

Brat bratu nierówny. Moralisci epoki karolińskiej o braterstwie*

W badaniach nad strukturami rodzinnymi i więziami pokrewieństwa w średniowiecznej Europie braterstwo i relacje między braćmi/siostrami pozostają tematem słabo rozpoznany, szczególnie w porównaniu z dużą liczbą prac dotyczących modelu i funkcjonowania małżeństwa. Ten stan rzeczy wynika z dwóch powodów. Pierwszy to wpływ, jaki klasyczne teorie antropologiczne, umieszczające w centrum zainteresowania małżeństwo, wywierały na rozwój badań nad historią rodziny. Drugim zaś jest podświadomie przyjmowane założenie o niezmienności naturalnej, uwarunkowanej biologicznie relacji między rodzeństwem i jej niewielkiej podatności na zmiany w kręgu kultury europejskiej. Przyjmuje się logiczne skądinąd założenie, że relacje między braćmi oparte są z zasady na lojalności, solidarności i gotowości do działania we wspólnym interesie, wynikających ze wspólnoty krwi. W następstwie tego mniej lub bardziej uświadomianego przekonania dochodzi jednak często do utożsamienia kategorii braterstwa/*fraternitas*, używanych przez autorów średniowiecznych i epok późniejszych, bez uwzględnienia różnic między zjawiskami kryjącymi się za tymi pojęciami, wynikających ze zmian kulturowych dokonujących się na przestrzeni wieków.

Dopiero niedawno, na fali przemian dokonujących się w antropologii kulturowej, pojawiła się wątpliwość (Klaus van Eickels¹), czy aby badacze nie narzucają badanej rzeczywistości kategorii pochodzących z ich własnej kultury. Innymi słowy, czy człowiek średniowiecza rozumiał pojęcie braterstwa w sposób podobny do przyjętego przez współczesnego badacza. Jednocześnie postawiono pytanie, czy w ogóle w ówczesnym systemie wyobrażeń istnieje coś takiego jak abstrak-

* W niniejszym artykule przedstawiam wybrane problemy dotyczące relacji między rodzeństwem we wczesnym średniowieczu, które szerzej zostaną omówione w przygotowywanej monografii o wyobrazeniach i praktyce relacji braterskich w VIII–X w.

¹ K. van Eickels, *Der Bruder als Freund und Gefährte. Fraternitas als Konzept personaler Bindung im Mittelalter*, [w:] *Die Familie in der Gesellschaft des Mittelalters*, red. K.–H. Spiess, Ostfildern 2009, s. 195–222 (Vorträge und Forschungen, LXXI).

cyjna i arbitralnie narzucana kategoria braterstwa, czy też raczej relacja określana tym mianem jest zmienna i zależna od okoliczności, wykraczając poza jedną definicję (gdybyśmy się chcieli posłużyć modnym określeniem, należałoby ją nazwać performatywną).

Problem braterstwa należy zatem do obszarów najbardziej zaniedbanych w badaniach nad więziami społecznymi w perspektywie historycznej². Na dobrą sprawę dopiero w ostatnim dziesięcioleciu relacje między rodzeństwem, podobnie jak samo pojęcie braterstwa, zaczęły być traktowane jako samodzielny problem badawczy, wykraczający poza wąsko rozumiane badania nad strukturą rodziny w średniowieczu³. W kręgu mediewistyki francuskiej ukazały się dwa tomy studiów poświęcone tej tematyce⁴. Uwagę badaczy zdaje się przyciągać zwłaszcza problem złożonych relacji między siostrami i braćmi, w tym zastosowanie teorii genderowych do opisu i wyjaśnienia stosunków panujących w rodzinie.

Trzeba zauważyć, że podejmując się badania więzi braterskich we wczesnym średniowieczu, stajemy przed problemem równoległego występowania obok siebie różnych systemów normatywnych i często sprzecznych wzorców postępowania, regulujących relacje między rodzeństwem jako członkami rodziny⁵. Przełomowe znaczenie mają zmiany w sposobie postrzegania i funkcjonowania instytucji małżeństwa, dokonujące się w długim okresie, mniej więcej między połową VII a końcem IX w. Stulecie IX jest dla tego procesu kluczowe, wtedy bowiem krystalizuje się ostatecznie w nauczaniu Kościoła i upowszechnia w praktyce społecznej (czy też pod przymusem jest narzucany) chrześcijański model nierozzerwalnego, monogamicznego małżeństwa⁶. Zakaz rozwodu i formalna delegalizacja wszelkich form poligamii pociąga za sobą zmiany w strategiach małżeńskich oraz systemie dziedziczenia, co nie pozostaje bez wpływu na sposób definiowania relacji między potomstwem. Podstawowe podziały wśród rodzeństwa przebiegają odtąd nie między dziećmi pochodzącymi z wielu związków o różnym statusie, istniejących

² Vide uwagi D. L e t t a, *Les frères et les sœurs, «parents pauvres» de la parenté, „Médiévales”*, t. LIV, 2008, s. 5–12.

³ Vide np. synteza dziejów więzi braterskich w społeczeństwach zachodnich: D. L e t t, *Histoire des frères et sœurs*, Paris 2004 i zmieniona wersja tej pracy: idem, *Frères et sœurs. Histoire d'un lien*, Paris 2009.

⁴ *Frères et sœurs: les liens adelphiques dans l'Occident antique et médiéval*, red. S. C a s s a g n e s – B r o u q u e t, M. Y v e r n a u l t, Turnhout 2007; *Frères et sœurs*, red. D. L e t t, „Médiévales”, t. LIV, 2008. Vide również najnowsza praca: J. R. L y o n, *Princely Brothers and Sisters. The Sibling Bond on German Politics, 1100–1259*, Ithaca–New York 2012.

⁵ System wyobrażeń dotyczących relacji braterskich i ich praktyka we wczesnym średniowieczu pozostają bardzo słabo rozpoznane. Za wprowadzenie do problematyki można uznać artykuł I. R é a l, *Représentations et pratiques des relations fraternelles dans la société franque du haut Moyen Age (VI^e–IX^e siècles)*, [w:] *Frères et sœurs: les liens adelphiques*, s. 73–93.

⁶ Spośród ogromnej literatury dotyczącej problemu vide P. L. R e y n o l d s, *Marriage in Western Church. The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods*, Boston–Leiden 2001.

niekiedy równolegle (jako forma poligamii), ale między potomstwem z kolejnych, następujących po sobie małżeństw monogamicznych. Prowadzi to z jednej strony do uproszczenia relacji istniejących w ramach grupy rodzeństwa (jednakowy uprzywilejowany status prawny wszystkich dzieci urodzonych z legalnego związku i wykluczenie dzieci nieślubnych) oraz wzmocnienia poczucia tożsamości grupowej (mniej punktów odniesienia w ramach grupy krewniaczej), ale z drugiej sprzyja hierarchizacji opartej przede wszystkim na kryterium wieku.

W niniejszych rozważaniach interesować mnie będzie nie tyle sama praktyka relacji rodzinnych, co wyobrażenia o braterstwie jako formie więzi, a zwłaszcza model (czy raczej modele) relacji braterskich, obecny w nauczaniu moralnym i teologicznym IX w. O przyjęciu takiej perspektywy badawczej decyduje kilka czynników.

