

ROMAN MICHAŁOWSKI  
Uniwersytet Warszawski  
Instytut Historyczny

## **Ideologia, teologia polityczna i religia polityczna** (Uwagi w związku z książką Wojciecha Fałkowskiego, *Wielki król. Ideologiczne podstawy władzy Karola Wielkiego*, Fundacja „Centrum Badań Historycznych”, Warszawa 2011, s. 351)

Książka Wojciecha Fałkowskiego jest ważnym wydarzeniem. Jest to pierwsza w historiografii polskiej praca, która stawia sobie za cel przedstawienie całokształtu podstaw ideowych monarchii Karola Wielkiego. Warto zatem pracę tę zaprezentować. Dokonamy najpierw przeglądu jej treści, potem spróbujemy ocenić warsztat, wreszcie podejmiemy pewne problemy metodyczne, jakie książka sobą stawia.

W rozdziale I („Wprowadzenie. Władza i ideologia w końcu VIII wieku”) wyłożono zasadnicze tezy omawianego studium. Pierwsza dotyczy znaczenia ideologii. Fałkowski wyraża przekonanie, że była ona zwornikiem systemu politycznego królestwa Franków. Twierdzi, że „wpisanie realizowanych działań w szeroki kontekst ideowy pozwalało stworzyć wielkie i sprawnie działające państwo” (s. 13). Przy takim założeniu zagadnienie, któremu poświęcona jest książka, nabiera nie-małego ciężaru gatunkowego. Ideologia nie była jedną z wielu sfer życia społecznego, lecz sferą bardzo ważną, ważniejszą może od innych.

Miała ona — i to jest druga teza — charakter przede wszystkim religijny. Zdaniem autora „władztwo karolińskie było w pierwszym rzędzie misją krzewienia wiary”, „a dopiero w następnej kolejności zwykłym panowaniem” (s. 27), główną zaś dyrektywą było „utworzenie państwa Bożego na ziemi z królem karolińskim jako przywódcą” i „realizowanie planu zbawienia wszystkich poddanych” (s. 31). Władza monarchy opierała się na teologii politycznej, dającej możliwość „oceniania poddanych z perspektywy wiecznej” (s. 26), a więc w chrześcijaństwie najważniejszej.

I wreszcie teza trzecia. Fałkowski formułuje pogląd o przełomowym charakterze panowania Pepina Małego i Karola Wielkiego. Przełom ten dotyczył różnych sfer rzeczywistości politycznej, przede wszystkim jednak wiązał się „z odmiennym pojmowaniem misji państwa i władcy” (s. 11), przy czym „nowość polegała na objęciu uzasadnieniami ideowymi całości działań władcy” (s. 12).

Niżej podpisany chętnie przyjmuje pogląd o przełomowym charakterze panowania Pepina i Karola Wielkiego, do tezy o nowatorstwie ideowym jest nawet

osobiście przywiązany. Oczekiwałby jednak szerszego uzasadnienia. Jeżeli nowatorstwo ideowe polegałoby na tym, że dawało ono władzy królewskiej sankcję religijną w różnych dziedzinach życia — a tak by z kontekstu wynikało — i jeżeli wśród owych różnych dziedzin była sfera Kościoła i życia duchowego, to nietrudno wskazać na antecedensy. Już w systemie konstantyńskim późnego Cesarstwa Rzymskiego na władcy spoczywały zadania religijne, a i niektórzy Merowingowie, którzy system ten w pewnej mierze przejęli, nie odżegnywali się ani od takich zadań, ani od tego, że obowiązki te wykonują, korzystając z upoważnienia Bożego. Wystarczy wspomnieć Chlotara II. Pouczająca jest na przykład preambuła synodu w Clichy, będąca wiernopoddańczym adresem episkopatu frankijskiego, skierowanym do wspomnianego władcy. Jej sens jest mniej więcej taki: Dzięki natchnieniu sił wyższych król zwołał synod i nakazał obradować nad stanem Kościoła. Czerpiąc z Bożej inspiracji, określił to, co ojcowie powinni uchwalić. Biskupi przyrównują monarchę do Dawida, gdyż tak jak on mądrze zarządza państwem i wykonuje posługę proroczą<sup>1</sup>. Ideową atmosferą preambuła ta niewiele odbiega od arengi kapitulacza „Admonitio generalis” Karola Wielkiego, którą Fałkowski obszernie analizuje w odpowiednim rozdziale omawianej książki, czy od jednego z listów Alkuina, który w podobny sposób, jak ojcowie zebrani w Clichy, rozumiał istotę panowania Dawida<sup>2</sup>. Jeśli autor przywiązuje wagę do tego, że intelektualisci związani z dworem Karola Wielkiego chętnie nazywali go imieniem Dawida lub jakiegoś innego przywódcy starotestamentowego, to — jak widać — podobne zjawisko występowało już za Merowingów<sup>3</sup>.

Powtórzmy zatem: autor omawianej książki ma z pewnością rację, gdy pisze o nowatorstwie czasów karolińskich, ale praca by zyskała, gdyby dokładnie pokazał, jaka różnica, z punktu widzenia religijnych aspektów ideologii władzy, zachodziła między Karolem Wielkim a takim właśnie Chlotarem II. Przez porównania najłatwiej dojść do istoty rzeczy.

W rozdziale II, zatytułowanym „Przejęcie władzy królewskiej przez ród Pepina”, autor koncentruje się zrazu na pozycji majordoma–princepsa w systemie politycznym pierwszej połowy VIII w., następnie rozpatruje okoliczności zdobycia tronu królewskiego przez Pepina Małego. Uwagę czytelnika zwraca nacisk, z jakim Fałkowski pisze o roli legitymizującej papieżstwa w tych wydarzeniach. Autor uważa również, że jej konsekwencją było podniesienie autorytetu Stolicy Apostolskiej. Innym czynnikiem legitymizującym było królewskie namaszczenie,

<sup>1</sup> *Concilium Clipacense*, MGH *Concilia*, t. I, wyd. F. M a a s s e n, Hannoverae 1893, s. 196.

<sup>2</sup> Vide przypis 21.

<sup>3</sup> Y. H e n, *The Uses of the Bible and the Perception of Kingship in Merovingian Gaul*, „Early Medieval Europe”, t. VII, 1998, s. 277–289; na szerszym tle: A. G r a b o i s, *Un mythe fondamental de l'histoire de France au Moyen Age: Le „roi David”, précurseur du „roi très chrétien”*, „Revue Historique”, t. CCLXXVIII, 1992, s. 11–31, zwłaszcza 15–17. O używaniu imienia Dawida w odniesieniu do królów merowińskich autor zresztą wie, vide op. rec., s. 209, przypis 53.

nieznane Merowingom. Wiele miejsca zajmuje opis pobytu Stefana II w państwie Franków z subtelną analizą zachowań rytualnych gościa i gospodarza, inaczej przedstawionych w źródłach frankijskich, inaczej w rzymskich; z dyskusją nad znaczeniem tytułu patrycjusza, otrzymanego przez króla i jego synów od papieża i wreszcie z postawieniem pytania o polityczne, ale także moralno–prawne konsekwencje tej wizyty: monarcha czuł się odtąd zobowiązany do pomocy Stolicy Apostolskiej w konflikcie z Longobardami.

Fałkowski twierdzi, że przejęcie władzy królewskiej przez Karolingów stanowiło przedmiot kontrowersji jeszcze u schyłku VIII w. Jest to uwaga interesująca. Na odpowiedź czeka jednak pytanie, czy kontrowersja ta sprowadzała się tylko do wymiaru ideowo–moralnego, czy też może wynikały z niej jakieś implikacje polityczne. Z obowiązku recenzenckiego zauważmy również, że kronika Reginona z Prüm powstała na początku X, a nie w połowie IX w. (s. 68).

