KATOLICYZM WCZESNOŚREDNIOWIECZNY

POLSKA AKADEMIA NAUK • INSTYTUT FILOZOFII I SOCJOLOGII

Katolicyzm wczesnośredniowieczny

Praca zbiorowa pod redakcją
JÓZEFA KELLERA

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE • WARSZAWA 1973

Praca wykonana w Zespole Religioznawstwa

Okładkę i obwolutę projektował
KRZYSZTOF RACINOWSKI

Redaktor Wydawnictwa
KRYSTYNA SWINARSKA

Copyright
by Państwowe Wydawnictwo Naukowe
Warszawa 1973

Wstęp

Wczesne średniowiecze jest okresem historycznym, o którym zwykło się mówić, że jest „pusty". Niektórzy historycy podzielają pogląd Hegla, według którego średniowiecze to „dziura w historii" i że dopiero od Kartezjusza zaczął się rozwój myśli europejskiej. Pogląd taki wyraża nie tylko przekonanie, że o tej epoce historycznej wiemy bardzo mało, ale nade wszystko, że miał to być okres całkowitego „zastoju" w dziedzinie umysłowej. Bywa jednak głoszony też pogląd wprost przeciwny — że średniowiecze było okresem „wspaniałego rozwoju" myśli i ducha ludzkiego na każdym polu, a szczególnie na polu filozofii. Takie przekonanie, propagowane głównie w środowisku katolickich historyków filozofii i teologii, przyczyniło się w pewnym stopniu, że wśród historyków kultury europejskiej upowszechnia się ostrożniejszy osąd średniowiecza oraz wnikliwsza niż u Hegla analiza rozmaitych przejawów życia tamtego czasu. Równocześnie — wbrew tradycyjnej tezie o wyłączności rozwoju myśli katolickiej w tej epoce — podkreśla się, że rozwijały się również pozakatolickie i pozachrześcijańskie nurty filozoficzne. Chodzi tu przede wszystkim o tak silny nurt, jakim w średniowieczu była filozofia arabska oraz dawna grecka i rzymska, a w łonie chrześcijaństwa doktryny licznych odłamów i sekt pozostających w opozycji względem kościelnej ortodoksji.

Wczesne średniowiecze kościelne na zachodzie Europy charakteryzuje najwydatniej działalność papieża Grzegorza I (590—604), który po Augustynie, i w przeciwieństwie do niego, przeszedł do historii jako wyraziciel i propagator przeciętnego, a nawet wulgarnego katolicyzmu. Poszukiwanie cudowności, magiczne pojmowanie działania sakramentów i innych czynności liturgicznych, kult relikwii oraz ustawiczny lęk przed diabłem i piekłem — to elementy, które stały się istotne dla średniowiecznego katolicyzmu. Nawracane na chrześcijaństwo ludy o surowych obyczajach,

przywiązane do swych bóstw i praktyk religijnych, wymagały „twardej ręki" nowego wychowawcy. Z tej racji Kościół przykładał szczególną wagę do zachowywania swych przepisów i zasad. Posługiwał się zaś przemawiającymi do świadomości ludowej prymitywnymi metodami: groził karami wiecznymi i zachęcał nagrodą w niebie, a jednocześnie umacniał system prawno-hierarchiczny jako podstawę średniowiecznego papalizmu. Kościół jako instytucja był utożsamiany z eschatologicznym królestwem bożym (*regnum coelorum praesens Ecclesia nominatur*). Z teologicznych spekulacji tworzył dogmatykę szkolną i technikę duszpasterstwa, a z liturgii środek do uatrakcyjnienia nowej wiary. Nowo nawracanym ludom święci kościelni zastępowali ich dawne bóstwa i duchy opiekuńcze, a kult Matki Boskiej — kult bogini płodności i urodzaju.

Podobnie jak u Augustyna, także w pismach Grzegorza I występują rozmaite elementy katolicyzmu. Jednak elementy zwulgaryzowane znajdują się u niego na pierwszym planie. Taka religijność katolicka była wyrazem dekadencji świata zachodniego po okresie wędrówek narodów, była też zarazem sposobem przystosowania się Kościoła do umysłowości i potrzeb chrystianizowanych ludów, głównie germańskich.

Kościół zachodni na schyłku VI w. nie był jeszcze tak ustabilizowany, jak związany ściśle z cesarstwem Kościół bizantyjski. Kościół zachodni w znacznie większym stopniu niż wschodni wchłaniał nowe elementy, które przyczyniały się do przekształcania zarówno jego doktryny, jak organizacji. Na Wschodzie religijność rozwijała się głównie w formach liturgicznych przy maksymalnej stabilizacji formuł dogmatycznych, na Zachodzie zaś kształtowała się jako rezultat procesu nie tylko utrwalania dawnych elementów, ale i przyjmowania nowych, które szeroką falą doń wpływały. Najistotniejsze elementy tego katolicyzmu są związane z takimi wydarzeniami, jak chrystianizacja ludów germańskich i słowiańskich, jak rozerwanie jedności z Kościołem wschodnim, jak stworzenie struktury średniowiecznego papalizmu i państwa kościelnego, jak recepcja logiki i metafizyki Arystotelesa oraz mistyki Dionizego Pseudo-Areopagity itd.

Średniowiecze kościelne zamyka się w nieco innych ramach czasowych niż średniowiecze powszechne. Fakt zerwania jedności kościelnej Wschodu i Zachodu na schyłku VII w. jest z pewnością kresem epoki starożytnej i początkiem średniowiecznej. W innych dziedzinach średniowiecze zaczęło się wcześniej. Na polu filozofii chrześcijańskiej słupem granicznym był Augustyn, a w dogmatyce kościelnej sobór chalcedoński (451). Przełom w polityce kościelnej nastąpił za pontyfikatu Leona I (440—461), a na polu moralności i obyczajów za pontyfikatu Grzegorza I.

Trudniej znacznie wyznaczyć kres wczesnego średniowiecza, gdyż rozwój doktryny katolickiej, której poświęcono niniejsze opracowanie, nie zawsze był równoległy do rozwoju instytucji kościelnych. Ogólnie

mówiąc, za czas przełomu przyjmujemy schyłek XII w., ale w odniesieniu do różnych tematów cezura ta może ulegać zmianie. W tym okresie wszakże zakończono proces chrystianizacji ludów „barbarzyńskich", ukończono budowę organizacji Kościoła zachodniego: udoskonalono jego system prawny i hierarchiczne kierownictwo. Pontyfikat Innocentego III (1198—1216) był szczytowym punktem średniowiecznego papalizmu. Rozkwit scholastyki na bazie swoistej recepcji filozofii Arystotelesa, zorganizowanie pierwszych uniwersytetów, powstanie nowych, typowo średniowiecznych, zakonów (dominikanie i franciszkanie), kodyfikacja prawa kościelnego (*Dekret Gracjana*) — to wszystko było już wyrazem pełnego średniowiecza kościelnego.

Rozróżnienie średniowiecza wczesnego od pełnego nie jest zresztą istotne dla niniejszego opracowania, tym bardziej że nie zawsze jest możliwe. Jest to więc raczej sprawa konwencji i ujęcia problemu przez danego autora.

Szczególnych trudności nastręczał redaktorowi wybór problematyki tomu. Podobnie jak w *Katolicyzmie starożytnym*, tak i w tym tomie należało dokonać wyboru: pewnym zagadnieniom dać pierwszeństwo przed innymi, jedne opracować szerzej i gruntowniej, inne potraktować pobieżniej, a jeszcze inne pominąć. Nie można było bowiem jednakowo opracować wszystkiego, co ma związek z doktryną katolicyzmu wczesnośredniowiecznego. Można więc pytać, dlaczego tak szeroko potraktowano filozofię, teologię i prawodawstwo kościelne, dlaczego tak dużo miejsca poświęcono prezentacji stosunków kościelno-politycznych Europy zachodniej, a nie uwzględniono np. ikonografii? Pytania można mnożyć. Redaktor książki może odpowiedzieć tylko ogólnie, że starał się uwydatnić w maksymalny sposób te elementy, które jego zdaniem są najbardziej charakterystyczne dla doktryny katolickiej omawianego okresu. Celowo więc zostały pominięte nurty pozachrześcijańskie, a z chrześcijańskich uwzględnione te, które można traktować jako ortodoksyjne ze stanowiska Kościoła zachodniego. Wprawdzie nie zawsze jest możliwe przeprowadzenie takiej segregacji, zwłaszcza w okresie zaognionych sporów doktrynalnych, ale jako sprawdzian ortodoksyjności rozmaitych doktryn przyjęto uchwały soborów powszechnych i ich wpływ na wywody teologów. Zrozumiałe jest więc położenie nacisku na zagadnienie soborów i synodów, na filozofię, teologię, prawodawstwo i szkolnictwo kościelne. Nie uwzględniono zaś szczegółowo religijności i obyczajowości ludowej (choć w kilku opracowaniach nurt ten został poważnie rozwinięty), gdyż celem tomu jest ukazanie rozwoju doktryny kościelnej, a nie wierzeń i praktyk, które w owym czasie nie były jeszcze ściśle mówiąc „katolickie". Nie uwzględniono również rozwoju sztuki kościelnej, gdyż na ten temat wiemy bardzo mało, a nadto długotrwały wpływ obrazoburstwa nie sprzyjał w omawianym

okresie kultywowaniu ikonografii. Można wymienić jeszcze wiele problemów interesujących historyka kultury tego okresu, ale nie wszystkie można było uwzględnić w książce na temat rozwoju doktryny katolickiej.

Katolicyzm wczesnośredniowieczny jest pracą zbiorową, dlatego nie do uniknięcia były pewne powtórzenia, a nawet odmienne ujęcia tego samego problemu w różnych opracowaniach. Świadomie założono, że zaznaczą się różnice w poglądach autorów — doceniając ich wiedzę w zakresie opracowywanych tematów, redaktor tomu nie zamierzał niwelować różnic w tych przypadkach, kiedy nie wykraczały one poza nakreślone planem książki ustalenia. Tego rodzaju różnice w ujęciu, interpretacji i ocenie przyczyniają się — zdaniem redaktora — do lepszego przedstawienia problematyki i dają impuls do głębszych studiów nad omawianym okresem historycznym. Świadomie też nie usunięto wielu powtórzeń — to bowiem prowadziłoby do zniekształcenia sensu poszczególnych opracowań.

Katolicyzm wczesnośredniowieczny jest kolejnym (drugim) tomem poświęconym historii doktryny katolickiej, dlatego winien być oceniany w związku z tomem pierwszym (*Katolicyzm starożytny*) oraz z tomami następnymi, które są w przygotowaniu i będą się ukazywały sukcesywnie.

Józef Keller

Edward Potkowski

Kościoły terytorialne i państwowe we wczesnym średniowieczu

Na początku VII w. zwyciężyło w Europie zachodniej chrześcijaństwo rzymskie. Religia pogańska, a przede wszystkim ariańskie chrześcijaństwo, panujące dotąd w królestwach ludów germańskich — uległy likwidacji. Ta zmiana orientacji religijnej dokonywała się stopniowo i była związana ściśle z ówczesną sytuacją polityczno-społeczną. Pierwszym etapem katolicyzacji ludów germańskich zachodniej Europy było przyjęcie chrześcijaństwa w formie rzymskiej przez Franków, zapewne jeszcze w końcu V stulecia. W początkach wieku następnego (517) pod naciskiem Franków przeszli na katolicyzm ariańscy Burgundowie. Był to rezultat coraz większych tutaj wpływów politycznych królów frankońskich. Niedługo zresztą potem niepodległe królestwo Burgundów przestało istnieć, podbite przez Franków (532—534). W końcu VI w. przyjęli katolicyzm ariańscy dotąd Wizygoci w Hiszpanii. W tym samym czasie wysłani z Rzymu misjonarze rozpoczęli chrystianizację Anglów i Sasów na Wyspach Brytyjskich. Wreszcie w początkach VII w. nastąpiła katolicyzacja ariańskich Longobardów we Włoszech. Znacznie później, już w okresie rozkwitu rzymskiego chrześcijaństwa w Europie zachodniej, schrystianizowana została Skandynawia. Po pierwszych próbach misyjnych, prowadzonych z inicjatywy monarchów frankońskich w IX w., chrześcijaństwo rzymskie utrwaliło się w Skandynawii w ciągu X—XI stulecia.