Teksty moralistyczne, egzegetyczne i hagiograficzne powstające w pierwszej połowie IX stulecia, niejednokrotnie na zamówienie karolińskich władców, były czytane na dworach panujących i kopiowane dla przedstawicieli elity świeckiej i duchownej. Bez względu na to, czy przyjmujemy za Rosamond Mc Kitterick⁷, Janet L. Nelson⁸ i Mayke de Jong⁹ przekonanie o względnie szerokim kręgu odbiorców piśmiennictwa teologicznego w IX w., czy bardziej sceptyczną postawę¹⁰, nie ulega wątpliwości, że bezpośrednio lub pośrednio teksty te oddziaływały na system wyobrażeń o modelowym porządku społecznym wśród najwyższych warstw społeczeństwa Europy karolińskiej. W konsekwencji trudno mówić o praktyce relacji pokrewieństwa IX czy X w. bez zdania sobie sprawy z implikacji religijnych i ideowych dokonujących się w tym okresie przemian, nawet jeśli bezpośrednie ślady recepcji nauczania moralistów i teologów są słabo uchwytny w źródłach. Gdyby szukać analogii, można by było wskazać toczącą się w tym samym czasie dyskusję na temat istoty i prawnego statusu małżeństwa. Dodatkowym argumentem jest także to, że wspomniane teksty są rzadko wykorzystywane przez badaczy zajmujących się modelami relacji społecznych we wczesnym średniowieczu.

Stwierdzenie, że w średniowiecznym nauczaniu Kościoła więź braterska nabiera szczególnego znaczenia, wykraczającego poza relację wynikającą ze wspólnoty krwi, nie będzie oryginalne. Pojęcie braterstwa rozszerzone zostało na for-

⁷ J. L. Nelson, *Literacy in the Carolingian government*, [w:] *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*, red. R. Mc Kitterick, Cambridge 1990, s. 258–296.

⁸ R. Mc Kitterick, *Carolingians and the written word*, Cambridge 1989.

⁹ M. de Jong, *The empire as ecclesia: Hrabanus Maurus and biblical historia for rulers*, [w:] *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, red. Y. Hen, M. Innes, Cambridge 2004, s. 191–226; eadem, *Old law and new-found power: Hrabanus Maurus and the Old Testament*, [w:] *Centres of Learning. Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near-East*, red. J.W. Drijvers, A. A. MacDonald, Leiden–New York–Köln 1995, s. 161–174.

¹⁰ S. Shimahara, *L'exégèse biblique et les élites: qui sont les recteurs de l'Église à l'époque carolingienne?*, [w:] *La culture du haut Moyen Âge. Une question d'élites?*, red. F. Bougard, R. Le Jan, R. Mc Kitterick, Turnhout 2009 (Collection haut Moyen Âge, 7), s. 201–218.

my więzi duchowej, istniejące między osobami niespokrewnionymi. Rzecz jasna, skłonność do „przenoszenia metafory braterstwa na innego rodzaju grupy i zbiorowości”¹¹ jest zjawiskiem obecnym w wielu kręgach kulturowych. Jednak w przypadku chrześcijańskiej kultury średniowiecza zjawisko to zyskuje szczególny wymiar.

Za św. Hieronimem („De perpetua virginitate Beatae Mariae”¹²) autorzy średniowieczni wyróżniali cztery biblijne typy braterstwa: 1) wynikające z natury, czyli urodzenia ze wspólnego rodzica (jak Jakub i Ezaw); 2) pochodzenia z jednego ludu (niczym Żydzi, którzy zwą się braćmi); 3) pochodzenia z jednego rodu (*de cognatione*; w tym sensie nazywają się braćmi Abraham i Lot) i wreszcie 4) najdoskonalszą formę braterstwa, wynikającą z uczucia (*affectus*), która z kolei rodzi się jako więź duchowa (*affectus spiritualis*) między wszystkimi ochrzczonymi w Chrystusie, ale także jako więź między wszystkimi ludźmi (*affectus communis*) jako potomkami Adama. Owa mistyczna więź pokrewieństwa chrztu łączy chrześcijan nie tylko ze sobą nawzajem, ale z samym Chrystusem jako jednorodnym i pierworodnym Synem Bożym. W tym znaczeniu *fraternitas* duchowa staje się darem bożym, tym samym jej naruszenie oznacza utratę łaski bożej i stanowi niebezpieczeństwo dla mistycznej jedności Kościoła jako wspólnoty braci i sióstr — synów i córek. Definicję sformułowaną przez Hieronima przejął i rozwinął Izydor z Sewilli w „Etymologiach”¹³, zaś w IX w. trafiła ona do jednego z najpopularniejszych dzieł encyklopedycznych średniowiecza — „De universo” Hrabana Maura¹⁴ i późniejszych kompilacji.

¹¹ A. Giza-Poleszczuk, *Rodzina a system społeczny. Reprodukacja i kooperacja w perspektywie interdyscyplinarnej*, Warszawa 2005, s. 105.

¹² Hieronymus Stridonensis, *De Perpetua Virginitate Beatae Mariae, Adversus Helvidium*, PL, 23, kol. 194–215.

¹³ *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive originum libri XX*, wyd. W.M. Lindsay, t. 1, Oxford 1911 [dalej: *Isidori Etymologiae*], lib. IX, cap. VI.

¹⁴ Rabanus Maurus *De universo*, PL 111, cap. IV, kol. 190: *Quatuor autem modis in Scripturis divinis fratres dici constat: natura, gente, cognatione, affectu. Natura, ut Esau et Jacob, Andreas et Petrus, Jacobus et Joannes. Gente, ut omnes Judaei fratres inter se vocantur. Unde dicit in Deuteronomio: Si autem emeris fratrem tuum, qui est Hebraeus. Et Apostolus: Optabam, inquit, ego anathema esse a Christo pro fratribus meis, qui sunt cognati mei secundum carnem, qui sunt Israelitae. Porro cognatione fratres vocantur, qui sunt de una familia, id est, patria, quas Latini [0190C] paternitates interpretantur, cum ex una radice multa generis turba diffunditur. Et in Genesi dixit Abraham ad Lot: Non sit rixa inter me et te, et inter pastores tuos et pastores meos, quia omnes nos fratres sumus. Et certe Lot non erat frater Abrahae: sed filius fratris ejus Aaron. Quarto modo affectu fratres dici, qui in duo scinduntur, spiritale et commune: spiritale, quoniam omnes Christiani fratres vocantur: ut: Ecce quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum; in commune, cum et omnes homines ex uno patre nati pari inter nos germanitate jungimus, Scriptura loquente: Dicite his qui oderunt vos: Fratres nostri vos estis. Germana ita intelligitur; ut germanus eadem genitrice manans. Mystice Christus frater est, [0190D] de quo in Canticis canticorum dicit: Frater meus et ego illi. Item fratres, Apostoli, sive omnes sancti, ut in psalmo: Narrabo nomen tuum fratribus meis. Et in aliam partem, ut in Job: Fratres mei praeterierunt me sicut torrens. Amici, apostoli vel omnes sancti: ut in Evangelio:*

Rodzeństwo biologiczne autorzy encyklopedii dzielili według kryteriów naturalnych, wynikających z urodzenia. Izydor z Sewilli, a za nim m.in. Hraban Maur w „De universo”, wyróżniał braci zrodzonych z jednego ojca, do których stosuje się termin *fratres*, jako że pochodzą z tego samego owocu (*ex eodem fructu*), czyli z tego samego nasienia (*ex eodem semine*). Bracia z jednej matki i jednego ojca określani są jako *germani*. Izydor wywodzi ten termin od słowa *genitrix*, przeciwstawiając się (słusznemu z punktu widzenia językoznawstwa) pogładowi tych, którzy jego etymologii upatrują w słowie *germen* (ród, plemię, zarodek). Trzecią kategorią są bracia mający wspólną matkę i różnych ojców, zwani *uterini*, a więc z jednego pochodzący łona¹⁵. Nieprzypadkowo etymologie średniowieczne kładą nacisk na aspekt cielesny jako konstytuujący i określający więź między rodzeństwem biologicznym. Więż ta rodzi się z aktu seksualnego, realizuje poprzez ciało kobiece i opiera na doczesnej wspólności krwi, niezależnie od skłonności ducha.