Rozdział III („Początek wielkiego panowania”) jest zrazu wykładem historii politycznej, obejmującej współrządy braci Karola i Karlomana oraz pierwsze lata po śmierci tego ostatniego. Z przedstawionych faktów wyłania się znaczenie królewskiego namaszczenia i dokonywanej przez papieża konsekracji króla w umacnianiu pozycji rywalizujących stron. Ważne miejsce znajduje omówienie tytułu „wielki król”, jakim w omawianych latach zaczęto określać Karola Wielkiego, ale także Pepina Małego i Karlomana. Autor analizuje funkcjonowanie tego tytułu w różnych kontekstach: wewnątrzfrankijskim, w stosunkach z papieżem i w opozycji do Bizancjum. Generalnie za wspomnianym tytułem kryło się przekonanie, że Karol jest władcą nie tylko części Franków, lecz ich całości, ponadto władcą wielu innych ludów oraz monarchą, na którym spoczywają szczególne obowiązki wobec Boga i Kościoła. Fałkowski skłonny jest sądzić (z odwołaniem się do badań Percy Ernsta Schramma), że w tytule „wielki król” kryła się jakaś prefiguracja godności cesarskiej. Rozdział zamykają obszernie rozważania dotyczące elementów ideologii królewskiej Karola Wielkiego, biorące za podstawę *ordines coronandi* i inne teksty liturgiczne, korespondencję papieża i listy innych wystawców. Powstaje jednak pytanie: czy tytuł *magnus rex* występował w intytulacji dokumentów Karola Wielkiego? Odpowiedzi nie uzyskujemy, a przecież byłaby ona ważna dla zrozumienia istoty zagadnienia. Autor pomija także milczeniem sprawę formuły dewocyjnej, która za tego panowania ostatecznie weszła w skład tytułatury królewskiej (zob. jednak wzmianki na s. 190 i 196). Rzecz jest wprawdzie dobrze opisana, ale przydałaby się dla dopełnienia obrazu.

Następny rozdział (IV — „Powstanie ideologii karolińskiej”) w pierwszej części koncentruje się na myśli politycznej Cathwulfa, z egzegezą jego listu–traktatu skierowanego do monarchy. Najważniejszą tezę, jaką stawiał Cathwulf, było to, że Karol Wielki panuje nad *regnum Europae*. Uzupełnieniem jest analiza listu mnicha Klemensa do władcy Bawarii Tassilona. W drugiej części autor poświęca uwagę wymowie ideowej pielgrzymki Karola Wielkiego do Rzymu w 774 r., która miała miejsce w czasie, gdy wojna króla Franków z Longobardami trwała jeszcze

w najlepsze. W tym drugim wypadku mamy do czynienia z subtelną analizą, z jednej strony uwzględniającą wydarzenia związane z akcją głównych protagonistów Karola i papieża Hadriana I, z drugiej strony — wymowę tekstów, które wówczas powstawały i wchodziły w skład łańcucha wspomnianych wydarzeń. Autor zdaje sobie sprawę, że wiele działań władcy i papieża miało znaczenie rytualne, i okoliczność tę odnotowuje.

Pozostaje tylko pytanie: dlaczego Fałkowski właśnie wtedy lokuje początki ideologii karolińskiej? Czy dlatego, że były to początki rządów Karola Wielkiego? Ale przecież pewne ważne idee spotykamy już za poprzedniego panowania. A może dlatego, że wtedy powstał pierwszy karoliński traktat polityczny, wspomnianego przed chwilą Cathwulfa? Pytania te są ważne, ponieważ znając na nie odpowiedź, lepiej byśmy rozumieli pogląd autora na dynamikę rozwoju ideologii karolińskiej i na sens, jaki nadaje terminowi „ideologia”, nigdzie w książce niezdefiniowanemu.

Punktem wyjścia analizy przeprowadzonej w rozdziale V („Królewskie prawo do przywództwa w Kościele”) jest słynny kapitularz „Admonitio generalis” Karola Wielkiego z 789 r. Fałkowski skupia uwagę w szczególności na wymienionych w intyulacji tytułach (*rex et rector populi Francorum, devotus aecclesiae defensor humilisque adiutor*) oraz na preambule. Król jawi się tutaj jako człowiek odpowiedzialny za sprawy religii, który również w tym zakresie ma prawo wydawać polecenia biskupom. Autor omawianej książki przywołuje postacie Mojżesza, Eliasza i Jozjasza jako typów króla Karola, funkcjonujących w ówczesnej literaturze. Do postaci Jozjasza sam monarcha przyrównywał się w arendze kapitularza. Fałkowski uważa — z pewnością słusznie — że „Admonitio generalis” należy usytuować w nurcie *correctio*, będącej programem panowania Karola Wielkiego, obejmującym zagadnienia szersze niż tylko ściśle religijne. W wywodach tych dużą rolę zajmuje analiza poglądów Alkuina, który zdaniem autora miał udział w powstaniu kapitularza.

W dalszej części rozdziału mowa jest o synodzie frankfurckim z 794 r., który w opinii Fałkowskiego był wyrazem tej samej postawy ideowej co kapitularz „Admonitio generalis”. Autor dość obszernie omawia przebieg i przedmiot obrad (przede wszystkim kwestia adopcjonizmu i kultu obrazów), po czym zastanawia się nad sensem określenia *rex et sacerdos*, jakim Karola przy okazji synodu nazwał Paulin z Akwilei. Istotę tego określenia Fałkowski ujmuje w następujących słowach: „Sam tytuł króla–kapłana zwracał uwagę całego chrześcijańskiego świata i dawał niezwykły autorytet w kwestiach teologicznych i religijnych, ale nie przekształcił się w żadną funkcję o sprecyzowanych uprawnieniach. Niemniej jednak skoro celem było zbudowanie i utrwalenie *imperium christianum*, to funkcja, zwłaszcza w połączeniu z godnością królewską oznaczała przywództwo w całym Kościele powszechnym i nadrzędną rolę w sprawach religijnych. *Rex et sacerdos* był synonimem najwyższej pozycji, która dawała nie tylko niepodważalny autorytet, ale również prawo do podejmowania decyzji niezależnie od biskupów i ponad papieżem” (s. 230–231).

Nb. za nieporozumienie uważam interpretację słów Hadriana I skierowanych do biskupów hiszpańskich<sup>4</sup>, jaką w kontekście wspomnianych wypowiedzi Paulina daje autor. Fałkowski pisze: „Od takiego rozumienia królewskich zobowiązań nie był daleki sam papież, który rozprawiając się z »fałszywą argumentacją na rzecz adopcjonizmu« w liście do biskupów hiszpańskich nazwał działanie Karola prawem króla i zarazem kanonika (*regiam vel canonicam consuetudinem*)” (s. 229–230). Nieporozumienie jest dwojakie: Po pierwsze sformułowanie *regiam et canonicam consuetudinem* autor tłumaczy jako prawo „króla i zarazem kanonika” — byłoby to *pendant* do *rex et sacerdos* — gdy tymczasem *canonica consuetudo* to zwyczaj kanoniczny, czyli zgodny z kanonami. Z kanonikiem i kanonikatem nie ma to w każdym razie nic wspólnego. Po drugie Hadrian I zwyczajem królewskim nazywa to, że Karol kwestie związane z adopcjonizmem przedłożył jemu, papieżowi, kierując się miłością do świętego Piotra. O jakiegokolwiek aprobacie dla władzy króla nad Kościołem ze strony Stolicy Apostolskiej nie ma tutaj mowy, przynajmniej w tym fragmencie; raczej przeciwnie, papież zastrzega sobie prawo do ostatecznej decyzji w sprawach doktrynalnych.

Na podkreślenie natomiast zasługuje interpretacja synodu frankfurckiego jako aktu imperialnego i antybizantyńskiego, którą autor proponuje, idąc zresztą śladami literatury przedmiotu. Diadem cesarski już jaśniał na horyzoncie.