Zarysowany tu w dużym skrócie proces katolicyzacji zachodniego chrześcijaństwa i rozprzestrzeniania się rzymskiego wyznania nie był bynajmniej jednoznaczny z wprowadzeniem papieskiego centralizmu. Przyjęcie rzymskiej formy chrześcijaństwa i uznanie papieskiego autorytetu w dziedzinie religii nie oznaczało wcale poddania się kierownictwu i zwierzchności prawnej biskupa rzymskiego. Wczesnośredniowieczne Kościoły Franków, Wizygotów, Anglosasów i Longobardów zachowały w tym

zakresie dużą samodzielność. Były to Kościoły terytorialne i państwowe, związane silnie z organizacją państw i podporządkowane — w większym lub mniejszym stopniu — władzy monarszej.

1. Kościół w monarchii Merowingów (VI — połowa VIII w.)

Przyjęcie chrześcijaństwa przez Franków, najprawdopodobniej w końcu 496 r., dokonało się bez inicjatywy Rzymu [1]. Jednak względy polityczne zadecydowały, że król Franków, Chlodwig (481—511), przyjął chrześcijaństwo w formie rzymskiej, a nie ariańskiej — jak należałoby się spodziewać. Po zjednoczeniu pod rządami Chlodwiga znacznej części terytorium Galii uregulowanie stosunku nowej ludności germańskich Franków do dawnej ludności galorzymskiej stało się sprawą konieczną i pilną. Grupy te różniły się bowiem nie tylko obyczajem, tradycjami, ale także religią.

Istniały już wprawdzie w ówczesnej Europie pewne wzory rozwiązania problemów tego rodzaju. Było nim państwo ostrogockie Teodoryka Wielkiego w Italii [2]. Tutaj realizowano całkowity rozdział między Gotami i Rzymianami. Obie grupy ludności rządziły się własnymi prawami, miały odrębną administrację cywilną i władze wojskowe, nadal też obowiązywał tu wydany przez cesarzy w IV w. zakaz małżeństw Rzymian z barbarzyńcami. Istniały wreszcie w państwie Teodoryka różnice wyznaniowe: Goci byli arianami, zaś ludność miejscowa, rzymska — katolikami.

Frankowie tego wzoru nie przyjęli. Chlodwig dążył do utworzenia

[1] W. von den Steinen, *Chlodwigs Übergang zum Christentum. Eine quellenkritische Studie*, „Mitteillungen des Institutes für Österreichische Geschichtsforschung" Erg.-Bd 12, 1933, s. 417—501; dalszą literaturę zamieszcza A. van de Vyver, *La victoire contre les Alamans et la conversion de Clovis*, „Revue belge de philologie et d'histoire", 15, 1936, s. 859—914; 16, 1937, s. 35—97. Teza Vyvera o chrzcie Chlodwiga w 506 r. wywołała sprzeciw dwóch historyków: F. Lot, *La victoire sur les Alamans et la conversion de Clovis*, tamże, 17, 1938, s. 63—69; J. Calmette, *Observation sur la chronologie du règne de Clovis*, „Compte rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres", 1946, s. 193—202. Ostatnio zaproponowano nową datę chrztu Chlodwiga w 508 r.: R. Weiss, *Chlodwigs Taufe: Reims 508. Versuch einer neuen Chronologie für die Regierungszeit des ersten christlichen Frankenkönigs unter Berücksichtung der politischen und kirchlich-dogmatischen Probleme seiner Zeit*, Bern 1971. O chrystianizacji Franków zob. ponadto: K. D. Schmidt, *Die Bekehrung der Germanen zum Christentum*, Göttingen 1942, t. II, s. 1—105; G. Tessier, *Le baptême de Clovis*, Paris 1964.

[2] W. Ensslin, *Theoderich der Grosse*, München 1947, zwłaszcza s. 90—110; G. B. Piecotti, *Osservatione su alcuni punti della politica religiosa di Teoderico* [w:] *I Goti in occidente*, Spoleto 1956, s. 173—226.

jednolitego państwa na obszarze podlegającym jego władzy. Dlatego realizował politykę integracji grup ludności, politykę ścisłego współżycia ludności frankońskiej z miejscową ludnością galorzymską. Późniejszy rozwój wewnętrzny państwa Franków pokazuje, jak ściśle zespoliły się tu elementy tradycji germańskich i rzymskich w ustroju państwowym, życiu społecznym i gospodarczym [3].

Dla pozyskania sobie miejscowej ludności katolickiej Chlodwig zdecydował się na likwidację różnic religijnych i przyjęcie chrześcijaństwa w formie rzymskiej, a nie w postaci arianizmu, choć wówczas jego wyznawcami byli na zachodzie Wizygoci i Ostrogoci. Z tego powodu także organizacja Kościoła frankońskiego wzorowała się w większości na tradycjach starego Kościoła galorzymskiego, choć nie można chyba wykluczyć tu całkowicie wpływu wzorów germańskich Kościołów ariańskich [4].

Istniały inne jeszcze motywy polityczne przyjęcia katolicyzmu przez władcę Franków. Pogłębiło ono wprawdzie przeciwieństwa między Frankami a innymi państwami germańskimi na Zachodzie, zapewniało jednak Chlodwigowi poparcie cesarza wschodniego, którego autorytet i władza były w Europie zachodniej ciągle jeszcze duże. Tak więc rezultatem chrztu były dalsze sukcesy polityczne władcy Franków. Za cichym poparciem cesarza Chlodwig zaatakował i zmusił do uległości Burgundów. Niedługo potem (507) zajął w walkach z Wizygotami całą niemal południową Galię, którą zamieszkiwała w ogromnej większości katolicka ludność galorzymska. Wreszcie cesarz Anastazjusz obdarzył Chlodwiga honorowym tytułem *consulus* [5], co miało może być wyrazem wspólnego frontu przeciw Ostrogotom. Dla Chlodwiga tytuł ten jednak miał dużą wartość w jego polityce wewnętrznej, gdyż w pojęciu galorzymskich mieszkań-

[3] R. Buchner, *Die römischen und die germanischen Wesenszüge in der neuen politischen Ordnung des Abendlandes* [w:] *Caratteri del secolo VII in occidente*, Spoleto 1958, s. 223—270.

[4] O wpływie wzorów wizygockiego Kościoła ariańskiego na organizację Kościoła frankońskiego zob. m. in. H. von Schubert, *Staat und Kirche in den arianischen Königreichen und im Reiche Chlodwigs*, München 1912. Kontynuację Kościoła galorzymskiego widzi w Kościele merowińskim G. Haendler, *Geschichte des Frühmittelalters und der Germanenmission* [w:] K. D. Schmidt, E. Wolf, *Die Kirche in ihrer Geschichte*, Göttingen 1961, t. 2. E, s. 21. Szeroko omawia ten problem K. Voigt, *Staat und Kirche von Konstantin dem Grossen bis zum Ende der Karolingerzeit*, Stuttgart 1936, s. 287 nn.

[5] O Chlodwiga tytule *consulus* pisze Grzegorz z Tours w swej *Historia Francorum*, l. II, c. 38, MGH SS rer. Merov., I; zob. też H. Günter, *Der Patriziat Chlodwigs*, „Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft", 54, 1934, s. 468—475; W. Ensslin, *Nochmals zur Ehrung Chlodowechs durch Kaiser Anastasius*, „Historisches Jahrbuch", 56, 1936; P. Leveel, *Le consulat de Clovis à Tours (508)* [w:] *Études Mérovingiennes. Actes des Journées de Poitiers, 1.—3. Mai 1952*, Paris 1953, s. 185—190.

ców państwa oznaczał cesarską sankcję dla frankońskiego władcy i uprawniał go do sprawowania rządów w rzymskiej niegdyś Galii.

Tak więc chrystianizacja Franków była wynikiem politycznego sojuszu monarchy z miejscowym Kościołem rzymskim. Dynastia Merowingów zyskiwała w ten sposób legalizację swej władzy i poparcie galorzymskiego episkopatu. Wzrosło też znaczenie Franków w ówczesnej Europie, którzy stali się partnerami cesarstwa bizantyjskiego w jego walkach z Ostrogotami, a później z islamem [6]. Z biegiem czasu Merowingowie zaczęli uważać się za równych władcom Bizancjum [7], a jeden z wnuków Chlodwiga, król Teudebert I (534—548), kazał się przedstawiać na monetach jako cesarz [8].

Znaczne korzyści z chrystianizacji Franków odniósł również Kościół. Dzięki niej wpływy Kościoła rozszerzyły się nie tylko na pogańską dotąd ludność frankońską, ale także na wszystkich mieszkańców państwa Chlodwiga — arian i pogan. Korzyści te doceniali przedstawiciele episkopatu. Biskup Awit z Vienne pisał po chrzcie Chlodwiga: „wasza wiara jest naszym zwycięstwem" (*vestra fides nostra victoria est*) [9]. Nie ma wprawdzie podstaw do twierdzenia, że w monarchii Merowingów stosowano przymus przyjmowania chrztu, niemniej jednak królowie frankońscy wydawali rozporządzenia przeciw reliktom pogaństwa, ograniczające swobodę kultu ariańskiego i prawa różnowierców [10]. Nawiązana przez władcę Franków ścisła współpraca z Kościołem pozwalała duchowieństwu żywić nadzieję, że podboje i sukcesy wojowniczego króla oraz jego następców będą także jego sukcesami. Jeden z biskupów pisał do Chlodwiga, że po chrystianizacji swego ludu powinien „również innym ludom, które dotąd pozostają w przyrodzonej niewiedzy, przekazać ziarna wiary z dobrego skarbca swego serca" [11]. Dlatego też wspomniany już król Teudebert I, chwaląc się w liście do cesarza Justyniana rozległością swego państwa i liczbą rządzonych przez siebie prowincji, stwierdza, iż jego podboje są nie tylko rozszerzeniem frankońskiego panowania, ale także rzymskiego chrześcijaństwa [12].

[6] P. Gubert, *Byzance avant l'Islam*. II, 1: *Byzance et les Francs*, Paris 1956.

[7] W. Fritze, *Die fränkische Schwurfreundschaft der Merovingerzeit. Ihr Wesen und ihre politische Funktion*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistiche Abteilung", 71, 1954, s. 74—125, zwłaszcza s. 112.

[8] C. Erdmann, *Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters*, Berlin 1951, s. 18.

[9] Alcimi Ecdicii Aviti *Opera*, ep. XXXXVI, MGH AA VI/2, s. 75.

[10] K. Voigt, *op. cit.*, s. 256—264.

[11] Alcimi Ecdicii Aviti *Opera*, ep. XXXXVI, s. 76: *ulterioribus quoque gentibus, quas in naturali adhuc ignorantia constitutas* [...] *de bono thesauro vestri cordis fidei semina porrigatis.*

[12] *Epistolae Austrasiacae*, 20, MGH Epp. III, s. 133.