Takie rozumienie charakteru relacji braterskich potwierdza stosowanie określenia *fraternitas carnalis*, przeciwstawianego *fraternitas spiritualis*. Dychotomia ta, wywodząca się z tradycji ewangelicznej¹⁶, sięgająca nauczania św. Pawła, a rozwinięta przez św. Augustyna¹⁷, później utrwalana i upowszechniana przez dzieła encyklopedyczne wczesnego średniowiecza, wywiera decydujący wpływ na sposób wartościowania relacji społecznych. W korespondencji prowadzonej przez intelektualistów VIII i IX w. czytelne jest przeświadczenie o wyższości łączącej ich braterskiej relacji duchowej, pomagającej wzajemnie doskonalić się w wierze. Alkuin w liście do Adalarda z Korbei wprost daje wyraz przekonaniu, że więź ta powstaje i rozwija się z bożej inspiracji, stając się znakiem łaski¹⁸.

Jam non dico vos servos, sed amicos. Et in aliam partem: Amice, quomodo huc intrasti non habens vestem nuptialem? Sodales apostoli, ut in Canticis canticorum: Ne vagari incipiam per greges sodalium tuorum.

¹⁵ *Isidori Etymologiae*, lib. IX, cap. VI; *Hrabani Mauri De universo*, cap. IV, kol. 190: *Fratres dicti eo quod sint ex eodem fructu, id est, ex eodem nati semine. Germani vero de eadem genitrice manantes, non (ut multi dicunt) [0190B] de eodem germine, qui tantum fratres vocantur. Ergo fratres ex eodem fructu, germani ex eadem genitrice manantes. Uterini vocati, quod sint ex diversis patribus et utero uno editi: nam uterus tantum mulieris est.*

¹⁶ Mt 12,47–50.

¹⁷ O wcześniejszym rozwoju doktryny braterstwa duchowego chrześcijan M. Dujarier, *L'Eglise–Fraternité*, cz. 1: *Les origines de l'expression 'adelphotès–fraternitas' aux trois premiers siècles du christianisme*, Paris 1991.

¹⁸ *Nec me, etiam in peregrinatione morantem, tantum fratris et sororis carnalis affectus taeduit, quantum tua spiritualis fraternitas moerore perfundit. Videbar enim mihi ex consolatione eloquii tui, Deo miserante, dignum incipere posse, quod tamen Dei solius perficere est; qui gratia sua tuum inspiravit intellectum ad loquendum et meam incitavit voluntatem ad audiendum. Quia sine illo nihil boni possumus nec velle nec perficere. Ideo semper ad eum toto corde implorandum est*” *‘Misericordia tua preveniat me, misericordia tua subsequatur me’*. *Haec ideo, frater, tibi scripsi, ut scias, si tamen scire potes, qua te caritate diligo; nam me ipsum fateor edicere non posse — forsitan etiam nec tu, qua me diligas — Deus scit, qui hanc infudit cordibus nostris*, MGH, *Epistolae*, t. IV: *Epistolae Karolini aevi*, cz. 2, wyd. E. Dümmler, Berolini 1895, *Alcuini epistolae*, nr 9, s. 34–35, 790 r.

Na przeciwstawieniu idealnego duchowego braterstwa, opartego na miłości, wierności, lojalności i równości oraz braterstwa wynikającego ze związków krwi, ze swej cielesnej natury niedoskonałego, bo skażonego grzechem pierwotnym, wczesnośredniowieczni autorzy budują swoje interpretacje dziejów. Fatalistyczny obraz relacji braterskich, odwołujący się do starotestamentowego obrazu Kaina i Abla¹⁹, odnaleźć można w wielu tekstach historiograficznych, m.in. w „Historiach” Grzegorza z Tours czy „Historii kościelnej” Bedy Czcigodnego. Bracia skazani są niejako na rywalizację o względy ojca, a po jego śmierci o schedę i wpływy. Autorzy przeciwstawiają zwaśnionych i często prowadzących ze sobą krwawe walki braci zgodnemu i pobożnemu życiu połączonych braterstwem ducha wspólnot mniszych²⁰.

Ten sam negatywny obraz braci rozdzielonych nienawiścią pojawia się w zwierciadłach adresowanych do świeckich, np. u Jonasza z Orleanu w „De institutione laicali”²¹. Ubolewania nad słabością ludzkiej natury i grzesznością tych, którzy łamiąc prawo boże występują przeciwko swym braciom, przewijają się w korespondencji i tekstach moralistycznych VIII i IX w., by zabrznieć ze szczególną mocą w epoce wojen o dziedzictwo po Ludwiku Pobożnym. Bratobójcza krwawa bitwa pod Fontenoy w 841 r. odcisnę niezatarte piętno na zbiorowej wyobraźni elity społeczeństw frankijskich drugiej połowy IX w.²²

Bracia biologiczni mogą wszelako dążyć do tego, by łącząca ich *fraternitas carnalis* stała się prawdziwą więzią duchową, przewyciężając doczesne uwikłania. Najpełniej ideał braterstwa duchowego realizować się może we wspólnotach zakonnych, stąd hagiografia za wzór stawia braci biologicznych, którzy wybierając pospół życie mniszę, stają się prawdziwie braćmi w Chrystusie²³. Wśród tekstów z IX w. wymownym tego przykładem jest obraz relacji istniejących wśród braci i siostr Adalarda z Korbei, zapisany piórem Paschazjusza Radberta, do którego jeszcze powrócę.

¹⁹ W egzegezie wczesnośredniowiecznej konflikt Kaina i Abla interpretowany jest alegorycznie przede wszystkim jako figura Synagogi i Kościoła, Żydów i chrześcijan, a więc konfliktowa relacja braterska staje się motywem konstytuującym cały porządek ziemski, vide np. *Rabani Mauri Commentariorum in Genesim libri quatuor*, PL, 107, kol. 501–507.

²⁰ O. S z e r w i n i a c k, *Frères et sœurs dans l'Histoire ecclésiastique du peuple anglais de Bède le Vénérable: de la fratrie biologique à la fratrie spirituelle*, [w:] *Frères et sœurs: les liens adelphiques*, s. 237–245; vide też K. v a n E i c k e l s, op. cit., passim.

²¹ Jonas Aurelianus, *De institutione laicali*, PL 106, kol. 241–243.

²² J. L. N e l s o n, *The Last Years of Louis the Pious*, [w:] eadem, *The Frankish World, 750–900*, London 1996, s. 46.

²³ Dla epoki merowińskiej vide I. R é a l, *Vies de saints, vie de famille. Représentation et système de la parenté dans le Royaume mérovingien (481–751) d'après les sources hagiographiques*, Turnhout 2001 (Hagiologia, 2), s. 477n.

Inaczej niż w przypadku braterstwa duchowego, które staje się teologicznym symbolem równości wszystkich wiernych w Chrystusie²⁴, moralisci piszący o relacjach między rodzeństwem biologicznym wskazują na hierarchiczny porządek między nimi i szczególną rolę pierworodnego syna. Model tej relacji, wywodzony z wzorców starotestamentowych, przypisuje pierworodnemu przywileje i daje władzę nad młodszym rodzeństwem. Zgodnie z tradycją Mojżeszową wszystko, co pierworodne, poświęcone zostało bowiem Bogu i z tej racji uświęcone, a zatem pozostaje z Bogiem w szczególnej relacji²⁵. Przywileje, jakimi pierworodny cieszył się wobec reszty rodzeństwa, zyskiwały z tej racji nadprzyrodzoną sankcję. Starotestamentowy nakaz, by pierworodnemu przyznawać podwójną część dziedzictwa ojcowskiego²⁶, oddziaływał również na status najstarszych synów w porządku spadkobrania, choć we wczesnośredniowiecznych prawach plemiennych, prawodawstwie królewskim i praktyce społecznej dominowała nadal zasada równego dziedziczenia przez potomków zrodzonych z pełnoprawnego związku małżeńskiego. W rozumieniu teologów wczesnego średniowiecza Stary Testament traktowany był wszelako jako źródło prawa bożego (*lex divina*) stojącego ponad wszelkim prawem ludzkim (*lex humana*).