Alkuinowi i jego wpływowi na kształtowanie się ideologii karolińskiej Fałkowski poświęca rozdział VI („Alkuin i jego doktryna”). Wszelkoniomnie omawia poglądy wspomnianego intelektualisty na zadania króla (jako wodza, jako przywódcy ludu, ale także jako jego nauczyciela wiary). Ważne miejsce w wywodach autora zajmuje typologia starotestamentowa, w której się Alkuin lubował: Karol Wielki, przyrównywany do Mojżesza i Dawida, jest jakby królem Izraela. Autor książki zwraca też uwagę na używane przez uczonego Anglika pojęcie „drogi królewskiej”, ukazującej chrześcijańskiego króla jako duchowego przywódcę swego ludu, więcej — wszystkich chrześcijan. Mamy tu znowu do czynienia z paralełą starotestamentową, odwołującą się do Mojżesza prowadzącego Żydów do Ziemi Obiecanej.

Książkę zamyka rozdział VII („Przywódstwo w skali świata”), jeśli nie liczyć oczywiście bibliografii. Jest tam zawarty szkic sytuacji politycznej poprzedzającej koronację cesarską Karola Wielkiego. Autor odtwarza także ideową atmosferę tamtych miesięcy: analizuje ikonografię mozaik w triklinium laterańskim, ufundowanych przez papieża Leona III, omawia przybycie delegacji z Ziemi Świętej, która złożyła wizytę przebywającemu w Rzymie królowi, wreszcie przypatruje się symbolicznym aspektom sądu sprawowanego przez monarchę nad papieżem. Koronacja cesarska u św. Piotra na Watykanie kończy wywód. Rozdział ten — napisany zbyt pośpiesznie — wisi nieco w próżni, gdyż nie postawiono pytania, czy i na ile Cesarstwo Rzymskie było na Zachodzie żywe u schyłku VIII w.

<sup>4</sup> *Epistola Hadriani I. papae ad episcopos Hispaniae directa*, MGH *Concilia*, t. II, cz. 1, wyd. A. Werminghoff, Hannoverae–Lipsiae 1906, s. 122.

Wydaje się zresztą, że w książce zbyt mało uwagi poświęcono reminiscencjom antyku. Warto przykładowo wskazać na znany w literaturze przedmiotu fakt drobny, ale znamieny. Oto w podbijanej Saksonii Karol Wielki założył miasto swojego imienia (Urbs Caroli, Karlesburg)<sup>5</sup>. Można w tym widzieć nawiązanie do Konstantyna Wielkiego, można też — co nie jest sprzeczne z poprzednim — interpretować to jako naśladowanie cesarza rzymskiego w roli szerzyciela cywilizacji (założenie miasta wśród barbarzyńców). Problem polega nie tyle na tym, że Fałkowski o fakcie tym nie wspomina, ile na tym, że nawiązania do antyku nie są w pracy przedmiotem systematycznego wykładu.

Książka pomija czasy cesarskiego panowania Karola Wielkiego. Nie zauważyliśmy, aby autor podał powody tego wyglądającego dość sztucznie wyłączenia. Wiemy, że przedmiotem zainteresowania historyka jest wielki król, a nie imperator, ale żeby zrozumieć kim był ten pierwszy, trzeba go porównać z tym drugim.

Niektóre z przedstawionych w książce wywodów budzą zastrzeżenia. Przyjrzyjmy się, w jaki sposób Fałkowski relacjonuje wypadki, które doprowadziły do wyniesienia Pepina Małego na tron królewski (rozdział II). Na pierwszym miejscu wymienia poselstwo do papieża Zachariasza, wyprawione przez majordoma z prośbą o ocenę sytuacji w królestwie Franków. Papież orzekł, że lepiej jest, aby królem został nazwany ten, kto ma władzę, niż ten, kto jej nie ma. I swoim apostolskim autorytetem rozkazał, aby Pepin został królem. Zachariaszowi chodziło o to, żeby porządek nie został zakłócony. Zdaniem Fałkowskiego interwencja Stolicy Apostolskiej była ważnym elementem legalizującym przewrót polityczny. Nie jedynym jednak. Drugim była zgodna elekcja — dokonała się ona w Soissons w 751 r. — której towarzyszył hołd możnych. Bezpośrednio po elekcji nastąpił inny ważny akt — sakra królewska udzielona przez arcybiskupa Bonifacego. Przez sakrę autor rozumie koronację połączoną z namaszczeniem olejami świętymi. Autor omawianej pracy podkreśla, że ryt pomazania władcy został u Franków po raz pierwszy zastosowany właśnie wtedy, na użytek nowego rodu. Ponownego namaszczenia królewskiego dokonał w 754 r. w Saint-Denis papież Stefan II. Namaścił też synów Pepina — Karola i Karlomana, całej trójce nadał tytuł patrycjusza, koronował ponadto królową Bertradę. W ten sposób papież chciał umocnić na tronie królewskim całą dynastię.

Jest to jasny i klasyczny obraz wydarzeń, chciałoby się powiedzieć — podręcznikowy. Problem polega jednak na tym, że tę jasność autorowi udało się uzyskać dzięki temu, że w wykładzie pominął dyskusje, jakie się w historiografii toczą od kilkunastu lat. On je po prostu wziął w nawias. Bez trudu można przytoczyć

---

<sup>5</sup> Powołajmy się tylko na opracowania klasyczne: K. H a u c k, *Karolingische Taufpfalzen im Spiegel hofnaher Dichtungen* (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften I. Philologisch-Historische Klasse, 1985, zeszyt 1), Göttingen 1985; idem, *Karl als neuer Konstantin 777. Die archäologischen Entdeckungen in Paderborn in historischer Sicht*, „Frühmittelalterliche Studien”, t. XX, 1986, s. 513–540.

prace, które odrzucają ten lub inny fakt podany w książce, związane z zamachem stanu z 751 r. Oto Achim Thomas Hack wystąpił z poglądem, że nie jest prawdą, jakoby u Franków dopiero Karolingowie namaszczeni się na królów. Czynili to już Merowingowie<sup>6</sup>. Z kolei Josef Semmler twierdzi, że w 751 r. w czasie intronizacji pomazania nie było. Miało miejsce jedynie błogosławieństwo udzielone nowemu władcy przez biskupów. Papież Stefan II w 754 r. Pepina i jego synów pomazał, to prawda, ale nie było to królewskie namaszczenie, lecz tzw. drugie pochrzcielne namaszczenie (czyli bierzmowanie)<sup>7</sup>. Dopiero później zinterpretowano je jako składnik monarszej koronacji. Ale nawet ci, którzy zgadzają się z tym, że omawiany ryt miał miejsce w 751 r., często wątpią, aby dokonał go św. Bonifacy<sup>8</sup>. Potężny atak przypuszczono na realność argumentacji, jaka miała paść w czasie dyskusji między poselstwem Pepina Małego a papieżem Zachariaszem. Nie jest prawdą — pada twierdzenie — jakoby odwoływano się do teorii zgodności między nazwą a rzeczą, implikującej stanowisko, że królem powinien być ten, kto ma władzę<sup>9</sup>. Teorię tę rozwinęto później, w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych VIII w. W rzeczywistości papież zwolnił majordoma z przysięgi wierności i na tym polegała jego rola<sup>10</sup>. Rosamond McKitterick poszła jeszcze dalej: żadnego poselstwa nie było, a Zachariasz w ogóle nie zajmował stanowiska w sprawie objęcia urzędu królewskiego przez Pepina<sup>11</sup>.

Można by powiedzieć: *nil novi sub sole*. Wymienione tezy — choć może nie wszystkie — pojawiały się w nauce już dawniej, w tym duchu wypowiadali się niektórzy historycy piszący w XIX w. Ale obecnie sceptycyzm do tradycyjnego sposobu rekonstruowania wydarzeń z 751 r. stał się udziałem szerokiego kręgu badaczy, o znanych w wielu wypadkach nazwiskach. Przyczyna leży głównie w przewartościowaniu, jakiemu w naszych czasach ulega ocena wiarygodności źródeł historiograficznych. Niektórzy uczeni skłonni są nawet przyjmować, że

<sup>6</sup> A. T. Hack, *Zur Herkunft der karolingischen Königssalbung*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte”, t. CX, 1999, z. 2, s. 170–190.