Zajęte przez Franków w ciągu V i VI w. terytoria posiadały już własną organizację kościelną, utworzoną w czasach późnego cesarstwa rzymskiego[13]. Merowingowie wprowadzili do niej tylko małe, choć istotne zmiany. Kościół merowiński był ściśle terytorialny (*Landeskirche*), czyli granice organizacji kościelnej miały pokrywać się z granicami państwowymi. Dlatego też w VI w., gdy król Guntchram zawładnął częścią terytorium biskupstwa Turynu, utworzył od razu nowe biskupstwo w Maurienne. Zabiegi papieża Grzegorza I o likwidację tego biskupstwa i przywrócenie praw zwierzchnich biskupowi Turynu pozostały bez rezultatu. Niejednokrotnie też w okresie rozbicia państwa Merowingów na królestwa dzielnicowe niektórzy królowie tworzyli nowe biskupstwa, aby granice kościelne pokrywały się z granicami politycznymi[14].

Traktowanie Kościoła terytorialnego jako zamkniętej całości w granicach państwa znalazło także odbicie w stworzonej już przez króla Chlodwiga instytucji synodów krajowych, które gromadziły biskupów już nie jednej prowincji kościelnej (metropolii), lecz całego państwa lub dzielnicy[15]. I chociaż Kościół w państwie Merowingów nie tworzył osobnej, wydzielonej jednostki organizacyjnej (jak np. patriarchat), to jako taką właśnie osobną jednostkę traktowali go królowie frankońscy, bez sprzeciwu ze strony miejscowego episkopatu.

W organizacji Kościoła merowińskiego najważniejszą rolę odgrywali biskupi. Zasady monarchicznego ustroju późnoantycznego Kościoła biskupiego[16] obowiązywały tu nadal, choć ulegały z czasem pewnym przeobrażeniom. Biskupi starali się zachować w swoim ręku całą władzę nad diecezją. Synod w Bordeaux z 2. poł. VII w. stwierdził wyraźnie, że biskupi są głową Kościoła, równi apostołom[17]. Według opinii kronikarza frankoń-

[13] A. Longnon, *Géographie de la Gaule au VI^e siècle*, Paris 1878, zwłaszcza s. 181—190 (praca nadal podstawowa); E. Ewig, *Kirche und Civitas in der Merowingerzeit* [w:] *Le chiese nei regni dell' Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800*, Spoleto 1960, t. I, s. 45—71.

[14] K. Voigt, *op. cit.*, s. 238—239. O rozbiciu państwa Merowingów na królestwa dzielnicowe — E. Ewig, *Die fränkischen Teilungen und Teilreiche (511—613)*, Mainz 1952.

[15] O instytucji synodów krajowych — zob. K. Voigt, *op. cit.*, s. 247—252. Obok nich zwoływano także synody poszczególnych prowincji kościelnych i diecezji — zob. C. de Clercq, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, Louvain-Paris 1936, s. 73—78.

[16] H. E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte*. I: *Die katholische Kirche*, Weimar 1955, s. 35—42.

[17] *Concilium Burdegalense (a. 663—675)*, c 4, MGH Conc. I, s. 216: *Episcopi vero, qui, ut scriptum est, quasi caput aecclesiae praeminent et, ut beatus Hieronimus scripsit, sicut apostoli esse debeant.*

skiego, Grzegorza biskupa Tours, nieposłuszeństwo wobec biskupa równe jest herezji i przestępstwu [18].

Już w czasach przedfrankońskich rola i znaczenie biskupów w Galii rzymskiej były duże. Wobec słabości władzy państwowej w okresie późnego cesarstwa biskupi niejednokrotnie stawali się reprezentantami władzy w miastach i przejmowali część obowiązków urzędników państwowych [19]. Ich duża rola w mieście wynikała też z faktu, że w znacznej części pochodzili ze starych, bogatych rodzin arystokratycznych czy urzędniczych [20]. Jeszcze przez cały VI w. wśród episkopatu państwa Franków przeważają imiona romańskie. Zapewne też biskupi byli uważani przez galorzymską ludność miejską za reprezentantów jej interesów i obrońców przed nadużyciami nowej administracji [21]. I dlatego, począwszy od samego króla Chlodwiga, władcy frankońscy, doceniając wpływ episkopatu na miejscową ludność, specjalnie go wyróżniali. Według Grzegorza z Tours, nikt nie był przyjmowany na dworze królów merowińskich z takimi honorami, jak właśnie członkowie episkopatu [22]. Nawet prawodawstwo frankońskie otaczało biskupów specjalną ochroną [23]. Zaś ekskomunika, stosowana przez nich jako kara, miała — jak widać z dekretu króla Childeberta II z 595 r. — poważne konsekwencje także w życiu świeckim: powodowała bowiem oddalenie ekskomunikowanego arystokraty z dworu królewskiego i pozbawienie go majątku na rzecz rodziny [24].

Biskupi tworzyli więc wpływową grupę, której znaczenie nie zmalało przez cały okres istnienia państwa Merowingów. Skoligaceni z arystokracją i najwyższymi urzędnikami państwowymi, łączyli oni czasem władzę świecką i duchowną w jednym ręku [25]. Biskup Arnulf z Metzu (614—629)

[18] Gregorii Turonensis *Historia Francorum*, II, 23, MGH SS rer. Merov. I/1, s. 85—86. Jako *sacrilegium* kwalifikuje też opozycję przeciw biskupowi *Vita Genovefae virg.* c. 15, tamże III, s. 221.

[19] H. E. Feine, *op. cit.*, s. 114—115.

[20] A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Leipzig 1904, t. I, s. 132—133; zob. także K. F. Stroheker, *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien*, Tübingen 1848, s. 72 nn., 92 nn., 110 nn., 127 nn.

[21] *Defensio civium* było jedną z funkcji gorliwego biskupa — zob. Venanti Fortunati *Vita s. Albini*, c. 9, MGH AA IV/2, s. 30. Mieszkańcy Bourges nazywali swego biskupa Sulpicjusza *Pastor bonus et custos populi* — zob. *Vita Sulpicii episcopi Biturigi*, c. 8, MGH SS rer. Merov. IV, s. 378.

[22] Gregorii Turonensis *Historia Francorum*, III, 25; IV, 19; V, 18; VIII, 1, 9.

[23] Według merowińskich redakcji prawa Franków (*Lex Salica*) kara za zabójstwo (*wergeld*) biskupa wynosiła 900 solidów, natomiast za urzędnika królewskiego (*comes*) tylko 600 solidów; *Lex Salica*, LIV, 1; LV, 7, ed. H. Geffken, Leipzig 1898, s. 53 i 55; zob. też K. Voigt, *op. cit.*, s. 281—283.

[24] Childeberti II *Decretio* (a. 596), c. 2, MGH Capit. I, s. 17.

[25] O powiązaniach biskupów z arystokracją zob. R. Spandel, *Struktur und Geschichte des merovingischen Adels*, „Historische Zeitschrift", 193, 1961, s. 44—46,

był równocześnie jednym z przywódców arystokracji i zajmował wysoką pozycję na dworze królewskim [26]. Współpracował blisko z majordomem Pepinem. Małżeństwo dzieci obu tych arystokratów dało początek nowemu rodowi Karolingów (Arnulfingów), późniejszych królów i cesarzy frankońskich.

Podstawą potęgi i wpływów episkopatu w państwie Merowingów był majątek kościelny, wzrastający szybko w ciągu VI w. dzięki hojnym nadaniom władców i możnych. Darowizny te obejmowały zarówno łupy wojenne czy sumy pieniężne, jak przede wszystkim posiadłości ziemskie, które tworzyły podstawę majątkową Kościoła [27]. Zgodnie też z rzymską tradycją prawną synody frankońskie często przypominały, że dobra kościelne są niepozbywalne: nie można było ani ich odebrać Kościołowi, ani też duchowni nie mogli sprzedawać bądź pozbywać się w jakikolwiek sposób [28]. Prawodawstwo świeckie natomiast wyznaczało surowe kary na tych, którzy zbrojnie napadali dobra kościelne, plądrowali je lub zabierali. Tylko królowie mogli nimi dysponować [29].

Biskupi dążyli nadto do powiększania swych regularnych dochodów, wprowadzając opartą na przepisach biblijnych dziesięcinę z plonów, bydła i wszelkich dochodów. Od końca VI w. jej uiszczanie obowiązywało wszystkich wyznawców [30]. Jednak do czasów karolińskich był to tylko nakaz kościelny, nie poparty autorytetem władzy świeckiej [31].

Dobra kościelne w ramach diecezji stanowiły początkowo jeden majątek, należący do kościoła biskupa. Biskup zaś był jedynym, przez nikogo

57, 59. Ogólnie o frankońskim episkopacie — H. Wieruszowski, *Die Zusammensetzung des gallischen und fränkischen Episkopats bis zum Vertrag von Verdun*, „Bonner Jachrbücher", 127, 1922, s. 1—83.

[26] Zob. np. *Vita Arnulfi*, c. 16, MGH SS rer. Merov. II, s. 439.

[27] A. Hauck, *op. cit.*, t. I, s. 134—138; praca podstawowa: E. Lesne, *La propriété ecclésiastique en France aux époques romaine et mérovingienne*, Lille—Paris 1910.

[28] Liczne przykłady uchwał synodalnych w tej sprawie cytuje A. Hauck, *op. cit.*, t. I, s. 139.

[29] K. Voigt, *op. cit.*, s. 283—285.

[30] Około 567 r. wydał biskup Eufroniusz z Tours — razem z innymi biskupami swej prowincji — list pasterski wzywający wiernych do płacenia dziesięciny — *Epistula episcoporum provinciae Turonenses ad plebem*, MGH Conc. I, s. 138. Niecałe 20 lat później (585) II synod w Mâson, powołując się na starotestamentowe przepisy, nakładał na każdego obowiązek płacenia dziesięciny i groził ekskomuniką tym, którzy się do tego nie zastosują — *Concilium Matisconense*, c. 5, MGH Conc. I, s. 167.

[31] Nakaz płacenia dziesięciny wydał Pepin w 765 r. (zob. C. de Clercq, *op. cit.*, s. 145), a powtórzył kilka razy Karol Wielki — zob. np. *Capitulare Haristallense* (779), c. 7: *De decimis, ut unusquisque suam decimam donet*; zob. też H. E. Feine, *op. cit.*, s. 174—177.

nie kontrolowanym zarządcą tego majątku. Wprawdzie stopniowo, na skutek tworzenia się mniejszych okręgów kościelnych (parafii), część tych dóbr stawała się ich własnością, jednak proces ten nie osłabił ekonomicznie kościołów biskupich, które pozostały w dalszym ciągu najbogatsze. Biskupi zaś zapewnili sobie prócz tego nadzór nad majątkiem kościołów parafialnych i mieli udział w ich dochodach [32].

Biskupi frankońscy mieli dużą władzę nad klerem swoich diecezji. Oni przyjmowali kandydatów do grona duchownych, udzielając im święceń. Od nich też zależała dalsza kariera, gdyż przydzielali wszystkie funkcje i urzędy kościelne w swojej diecezji i mogli też z nich odwoływać. Wreszcie cała władza dyscyplinarna nad duchownymi diecezji należała do biskupa [33]. Wobec opornych księży stosował biskup różne kary: zabierał im dochody, zamykał w więzieniu i karał chłostą [34]. Według Arnona z Salzburga (798) dobry biskup powinien budzić wśród swoich księży nie tylko szacunek i miłość, ale też lęk [35].

Zależności od biskupa nie mógł uniknąć żaden duchowny, ponieważ nie wolno mu było ani porzucać stanu duchownego, ani opuścić diecezji, w której został wyświęcony. Skargi na biskupa mogli duchowni wnosić jedynie na zgromadzenia synodalne, a więc przed sąd samych biskupów [36]. W tej sytuacji dochodziło nieraz do bardzo ostrych konfliktów, a nierzadkie też były próby czynnego oporu, prowadzące do zamachów na życie biskupa i do zabójstwa [37].