Odwołując się do autorytetu św. Izydora, egzegeci, wśród nich Hraban Maur i Klaudiusz z Turynu, w komentarzach do Księgi Genesis kładą akcent na kapłańskie powołanie pierworodnych z rodu Abrahama, które swój najpełniejszy wyraz znajdzie w osobie Aarona. Kapłaństwo Aarona stanowi zaś zapowiedź kapłaństwa Chrystusowego, pierworodzonego z Marii. W tym sensie sprzedaż pierworództwa przez Ezawę na rzecz Jakuba rozpatrywać należy przede wszystkim jako wyrzeczenie się przez niego szczególnej bliskości z Bogiem, któremu winien służyć²⁷.

Poza odwołaniami starotestamentowymi, na sposób myślenia o ideale stosunków braterskich wpływ miały koncepcje dotyczące relacji między poszczególnymi osobami Trójcy Świętej i wynikające stąd pytanie o naturę związku między Bogiem Ojcem a Jezusem Chrystusem. Na przełomie VIII i IX w. wśród teologów frankijskich toczyły się zjadłe spory dotyczące herezji adopcjańskiej, a więc kwestii, czy Chrystus był prawdziwie jednorodzonym i pierworodnym Synem Bożym, czy tylko w swej cielesnej postaci został adoptowany przez Boga Ojca²⁸. W dys-

²⁴ K. Schäfer, *Gemeinde als 'Bruderschaft'. Ein Beitrag zum Kirchenverständnis des Paulus*, Frankfurt–Bern–New York 1989 (Europäische Hochschulschriften XXIII, 333); K. O. Sandnes, *Equality within patriarchal structures: some New Testament perspectives on the christian fellowship as a brother — or sisterhood and a family*, [w:] *Constructing Early Christian Families. Family as social reality and Metaphor*, red. H. Moynes, London 1997, s. 150–165.

²⁵ Wj 13,11, Lb 3,11–13,40–45; 18,15–18.

²⁶ Pwt 21,15–17.

²⁷ [Claudii] *Commentarii in Genesim*, PL 50, kol. 950D, 982D; *Rabani Mauri Commentariorum in Genesim libri quatuor*, kol. 583.

²⁸ O adopcjanizmie: F. X. Noble, *Kings, clergy and dogma: the settlement of doctrinal disputes in the Carolingian world*, [w:] *Early Medieval Studies in Memory of Patrick Wormald*, red. S. Baxter,

putach tych problem pierworództwa Chrystusa zajmuje centralne miejsce (zob. polemiki z tezami Elipanda arcybiskupa Toledo i Feliksa biskupa Urgel na synodzie we Frankfurcie w 794 r.²⁹). W tle owych sporów pojawia się kwestia statusu wszystkich pierworodnych synów oraz moralnych zobowiązań, jakie spoczywają na nich jako wybranych spośród członków rodziny. Haimo z Halberstadt w jednym z kazań stawia wręcz pytanie, czy skoro każdy pierworodny poświęcony jest Bogu, tym samym staje się święty, bez względu na sposób postępowania? Odpowiada na nie przecząco, zaznacza wszelako, że każdy z pierworodnych stanowi figurę Chrystusa, jednorodzonego z ojca i pierworodnego z matki³⁰. Jest zatem pierworództwo darem bożym: pierworodnych łączy szczególna więź z Bogiem Ojcem, ale także z Chrystusem. Pierworództwo zyskuje także wymiar mistyczny. Hraban Maur porównuje je do wiary. Z czystości duszy rodzą się bowiem zbożne dzieła, które Hraban zwie dziećmi serca, zaś wśród nich pierworodną jest wiara³¹.

Argument pierworództwa jako znaku szczególnej łaski, predestynującego pierworodnego do władzy, pojawia się za panowania Karola Wielkiego. Katwulf w liście napisanym ok. 775 r., po zwycięstwie Franków nad Longobardami, wychwalając Boga, który wywyższył Karola spośród władców i obdarzył szczególnymi łaskami, wśród owych łask na drugim miejscu, zaraz po łasce zrodzenia z królewskiej krwi, wymienia przywilej pierworództwa, zapewniający władcy szczególne błogosławieństwo boże³². (Jednocześnie wszelako Katwulf porównuje Karola do Jakuba — młodszego syna, któremu dzięki łasce bożej i przyrodzonym cnotom udaje się uniknąć knozań starszego brata, pozbawionego pierworództwa, zaś Karloman zostaje przyrównany do Ezawy). Za panowania Ludwika Pobożnego prawa pierworodnego, obdarzone sankcją nadprzyrodzoną, stały się głównym argumentem potwierdzającym pozycję jego najstarszego syna Lotara I wobec braci, zarówno w momencie ustanawiania porządku dziedziczenia w *Ordinatio imperii* z 817 r.³³, jak w okresie konfliktu między ojcem i synami, a później walk bratobójczych³⁴.

C. E. Karkov, J.L. Nelson, D. Pelteret, Ashgate 2009, s. 237–252; J. Cavadini, *The Last Christology of the West: Adoptionism in Spain and Gaul, 785–820*, Philadelphia 1993.

²⁹ *Concilium francofurtense*, MGH, *Concilia*, t. II, cz. 1: *Concilia aevi Karolini*, wyd. A. Werminghoff, Hannoverae et Lipsiae 1906, s. 110–171.

³⁰ Haymo Halberstatensis, *Homiliae*, PL 118, kol. 99D–100A: *Sed nunquid illa primogenita omnia sancta fuerunt? Nunquid Achab sanctus, et illi sancti fuerunt, qui cum ex primogenitis nati essent, perditie vixerunt? Non. Sed omnia illa primogenita figuram primogenitorum Sancti sanctorum, id est, Domini nostri Jesu Christi tenuerunt, qui unigenitus ex Patre, primogenitus est ex matre: qui merito sanctus dicitur, quia peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus.*

³¹ Rabanus Maurus, *Commentaria in Exodum*, PL 108, kol. 104D–105A.

³² MGH, *Epistolae*, t. IV: *Epistolae Karolini aevi*, cz. 2, nr 7, s. 502.

³³ *Ordinatio imperii*, MGH, *Capitularia regum Francorum*, t. 1, wyd. A. Boretius, Hannoverae 1883, nr 136, s. 270–273.

³⁴ Hinkmar z Reims w napisanej ok. 877 r. instrukcji dla Ludwika Jąkały, przedstawiając argumenty, które wysuwali zwolennicy Lotara I przeciwko jego braciom w początkach lat 40., pisał:

W interpretacji autorów z IX w. pierworództwo ma dwojakie znaczenie i niekoniecznie przysługuje z urodzenia tylko jednemu z synów ojca. Hraban Maur w Komentarzu do Księgi Jozuego³⁵, dedykowanym Lotarowi I, wskazuje trzy zajordańskie pokolenia Izraela wywodzące się od pierworodnych synów Jakuba — Rubena i Gada oraz od usynowionego przez Jakuba jego wnuka, a syna Józefa, Manasses. Ruben i Gad są pierworodnymi Jakuba z różnych matek, zaś usynowiony przez Jakuba wnuk Manasses jest jego pierworodnym z żony Józefa. W tym sensie każdy z pierwszych synów zrodzonych z jednego ojca, ale z różnych matek mógł być nazywany pierworodnym, zgodnie z tym, co zapisane zostało w Księdze Wyjścia 13, 2: *Omne primogenitum, quod aperit vulvam, sanctum domino vocabitur*. Wszelako to Ruben, jako najstarszy syn Jakuba powinien był otrzymać ojcowskie błogosławieństwo, utracił je jednak na rzecz Józefa pierworodnego syna z Racheli, na skutek kazirodztwa, którego dopuścił się z nałożnicą ojca. Wywodzący się ze starotestamentowej tradycji ten sposób rozumienia pierworództwa jako otwarcia łona kobiety, która dotąd nie rodziła, miał swoje daleko idące konsekwencje w polemikach politycznych IX w. Wystarczy wspomnieć, jak za panowania Karola Wielkiego Karol Młodszy był określany jako pierworodny z Hildegardy, co stanowiło jeden z argumentów legitymizujących jego uprzywilejowaną pozycję wobec Pepina Garbatego — odsuniętego od dziedziczenia faktycznie pierworodnego syna Karola Wielkiego.