<sup>7</sup> J. Semmler, *Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung* (Studia humaniora. Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance. Series minor, 6), Düsseldorf 2003, s. 32–57.

<sup>8</sup> Np. K.-U. Jäschke, *Bonifatius und die Königserhebung Pippins des Mittleren*, [w:] *Aus Geschichte und ihren Hilfswissenschaften. Festschrift für Walter Heinemeyer zum 65. Geburtstag*, Marburg 1979, s. 25–54, zwłaszcza 52.

<sup>9</sup> J. Semmler, op. cit., s. 16–21; P. Fouracre, *The Long Shadow of the Merovingians*, [w:] *Charlemagne, Empire and Society*, red. J. Story, Manchester–New York 2005, s. 7 (całość artykułu s. 5–21).

<sup>10</sup> J. Semmler, op. cit., s. 22–27.

<sup>11</sup> R. McKitterick, *History and Memory in the Carolingian World*, Cambridge 2004, s. 133–155.

między tym co kronikarz widział, a tym co opisywał, był niewielki związek<sup>12</sup>. Uczestnicy interesujących nas tutaj dyskusji nie idą tak daleko. Kładą raczej nacisk na to, że relacje o wydarzeniach, przelewane na pergamin po wielu latach, padały ofiarą zniekształceń spowodowanych złym poinformowaniem, zmienioną atmosferą intelektualną, czy wreszcie aktualnymi potrzebami ideowymi i politycznymi. Do tego dochodzi inna okoliczność: najnowsza historiografia kładzie nacisk na dynamikę zmian, jakie zachodziły w ideologii karolińskiej między czasami Pepina Małego a przełomem VIII w. i IX. Krąg intelektualistów związanych z dworem królewskim wypracował w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych VIII w. pewien system poglądów ideowych, wcześniej nieznanych. To, co się głosiło w Akwizgranie i w zaprzyjaźnionych z nim klasztorach około 800 r., często nie odpowiadało temu, co się mówiło i w co się wierzyło pół wieku wcześniej. W rezultacie autorzy młodszy podkładali własne rozumienie rzeczy ludziom, którym były one obce.

Na argumenty podważające wiarygodność późniejszych źródeł Fałkowski nie jest wystarczająco wrażliwy. O dynamice zmian co prawda pisze, ale niektóre jego zabiegi analityczne (np. wykorzystanie „*Annales regni Francorum*” do rekonstrukcji wydarzeń z około 750 r.) sprawiają wrażenie, jakby nie przywiązywał do niej wagi. Być może rzecz polega na nieporozumieniu, które wynika ze zbyt swobodnego, chciałoby się rzec — „impresjonistycznego” sposobu pisania. I tak w rzeczonym rozdziale autor omawia znaczenie kultu św. Piotra dla Pepina Małego, powołując się na „*Annales Mettenses priores*”, czyli na mocno zideologizowany rocznik<sup>13</sup>, którego odpowiedni fragment powstał na początku IX w. (s. 60–62). Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że na dworze majordomów a potem pierwszego króla z nowej dynastii kult Księcia Apostołów odgrywał poważną rolę religijną i polityczną. Ale „*Annales Mettenses priores*” są do tego zagadnienia źródłem w niewielkim stopniu przydatnym. Fałkowski o tym niby wie. Stwierdza mianowicie: „Znacznie późniejsza, niż opisywane wydarzenia, redakcja tekstu oddaje raczej zamiysł propagandowy z okresu już po zdobyciu tronu, wiele lat po opisywanych wydarzeniach. Język roczników pełny był aluzji do wspaniałej chwały domu panującego i władzy sprawowanej przez Pepinidów. Niemniej można doskonale odtworzyć główne założenia ideologii nowego domu panującego, który szukał wsparcia u księcia apostołów i tworzył legendę z tym związaną sięgającą początków tworzenia potęgi rodu” (s. 62). Czytelnik czuje się zakłopotany: autor

<sup>12</sup> Vide P. Żmudzki, *Władca i wojownicy. Narracje o wódzach, drużynie i wojnach w najdawniejszej historiografii Polski i Rusi* (Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej), Wrocław 2009 oraz recenzję z tej książki: P. Urbaniak, *Czytanie Galla*, KH, t. CXVIII, 2011, s. 265–279.

<sup>13</sup> *It is well justified [...] to describe the Annals of Metz as a pro-Carolingian piece of propaganda, aimed at their nobles, in order to sell Carolingian policies* — Y. Hen, *The Annals of Metz and the Merovingian past*, [w:] *The uses of the past in the early Middle Ages*, red. Y. Hen, M. Innes, Cambridge 2000, s. 190 (całość artykułu s. 175–190).



zdaje się sądzić, że „*Annales Mettenses priores*” mimo wszystko odzwierciedlają ideologię Pepina Małego. Skąd o tym jednak wie, skoro — jak stwierdza — tekst odzwierciedla zamysł propagandowy powzięty wiele lat później? Jeżeli z innych tekstów, to omawiane źródło lepiej by było w tym kontekście pominąć<sup>14</sup>.

Wszystko to jednak nie znaczy, że klasyczny wykład przebiegu wydarzeń z około 751 r., tak jak jest on przedstawiony w omawianej książce, musi być fałszywy. Jego krytycy nie są nieomylni i sami są krytykowani za swoje poglądy w omawianej kwestii<sup>15</sup>. Ale Fałkowski debaty tej nie podjął, z problemem się nie zmierzył. Co więcej, nawet nie poinformował czytelników, że sprawy nie przedstawiają się tak prosto, jak je referuje. W taki sam sposób trzeba się odnieść do kwestii wiarygodności źródeł powstałych na przełomie VIII i IX do badania epoki Pepina. Może są one bardziej wiarygodne, niż niektórym się wydaje. Należałoby jednak oczekiwać, że odniesie się do tego zagadnienia autor omawianej monografii, która bądź co bądź poświęcona jest dokładnie tej problematyce.

Warto poświęcić nieco uwagi pytaniu, w jaki sposób powinno się badać zagadnienia, którym jest poświęcona książka. Autor posługuje się pojęciami ideologii i teologii politycznej. Przez ideologię można rozumieć uzasadnienia moralne i prawne dla faktu istnienia władzy, dla sprawowania jej przez kogoś mniej lub bardziej konkretnego, wreszcie dla celów, które władza sobie stawia. Ponieważ ideologia karolińska korzystała przede wszystkim z argumentów religijnych, warto też pisać o teologii politycznej, zwłaszcza jeśli mamy do czynienia z refleksją uporządkowaną. Wydaje się, że Fałkowski w ten mniej więcej sposób rzecz ujmuje. Ze swej strony chcielibyśmy dodać trzecie pojęcie: religii politycznej. Nie jest to pojęcie dla tamtych konkurencyjne, jest to pojęcie dopełniające, pozwalające głębiej zrozumieć świat, o którym traktuje książka. Naszą intencję zobrazujemy na przykładach.

Fałkowski uważa, że w 751 r. ryt namaszczenia zastosowano pod wpływem przykładu wizygockiego. Odrzuca natomiast możliwość wpływów irlandzkich<sup>16</sup>. Swoich wyborów jednak nie uzasadnia. Rezygnuje tym samym z naszkicowania tła kulturowego i religijnego, które jest wysoce interesujące. Oto okazuje się, że ryt namaszczenia w epoce późnomerowińskiej miał pewne znaczenie w myśli i prak-

<sup>14</sup> Zdarza się zresztą częściej, że autor wykorzystuje *Annales Mettenses priores* do rekonstruowania panowania Pepina Małego, vide op. rec., s. 72.

<sup>15</sup> Np. A. Angenendt, *Pippins Königserhebung und Salbung*, [w:] *Der Dynastiewechsel von 751: Vorgeschichte, Legimitationsstrategie und Erinnerung*, red. M. Becher, J. Jarnut, Münster 2004, s. 189 o koncepcjach J. Semmlera (całość artykułu s. 179–209); K. Ubi, *Der lange Schatten des Bonifatius. Die Responsa Stephans II. Aus dem Jahr 754 und das fränkische Kirchenrecht*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters”, t. LXIII, 2007, s. 422 o koncepcjach R. McKitterick (całość artykułu s. 403–449).