Krąg ludzi zależnych od biskupa był zresztą znacznie większy i obejmował nie tylko duchownych. W miarę powiększania się dóbr kościelnych, wzrastała też liczba ludności zależnej i niewolnej, nad którą biskup miał taką samą władzę, jak możni świeccy (*potentes*) nad ludnością swoich

[32] *Concilium Aurelianense*, c. 15, MGH Conc. I, s. 6: (uchwała pierwszego synodu w Orleanie w 511 r.): *De his, quae parrochiis in terris, vineis, mancipiis adque peculiis quicumque fedelis obtulerint, antiquorum canonum statuta serventur, ut omnia in episcopi potestate consistant.* O dalszych postanowieniach w tej sprawie zob. C. de Clercq, op. cit., s. 97—99.

[33] Zob. C. de Clercq, *op. cit.*, s. 92—93; H. E. Feine, *op. cit.*, s. 191—197. Według uchwał synodalnych nawet w sprawach kryminalnych duchowieństwa sędziowie świeccy mieli działać w porozumieniu i za zgodą biskupa, albo dopiero po przesłuchaniach w obecności biskupa — zob. K. Voigt, *op. cit.*, s. 277—278; 280—281.

[34] Zob. np. Gregorii Turonensis *Historia Francorum*, IV, 7, MGH SS rer. Merov. I, s. 146.

[35] Arnonis *Instructio pastoralis*, c. 13, MGH Conc. II/1, s. 200: *ut semper amor episcopi et timor pariter versetur in presbyteris.*

[36] A. Hauck, *op. cit.*, t. I, s. 142—143; K. Voigt, *op. cit.*, s. 279.

[37] Zob. np. przekaz Grzegorza z Tours (*Historia Francorum*, VI, 36) o zamachu na biskupa Eteriusza z Lisieux.

dóbr [38]. Rozszerzający się w monarchii Merowingów zwyczaj darowywania ziemi Kościołowi, z zatrzymaniem przez ofiarodawcę prawa jej użytkowania, podporządkowywał stopniowo władzy biskupiej także ludzi wolnych.

*

W miarę postępu chrystianizacji kraju, jak również z powodu dużego znaczenia gospodarki wiejskiej w strukturze ekonomicznej państwa Franków, wzrosła znacznie w ciągu VI i VII w. liczba kościołów prowincjonalnych, wznoszonych poza miastami biskupimi. Rozwój kultu lokalnych świętych i związana z tym magiczno-religijna wiara w znaczenie grobu świętego i jego relikwii dla najbliższej okolicy przyczyniały się również do pokrycia kraju siecią kościołów i kaplic. Zwiększenie liczby kościołów wzmocniło w okresie merowińskim tendencje decentralizacyjne, które występowały zresztą już w Kościele galorzymskim, od końca IV w. Biskupstwa zaczęto dzielić wtedy na mniejsze okręgi kościelne, zwane parafiami (*parochia*). W okresie merowińskim parafią mogła być włość feudalna, miejscowość lub większa jednostka administracyjna.

Rozpadał się stary ustrój Kościoła oparty na gminie kierowanej przez biskupa. Stopniowo bowiem także część funkcji biskupich przejmowało duchowieństwo parafialne, jak np. głoszenie kazań, udzielanie chrztu. Dzięki temu wokół kościołów prowincjonalnych tworzyły się nowe gminy wiernych, którzy wypełniali na miejscu dużą część swoich obowiązków religijnych. Z czasem kler parafialny stawał się zamkniętą korporacją, na wzór duchowieństwa skupionego przy kościele biskupa (katedrze) [39].

Do decentralizacji kościelnej w państwie Merowingów przyczyniały się też powstające wówczas w dobrach ziemskich kościoły prywatne (*Eigenkirche*) [40]. Pan gruntowy, fundator kościoła wystawionego w swoich do-

[38] K. Voigt, *op. cit.*, s. 272—273. O niewolnikach kościelnych w czasach merowińskich zob. F. Graus, *Die Gewalt bei den Anfängen des Feudalismus und die 'Gefangenenbefreiungen' der merowingischen Hagiographie*, „Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte", 1, 1961, s. 80—81, 85—99.

[39] Podstawową pracą jest tu nadal: I. de la Tour, *Les paroisses rurales dans l'ancienne France du IV^e au XI^e siècle*, Paris 1900. Uzupełniają ją: M. Chaume, *Le mode de constitution et de délimitation des paroisses rurales aux temps mérovingiens et carolingiens*, „Revue Mabillon", 27, 1937, s. 61—73; 28, 1938, s. 1—9; H. Netzer, *La condition des curés ruraux du V^e au VIII^e siècle* [w:] *Mélanges F. Lot*, Paris 1925, s. 575—601.

[40] W sprawie pochodzenia średniowiecznej instytucji kościoła prywatnego istnieją dwa odmienne poglądy: 1) Instytucja wywodzi się z germańskiego kultu rodzinnego i funkcji kapłańskich ojca rodziny (*Hauspriestertum des Hausvaters*); 2) źródła instytucji tkwią w społeczno-gospodarczych warunkach wczesnego średniowiecza (władztwo gruntowe i rodzące się stosunki lenne). Pogląd pierwszy, wprowadzony do histo-

brach, uważał się za jego właściciela oraz należącego doń majątku i zarządzał nimi jak resztą swoich dóbr [41]. On też decydował o doborze kapłanów dla swego kościoła [42]. Byli nimi często poddani, ludzie niewolni, wyznaczani przez swego pana na kapłanów. Kościoły prywatne były przekazywane w spadku. Mimo protestów episkopatu często też, począwszy od VII w., sprzedawano je, oddawano w zastaw lub przekazywano je w inny sposób nowemu właścicielowi [43].

Tym tendencjom decentralizacji kościelnej, prowadzącej do osłabienia władzy biskupiej, próbował episkopat frankoński przeciwdziałać. Tak więc kościół biskupi był nadal jedynym miejscem ceremonii kościelnych ważnych dla całej diecezji. Tutaj odprawiano uroczyste nabożeństwa, udzielano sakramentów i dokonywano pojednania ekskomunikowanych pokutników [44]. Biskupi przeprowadzali wizytacje parafii i kościołów całej diecezji, kontrolując równocześnie duchowieństwo [45].

Uchwały synodalne wracały często do tych spraw. Ciągłe powtarzanie tych samych przepisów, określających szeroki zakres władzy biskupiej, świadczy, że ich realizacja napotykała poważne trudności i budziła niejednokrotnie sprzeciwy i opór niższego duchowieństwa.

riografii przez U. Stutza, *Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts*, 1895 (wznowienie 1955) — reprezentują dziś zwolennicy „germańskiej" kontynuacji w średniowiecznym prawie, organizacji społeczeństwa i ideologii, jak H. E. Feine, *Ursprung, Wesen und Bedeutung des Eigenkirchentums*, „Mitteilungen des Institutes für Österreichische Geschichtsforschung", 58, 1950, s. 195—208; tenże, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, tamże, s. 147—166; K. Bosl, *Die germanische Kontinuität im deutschen Mittelalter* [w:] *Antike und Orient im Mittelalter. Vorträge der Kölner Mediaevistentagungen 1956—1959*, Berlin 1962, s. 9—14. Pogląd drugi reprezentują prace: A. Dopsch, *Wirtschaftliche und Soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung aus der Zeit von Caesar bis auf Karl der Grossen*, Wien 1924, cz. II, s. 230—246 oraz L. Brehier, R. Aigrain, *Grégoire le Grand, les Etats barbares et la conquête arabe (590—757)*, [w:] A. Fliche, V. Martin, *Histoire de l'Eglise*, t. V, Paris 1938, s. 555. Oba poglądy próbuje łączyć L. Santifaller, *Zur Geschichte des ottonisch-salischen Reichskirchensystems*, Wien 1954, s. 14—15.

[41] Synody merowińskie występują często przeciw świeckim „archiprezbitrom" — przełożonym kościołów (prywatnych) — zob. np. *Concilium Clippiacense* (a. 626 aut 627), c. 21; *Conc. Remense* (a. 627—630), c. 19; *Conc. Cabilonense* (a. 639—654), c. 5; *Conc. Latunense* (a. 673—675), c. 9 (MGH Conc. I, s. 200, 205, 209, 218); także C. de Clercq, *op. cit.*, s. 64, 69, 81.

[42] IV synod w Orleanie (541) zabrania w kanonie 7 właścicielowi dóbr zatrudniać w swoich kościołach kapłanów nie zatwierdzonych przez biskupa.

[43] L. Bréhier, R. Aigrain, *op. cit.*, s. 555; H. E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, s. 152.

[44] B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter*, Breslau 1930, s. 129—132, 198—231.

[45] A. Hauck, *op. cit.*, t. I, s. 228.

Początki życia mniszego w Galii sięgają okresu przedfrankońskiego. Wiążą się one z działalnością, w 2 poł. IV w. mnicha Marcina, biskupa z Tours, a także z działalnością — na początku następnego stulecia — Jana Kasjana w Marsylii i Honorata na wyspie Lérins (koło Cannes). W okresie pierwszych Merowingów nastąpił znaczny rozwój życia monastycznego. Przy końcu VI w. naliczono w państwie Franków około 215 klasztorów. Było ich z pewnością znacznie więcej, ale fragmentaryczność zachowanych źródeł nie pozwala ustalić ich dokładnej liczby [46]. Klasztory pokrywały cały kraj, znajdowały się zarówno w miastach biskupich, jak i poza nimi [47].

Obok mnichów żyjących w klasztorze, kierowanym przez jednego przełożonego (opata) i poddanych kontroli biskupa, istniała w VI w. jeszcze dość liczna grupa anachoretów-eremitów, rekluzów żyjących w odosobnionych celkach, a także wędrownych ascetów, włóczęgów w mniszych szatach (zwanych *gyrovagi*), którzy wędrując po kraju korzystali z gościny bogatych klasztorów. Ta grupa niezorganizowanych, „luźnych" mnichów zmniejszała się znacznie w ciągu VII i VIII w., ustępując miejsca wspólnotom klasztornym. Wpłynęły na to różne czynniki. Ważnym momentem był fakt, że ideał żyjącego poza wspólnotą klasztorną ascety był w dużym stopniu antykościelny [48]. Asceta, który w pojęciu własnym i współczesnych dochodził do bezpośredniego obcowania z Bogiem i aniołami dzięki pełnemu wyrzeczeń życiu, obywał się bez kościelnych „środków zbawienia", osiągając „świętość" poza społecznością kościelną. Dla zinstytucjonalizowanego Kościoła biskupiego w czasach merowińskich tacy indywidualiści byli niebezpieczni, zagrażali dyscyplinie i samej organizacji kościelnej. Dlatego biskupi zwalczali pojedynczych anachoretów, rekluzów. Kto chciał nim być, musiał uzyskać zgodę odpowiedniego biskupa lub

[46] Zoz. J. Wierusz Kowalski, *Monastycyzm wczesnośredniowieczny*, praca w niniejszym tomie; ponadto P. Cousin, *Précis d'histoire monastique*, Paris 1956, s. 115—135, zawiera obszerny wykaz źródeł; Ch. Courtois, *L'évolution du monachisme en Gaule de S. Martin à S. Colomban* [w:] *Il monachesimo nell' alto medioevo e la formazione delle civiltá occidentale*, Spoleto 1957, s. 47—72. Podstawowe opracowanie dla frankońskiego monastycyzmu stanowi: F. Prinz, *Frühes Mönchtum in Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert)*, München—Wien 1965.

[47] E. Lesne, *La propriété ecclésiastique*, s. 105—106; Ch. Higounet, *Le problème économique: l'église et la vie rurale pendant le très haut Moyen âge* [w:] *Le chiese nei regni dell' Europe occidentale*, t. II, s. 779.

[48] Zwracał na to uwagę R. Reitzenstein, *Historia monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker*, Göttingen 1916.

opata [49]. W piśmiennictwie tego czasu pojawiają się akcenty wrogie takiemu ideałowi życiowemu, np. Grzegorz z Tours pisze o pewnym anachorecie bretońskim, Wennoku, którego ascetyczne ćwiczenia skończyły się nałogiem pijaństwa i atakami szału; inny rekluz, Anatoliusz z Bordeaux, po ośmiu latach życia w samotnej celi został „opętany przez diabła" [50].