Status młodszych synów jest przez moralistów określany zwykle w relacji do pierworodnego, który powołany jest do sprawowania opieki i w konsekwencji władzy nad nimi. Hierarchizacja zasadza się więc w tym wypadku również na odmienności przypisywanych każdemu z braci ról społecznych³⁶. Tak dzieje

*Interea coeperunt regni primores, qui cum tribus fratribus erant, singillatim certare de honoribus, quique illorum, unde majores et plures possent obtinere: et parvi [0985D] pendentes sacramenta de divisione regni facta, et plus certantes de illorum cupiditate, quam de seniorum suorum et de sua salute, et de sanctae Ecclesiae ac populi pace, qui cum Lothario erant, immiserunt illum in hoc, ut fratres suos exhaeredaret, et regni primores qui cum illis erant annullaret, quoniam ipse primogenitus et in nomine imperatoris erat. Illi autem qui erant cum Carolo et Ludovico, dicebant, quia seniores illorum Lotharii fratres erant, et per sacramenta regnum inter eos divisum fuerat, et illi nec genere, nec potestate inferiores erant, quam illi qui cum Lothario erant, et ideo non se contra illos concredere, Hinemarum Remensis Instructio ad Ludovicum Balbum, PL 125, kol. 0985D. Vide też J. Devisse, Hinemar. Archevêque de Reims, 845–882, t. II, Geneve 1976, s. 966n. O modelu władzy sformułowanym w otoczeniu Lotara, vide szczegółowo: B. Kasten, Königssöhne und Königsherrschaft. Untersuchungen zur Teilhabe am Reich in der Merowinger- und Karolingerzeit, Hannover 1997 (MGH, Schriften, 44), s. 379–427 (autorka określa tę koncepcję jako *Primogenitur-Modell*).*

³⁵ Rabanus Maurus, *Commentaria in librum Josue*, PL, t. 108, kol. 1099.

³⁶ Wpływ znaczących różnic wieku występujących między rodzeństwem na strukturę rodziny, a zwłaszcza istniejące w niej relacje władzy analizuje na podstawie materiałów późnośredniowiecznych D. Lett (*Adult brothers and juvenile uncles: Generations and age differences in families at the end of the Middle Ages*, „The History of the Family”, t. VI, 2001, s. 391–400, zwłaszcza s. 395–397). Analogicznie o pozycji starszej siostry: idem, *La sorella maggiore 'madre sostitutiva' nei miracoli di san Luigi*, „Quaderni storici”, t. LXXXIII, 1993, nr 2, s. 341–353.

się w przypadku relacji Lotara I i powierzonego jego opiece przyrodniego brata Karola (będącego zarazem chrzestnym synem Lotara), później zwanego Łysym, opisywanej przez rocznikarzy i biografów Ludwika Pobożnego³⁷. Co istotne, sam Karol Łysy, a raczej reprezentujący jego stronnictwo intelektualistów, także świeccy, z Nithardem na czele, nie kwestionowali szczególnych prerogatyw pierworodnego Lotara względem młodszych braci. Przeciwnie, pisząc o pokorze Karola Nithard stwierdza, że gotów on był uznać ograniczoną władzę Lotara, tak jak należy się to pierworodnemu bratu od młodszego rodzeństwa³⁸. Szczególny wyraz przywództwa pierworodnego nad wspólnotą braci znajdujemy u Agobarda z Lyonu, który w „Liber Apologeticus” pisanym w 833 r., a więc w kulminacyjnym momencie sporu między Ludwikiem Pobożnym a synami, przede wszystkim na barki najstarszego Lotara składa odpowiedzialność za naprawę królestwa i uratowanie duszy cesarza Ludwika, którego własne błędy wiodły do zguby³⁹. Później do protekcji i wsparcia swego starszego brata odwoła się np. Lotar II w trakcie starań o unieważnienie małżeństwa z Teutbergą.

Idealny model relacji między rodzeństwem przynoszą teksty hagiograficzne, w tym niezwykle ciekawy „Żywot Adalarda z Korbei” pióra jego ucznia, Paschazjusza Radberta⁴⁰. Adalard, w bocznej linii potomek Karola Młota, należący do grona najbliższych doradców Karola Wielkiego, popadł w niełaskę u jego następcy. Oddalony z dworu wraz z rodzeństwem, został zmuszony do złożenia ślubów mniszych. Po pojednaniu z władcą powrócił na dwór, na którym odgrywał znaczącą rolę polityczną aż do śmierci w 826 r.⁴¹ W „Żywocie Adalarda”, napisanym zapewne pod koniec lat dwudziestych, Paschazjusz Radbert zawarł surową krytykę poczynań Ludwika Pobożnego, które doprowadziły do kryzysu monarchii i pokuty w Attigny w 822 r.

³⁷ Astronomus, *Vita Hludowici imperatoris*, wyd. E. Tremp, MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*, t. LXIV, Hannover 1995, cap. 60, s. 530–532: *Imperator porro pro his gestis gratias Deo referebat, filiosque monebat, ut unanimes essent et se alterutro tuerentur et Hlotharius quidem iunioris fratris curam gereret, cuius se spiritalem esse patrem meminisse deberet, Karolus autem tamquam patri spiritali et fratri seniori debitum deferret honorem; Nithardi Historiarum libri IV*, wyd. E. Müller, MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*, t. XLIV, Hannoverae 1907, lib. II, cap. 1, polityczne okoliczności chrztu Karola Łysego omawia: J.L. Nelson, *Charles the Bald*, London 1992, s. 76n.

³⁸ *Nithardi Historiarum libri IV*, lib. II, cap. 2, s. 14: *Karolus [...] missos [...] ad Lodharium direxit, mandans ac deprecans, ut memor sit sacramentorum, quae inter se iuraverant, et servet, quae inter illos pater statuerat; insuper etiam fraternae filioliq[ue] conditionis meminere; haberet sua sibi et, quod illi pater suo consensu concesserat, absque conflictu illum habere permittat; priomittens, si hoc faceret, fidelem se illi et subiectum fore velle, ita ut primogenito fratri esse oporteret.*

³⁹ *Agobardi Lugdunensis Liber Apologeticus I–II*, [w:] idem, *Opera Omnia*, wyd. L. van Acker, Turnhout 1981 (CCCM, 52), s. 307–319.

⁴⁰ Paschasius Radbertus, *De vita sancti Adalardi*, PL 120, kol. 1507–1556.

⁴¹ B. Kasen, *Adalhard von Corbie. Die Biographie eines karolingischen Politikers und Klostervorstehers* (Studia humaniora, 3), Düsseldorf 1985.

Opisując losy rodziny po wydaleniu z dworu cesarskiego, Paschazjusz Radbert kreśli obraz wzorowej hierarchii rodzeństwa. Adalard, najstarszy z piątki rodzeństwa, z racji starszeństwa i przyrodzonych cnót powołany do świętości, stoi ponad młodszymi braćmi i siostrami jako przewodnik i opiekun. W jego osobie ucieleśnia się idea pierwotnego, wybranego i poświęconego Bogu, pozostającego z Nim w szczególnej relacji.