<sup>16</sup> Zdaje się, że ze wszech miar słusznie; vide M. Richter, *Die frühmittelalterliche Herrschersalbung und die Collectio Canonum Hibernensis*, [w:] *Der Dynastiewechsel*, s. 211–219.

tyce religijnej Galii i Rzymu<sup>17</sup>. W modlitwach wpisanych do ówczesnych frankijskich ksiąg liturgicznych pojawiają się odwołania do aktów pomazania królów Izraela. W tym samym czasie w Galii wprowadzono niepraktykowane dotąd namaszczenie przy święceniach kapłańskich (prezbiteriatu), przy czym w odmawianej przy tej ceremonii oracji nawiązywano właśnie do namaszczenia króla Dawida. W tym samym czasie ryt namaszczenia cieszył się rosnącym zainteresowaniem w Rzymie, co jednak przejawiało się w innych niż w Galii formach. W Rzymie przywiązywano wielką wagę do podwójnego pomazania chrzcielnego, przy czym drugie (bierzmowanie) na polecenie Stolicy Apostolskiej propagował u Franków św. Bonifacy. W Wiecznym Mieście namaszczano ołtarze (akt czci dla spoczywających tam świętych) i święte obrazy (jako akt czci dla Chrystusa). Jest to kontekst ważny. Bo jeżeli nawet, jak twierdzi autor, inspiracją dla dworu Pepina Małego były antecedeny wizygockie, to ich przykład natrafił na podatny grunt. O rycie pomazania olejami myśłano, zastanawiano się nad jego znaczeniem i wprowadzano w życie. Czyniono to w różnych obrzędach, chociaż zrazu nie w ramach intronizacji królewskiej<sup>18</sup>, a inspirację czerpano zarówno ze Starego, jak i Nowego Testamentu. W każdym razie posługiwanie się świętymi olejami w aktach religijnych działało na wyobraźnię.

Jeśli zagadnienie będziemy interpretować w kategoriach ideologii, to powiemy, że po nowy ryt sięgnięto po to, aby ludziom pokazać, że na Pepinie spoczęła łaska Boża. Gdy staniemy na gruncie religii politycznej, to sytuacja będzie nieco inna. Pepin kazał się olejami pomazać, ponieważ wierzył, że w ten sposób pozyska łaskę niebios<sup>19</sup>. W obu jednak wypadkach musiało istnieć przekonanie,

<sup>17</sup> A. Angenendt, op. cit., passim.

<sup>18</sup> Muszę zaznaczyć, że zasygnalizowanej wyżej tezy A.T. Hacka nie akceptuję. Istota jego argumentacji sprowadza się do swoistego wyinterpretowania fragmentu Kontynuatora Fredegara (*Fredegarii Chronicorum liber quartus cum continuationibus*, wyd. J. M. Wallace-Hadrill, London 1960, *Continuationes*, cap. 33, s. 102). Ustęp ten brzmi: *una cum consilio et consensu omnium Francorum missa relatione ad sede apostolica auctoritate praecepta praecelsus Pippinus electione totius Francorum in sedem regni cum consecratione episcoporum et subiectione principum una cum regina Bertradane, ut antiquitus ordo deposcit, sublimatur in regno*. Otóż — brzmi wywód — skoro dokonało się to *ut antiquitus ordo deposcit*, to znaczy, że namaszczenie (*consecratio*), o którym wspomina historiograf, też było stosowane od dawien dawna. Jest to wykładnia zbyt daleko idąca. Oczywiście, wszystko co było przedtem, było i teraz, ale nie znaczy to, że czegoś nowego nie dodano. Co prawda Hack zauważa, że niczego z pewnością nie dodano, aby nie wywołać wątpliwości co do prawomocności rytu, ale przecież nie ma racji. Za Merowingów żon królewskich nie intronizowano, gdy tymczasem, jak czytamy w cytowanym źródle, wraz z Pepinem na tron wyniesiono Bertradę; vide J. Semmler, *Der Dynastiewechsel*, s. 32. Jest też rzecz inna. Główną przesłanką tezy Hacka jest założenie, że w 751 r. miało miejsce namaszczenie. Gdy wspomniany uczyony swoją tezę stawiał, było to oczywiste, teraz jednak, po ukazaniu się cytowanej pracy Semmlera, już tak oczywiste to nie jest.

<sup>19</sup> Wywód przeprowadzamy przy założeniu, że pierwsze królewskie namaszczenie u Franków odbyło się w 751 r., co — jak już wiemy — nie wszyscy akceptują. Sytuacja interpretacyjna się jednak nie zmieni, jeżeli przyjmiemy, że nastąpiło ono później. Również w takim wypadku zasadnym pozostaje

że namaszczenie rzeczywiście wyjednuje błogosławieństwo sił wyższych. Można sobie oczywiście wyobrazić króla cynika. Sam nie wierzył, ale apelował do wiary innych. Ale ta wiara musiała być i — jak wiemy — była. Ideologia korzystająca z argumentów religijnych na dłuższą metę nie może istnieć bez odpowiadającej jej religii politycznej. Ujmując rzecz skrajnie: ideologia odwołująca się do Boga tak długo ma rację bytu, jak długo wspólnota wierzy, że Bóg jest i interesuje się jej losami.

W religii chodzi o spotkanie Boga, w religii politycznej — o spotkanie Boga w działaniu politycznym. Człowiek religijny pyta, jak spotkać Pana. Analogiczne pytanie stawia mąż stanu lub wspólnota państwowa, myśląc o zadaniach, jakie przed nimi stoją. Wiara w moc namaszczenia wchodziłaby w skład religii, odniesiona do rytu stanowienia króla — do religii politycznej. Trzeba zauważyć, że stosowane przez autora pojęcie teologii politycznej nie zastąpi pojęcia religii politycznej. Teologia i religia to nie to samo.

Pójdźmy dalej śladem tych dystynkcji. Pisaliśmy już, że Karola Wielkiego chętnie nazywano Dawidem, Mojżeszem czy jakimś innym przywódcą Izraela, znanym ze Starego Testamentu. Fałkowski ten stan rzeczy odnotowuje i jego znaczenie jak najślusniej podkreśla. Kto by zwyczaj ten traktował jako składnik ideologii (tak zdaje się rzecz ujmować autor), z pewnością miałby rację. Gdy dyktator kapitularda „Admonitio generalis” przyrównywał króla do Jozjasza, to czynił to w tym celu, aby usprawiedliwić interwencję władcy Franków w sprawę kościelne<sup>20</sup>. Jozjasz jest przykładem starotestamentowego władcy, który dbał o to, żeby w kraju sprawowano we właściwy sposób kult Boży, i nie wahał się używać w tym celu przemocy. Ale na sprawę można spojrzeć od innej strony. Alkuin w liście, datowanym przez E. Dümmлера na lata 794–795, nazwał króla frankijskiego Dawidem. Czynił to w tym celu, aby wyjaśnić niezwykle fenomen: miał do czynienia z wielkim zwycięzcą, który jednocześnie umacnia wiarę katolicką. Aby ten fenomen zrozumieć, anglosaski intelektualista przyjmuje, że Karol jest danym przez niebiosa Dawidem, który u Żydów był i gromiącym wrogów wodzem, i głosicielem prawdy Bożej<sup>21</sup>. Interpretując stanowisko Alkuina, możemy trzymać się gruntu ideologii. Alkuin prowadził grę mającą umocnić pozycję króla Franków, również w roli przywódcy Kościoła. Możemy dopatrywać się przy tym pospolitego pochlebstwa. Ale możemy też uznać, że mamy do czynienia z wyznaniem wiary: Bóg dał nam króla na miarę Dawida. I w tym momencie wchodzimy na

staje pytanie, co dla monarchy było ważniejsze: czy legitymizacja władzy czy też pozyskanie łaski Bożej.