Nowe formy życia mniszego propagowała hagiografia merowińska. Starsza, z VI w., reprezentowana przede wszystkim przez *Vitae patrum* Grzegorza z Tours [51], opisywała prymitywne i ubogie życie mnichów, ich lekceważenie i pogardę świata oraz kultury. Zupełnie inny obraz świętego mnicha kreśli hagiografia późniejsza, w VII i VIII w. Znikają z niej święci anachoreci i asceci, pojawiają się natomiast święci opaci, założyciele dużych klasztorów z rozległymi dobrami ziemskimi, nie stroniący od „świata", często zaangażowani w życie polityczne [52].

Do zmiany formy życia monastycznego w państwie Merowingów przyczynił się też z pewnością wzrost atrakcyjności życia klasztornego w społeczeństwie. Dzięki hojnym darowiznom króla oraz możnych świeckich i duchownych klasztory z ubogich osiedli mniszych stawały się stopniowo potężnymi i bogatymi ośrodkami, które chronił autorytet Kościoła i władzy państwowej. Przy rosnącej w państwie Merowingów anarchii, częstych walkach wewnętrznych i wzrastającym ucisku społecznym życie klasztorne zapewniało ludziom bezpieczną i wygodną egzystencję. Tym też należy chyba tłumaczyć zadziwiający wzrost liczebności mnichów we frankońskich klasztorach epoki Merowingów.

Początkowo, w VI w., każdy prawie klasztor kierował się własną regułą życia i własnymi zwyczajami. Za wzór służyły: *Vita Martini*, napisana przez Sulpicjusza Sewera, *Historia monachorum* Rufina, *De institutione coenobiorum* Jana Kasjana oraz reguły klasztorne dla mnichów i mniszek biskupa Cezariusza z Arles [53]. Nie było więzi między poszczególnymi klasztorami. Zwykle pozostawały one pod zwierzchnością i kon-

[49] Tak postanawia pierwszy synod państwowy biskupów merowińskich w Orleanie (511); *Concilium Aurelianense*, c. 22, MGH Conc. I, s. 7: *Nullus monachus congregatione monasterii derelicta ambitionis et vanitatis impulso cella construere sene episcopi permissione vel abbatis sui voluntate praesumat.* Przepis ten powtarza kapitularz frankoński z 794 r., regulujący organizację Kościoła karolińskiego: *Concilium Francofurtense*, c. 12, MGH Conc. II/1, s. 168: *Ut reclusi non fiant, nisi quos ante episcopus provintiae atque abbas comprobaverint, et secundum dispositionem in reclusionis loco ingrediantur.*

[50] *Historia Francorum*, VIII, 34. Dalsze przykłady podaje F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, Praha 1965, s. 109.

[51] *Liber Vitae Patrum*, MGH SS rer. Merov. I/2, s. 661—744.

[52] F. Graus, *op. cit.*, s. 113; F. Prinz, *Heiligenkult und Adelsherrschaft im Spiegel merowingischer Hagiographie*, „Historische Zeitschrift", 204, 1967, s. 529—544.

[53] H. E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, s. 78; P. Cousin, op. cit., s. 122.

trolą biskupa diecezji, na której obszarze były usytuowane [54]. Biskup więc wizytował klasztory i urządzał regularne konferencje opatów, a synody uchwalały także przepisy dotyczące dyscypliny i zwyczajów klasztornych. Biskup miał też nadzór nad majątkiem klasztornym, zwykle też mianował opata lub go zatwierdzał, jeśli klasztor był prywatną własnością króla lub feudała. Założenie nowego klasztoru wymagało również zgody biskupa [55]. Mnisi nie stanowili wtedy jeszcze odrębnej, niezależnej grupy, rywalizującej z klerem świeckim. Wielu mnichów zasiadało też na stolcach biskupich.

Od końca VI w. w życiu monastycznym monarchii Merowingów zaczynają dokonywać się zmiany, spowodowane inwazją monastycyzmu iroszkockiego na kontynent europejski. Ascetyczny nakaz *peregrinatio pro Christo* skłaniał mnichów irlandzkich do podejmowania dalekich wędrówek, w czasie których prowadzili akcję misyjną i zakładali nowe klasztory [56]. Działali oni także w różnych częściach państwa Merowingów [57].

Jednym z najsłynniejszych był Kolumban (Młodszy) z klasztoru Bangor, który około 590 r. przybył razem z kilkunastoma towarzyszami do państwa Franków [58]. Zachowała się reguła zredagowana przez Kolumbana dla jego klasztorów. Oparta na iroszkockich zwyczajach monastycznych, była surowa i drobiazgowa; określała zarówno obowiązki mnicha, jak i kary za wykroczenia przeciw przepisom i zwyczajom życia klasztornego [59].

[54] Już sobór chalcedoński (451) udzielił biskupom władzy nadzoru nad klasztorami w ich diecezji — zob. H. E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, s. 75. Pierwszy synod w Orleanie (511) postanowił to samo — *Concilium Aurelianense*, c. 19, MGH Conc. I, s. 7: *Abbates pro humilitate religionis in episcoporum potestate consistant et, si qui extra regulam fecerint, ab episcopis conrigantur; qui semel in anno, in loco ubi episcopus elegerit, accepta vocatione conveniant.*

[55] A. Hauck, *op. cit.*, t. I, s. 243—248; C. de Clercq, *op. cit.*, s. 96—97.

[56] J. Ryan, *Irish monasticism. Origins and early development*, Dublin 1931 (praca podstawowa); B. Bischoff, *Il monachesimo irlandese nei suoi rapporti con continente* [w:] *Il monachesimo nell'alto medioevo...*, s. 121—138.

[57] O działalności misjonarzy irlandzkich w państwie Merowingów zob. G. Haendler, *op. cit.*, s. 33—34, 36—37 (wyczerpująca literatura); J. Duft, *Iromanie — Irophobie. Fragen um die frühmittelalterliche Irenmission, exemplifiziert an St. Gallen und Alemanien.* „Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte", 50, 1956, s. 241—262.

[58] Zob. napisane w 641—642 r. *Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius libri II*, MGH SS rer. Merov., IV, s. 1—162; *Opera Columbani*, ed. M. Walker, Dublin 1957. Podstawowe prace: F. Blanke, *Columban und Gallus. Urgeschichte des schweizer Christentums*, Zürich 1940; M. N. Dubois, *Saint Colomban*, Paris 1950; *Mélanges colombaniens. Actes du Congrès International de Luxeuil*, Paris 1951.

[59] Reguła składa się z 2 części: *Regula monachorum* oraz *Regula coenobialis* (kodeks kar klasztornych); wydania starsze: PL, t. 80, s. 209—216; 216—224; O. See-

Mnisi irlandzcy wprowadzili ponadto nieznaną dotąd w Kościele frankońskim dyscyplinę pokutną. Rozpowszechnili oni użycie tzw. penitencjałów (*Libri poenitentiales* — księgi pokutne), zawierających wykazy określonych ściśle kar za różnego rodzaju grzechy. W ten sposób religia i moralność ujęte zostały w surowy system zakazów i kar. Ta zbarbaryzowana religijność oparta na zakazach, przemocy i karze, była cechą charakterystyczną chrześcijaństwa merowińskiego [60].

Przybycie mnichów irlandzkich na kontynent spowodowało inne jeszcze zmiany w Kościele i monastycyzmie frankońskim. Klasztory iroszkockie nie uznawały zależności od biskupa diecezji, zgodnie ze zwyczajami swojego kraju, gdzie opat posiadał pełnię władzy kościelnej [61]. Sam Kolumban dążył również do zupełnej niezależności od miejscowego episkopatu. Wprowadzone przez niego zwyczaje Kościoła irlandzkiego doprowadziły jednak szybko do konfliktu z episkopatem frankońskim. Zatarg z biskupami i spór z królową-regentką Brunhildą zmusiły Kolumbana do opuszczenia Luxeuil, ale sam klasztor zachował jednak autonomię. Za wzorem Luxeuil także inne ośrodki życia zakonnego w państwie Merowingów starały się uzyskać niezależność od miejscowego biskupa. Chodziło przede wszystkim o autonomię majątku klasztornego, prawo samodzielnego wyboru opata z własnego grona, przekazanie całej władzy dyscyplinarnej opatowi i zakaz wstępu biskupa do klasztoru. Tylko na zaproszenie opata mógł biskup wejść na teren klasztoru dla udzielenia święceń kapłańskich mnichom, poświęcenia kościoła lub ołtarza, czy dla wykonania innych funkcji biskupich. Jednak i w tych wypadkach starano się korzystać z pomocy innego biskupa, a nie diecezjalnego. Zdarzało się czasem, że klasztor miał własnego biskupa; był nim wówczas albo opat, albo jeden z mnichów [62].

Po śmierci Kolumbana (615) jego reguła została najpierw złagodzona, a kilkanaście lat później zupełnie wyparta przez regułę benedyktyńską. W końcu VII w. reguła Benedykta z Nursji panowała już całkowicie

bass (ed.), „Zeitschrift für Kirchengeschichte", 15, 1895, s. 366—386; 17, 1897, s. 215—237; nowe wydanie: M. Walker, Dublin 1957.

[60] G. Mitchel, *The Penitential of St. Columbanus and Its Importance in the History of Penance* [w:] *Mélanges colombaniens*, s. 143—151; A. G. Bergamaschi, *Il Penitenziale di S. Colombano*, tamże, s. 155—163; G. Le Bras, *Les penitentials irlandais* [w:] M. Daniel-Rops, *Le miracle irlandais*, 1956, s. 172—190.

[61] I. Ryan, *op. cit.*, s. 163—190; H. R. Bittermann, *The Influence of Irish Monks on Merovingian Diocesan Organisation*, „The American Historical Review", 40, 1935, s. 232—245.

[62] A. Hauck, *op. cit.*, t. I, s. 310—311; o „klasztornych biskupach" także H. Frank, *Die Klosterbischöfe des Frankenreichs*, Münster 1932.

w klasztorach państwa Franków [63]. Była ona mniej surowa od reguły Kolumbana i okazała się bardziej praktyczna, lepiej dostosowana do organizacji Kościoła frankońskiego i jego potrzeb. Mimo to jednak tendencje do uwolnienia się spod władzy biskupiej były popularne w środowiskach monastycznych [64]. Sama reguła benedyktyńska dopuszczała taką możliwość [65]. W monarchii Merowingów zaczynał się więc rysować podział Kościoła na świecki i klasztorny. Tworzyły się zręby tych dwóch konkurencyjnych organizacji kościelnych: biskupiej i klasztornej, między którymi dojdzie później do konfliktów, wywołanych sporami kompetencyjnymi w zakresie „duszpasterstwa" (*cura animarum*) i związanych z tym poważnymi dochodami.

*

Silna pozycja Kościoła w państwie Franków oraz szerokie uprawnienia episkopatu merowińskiego były przede wszystkim rezultatem ścisłej współpracy Kościoła z monarchią. Już za rządów twórcy państwa Merowingów, króla Chlodwiga, wprowadzony został przepis, uzależniający przyjęcie kandydata do grupy duchownych od zgody samego króla lub przedstawiciela jego władzy na prowincji. Zasada ta obowiązywała też później, nie kwestionowana przez episkopat frankoński [66].

Jednak ingerencja królów merowińskich w sprawy kościelne nie ograniczała się tylko do kontrolowania rekrutacji duchownych. Istotne znaczenie dla utrwalenia władzy monarszej nad Kościołem miał inny jeszcze zwyczaj: królowie merowińscy decydowali o obsadzaniu biskupstw [67].

[63] Ph. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de Saint-Benoît*, 2 éd., Maredsous 1948, t. I, s. 60—68.

