Rzymu i powołaniem na to miejsce osoby powolnej katechonowi. W 824 roku frankijski cesarz Lotar oficjalnie wpisał prawo do imperialnej interwencji w wybierające papieża konklawe. Od tej pory nikt nie mógł zostać uznanym za papieża dopóki nominat nie złożył przysięgi lojalności cesarzowi. W 962 roku cesarz Otton I otrzymał (a właściwie wymusił otrzymanie) specjalny przywilej (*Privilegium Ottonis*), na mocy którego nie tylko zatwierdzał wybranego papieża, ale wręcz zatwierdzał kandydata na papieża, zanim zostanie on oficjalnie obrany. W ten sposób właściwie sam delegował osobę na Tron św. Piotra [155].

Pośród cesarskich katechonów Otton III to przypadek szczególny, ponieważ mamy do czynienia z cesarzem, który nie dąży do podporządkowania sobie Kościoła ze względów politycznych. Przeciwnie, oto mnich z powołania, któremu przyszło być imperatorem. Wiemy, że Otton III nie tylko żył w klasztornej dyscyplinie, aplikował sobie drastyczne formy pokuty i kilkakrotnie chodził boso na piesze

devastabit, et universa idolorum templa destruet, et omnes paganos ad baptismum convocabit, et per omnia templa crux Christi erigetur: Judaei etiam tunc convertentur ad Dominum. In diebus illis salvabitur Juda, et Israel habitabit confidenter (Jerem. XXIII, 16). Impletis autem centum duodecim regni ejus annis veniet Hierusalem et ibi, ut dictum est, deposito diademate relinquet Deo Patri et Filio ejus Christo Jesu regnum Christianorum, et erit sepulcrum ejus gloriosum, Adso Dervensis, *Libellus de Antichristo*, *op.cit.*, kol. 1295. Problem cesarza jako katechonu i Antychrysta u tego pisarza opisuje np. C. Carozzi, *Visiones apocalipticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*, Madrid 2000, s. 10–12.

[155] H.–X. Arquillière, *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Paris 1934, s. 8.