Wyjątkowa jest metaforyka, jakiej używa Paschazjusz opisując wzajemne relacje pomiędzy rodzeństwem. Harmonia panująca między nimi została przyrównana do harmonii muzycznej sfer niebieskich; cała piątka zastała porównana do konsonansu, czyli kwinty (czystej), w której proporcja braci do siostr wynosi 3:2, czyli jest to *sesquialtera*. Jednocześnie Adalard to unison czyli pryma, wznosząca się ponad współbrzmiającą kwartą, co w mistycznej geometrii obrazuje piramida, połączenie symbolizującej świat czwórki i doskonałej i niepodzielnej jedynki, monady. Adalard zostaje zatem porównany do wierzchołka piramidy wieńczącego budowlę czworobocznego świata–rodziny. I tak jak unison góruje nad kwartą w doskonałej harmonii, tak z ognia miłości świętego męża rodzi się płomień rozpalający duszę jego najbliższych, unoszący się do samego Boga.

Zarazem liczba pięć zawiera w sobie parę liczb pierwszych — 2 i 3, parzystą i nieparzystą — symbolizujących według pitagorejczyków dopełniające się pierwiastki męski i żeński. Piątka wartościowana jest pozytywnie jako liczba harmonii i piękna, w szczególności piękna ciała ludzkiego rozumianego metafizycznie jako symbol mikrokosmosu. Rodzeństwo Adalarda uosabia zatem nie tylko cnoty moralne i duchowe, ale staje się modelem idealnie uporządkowanego społeczeństwa chrześcijańskiego⁴².

Paschazjusz przechodzi następnie do innego porównania: dwie pary braci i siostr symbolizują dwa rodzaje życia — aktywne i kontemplacyjne, Marię i Martę, życie małżeńskie i zakonne⁴³. Adalard, najstarszy spośród rodzeństwa i w szczególny sposób umiłowany przez Boga, łączy obydwie te formy życia. Jego rodzeństwo staje się zatem figurą doskonałego życia chrześcijańskiego, w którym

⁴² Paschasius Radbertus, *De vita sancti Adalardi*, kol. 1527A–B: *Video igitur in hoc eorum quinario numero dulci, sonum utrisque partibus revolutum personare musicum, et ad aliquid harmoniae horum quantitates concinere. Porro si primum inspicias viros, et secundo duas sorores, erit diapente Graecum et proportio sesquialterae quantitatis, tres enim duplum medietate sui ad aliquid vincunt: et concinit unus, videlicet beatus senex noster, inter duos et duas: atque ita mellifluam musicae symphoniam artis et pyramidem geometricae disciplinae formam reddunt. Sed quod operatur unus, id est Adalhardus senex, inter quatuor, ut bene concinant; hoc vero isdem supereminens, ut in modum ignis quadrati coelestis patriae amore ardeant, invitat.*

⁴³ Ibidem, kol. 1527B: *Alioquin si respicias eos in negotio reipublicae praelatos, erunt rursus tres publicis, velut Martha, mancipati officiiis, et duo ad pedes Jesu intenti, tantum ut audiant verbum. Atque ita medius est pater noster senex, qui inter utrasque vitas, activam scilicet et contemplativam, interdum medie temperatus incedit.*

występuje idealna równowaga między aspektem czynnym i duchowym, a więc są reprezentowane dwa dopełniające się porządki.

Teksty poruszające problem hierarchicznego ładu, jaki winien panować wśród rodzeństwa, należy odczytywać w szerszym kontekście umysłowego klimatu epoki. Odzwierciedlają one obecne w myśli epoki karolińskiej, a sięgające korzeniami pism Pseudo-Dionizego, przekonanie o istnieniu zasad porządkujących wszystkie formy organizacji społecznej według hierarchicznego modelu. W tym samym czasie Jonasz z Orleanu, Hraban Maur, a nieco później Hinkmar z Reims i inni starają się wskazać i objaśnić miejsce, jakie każda jednostka winna zajmować w organicznej strukturze Kościoła, zawierającej w sobie wszystko, co składa się na życie społeczne. Refleksja ta towarzyszy postępującemu procesowi rozwarstwiania społeczeństwa na poziomie elit, ale także w perspektywie lokalnej, wraz z budową podstaw władzy dominialnej i wykształcania się nowych lokalnych hierarchii⁴⁴.

Przyjmuje się zwykle, że nauczanie Kościoła, akcentujące uprzywilejowaną pozycję najstarszego z potomków, zderza się z praktyką dominującą w społeczeństwach Europy karolińskiej, wśród których obowiązywała zasada równego traktowania wszystkich synów zrodzonych z pełnoprawnego związku małżeńskiego. Byłabym ostrożniejsza w tak ostrym przeciwstawianiu sobie obydwu wzorców. Należy bowiem zaznaczyć, że egalitaryzm formalny potwierdzają głównie źródła normatywne powstające w wiekach VI–X, odwołujące się zarówno do tradycji germańskiej, jak do dziedzictwa rzymskiego. Na ich podstawie rzeczywiście można stwierdzić, że uprzywilejowanie starszych braci wobec młodszych wynikało wyłącznie z przewagi wieku i spadającego na starszych obowiązku sprawowania opieki nad młodszymi aż do momentu osiągnięcia przez nich pełnoletności, nie miało jednak symbolicznej legitymizacji. Różnice statusu dzieliły jedynie synów pochodzących z pełnoprawnych związków małżeńskich i ich przyrodnich braci zrodzonych z kobiet niebędących pełnoprawnymi żonami. Nie oznacza to jednak równości wszystkich pełnoprawnych potomków. W rezultacie bowiem o pozycji, jaką każdy syn zajmował wśród pozostałych braci, decydowały w praktyce preferencje rodziców, zwłaszcza ojca. Mógł on — co prawda w ograniczonym stopniu — uprzywilejować (także materialnie) któregoś z potomków. Ważną rolę w relacjach między braćmi odgrywały osobiste walory jednostek. Zasadnicza różnica między modelem obecnym w nauczaniu Kościoła a praktyką zasadzała się zatem na odmiennym sposobie legitymizowania uprzywilejowanej pozycji jednego z braci. O ile w pierwszym przypadku pierwszeństwo pierworodnego przed resztą rodzeństwa miało aspekt sakralny i charakter obiektywny, o tyle w drugim dominacja któregoś z wynikała z układu sił w grupie rodzinnej.

⁴⁴ O problemie hierarchii społecznej we wczesnym średniowieczu: *Hierarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval (400–1100)*, red. F. Bougard, D. Iogna-Prat, R. Le Jan, Turnhout 2008 (Collection Haut Moyen Âge, 6).

Jednocześnie trzeba pamiętać, że jak pokazał m.in. Jacek Banaszkiwicz na podstawie analizy podań o początkach ludów, w tradycji indoeuropejskiej silnie zakorzeniony był mityczny model pierwotnego porządku świata i władzy (boskiej), w którym ponad ustrukturyzowaną w regularny i powtarzalny sposób grupą rodzeństwa dominował jeden z braci, wyposażony w szczególne cechy przywódcze i nadprzyrodzoną moc⁴⁵. Choć trudno odnaleźć bezpośrednio ślady tych wyobrażeń w źródłach z interesującego nas okresu, niemniej zakładając istnienie owego wspólnego rdzenia, możemy przyjąć, że nauczanie moralistów IX w. na temat statusu pierwotnego trafiało na podatny grunt.