[64] E. Ewig, *Beobachtungen zu den Klosterprivilegien des 7. und frühen 8. Jahrhunderts* [w:] J. Fleckenstein, K. Schmid (eds), *Adel und Kirche. G. Tellenbach zum 65. Geburtstag*, Freiburg 1968, s. 52—65.

[65] Przepisy reguły benedyktyńskiej mówiły wprawdzie o pewnej zwierzchności biskupa diecezji nad klasztorem, który miał np. prawo kontrolować wybór opata i zatwierdzić go (*Regula*, c. 64). Z drugiej strony opat był jedynym panem w swoim klasztorze; zarządzał jego majątkiem, posiadał pełną władzę dyscyplinarną nad mnichami, mianował przeorów itd.; zob. też A. Hauck, *op. cit.*, t. I, s. 311; Ph. Schmitz, *op. cit.*, t. I, s. 329.

[66] Przepis ten został wprowadzony na pierwszym synodzie państwowym w Orleanie, w 511 r.; *Concilium Aurelianense*, c. 4, MGH Conc. I, s. 4; zob. C. de Clercq, *op. cit.*, s. 9, 94—95; K. Voigt, *op. cit.*, s. 239—240. — Kontrolę rekrutacji duchownych dyktował interes państwowy. Kler bowiem zwolniony był od pewnych świadczeń na rzecz państwa — przede wszystkim od służby wojskowej, a w późniejszym okresie (VII w.) także od podatku pogłównego. Tak samo bez zgody właściciela nie mógł biskup wyświęcić niewolnika na kapłana; *Conc. Aurelianense* (a. 511), s. 8.

[67] P. Cloché, *Les élections épiscopales sous les Mérovingiens*, „Le Moyen Age", 35, 1924, s. 203—254; D. Claude, *Die Bestellung der Bischöfe im merovingi-*

Istniała wprawdzie kanoniczna zasada wyboru biskupa przez kler i gminę, najczęściej jednak nie była ona respektowana. Przykłady z okresu rządów synów Chlodwiga świadczą o tym, że władcy frankońscy mianowali biskupów bez zwracania uwagi na prawa wyborcze kleru i gminy [68]. Utarł się też już wówczas zwyczaj, że kandydaci ubiegający się o urząd biskupi składali podarki królowi, by uzyskać jego przychylną decyzję [69].

Wpływ królów na obiór biskupa pozwalał im niejednokrotnie nagradzać tym urzędem kościelnym oddanych sobie ludzi. Rozpatrując kandydatury król brał często pod uwagę przede wszystkim działalność polityczną kandydata i jego zasługi dla monarchii [70]. Świadek tych czasów, biskup Grzegorz z Tours, opisując rządy króla Chilperyka I (561—584) stwierdził: „za jego panowania mało duchownych zasługiwało na swój urząd biskupi" [71].

Wprawdzie wydany w 614 r., pod naciskiem możnych świeckich i duchownych, edykt króla Chlotara II potwierdził kościelną zasadę wyboru biskupa przez kler i gminę, pozostawił jednak również duże uprawnienia w tej dziedzinie królowi. Wybrany bowiem kanonicznie kandydat musiał być zatwierdzony przez monarchę zanim został wyświęcony na biskupa [72]. Przykłady z późnego okresu królestwa Merowingów pokazują, że kanoniczne wybory biskupów były dość rzadkie. Znacznie częściej biskup mianowany był przez króla lub majordoma, sprawującego faktyczne rządy za ostatnich Merowingów [73]. Często też majordomowie pozbawiali funkcji biskupów swoich przeciwników politycznych [74].

Zespolenie Kościoła z państwem w monarchii Merowingów występuje najbardziej wyraźnie w instytucji synodów krajowych. Były one zgroma-

schen Reiche. „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung", 80, 1963, s. 1—75.

[68] Nominacje biskupów przez: Teuderyka I (511—534) — Gregorii Turonensis. *Historia Francorum*, III, 2, MGH SS rer. Merov. I, s. 109—110; tenże, *Liber Vitae Patrum*, VI, 3, XVII, 1, tamże, s. 681—682, 728; Chlodomera (511—524) — *Historia Francorum*, III, 17, X, 31, tamże, s. 126, 446; Chlotara I (511—561) — *Historia Francorum*, IV, 11, 18, VI, 9, tamże, s. 147—148, 155—156, 254; Childeberta I (511—588) — *Vita sancti Leobini*, c. 14 i 15, MGH AA IV/2, s. 77—78.

[69] Zob. np. list papieża Grzegorza I do biskupa Wirgiliusza z Arles — Ph. Jaffe, W. Wattenbach (eds), *Regesta pontificum Romanorum*, Lipsiae 1888, t. I, s. 169, nr 1374.

[70] Charakterystyczny przykład u Grzegorza z Tours (*Historia Francorum*, VI, 9): nominacja opata Domnola na biskupa Le Mans.

[71] Gregorii Turonensis, *Historia Francorum*, VI, 46, MGH SS rer. Merov. I, s. 286: *In cuius tempore pauci quodammodo episcopatum clerici meruerunt.*

[72] *Chlotarii II Edictum*, c. 1, MGH Capit. I, s. 21. Tenże edykt przewiduje także możliwość wyboru na biskupa kogoś z dworu królewskiego.

[73] K. Voigt, *op. cit.*, s. 245—248.

[74] Wiele przykładów podaje A. Hauck, *op. cit.*, s. 395—411.

dzeniami biskupów nie z jednej prowincji kościelnej, jak w Kościele galorzymskim, lecz z całego państwa, czy — po podziale monarchii Merowingów — z królestw dzielnicowych. Od czasów Chlodwiga synody te były zwoływane przez królów albo wymagały ich zgody [75].

Biskupi mieli obowiązek uczestniczenia w obradach synodu krajowego, zwołanego przez monarchę. On też zwykle podawał ogólny program obrad albo wyznaczał problemy, które miały być rozważane. Tak na przykład zgromadzeni na pierwszym synodzie państwowym w Orleanie (511) biskupi frankońscy pisali do króla Chlodwiga: „Według waszej woli odpowiadamy naszymi wyjaśnieniami na przedłożone nam przez was pytania i kwestie" [76]. W synodach krajowych mogli brać udział także możni świeccy, choć nie uczestniczyli oni aktywnie w obradach synodalnych.

Uchwały synodalne w sprawach Kościoła i religii nie wymagały zatwierdzenia królewskiego. Jeśli jednak odnosiły się do tzw. *causae publicae* — obejmujących problemy polityki, państwa i społeczeństwa — były tylko propozycją, którą król mógł przyjąć, zmienić lub w ogóle odrzucić. Przeciwnie też, jak w państwie Wizygotów, tylko niektóre uchwały synodów frankońskich były uznawane przez królów za ustawy państwowe.

Współdziałanie państwa z Kościołem przejawiało się także w dziedzinie ustawodawstwa państwowego. Królowie merowińscy wydawali czasem rozporządzenia w sprawach kościelnych i religijnych, których niewykonanie pociągało za sobą kary świeckie. Zwykle zarządzenia te dotyczyły zwalczania resztek kultu pogańskiego wśród chrześcijan [77], wprowadzania pewnych zwyczajów chrześcijańskich [78], zakazu heretyckich praktyk kultowych [79] oraz ograniczenia praw innowierców, głównie Żydów [80]. Nie było ich dużo. Mimo bowiem usilnych zabiegów episkopatu, królowie merowińscy nie okazywali zbyt wielkiego zainteresowania sprawami religii, dlatego ustawodawstwo państwowe w tej dziedzinie było dość tolerancyjne. Wszystko zdaje się wskazywać na to, że w monarchii merowińskiej nie stosowano przymusu wiary w stosunku do pogan i heretyków [81].

Królowie merowińscy jako zwierzchnicy Kościoła w swym państwie

[75] K. Voigt, *op. cit.*, s. 248—251.

[76] *Concilium Aurelianense* I (*a.* 511), MGH Conc. I, s. 2: *secundum voluntates vestrae consultationem et titulos, quos dedistis, ea quae nobis visum est definitione respondimus.*

[77] *Childeberti I regis Praeceptum* (*a.* 511—558), MGH Capit. I, s. 2.

[78] Chodziło o święcenie niedziel i świąt — tamże s. 2—3, 11, 17. Zakaz małżeństwa między krewnymi — tamże, s. 15, a małżeństwa z mniszkami — tamże, s. 19, 23.

[79] *Concilium Aurelianense* (*a.* 511), c. 10, MGH Conc. I, s. 5: kościoły ariańskie miały być zamienione na katolickie.

[80] Zob. K. Voigt, *op. cit.*, s. 261—264.

[81] Zob. K. Voigt, *op. cit.*, s. 260. Rozporządzenia króla Chilperyka I i Dagoberta I o przymusowym chrzcie Żydów nie zostały prawdopodobnie zrealizowane —

uważali dobra kościelne za część ziem monarchii. Kościół więc płacił podatki ze swych włości, zaś ludność tam zamieszkującą obowiązywały posługi państwowe i służba wojskowa. Tylko pojedyncze kościoły czy klasztory dzięki immunitetom były zwolnione od tych świadczeń. Przed VIII w. nie były jednak owe zwolnienia zjawiskiem częstym.

Dominacja władzy państwowej nad Kościołem w monarchii Merowingów widoczna jest również w stosowanym przez królów i majordomów przekazywaniu ludziom świeckim dóbr kościelnych w użytkowanie. Zwyczaj ten (tzw. *precaria verbo regis*) był stosowany już za pierwszych władców i już wtedy biskupi skarżyli się, że nie są właścicielami darowanych Kościołowi dóbr, a tylko stróżami dokumentów darowizn [82]. Od VII w. coraz częściej dobra kościelne były oddawane na polecenie władcy ludziom świeckim, zasłużonym dla monarchii. Rozpowszechnienie tej praktyki wiązało się niewątpliwie z kurczeniem się ziemi królewskiej przy jednoczesnym gwałtownym wzroście dóbr kościelnych. Ów proces gospodarczy ukazał już Grzegorz z Tours, przytaczając słowa króla Chilperyka I (561—584), który często powtarzał: „skarb nasz jest pusty, a bogactwa nasze zostały przeniesione do kościołów" [83].

*

Władza monarchy nad Kościołem nie budziła sprzeciwu biskupów i nie była przez nich kwestionowana. Jest to bardzo charakterystyczny rys Kościoła merowińskiego. Wiele przykładów z czasów panowania Chlodwiga i jego następców pokazuje uległość biskupów wobec żądań władcy. Wykonywali oni wolę monarchy nawet wtedy, gdy rozkaz królewski był sprzeczny z tradycją kościelną.

Kiedy na przykład Chlodwig rozkazał udzielić święceń duchownych pokonanemu królowi Chararichowi i jego synowi, biskup postąpił niezgodnie z tradycją kościelną, zabraniającą wyświęcać ludzi wbrew ich woli. Posłuszny rozkazowi króla Chlodwiga wyświęcił jednego na kapłana, drugiego zaś na diakona [84].

Nie wiadomo, czy owo przekonanie o władzy monarchy nad Kościołem wywodziło się z przedchrześcijańskiej jeszcze, germańskiej tradycji

Gregorii Turonensis, *Historia Francorum* VI, 17; Fredegarii *Chronicon* IV, 65, MGH SS rer. Merov. II, s. 153.