<sup>20</sup> *Admonitio generalis*, [w:] *Capitularia regum Francorum*, t. 1, wyd. A. Boretius, MGH, *Legum sectio II*, Hannoverae 1883, s. 53–54.

<sup>21</sup> *Alcuini sive Albini Epistolae*, wyd. E. Dümmлер, [w:] *Epistolae Karolini Aevi*, t. II, MGH *Epistolarum* t. IV, Berolini 1895, nr 41, s. 84. Vide nasz komentarz: R. Michałowski, *Podstawy religijne monarchii we wczesnym średniowieczu zachodnioeuropejskim. Próba typologii*, KH, t. CV, 1998, z. 4, s. 15–17 (całość artykułu s. 3–34). Na temat tego listu op. rec, s. 208–209, 272–276.

teren religii politycznej. Dzięki wspomnianemu aktowi wiary anglosaski intelektualista nabierał przekonania, że z Karolem można wiązać większe nadzieje, niż ze zwykłym królem i że w związku z tym należy przyznać monarsze większe prerogatywy niż jakemukolwiek innemu władcy, np. w zakresie władzy nad sprawami religijnymi i kościelnymi. Byśmy powiedzieli, że Alkuin, spotykając Karola, w jakimś sensie „spotykał Boga”. Obie interpretacje są możliwe i nawzajem się nie wyłączają.

Z sytuacją bardziej skomplikowaną mamy do czynienia w kolejnym przykładzie. Stosunki wczesnych Karolingów ze Stolicą Apostolską Fałkowski uważa za sprawę ważną. Oto Pepin Mały sięgnął po diadem monarszy powołując się na autorytet papieża, on sam i jego dwóch synów zostali namaszczeni na królów przez biskupa Rzymu, otrzymali też od niego tytuł patrycjusza. Autor dodaje, że dzięki polityce Karolingów autorytet Stolicy Apostolskiej wzrósł. Fałkowski ma rację, gdy podkreśla znaczenie tych więzi. Wydaje się jednak, że powinien na ich temat napisać więcej. W istocie bowiem mamy do czynienia ze skomplikowaną grą wielu faktów i dopiero ukazanie ich w pełnej różnorodności i bogactwie pozwala na scharakteryzowanie wagi i sensu polityki Karolingów wobec Stolicy Apostolskiej.

Zauważmy więc, że biskup Rzymu namaszczał synów Karola Wielkiego na królów. Trzeba nawet rzecz ująć dobitniej i precyzyjniej: każdy z synów, który został pomazany na króla, sakrę otrzymał z rąk wikariusza Piotrowego. I tak w 781 r. Hadrian I namaścił Karlomana/Pepina na króla Włoch i Ludwika Pobożnego na króla Akwitanii<sup>22</sup>, a w 800 r. Leon III pomazał Karola młodszego, w dniu koronacji cesarskiej jego ojca<sup>23</sup>. Biskupi Rzymu chętnie udzielali karolińskim dzieciom chrztu i bierzmowania lub występowali jako ojcowie chrzestni. W rezultacie między papieżami a członkami domu Karolingów powstawały formalne związki pokrewieństwa duchowego. Kiedy czyta się korespondencję papieską z królami Franków, raz po raz pojawia się termin *compaternitas* (można by go przetłumaczyć jako „współojcostwo”). Pojęcie to, zrazu stosowane wyłącznie przez kurie rzymską, dwór frankijski uznał za własne między 781 a 791 r. Termin ten oznaczał stosunek między papieżem jako szafarzem chrztu lub bierzmowania albo papieżem jako ojcem chrzestnym a królewskimi dziećmi, którym chrztu lub bierzmowania udzielono; albo relację między papieżem a królem, ojcem tychże dzieci. Zdarzało się, że biskup Rzymu królewicza frankijskiego jednocześnie chrzczył i namaszczał

<sup>22</sup> A. Angenendt, *Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte* (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung, 15), Berlin–New York 1984, s. 157–160.

<sup>23</sup> C.I. Hammer, *Christmas Day 800: Charles the Younger, Alcuin and the Frankish Royal Succession*, „English Historical Review”, t. CXXVII (DXXIV), 2012, s. 1–23.

na króla (Hadrian I Karlomana/Pepina)<sup>24</sup>. Arnold Angenendt rozwinął koncepcję, zgodnie z którą biskupi Rzymu, korzystając ze związku *compaternitas*, starali się stworzyć rodzinę królów, której byliby głową; naśladowali w tym cesarzy bizantyńskich<sup>25</sup>.

Byśmy powiedzieli, że jesteśmy w centrum świata polityki i ideologii. Z jednej strony Karolingowie umacniali swój autorytet dzięki temu, że biskup Rzymu brał udział w ważnych dla nich ceremoniach religijnych, z drugiej strony związek współjocstwa był argumentem, który papieństwo wykorzystywało domagając się od dworu frankijskiego ochrony przed wrogami<sup>26</sup>. Jest to pogląd z pewnością słuszny, ale nie oddający złożoności zjawiska. W liście do Leona III, podyktowanym przez Alkuina, Karol Wielki powołuje się na związek *compaternitas* (w tekście jest: *paternitas*), w jaki wszedł był z poprzednim papieżem i wyjawia pragnienie zawarcia z obecnym związku tej samej wiary i miłości<sup>27</sup>. Ma nadzieję, że w ten sposób, dzięki modlitwom Leona, będzie mu towarzyszyło apostołskie błogosławieństwo. Okazuje się zatem — i taka jest wymowa również innych fragmentów listu — że dla króla biskup Rzymu miał przede wszystkim znaczenie jako ten, który zanosi modły za Kościół, za króla, za jego królestwo i poddanych. Przy czym modły te kieruje do św. Piotra i za jego pośrednictwem<sup>28</sup>. Jako zastępca Księcia Apostołów papież był u niego orędownikiem uprzywilejowanym. Uważano jednak, że gwarantem tych modlitw, a może ich skuteczności, jest sformalizowany związek łączący monarchę z papieżem, taki właśnie jak *compaternitas*. W tym kontekście warto przypomnieć, że o błogosławieństwo Księcia Apostołów Karolingowie starali się na różne sposoby: Pepin Mały sprawił dla konfesji w bazylice watykańskiej ołtarz, papież, zobowiązany do tego sojuszem zawartym ze wspomnianym władcą, ufundował przy tejże bazylice kościół, którego zadaniem było utrzymywanie pamięci modlitwnej o królu. Sprowadził ponadto do wspomnianego kościoła relikwie św. Petronilli, córki św. Piotra i szczególnej orędowniczki Pepina. Zadbał również o modlitwy za monarchę w samej bazylice watykańskiej<sup>29</sup>. Trzeba zauważyć, że starania o względy Księcia Apostołów monarcha czynił w Rzymie i za pośrednictwem papieża.

Całego tego kompleksu faktów Falkowski nie odnotowuje, tak jak nie zauważa ideowego i religijnego znaczenia innych fundacji, nawet tak ważnej jak klasztor

<sup>24</sup> A. Angenendt, *Das geistliche Bündnis der Päpste mit den Karolingern (754–796)*, „Historisches Jahrbuch”, t. C, 1980, s. 1–99. Arnold Angenendt wypowiadał się w tej sprawie także w wielu wcześniejszych i późniejszych pracach.

<sup>25</sup> Idem, *Kaiserherrschaft und Königstaufe*, s. 159–163.

<sup>26</sup> Vide np. *Codex Carolinus*, wyd. W. Grundlach, [w:] *Epistolae Karolini Aevi*, t. I, MGH *Epistolarum* t. III, Berolini 1892, nr 14, s. 512 (list Pawła I do Pepina Małego).

<sup>27</sup> *Alcuini sive Albini Epistolae*, nr 93, s. 136–138, najważniejszy dla nas fragment od wersu 27 na s. 137.

<sup>28</sup> Ibidem, wers 11–15.