Dla moralistów tych hierarchia braterska, w której pierwotny jest przewodnikiem i opiekunem młodszego rodzeństwa, sam z kolei poddany władzy ojcowskiej i przed ojcem odpowiedzialny, stanowi element wszechogarniającego bożego porządku. Zakłócenie tego ustanowionego przez Boga ładu niesie ze sobą niebezpieczeństwo utraty bożej łaski i wymaga natychmiastowej reakcji. *Correctio* staje się motywem i uzasadnieniem działań⁴⁶. Nie zawsze jednak zamach na przyrodzony, hierarchiczny porządek starszeństwa pośród braci interpretowany jest jako grzech wymagający pokuty. Motyw utraty przywileju pierwotności i jego przeniesienia na młodszego brata zyskuje szczególne znaczenie w okresie sporów o porządek sukcesji w państwie frankijskim za panowania Karola Wielkiego i Ludwika Pobożnego. W tym czasie powstaje wiele tekstów pośrednio i bezpośrednio dotyczących kwestii relacji braterskich. Najbardziej znane wśród nich są „Historie” Nitharda, napisane dla Karola Łysego na początku lat czterdziestych IX w.⁴⁷ Przedstawiony w nich ponury obraz kryzysu państwa frankijskiego zdeterminował sposób widzenia relacji między synami Ludwika Pobożnego i wczesnośredniowiecznego modelu braterstwa w nowożytnym mediewistyce.

Znacznie szerszy oddźwięk wśród współczesnych i potomnych miały jednak powstające w pierwszej połowie IX w. teksty moralistyczne i egzegetyczne, dotyczące pośrednio problemu braterstwa. Wystarczy wspomnieć, że „Historia” Nitharda zachowała się zaledwie w jednej wczesnośredniowiecznej i jednej późnośredniowiecznej kopii, gdy np. kopie egzegetycznych tekstów Hrabana Maura liczone są w dziesiątkach egzemplarzy. Istotną rolę w politycznej polemice odgrywają zwłaszcza alegoryczne interpretacje opowieści biblijnych dotyczących braci, wskazujące na ambiwalentny charakter pierwotności.

W 834 r., kiedy Ludwik Pobożny odbudowywał podstawy swej władzy po buncie synów i złożeniu korony w Soissons, Hraban Maur napisał dedykowany

⁴⁵ J. Banaszkiwicz, *Polskie dzieje bajeczne mistrza Wincentego Kadłubka*, Wrocław 1998, s. 45n.

⁴⁶ O znaczeniu pojęcia *correctio* w teorii i praktyce politycznej pierwszej połowy IX w.: M. de Jong, *Penitential State. Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814–840*, Cambridge 2009, zwłaszcza s. 112–147.

⁴⁷ O źródle: J. L. Nelson, *Public histories and private history in the work of Nithard*, „Speculum”, t. LX, 1985, s. 251–193.

mu niewielki traktat znany jako „De honore parentum et subiectione filiorum”⁴⁸. W drugim rozdziale traktatu wymienia starotestamentowe przykłady nieposłusznych synów, którzy przez swe błędy i przewinienia utracili należne im miejsce wśród rodzeństwa. Obok synów Noego, Józefa i jego braci oraz Dawida wymienia także pary braci, z których starszy z powodu swej winy zaprzepaścił przywilej pierworództwa: Ezawa i Jakuba, Ismaela i Izaaka. Znaczenie tego tekstu jest oczywiste — stanowi on element polemiki politycznej, wymierzonej w pierwszym rzędzie w Lotara I, jako pierworodnego stojącego na czele buntu synów przeciwko ojcu. Byłoby jednak uproszczeniem sprowadzanie wymowy tego tekstu wyłącznie do doraźnej walki politycznej. „De honore parentum” ma bowiem uniwersalną wymowę jako traktat o właściwym porządku społecznym — hierarchicznym porządku władzy, u podstaw którego leży m.in. relacja podporządkowania istniejąca między ojcem a dziećmi oraz między starszym a młodszym rodzeństwem.

Klucz do zrozumienia złożonej treści symbolicznej, kryjącej się za przykładami przywoływanymi przez Hrabana Maura, znaleźć można w tekstach egzegetycznych jego autorstwa. W komentarzu do Księgi Rodzaju, przywołując przykłady Ezawa, Ismaela i Rubena, Hraban wskazuje, że pierworództwo, które daje przywilej wynikający z urodzenia, niekoniecznie jest równoznaczne z posiadaniem cnót moralnych. Idąc za św. Izydorem, Hraban odczytuje pierworództwo Ezawa i Ismaela jako symbol starszeństwa Synagogi, która ustąpić musiała miejsca Kościołowi i stać się jego sługą⁴⁹. Jednocześnie w sensie tropologicznym pierworództwo Ezawa symbolizuje u Hrabana wielość grzechów, które przeważają ponad cnotami. Te ostatnie wszelako, choć mniej liczne, jednak z łaski Boga zatriumfują nad występkami, jak Jakub nad Ezawem⁵⁰. Podobnie Ismael zrodzony z popędów ciała Abrahama i z matki niewolnicy uosabiał żyjących w niewoli grzechu, Izaak zaś, zapowiedziany przez Boga, z matki wolnej, stanowił prefigurację chrześcijan wyzwolonych od grzechu przez Chrystusa⁵¹. Młodszy syn dzięki przyrodzonym cnotom moralnym zyskuje sobie często szczególną miłość rodzicielską, a wraz z nią błogosławieństwo. Wzorem wyjątkowych relacji łączących rodziców i młod-

⁴⁸ MGH, Epistolae, t. V: *Epistolae Karolini aevi*, cz. 3, Berolini 1899, nr 16, s. 416–420. Brak jak dotąd monograficznego opracowania twórczości egzegetycznej Hrabana Maura. Punktem wyjścia do dalszych badań jest praca: S. Cantelli Berarducci, *Hrabani Mauri Opera Exegetica Repertorium Fontium*, t. I–III, Turnhout 2006 (Instrumenta patristica et mediaevalia. Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity, 38). Wieloaspektowej działalności Hrabana Maura poświęcone zostały ostatnio zbiory studiów: *Hrabanus Maurus in Fulda. Mit einer Hrabanus Maurus-Bibliographie (1979–2009)*, red. M.–A. Aris, S. Bullido del Barrio Frankfurt am Main 2010 (Fuldaer Studien 13); *Hraban Maur et son temps*, red. P. Depreux, Turnhout 2010 (Haut Moyen Âge 9), vide też *Hrabanus Maurus. Lehrer, Abt und Bischof*, red. R. Kottje, H. Maurer, Wiesbaden 1982.

⁴⁹ *Rabani Mauri Commentariorum in Genesim libri quatuor*, kol. 544, 564, 582, 583.

⁵⁰ Ibidem, kol. 582.

⁵¹ Ibidem, kol. 563–564.

sze dzieci są Jakub i jego matka Rebeka oraz Józef i Jakub. Hraban Maur akcentuje zwłaszcza znaczenie ojcowskiej woli w wyniesieniu Józefa, który w szerszym kontekście typologicznym staje się figurą samego Chrystusa⁵².

Ezaw utracił należne sobie błogosławieństwo przez chciwość i łakomstwo, kierując się popędami ciała, Jakub zaś przez pokorę, wyrzeczenie i skupienie na sprawach ducha zdobył błogosławieństwo i władzę. W tekstach egzegetycznych powraca motyw związku pierworództwa i cielesności. Klaudiusz z Turynu w pisanych na początku IX w., być może na zamówienie Ludwika Pobożnego, komentarzach do Księgi Rodzaju powołał się na autorytet św. Pawła, wskazując na doczesną i cielesną symbolikę pierworództwa, przeciwstawioną duchowemu wymiarowi tego, który rodzi się jako następny: *Spirituali intelligentia carnales in populo Dei significantur per majorem filium, et spirituales per minorem: quia, sicut dicit Apostolus „Non prius quod spiritale est. sed quod animale, postea vero quod spiritale”* (1 Kor, 15,46)⁵³. Tak i pierworodny Ezaw z ciała, zaś Jakub z ducha Izaaka pochodzi.