[82] *Concilium Parisiense* (*a.* 556—573), c. 1, MGH Conc. I, s. 143: *Iniquum esse censemus, ut potius custodes cartarum, per quas aliquid ecclesiis a fidelibus personis legitur derelictum, quam defensores rerum creditarum, ut praeceptum est iudicemur.*

[83] Gregorii Turonensis, *Historia Francorum*, VI, 46, MGH SS rer. Merov. I, s. 286: *Aiebat* [Chilperyk] *enim plerumque: Ecce pauper remansit fiscus noster, ecce divitiae nostrae ad ecclesias sunt translatae.*

[84] Gregorii Turonensis, *Historia Francorum*, II, 41. Dalsze przykłady podaje A. Hauck, *op. cit.*, t. I, s. 148—151.

o magiczno-religijnym charakterze władzy królewskiej [85]. Frankowie przed przyjęciem chrześcijaństwa mieli już królów, zapewne też posiadali jakieś ideologiczne uzasadnienie monarchii i władzy królewskiej. Zostało ono jednak — jak się wydaje — zastąpione czy może uzupełnione przez poglądy rzymskochrześcijańskie [86]. Te właśnie poglądy, ukształtowane szczególnie za czasów Teodozjusza, podkreślały władzę zwierzchnią cesarza nad Kościołem [87].

W zmienionych warunkach społecznych i politycznych wczesnośredniowiecznej Europy kształtowała się więc nowa myśl polityczna, oparta przede wszystkim na poglądach rzymskochrześcijańskich, a dostosowana do praktyki politycznej i tradycyjnych poglądów na władzę wczesnych monarchii germańskich. Już w początkach panowania Merowingów w Galii przedstawiciele hierarchii kościelnej zaczęli tworzyć zasady nowej teologii politycznej, która uzasadniała moc władzy monarszej w kategoriach religii chrześcijańskiej i określała zadania władcy w stosunku do Kościoła [88]. Biskup Remigiusz z Reims pisał do Chlodwiga, że ma on

[85] Pogląd o magiczno-religijnym charakterze władzy królewskiej wystąpił już w badaniach na przełomie XIX i XX w. — zob. C. M. Edsman, *Zum sakralen Königtum in der Forschung der letzten Jahre* [w:] *La regalità sacra. Contributi al tema dell' VIII Congresso internazionale di storia delle religioni*, Leyden 1959, s. 3—17. W ostatnich czasach teoria ta w odniesieniu do królów germańskich stała się znów modna — zob. np. O. Höfler, *Germanisches Sakralkönigtum*. I: *Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe*, Tübingen—Köln 1952; tenże, *Der Sakralcharakter des germanischen Königtums* [w:] *Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen*, Lindau—Konstanz 1956, s. 75—104; J. de Vries, *Das Königtum bei den Germanen*, „Saeculum", 7, 1956, s. 289—309; K. Hauck, *Die geschichtliche Bedeutung der germanischen Auffassung von Königtum und Adel* [w:] *Rapports. XI[e] Congrès international des sciences historiques*, Stockholm 1960, t. III, s. 96—120.

[86] Tak sądzi np. F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger*, s. 313—334. Inaczej uważają: R. Buchner, *Das merowingische Königtum*, [w:] *Das Königtum*, s. 143—154; K. Hauck, *Von einer spätantiken Randkultur zum karolingischen Europa*. „Frühmittelalterliche Studien", I, 1967, s. 3—93. W oparciu o skandynawski materiał źródłowy problem ten rozpatruje S. Piekarczyk, *Królowie — Herosi — Bogowie*. „Kwartalnik Historyczny", 69, 1962, s. 567—586. Wyraźną pozostałością dawnych wyobrażeń magicznych był zwyczaj obcinania włosów królom merowińskim przy detronizacji — E. Kaufmann, *Über das Scheren abgesetzter Merowingerkönige*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung", 72, 1955, s. 177—185.

[87] H. E. Feine, *Kirchliche Rechtscheschichte*, s. 62—65. Nawet deifikacja władców i kult cesarzy rzymskich został przyjęty przez chrześcijan IV i V w.; F. Heiler, *Fortleben und Wandlungen des antiken Gottkönigtums im Christentum* [w:] *La regalità sacra*, s. 543—580.

[88] Najlepszy przegląd rozwoju chrześcijańskiej myśli politycznej we wczesnym średniowieczu daje: E. Ewig, *Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter* [w:] *Das Königtum*, s. 7—74.

przewodzić królestwu i z pomocą Boga rządzić nim, on bowiem jest władcą ludów. W innym miejscu zaś nazywa Chlodwiga „nie tylko głosicielem wiary katolickiej, ale jej obrońcą" [89]. Rolę i stanowisko władcy ujmowano chętnie w starotestamentowych analogiach. Biblijni królowie, Dawid i Salomon, mieli być wzorami dla królów merowińskich. Powodzeniem cieszył się także we frankońskiej teologii politycznej wzór Melchizedeka, króla i kapłana. Tak właśnie nazywa króla Childeberta poeta Wenancjusz Fortunat, biskup Poitiers [90], a podkreślanie kapłańskiej roli i stanowiska królów merowińskich spotyka się często w pismach i wypowiedziach biskupów frankońskich [91].

Jest to tym bardziej charakterystyczne, że już papież Gelazy I (492—496), zwolennik kościelnej autonomii, pisał w jednym ze swoich traktatów, iż połączenie funkcji królewskich i kapłańskich, jakie istniało w osobie króla Melchizedeka, nie jest już dopuszczalne po narodzeniu Chrystusa [92].

Stanowisko episkopatu frankońskiego wobec królewskiej zwierzchności nad Kościołem nie uległo zmianie i za następców Chlodwiga. Promonarchistyczne tendencje dominują w myśli teologicznej, w liturgii i piśmiennictwie całego okresu merowińskiego, choć z pewnością nie były one jeszcze tak silne, jak w czasach karolińskich [93]. I jeśli nawet w VII i na początku VIII w. biskupi w walkach wewnętrznych stawali często przeciw królowi lub reprezentantowi władzy monarszej, robili to z powodów politycznych, a nie doktrynalno-religijnych. W państwie Merowingów nie spotykamy się zupełnie z negatywnym stosunkiem hierarchii kościelnej do monarchii jako instytucji.

Kościelna literatura propagandowa poświęca też dużo miejsca doktrynie wierności wobec władcy [94]. Hagiografia merowińska VII i VIII w.

[89] *Epistolae Austrasicae*, nr 2, MGH Epp. III, s. 114: *qui erat non solum praedicator fidei catholicae, sed defensor*; oraz *Epistolae Austrasicae*, nr 1, tamże, s. 112: *manet vobis regnum administrandi et, Deo auspice, properandi, Populorum caput estis et regimen sustinetis.*

[90] Venanti Fortunati *Carmina*, l. II, X, v. 21, MGH AA IV, s. 40: *Melchisedech noster merito rex atque sacerdos.*

[91] Np. biskup Grzegorz z Tours o królu Guntchrammie (561—592): *Historia Francorum*, IX, 21. Dalsze przykłady podaje E. Ewig, *Zum christlichen.*

[92] J. Haller, *Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit*, Basel 1951, t. I, s. 229—234. O koncepcji rozdzielenia władzy świeckiej i duchownej — zob. L. Knabe, *Die gelasianische Zweigewaltentheorie bis zum Ende des Investiturstreits*, Berlin 1936; W. Levison, *Die mittelalterliche Lehre von den beiden Schwertern*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters", 1952, s. 14—42.

[93] F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger*, s. 342—343.

[94] F. Graus, *Über die sogennante germanische Treue*, „Historica", I, 1959, s. 71—121; tenże, *Volk, Herrscher und Heiliger*, s. 359—361.

nie znała wprawdzie jeszcze świętych królów [95], ale w żywotach tego czasu często podkreślane są przyjazne stosunki świętego z królami i możnymi, którzy zwykle występują jako protektorzy świętych [96]. Także aktywność polityczna świętego jest chwalona w żywotach na równi z aktywnością religijną. Sami święci zresztą wywodzą się najczęściej z możnowładczych rodów, których członkowie zajmują wysokie urzędy na dworze królewskim lub w administracji państwowej [97]. Ta pozytywna ocena arystokratycznego pochodzenia świętego i jego działalności świeckiej, nie spotykana we wcześniejszej hagiografii, jest wyrazem coraz ściślejszych powiązań Kościoła z nową siłą społeczną — klasą możnych feudałów, która zaczęła odgrywać coraz większą rolę polityczną w monarchii Merowingów.

*

Mimo ścisłej współpracy monarchii z Kościołem oraz jego potęgi i znaczenia, nie należy przeceniać wpływów religii chrześcijańskiej w społeczeństwie. Chrystianizacja Franków postępowała bardzo powoli, stopniowo ogarniając coraz szersze grupy ludności. Rozpoczęła się ona — jak większość chrześcijańskich akcji misyjnych we wczesnym średniowieczu [98] — od nawrócenia władcy, jego dworu i możnych. Ale chrzest Chlodwiga, spowodowany względami politycznymi, nie był równoznaczny z chrystianizacją całego społeczeństwa. Poganie występują w otoczeniu syna Chlodwiga, króla Chlotara I (511—561) [99]. I choć frankońska warstwa możnych uległa dość szybko chrystianizacji, to ludność chłopska w niektórych okolicach (szczególnie w północno-wschodnich częściach państwa) pozostała pogańską do połowy VII w. [100]

[95] R. Folz, *Zur Frage der Heiligen Könige*, „Deutscher Archiv für Erforschung des Mittelalters", 14, 1958, s. 317—344; dokładnie omówił ten problem F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger*, s. 390—432.

[96] F. Graus, *op. cit.*, s. 358.

[97] F. Prinz, *Heiligenkult und Adelsherrschaft im Spiegel merowingischer Hagiographie*, „Historische Zeitschrift", 204, 1967, s. 529—544.

[98] Zob. np. J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, Berlin 1957, t. II, s. 406—448; najlepszy przegląd chrystianizacji ludów germańskich daje: G. Haendler, *op. cit.*; zob. też S. Piekarczyk, *Barbarzyńcy i chrześcijaństwo. Konfrontacje społecznych postaw i wzorców u Germanów*, Warszawa 1968.

[99] *Vita Vedastis episcopi Atrebatensis*, I, 7, MGH SS rer. Merov. III, s. 410—411: zaproszony na ucztę święty przybył, ponieważ *per regiam auctoritatem plerosque ad sacrum baptismum provocare vellit*; w sali, gdzie ucztowano, znajdowały się też beczki z piwem dla pogan (*gentile ritu sacrificata*), święty przeżegnał je i rozleciały się one natychmiast; ten cud skłonił wielu pogan do przyjęcia chrztu. Żywot Vedasta powstał ok. 640 r. i szczegóły są anegdotyczne, ale przekaz o trwaniu pogaństwa autentyczny — zob. F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger*, s. 151.

[100] E. Vacandard, *L'idolâtrie en Gaule au VI^e et au VII^e siècle*, „Revue des questions historiques", 21, 1899, s. 424—454 (praca stara, ale ciągle jeszcze podstawowa

Sama chrystianizacja nie oznaczała we wczesnym średniowieczu radykalnej zmiany w mentalności i sposobie życia nowo nawróconych ludzi. Akcja misyjna polegała wówczas przede wszystkim na zniszczeniu pogańskich przedmiotów kultowych (idoli, świętych drzew) i miejsc kultu [101] oraz na udzieleniu chrztu. Przy tym misjonarze nie wymagali zrozumienia nowej doktryny religijnej, a tylko formalnego wyrzeczenia się starej religii i wyznania wiary chrześcijańskiej [102]. Z chwilą wprowadzenia organizacji kościelnej nowa religia zaczęła wprawdzie oddziaływać na życie codzienne, głównie jednak w formie nakazów i zakazów [103], których zaniedbanie i przekroczenie pociągało za sobą określone kary i pokuty [104].