<sup>29</sup> A. Angenendt, *Das geistliche Bündnis*, s. 45–53.

w Prüm, będący podziękowaniem Pepina Małego za osiągnięcie godności królewskiej<sup>30</sup>. Mowa o tym w dokumencie fundacyjnym<sup>31</sup>, w którym wymienia się także ofiarowane klasztorowi relikwie<sup>32</sup>. Wśród nich znajdują się sandały Chrystusa, a także szczątki Marii Panny, apostołów Piotra i Pawła, św. Szczepana oraz wielkich patronów Królestwa Franków, ze św. Marcinem i św. Dionizym na czele. Ale kult relikwii w niewielkim tylko stopniu wchodzi w zakres zainteresowań autora (zob. jednak rozdział VII)<sup>33</sup>.

Zgodzić się wypadnie, że próbując zrozumieć stosunki między Pepinem i Karolem Wielkim a Stolicą Apostolską, dość wyraźnie wychodzimy poza czystą ideologię i politykę. Religia polityczna jest terminem bardziej odpowiednim jako dziedzina, w obrębie której się poruszamy. Bo przecież w stosunkach z papiestwem Karolingom nie chodziło tylko o pokazanie się przed światem i przed samym sobą i o uzyskanie legalizacji sprawowanej władzy. Chodziło o uzyskanie dostępu do tego wielkiego pośrednika mocy i łaski, jakim był św. Piotr. A dostęp uzyskać można było najłatwiej przez biskupa Rzymu i przez miejsca święte Wiecznego Miasta, przede wszystkim przez grób Apostoła. Stąd wybór papieża na koronatora, na szafarza sakramentów i na ojca chrzestnego, stąd fundacje w Rzymie, stąd wreszcie troska o to, aby zanoszono tam nieustannie modlitwę za królów frankijskich. Inspirującej analogii dostarcza „Vita Gregorii”, napisana przez św. Liudgera (zm. 809). Mowa jest tam o pobycie św. Bonifacego w Wiecznym Mieście. Hagiograf pisze, że dzięki modlitwie papieża i tamtejszego kleru (w tekście pada określenie *familia sancti Petri*) nad relikwiami św. Piotra, Bonifacy zakończył życie godną śmiercią, czyli męczeństwem w sędziwym wieku. Ale modlitwa ta miała także inny skutek: od tego momentu działalność duszpasterska świętego i jego uczniów przynosiła obfitsze jeszcze niż poprzednio owoce<sup>34</sup>. Oto potęga intercesji duchowieństwa rzymskiego u grobu Księcia Apostołów!

Posłużmy się także innym przykładem, wziętym tym razem ze sfery wyobrażeń rodowo–dynastycznych. Problematykę tę autor niemal całkowicie pomija. Sygnalizuje wprawdzie stanowisko twórcy „*Annales Mettenses priores*”, podkreślającego, że Pepin Mały królestwo przejął po ojcu, ale niewiele więcej w oma-

<sup>30</sup> Ostatnio J.M.H. Smith, *Rulers and Relics c. 750–950: Treasure on Earth, Treasure in Heaven*, [w:] *Relics and Remains* (Past and Present Supplement, 5), Oxford–New York 2010, s. 79–80 z podaniem literatury przedmiotu (cały artykuł s. 73–96).

<sup>31</sup> *Pippini, Carlomanni, Caroli Diplomata*, wyd. E. Mühlbacher (MGH, *Diplomatum Karolinorum* t. I), Hannoverae 1906, nr 16, s. 21–25 (arenga s. 22).

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 22.

<sup>33</sup> Komentując dary z relikwii, jakie Pepin Mały przekazał klasztorowi w Prüm, J.M.H. Smith (*Rulers and Relics*, s. 80) pisze: *Gifts of relics were reciprocated by prayer for ruler, family and realm: they were tangible tokens of invisible bonds between the earthly and the heavenly king. Saints' relics, then, were as central to Pippin's dynasty-building as was anointing.*

<sup>34</sup> *Liudgeri Vita Gregorii abbatis Traiectensis*, wyd. E. Holder–Egger, MGH SS, t. XV, część 1, Hannoverae 1887, cap. 7–8, s. 72–73 (cały utwór na s. 63–79).

wianej książce można na ten temat znaleźć. Tymczasem sprawa warta jest namysłu. Zwróćmy najpierw uwagę na stosunek do Merowingów. Problem ten został przez autora przedstawiony zbyt jednoznacznie negatywnie: Karolingowie od poprzedniego rodu panującego się odcinali. W rzeczywistości sprawa wydaje się bardziej skomplikowana. Rzucają się w oczy zwłaszcza dwa fakty: po pierwsze wśród synów Karola Wielkiego byli tacy, którzy nosili imiona merowińskie: Ludwik (=Chlodwig) Pobożny i jego brat bliźniak zmarły w niemowlęctwie Lotar (=Chlotar)<sup>35</sup>. Po drugie, niektóre genealogie Karolingów, zestawiane za czasów Karola Wielkiego i nieco później, starały się wywieść dynastię panującą z poprzedniej<sup>36</sup>. Na nas wszystkich za bardzo ciąży postawa Einharda (pytanie, na ile podyktowana doraźnym zadaniem pisarskim) — postawa pogardy i repulsji w stosunku do rodu Chlodwiga, którą zbyt łatwo uogólniamy. Tymczasem strzępki faktów każą się liczyć z tym, że Karolingowie próbowali przynajmniej niekiedy przedstawiać siebie jako kontynuatorów pierwszej dynastii frankijskiej.

Ale nie o stosunek do Merowingów nam przede wszystkim chodzi, lecz o próby stworzenia przez nową dynastię własnej i mocnej świadomości rodowej. Jedną z możliwości interpretacyjnych idących w tym kierunku dają „Gesta episcoporum Mettensium”, źródło napisane około 785 r. przez Pawła Diakona<sup>37</sup>. Fałkowski nie powołuje się na to źródło. Z naszego punktu widzenia szczególnie ważne są trzy momenty. Po pierwsze w tekście przodek Karolingów, biskup Metz Arnulf, przedstawiany jest jako święty. Teza ta jest wzmocniona następującą anegdotą. Kiedy pewnego razu Arnulf przechodził przez most nad Mozłą, wrzucił pierścień do rzeki. Miał nadzieję, że gdy grzechy mu zostaną odpuszczone, pierścień znajdzie się znowu w jego posiadaniu. Tak też się stało. Po drugie Paweł Diakon zamieszcza następującą historyjkę. Pewnego razu Arnulf poprosił syna Anschizusa (Ansegisela), żeby pozwolił rozdać cały majątek ubogim. Ten się zgodził i wówczas ojciec pobłogosławił jemu i całemu jego potomstwu. W rezultacie wszyscy potomkowie Anschizusa stali się tak silni i potężni, że słusznie królestwo Franków znalazło się w rękach jego rodu. Po trzecie wreszcie, o tym wszystkim mowa jest w utworze, którego tematem jest historia biskupów Metz, przy czym Paweł dokładała starań,

<sup>35</sup> K.F. Werner, *Hludovicus Augustus: gouverner l'empire chrétien — idées et réalités*, [w:] *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814–840)*, red. P. G o d m a n, R. C o l l i n s, Oxford 1990, s. 19–23 (całość artykułu s. 3–124).

<sup>36</sup> Vide np. U.–K. J ä s c h k e, *Die Karolingergenealogien aus Metz und Paulus Diaconus*, „Rheinische Vierteljahrsblätter”, t. XXXIV, 1970, s. 190–218. Zagadnienie cieszyło się w literaturze przedmiotu pewnym zainteresowaniem, vide zestawienie pozycji bibliograficznych, jakie daje I. W o o d, *Genealogy defined by women: the case of Pippinids*, [w:] *Gender in the Early Medieval World, 300–900*, red. L. B r u b a k e r, J.M.H. S m i t h, Cambridge 2004, s. 235, przypis 4 (całość artykułu s. 234–256).

<sup>37</sup> *Pauli Warnefridi Liber de episcopis Mettensibus*, MGH Scriptorum, t. II, Hannoverae 1829, s. 260–268, najważniejszy dla nas fragment na s. 264–265.

aby linię biskupów Metz u przedstawić jako linię świętą, sięgającą Piotra Apostoła i mającą zakorzenienie w samym Chrystusie.