Nierówność między braćmi wynika zatem nie tylko z hierarchii urodzenia, lecz przede wszystkim z duchowej wartości każdego z nich. Przywilej pierworództwa jest nie tylko prawem, lecz przede wszystkim moralnym zobowiązaniem. Tej idei podporządkowany jest sposób opisu osoby i postępowania najstarszego syna Ludwika Pobożnego, Lotara I w tekstach historiograficznych epoki. Szczególnie u Nitharda, ale także u innych autorów nieprzychylnych Lotarowi, widoczny jest wpływ wzorców starotestamentowych. Cesarzowi przypisywana jest przede wszystkim chciwość i nieumiarkowanie, gwałtowność popędów zmysłowych i niepohamowanie w gniewie⁵⁴. Postać Lotara jest więc wymodelowywana na podobieństwo biblijnego obrazu występnego pierworodnego, któremu pisana jest utrata błogosławieństwa.

Ambiwalentny charakter pierworództwa niespełna pół wieku wcześniej wyraził metaforycznie Alcuin w komentarzach do Księgi Rodzaju⁵⁵. Odnosząc się do historii Rubena, który utracił pierworództwo na skutek grzechu, pisał: *principium*

⁵² Ibidem, kol. 622–624.

⁵³ *Commentarii in Genesim*, PL 50, kol. 0980–0981. O metodzie egzegetycznej Klaudiusza z Turynu: M. Gorman, *The Commentary on Genesis of Claudius of Turin and Biblical Studies under Louis the Pious*, „Speculum”, t. LXXII, 1997, nr 2, s. 279–329.

⁵⁴ Nithardi *Historiarum libri IV*, passim; J. L. Nelson, *Public Histories*, passim; eadem, *Bad Kingship in the Earlier Middle Ages*, „Haskins Society Journal”, t. VIII, 1996, s. 1–26; E. Screen, *The Importance of the Emperor: Lothar and the Frankish Civil Wars, 840–843*, „Early Medieval Europe”, t. XII, 2003, nr 1, s. 25–51, zwłaszcza s. 27–31; S. Airlie, *The world, the text and the Carolingian: royal, aristocratic and masculine identities in Nithard's Histories*, [w:] *Lay Intellectuals in the Carolingian World*, red. P. Wormald, J. L. Nelson, Cambridge 2007, s. 51–76, zwłaszcza s. 67.

⁵⁵ Alcuin *Interrogationes et responsiones in Genesim*, PL 100, kol. 559.

autem doloris est omnis primogenitus, quia pro eo primum commoventur viscera parentum.

Co najważniejsze, teksty biblijne dostarczają argumentów pozwalających legitymizować wystąpienie młodszych braci przeciwko starszemu⁵⁶. Jednocześnie uprzywilejowanie pierworodnego względem młodszych braci stwarza między nimi nieuchronnie napięcie, które oczywiście jest najlepiej uchwytnie źródłowo w odniesieniu do sporu o sukcesję po śmierci Ludwika Pobożnego. W kolejnych stuleciach motyw sporu między najstarszym a młodszymi braćmi zyska charakter toposu literackiego⁵⁷.

*

Z powyższej analizy płynie następujące wnioski: wbrew twierdzeniu wielu badaczy w systemie wyobrażeń wczesnego średniowiecza relacja braterska nie jest jednoznacznie identyfikowana jako relacja sojuszu i współpracy, a konflikty między braćmi jako odstępstwo od tego stanu rzeczy. Widzimy raczej fatalistyczny obraz relacji braterskich, w których konflikt i rywalizacja są cechami immanentnymi. Pokój i harmonia między braćmi jest możliwa tylko pod warunkiem istnienia między nimi prawdziwego braterstwa duchowego, wynikającego ze wspólnoty wiary. Podobnie idealnej równości braci duchowych przeciwstawiona jest hierarchizacja rodzeństwa biologicznego, w której dominują relacje podporządkowania i przymusu.

Czy omówione przeze mnie wzorce, kształtujące się w wąskich kręgach wykształconych elit, miały jakikolwiek wpływ na praktykę społeczną IX i X w.? Odpowiedź nie jest łatwa, przede wszystkim dlatego, że dokładniejsze informacje na temat stosunków między braćmi w ogóle bardzo rzadko pojawiają się w źródłach. Można powiedzieć, że dla średniowiecznych pisarzy więzi te nie budzą takich emocji jak relacje małżeńskie, angażujące dwie grupy krewniacze. Sytuacja ta zmienia się wówczas, gdy dochodzi do eskalacji napięcia i konfliktu między rodzeństwem, jak w przypadku sporu między synami Ludwika Pobożnego, który określił życie polityczne frankijskich królestw połowy IX w. Klęska prób ustanowienia między synami Ludwika Pobożnego w pierwszej połowie IX w. relacji opartych na wzorcach biblijnych nie oznacza jednak, że idea uprzywilejowania naj-

⁵⁶ Motyw odsunięcia pierworodnego od dziedziczenia był wielokrotnie analizowany przez bibliistów: R. S y r é n, *The Forsaken First-Born. A Study of Recurrent Motif in the Patriarchal Narratives*, Sheffield 1993; F.E. G r e e n s p a h n, *When Brothers Dwell Together. The Preeminence of Younger Siblings in the Hebrew Bible*, Oxford 1994; L. N g a n g u r a M a n y a n y a, *La fraternité de Jacob et d'Esau (Gn 25–36). Quel frère aîné pour Jacob?*, Genève 2009; A.–L. Z w i l l i n g, *Frères et sœurs dans la Bible. Les relations fraternelles mises en récit dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Paris 2010.

⁵⁷ D. L e t t, *Frères et sœurs. Histoire d'un lien*, s. 75–122.

starszego syna w myśli politycznej tego okresu pozostawała bez wpływu na przemiany praktyki społecznej, choć dynamika zmian jest zmienna i trudno uchwytna.

W dyskusji nad przemianami X–XI w. powraca problem ewolucji struktur rodzinnych w kierunku patrylinearnej struktury rodu, z tendencją do uprzywilejowywania najstarszego potomka jako spadkobiercy. Warto zauważyć, że kwestia pierworództwa i świadomość teologicznego znaczenia najstarszego syna pojawiają się w tekstach moralistycznych na długo przed symboliczną granicą roku 1000. To moralisci z IX w. przygotowali grunt i dostarczyli swym spadkobiercom argumentów pozwalających na usprawiedliwienie ograniczenia praw młodszych potomków do dziedzictwa, a w szerszej perspektywie politycznej także sposobu postrzegania praw do tronu. W tym sensie przemiany roku 1000 sięgają korzeniami daleko w karolińską przeszłość.

Brother unequal to brother: Carolingian moralists on fraternity

The article discusses changes in comprehending the relationship between brothers among the Carolingian society. Aneta Pieniądz departs from the observation that originally, among the Franks, all the sons of a given man, begotten even in different relationships, basically had equal rights. The parents nevertheless, and the father in particular, had the power to favour one son, also in terms of possession. During the eighth and ninth centuries, the introduction of the indissoluble monogamous marriage brought in differentiation between the offspring resulting from legal and illegal liaisons. Moreover, during the same centuries, authors of moralist, apologetic and hagiographic writings considered the issue of primogeniture, emphasizing the similarity between the oldest sons and Christ, who was the only-begotten (*unigenitus*) by the Father and the first son of his Mother. Primogeniture was interpreted as the sign of exceptional divine grace, which entitled to special rights in terms of inheritance (e.g. the monarchic throne) and power over siblings, albeit coupled with the responsibility of looking after them. Neglect of this duty, disobedience versus the father, or sinful conduct could result in transferring primogeniture to the next son. A. Pieniądz observes that such discussions, however related to Biblical history, had obvious direct implications as to contemporary political events, in particular with relation to Lothair, who first battled with his father, Louis the Pious, and then with his brothers.

At the same time Carolingian intellectuals created the notion of spiritual brotherhood, an ideal emotional relationship juxtaposed with biological kinship, which was stigmatized by rivalry for paternal favour, struggles over the family inheritance, and positioning in social hierarchy. Spiritual fraternity required no common parent, and in most cases was related by the authors with the clergy.