Mamy tutaj do czynienia z bardzo wyrazistą myślą dynastyczną, szukającą wyjaśnienia aktualnej politycznej rzeczywistości w świętości i pobożności przodków: Arnulfa i jego syna. Świętość zaś Arnulfa w części przynajmniej wynikała z faktu, że należał on do świętej linii biskupów Metz<sup>38</sup>. Trzeba od razu podkreślić, że przekonania te, poświadczone przez longobardzkiego intelektualistę, podzielane były przez samych królów<sup>39</sup>. Karol Wielki osobiście opowiadał Pawłowi historię o pierścieniu. Co więcej, kościół św. Arnulfa w Metz stał się w połowie VIII w. miejscem dynastycznej sepultury. Pochowano tam cztery królowe — były to córki Pepina Małego i Karola Wielkiego — oraz żonę tego ostatniego, królową Hildegardę. Dla nich wszystkich Paweł Diakon ułożył epitafia. Również w IX w. dynastyczne wątki związane z Arnulfem odgrywały pewną rolę w tradycji karolińskiej. Dość powiedzieć, że w 840 r. we wspomnianej świątyni został pogrzebany Ludwik Pobożny, a Karol Łysy w roku 869 koronował się w niej na króla<sup>40</sup>.

Myśl ta pełniła funkcję ideologii. Królestwo Franków słusznie się znalazło w rękach rodziny Anschizusa — taką konkluzją zamyka Paweł opowiadanie o Arnulfie<sup>41</sup>. Ale czy w myśli tej nie było czegoś głębszego? Wybór kościoła św. Arnulfa w Metz na miejsce królewskiej sepultury zdaje się świadczyć o autentycznej wierze w potęgę intercesji protoplasty rodu. Ale nawet jeśli byśmy się chcieli obracać w obręb samej ideologii, to i tak szybko dojdziemy do przekonania, że znajduje ona grunt w specyficznych przekonaniach religijnych. Wczesnośredniowieczne chrześcijaństwo cechowała wiara w to, że łaska Boża często spoczywa na grupie społecznej pojętej jako pewna całość. Mógł to być ród<sup>42</sup> lub

<sup>38</sup> Vide zwłaszcza: K. Hauck, *Die Ausbreitung des Glaubens in Sachsen und die Verteidigung der römischen Kirche als konkurrierende Herrscheraufgaben Karls des Großen*, „Frühmittelalterliche Studien”, t. IV, 1970, s. 138–172, zwłaszcza 147–160; M. Sot, *Historiographie episcopale et modèle familial en Occident au IX<sup>e</sup> siècle*, *Annales. ESC*, t. XXXIII, 1978, s. 433–449.

<sup>39</sup> Stopnia zainteresowania dworu królewskiego ideologią, której wyrazem są *Gesta episcoporum Mettensium*, nie docenia D. Kempf, *Paul the Deacon's Liber de episcopis Mettensibus and the Role of Metz in the Carolingian Realm*, „Journal of Medieval History”, t. XXX, 2004, zeszyt 3, s. 279–299.

<sup>40</sup> M. Gaillard, *L'éphémère promotion d'un mausolée dynastique: la sépulture de Louis le Pieux à Saint-Arnoul de Metz*, „Médiévales”, t. XXXIII, 1997, s. 141–151.

<sup>41</sup> Zawartość ideowa *Gesta episcoporum Mettensium* jest dużo bogatsza, niż mogłoby wynikać z naszych wywodów. Niektórzy badacze dopatrują się w tym źródle nawet dokonywanych przez Karolingów prób „podwiązania” się pod dynastię merowińską. Vide M. Sot, *Le Liber de episcopis Mettensibus dans l'histoire du genre „Gesta episcoporum”*, [w:] Paolo Diacono. *Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinascimento carolingio. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Cividale del Friuli — Udine, 6–9 maggio 1999*, red. P. Chiesa, Udine 2000, s. 527–549.

<sup>42</sup> Vide np. K. Schmid, *Die „Liudgeriden”. Erscheinung und Problematik einer Adelsfamilie*, [w:] *Geschichtsschreibung und geistiges Leben im Mittelalter. Festschrift für Heinz Löwe zum 65. Geburtstag*, red. K. Hauck, H. Mordek, Sigmaringen 1978, s. 71–101.



linia sukcesyjna biskupów jakiegoś miasta<sup>43</sup>. Myśl polityczna Karolingów uwieczniona piórem Pawła Diakona żywiła się tymi właśnie przekonaniem.

Czas na podsumowanie. Nie ulega wątpliwości, że otrzymaliśmy książkę ciekawą, opartą na samodzielnie zinterpretowanych źródłach, ładnie i przejrzyście napisaną. Jej lektura, pożywna i dla wielu zagadnień wysoce instruktywna, jest źródłem intelektualnej satysfakcji. Autor korzysta z obszernej literatury przedmiotu, choć miejscami czytelnik natrafia na trudne do wytłumaczenia luki.

Pozostaje pytanie o kompletność faktografii i problematyki. Czy monografia musi wymieniać wszystkie wydarzenia, omawiać wszystkie zjawiska i poruszać wszystkie zagadnienia, które wiążą się z tematem? Z pewnością nie, monografia to nie to samo, co kompendium. Uważamy jednak, że pewne pominięcia nastąpiły ze szkodą dla pełni obrazu. Podajmy przykład. W średniowieczu człowiek, który nie miał poczucia, że do roli społecznej jest predestynowany pochodzeniem z odpowiedniego rodu, czuł się niepewnie; zwłaszcza jeśli była to rola monarchy. Czuł się niepewnie także dlatego, że niektórzy mu to wypominali. Również Karolowi Wielkiemu nie wystarczyła świadomość, że on i ojciec byli namaszczeni na króla i że na urząd królewski zostali wybrani przez Franków. Wyjaśnienia i usprawiedliwienia szukał w znakomitości swojego rodu i cnocie przodków. Tego w pracy nie znajdziemy. Wspomniane zagadnienie można było badać na przykładzie „Gesta episcoporum Mettensium”, głębiej interpretując „Annales Mettenses priores” albo w jakiś inny sposób, pomijając milczeniem — jednak nie.

Postulat badania omawianej w książce problematyki jako religii politycznej w zasadzie nie ma charakteru polemicznego. Wspominaliśmy już o tym. Ideologia jest pełnoprawnym przedmiotem badań. Wydaje się jednak, że Falkowski prowadzi wykład w zbyt dużym oderwaniu od kontekstu religijnego i — szerzej — kulturowego. Widać to wyraźnie tam, gdzie mowa o stosunkach Karolingów z papieństwem. Autor nie stawia pytania o przyczyny, dla których Stolica Apostolska tak bardzo fascynowała Pepina i Karola Wielkiego. Tymczasem odpowiedź wcale nie jest taka prosta. Przyjęcie ogólnikowego założenia o prymacie Piotrowym nie wystarcza. Ważną bowiem jego podstawą było ówczesne przekonanie, że biskup Rzymu jest uprzywilejowanym pośrednikiem wyjednującym błogosławieństwo Księcia Apostołów<sup>44</sup>. Choć z pewnością nie była to jedyna podstawa.

Nie sposób odseparować religijnie motywowanej ideologii od religii danego miejsca i czasu. Jeżeli zatem rozpatrujemy myśl polityczną wczesnych Karolingów, musimy czynić to w kontekście chrześcijaństwa, ale nie chrześcijaństwa „wiecznego”, ujmowanego *in abstracto*, lecz jego konkretnego wcielenia w społeczeństwo Europy Zachodniej w VIII w. Badanie ideologii przynajmniej po części musi być badaniem religii politycznej.

<sup>43</sup> Vide cytowane wyżej prace M. S o t a.

<sup>44</sup> Vide R. W. S o u t h e r n, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, przedruk z wydania 1970, Harmondsworth, Middlesex 1972, s. 94–96.