O powierzchowności chrystianizacji społeczeństwa merowińskiego świadczy dalsze trwanie wielu pogańskich wyobrażeń i zwyczajów. Tak więc żyły dalej późnoantyczne (galorzymskie) zwyczaje kultowe, związane przede wszystkim z obchodami świąt pogańskich [105]. W kręgu zaś ludzi wykształconych, utrzymywała się dalej, za pośrednictwem literatury antycznej, pamięć o bóstwach antycznych, choć różnymi interpretacjami starano się zmienić związane z nimi wyobrażenia religijne [106]. Szczególnie wiele reliktów wierzeń i kultowych praktyk pogańskich zachowało się wśród ludności wiejskiej [107]. Dużo z nich zawiera jeszcze „Wykaz zabobonów i praktyk pogańskich" zestawiony na synodzie austrazyjskim w Leptines (743 lub 744) [108].

Z reliktów pogaństwa — zarówno germańskiego, jak celtyckiego — był rozpowszechniony kult drzew i źródeł oraz wiara w czary i magiczną

dla tego tematu); zob. też P. de Moreau, *Histoire de l'Eglise en Belgique*, Bruxelles 1945, t. I, s. 93—107.

[101] F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger*, s. 154—157, który podaje przykłady z okresu merowińskiego.

[102] Zachowały się także formuły chrztu z okresu nieco późniejszego, bo z końca VIII w. — zob. J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, t. I, s. 31—32; H. de Boor, *Die deutsche Literatur von Karl der Grosse bis zum Beginn der höfischen Dichtung*, Aufl. 2, München 1955 s. 25 nn.

[103] G. Le Bras, *Sociologie de l'Église dans le haut Moyen âge* [w:] *Le chiese nei regni dell' Europa occidentale*, t. II, s. 595—611.

[104] C. Vogel, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VII^e siècle*, Paris 1952.

[105] A. L. Veit, *Antik-sakrales Brauchtum im merowingischen Gallien*, „Volk und Volkstum", I, 1936, s. 121—137; tenże, *Weihnachten im merowingischen Gallien*, tamże, II, 1937, s. 247—259.

[106] F. von Bezold, *Das Fortleben der antiken Götter im mittelalterlichen Humanismus*, Bonn—Leipzig 1922. O sposobach interpretacji: H. Achterberg, *Interpretatio Christiana*, Leipzig 1930; E. Potkowski, *Euhemeryzm w średniowieczu*, „Euhemer. Zeszyty Filozoficzne" 1962, nr 3, s. 23—51.

[107] F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger*, s. 168 n.

[108] *Indiculus superstitionum et paganiarum*, MGH Capit. I, s. 26.

moc zaklęć. Przeciw tym pozostałościom obcych religii występowali często gorliwi duchowni; zwalczały je też uchwały synodalne, zaś księgi pokutne (penitencjały) wyznaczały różne kary dla tych, którzy wykonywali stare praktyki kultowe, albo posługiwali się pogańskimi zaklęciami [109].

Część dawnych kultów i wyobrażeń religijnych żyła dalej w symbiozie z nowymi formami chrześcijańskimi, a ów synkretyzm religijny dokonywał się na drodze adaptacji pogańskich miejsc kultowych, świąt i praktyk religijnych [110]. Był on wynikiem zarówno żywiołowego przenikania różnych form starych i nowych, jak też i świadomej akcji Kościoła, który musiał się przystosować do zmienionych warunków gospodarczo-społecznych i politycznych wczesnego średniowiecza [111].

Dużo cech synkretyzmu religijnego wykazuje rozbudowany w Kościele merowińskim kult świętych [112] i związane z nim wyobrażenia o magicznym działaniu relikwii [113], a także wiara w cuda, która znalazła wyraz w opowiadaniach i legendach tego czasu. Liczne już w państwie Merowingów kościoły i kaplice [114] służyły nie tylko celom liturgicznym [115]. Świątynie chrześcijańskie były rodzajem teatru, budynku sądowego, fortecy. Tutaj urządzano festyny ludowe ze śpiewami i tańcami (czego zabraniają synody), spisywano akta sprzedaży i darowizn oraz testamenty, tutaj odbywano sądy boże (*ordalia*), chroniono się przed napadami lub pościgiem nieprzyjaciół, tutaj gromadzono zboże i dokonywano wróżb chrześcijańskich z Biblii (tzw. *sortes sanctorum*) [116].

Niewielki był wpływ nowej religii na obyczaje Franków [117]. Barbaryzm

[109] W. Boudriot, *Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrhundert*, Bonn 1928.

[110] Problemy te, szeroko dyskutowane w literaturze historycznej i folklorystycznej, omówił ostatnio krótko F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger*, s. 169—195.

[111] Zob. tu rozważania: S. Piekarczyk, *Barbarzyńcy i chrześcijaństwo*; J. Le Goff, *Culture cléricale et tradition folklorique dans la civilisation mérovingienne*, „Annales ESC", 22, 1967, s. 780—789.

[112] Obszerny materiał na ten temat zebrał C. A. Bernoulli, *Die Heiligen der Merowinger*, Tübingen 1900; ostatnio zaś F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger*.

[113] H. Fichtenau, *Zum Reliquienwesen im früheren Mittelalter*, „Mitteilungen des Institutes für Österreichische Geschichtsforschung", 60, 1952, s. 60—89; F. Graus, *op. cit.*, s. 179—182.

[114] J. Hubert, *L'art préroman*, Paris 1938; E. Mâle, *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes*, Paris 1950.

[115] O liturgii merowińskiej zob. E. Griffe, *Aux origines de la liturgie gallicane*. „Bulletin de litterature ecclésiastique", 52, 1951, s. 17—43; teksty wydał K. Mohlberg, *Missale Gothicum. Das gallikanische Sakramentar des 7.—8. Jahrhunderts*, Augsburg 1930.

[116] H. Leclercq, *Gallicaine* (église), [w:] *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris 1924, t. V/1, 391.

[117] G. Haendler, *op. cit.*, s. 22.

społeczeństwa merowińskiego, ukazany w szczegółach przez Grzegorza z Tours w jego kronice, nie został złagodzony pod wpływem moralności chrześcijańskiej [118]. Przemoc i bezprawie, towarzyszące powstawaniu i utrwalaniu nowych struktur, panowały w życiu społecznym i politycznym epoki merowińskiej [119].

*

Monarchia Franków przeżywała w ciągu VII w. głęboki kryzys polityczny. Podzielone między członków dynastii merowińskiej państwo stało się areną walk pomiędzy częścią możnych, którzy reprezentowali tendencje dezintegracyjne, a monarchami lub majordomami, dążącymi do ponownej integracji państwa i wzmocnienia władzy centralnej [120]. Do tych walk włączyli się także biskupi frankońscy, którzy byli nie tylko członkami hierarchii kościelnej, ale również wielkimi posiadaczami ziemskimi, związanymi wspólnotą interesów z walczącymi obozami politycznymi.

Angażowanie się biskupów w wewnętrzne walki polityczne było często przyczyną ich detronizacji, wygnań ze stolic biskupich, a nawet śmierci. Charakterystycznym przykładem są tu walki biskupa Leodegara z Autun z majordomem Ebroinem, który za panowania króla Chlotara III (657—673) i Teuderyka III (673— 690) sprawował faktyczne rządy i próbował złamać opór możnych, aby zjednoczyć państwo i wzmocnić władzę centralną. Prowadzona ze zmiennym szczęściem walka przyniosła wreszcie zwycięstwo Ebroinowi. Ten, po zdobyciu miasta Autun i pochwyceniu biskupa, kazał go oślepić, a następnię postawić przed sądem synodalnym pod zarzutem zabicia króla Childeryka II. Zgromadzeni na synodzie biskupi — stronnicy majordoma Ebroina — wydali wyrok potępiający. Leodegar został pozbawiony święceń duchownych, a następnie ścięty z rozkazu Ebroina [121].

W chaosie walk wewnętrznych nastąpił upadek Kościoła merowińskiego. Majordomowie, sprawujący faktyczne rządy w państwie, obsadzali biskupstwa swoimi stronnikami. Także inni możnowładcy próbowali obsadzać wyższe urzędy kościelne, widząc w nich znakomite źródło dochodów i wzmocnienia swych wpływów. Większość biskupów zajmowała się sprawami świeckimi i nie poświęcała żadnej uwagi sprawom kościelnym. Zda-

[118] Interesujące rozważania na ten temat: S. Piekarczyk, *Barbarzyńcy i chrześcijaństwo.*

[119] F. Graus, *Die Gewalt bei den Anfängen des Feudalismus und die „Gefangenbefreiungen" der merowingischen Hagiographie*, „Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte", I, 1961, s. 61—156.

[120] Wypadki polityczne omawia H. Löwe [w:] B. Gebhardt, H. Grundmann, *Handbuch der deutschen Geschichte*, Stuttgart 1954, s. 100—124.

[121] A. Hauck, *op. cit.*, s. 398.

rzały się wypadki, że biskupstwa obejmowali ludzie świeccy, łącząc w jednym ręku wysoki urząd państwowy z urzędem kościelnym. Tak na przykład Agateusz, hrabia z Nantes i Rénnes, zajmował równocześnie w obu miastach urząd biskupi [122]. Synody, zwoływane rzadko, zajmowały się nie sprawami religii i Kościoła, lecz sądzeniem przeciwników politycznych. Wśród niższego kleru oraz mnichów wystąpiło podobne rozprzężenie dyscypliny kościelnej [123].

W 687 r. majordom Pepin z Heristalu zdołał zjednoczyć rozbite na dzielnice państwo Merowingów. Zakończyły się walki wewnętrzne, ale sytuacja Kościoła nie uległa zmianie. Za rządów Pepina (zm. 714) oraz jego syna, Karola Młota (714—741) dominacja władzy państwowej nad Kościołem wystąpiła z całą jaskrawością. Karol Młot, prowadząc dalej rozpoczętą przez ojca walkę z arystokracją lokalną, występował także przeciw niektórym przedstawicielom episkopatu frankońskiego. Biskupów, którzy byli jego przeciwnikami politycznymi, usuwał, a opróżnione biskupstwa obsadzał swoimi stronnikami. Jeden z krewnych Karola, Hugo, otrzymał arcybiskupstwo Rouen, dwa biskupstwa — Paryż i Bayeux, oraz dwa bogate opactwa — Saint-Wandrille i Jumièges [124].

Wobec groźby podboju państwa przez Arabów, którzy zajęli już Akwitanię, Karol Młot musiał zreorganizować swoją armię. Dla uzyskania na to środków rozdzielił część ziem kościelnych między ludzi, którzy odtąd mieli służyć w konnicy — robiąc użytek ze zwyczaju przekazywania dóbr kościelnych ludziom świeckim w użytkowanie (*precariae verbo regis*). W późniejszej literaturze kościelnej (zwłaszcza w IX w.) będzie to uważane za akt wrogości wobec Kościoła [125]. W rzeczywistości jednak mieścił się on w ramach normalnych w państwie Merowingów stosunków między monarchią a Kościołem.

*

Królowie merowińscy w VI i VII w. łączyli ekspansję polityczną z akcją misyjną wśród półpogańskich i zupełnie jeszcze pogańskich ple-

[122] *Vita Ermenlandi abbatis*, c. 13, MGH SS rer. Merov., V, s. 699: *Temporibus sancti viri [Ermenlandi] erat quidam vir inclitus nomine Agatheus, duarum urbium, Nammeticae scilicet et Rodonicae, comes, locumque episcopatus in praedictis occupans urbibus*; zob. też *Gesta episcoporum Antisiodorensis* I, 26, MGH SS XIII, s. 394.

[123] A. Hauck, *op. cit.*, t. I, s. 402—404; K. Voigt, *op. cit.*, s. 304—306.

[124] A. Hauck, *op. cit.*, t. I, s. 409.

[125] W. Levison, *Die Politik in den Jenseitsvisionen des frühen Mittelalters* [w:] *Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit. Ausgewählte Aufsätze von W. Levison*, Düsseldorf 1948, s. 229—246; E. Potkowski, *Eschatologia i polityka. Ideologiczne funkcje wizji zaświatowych we wczesnym średniowieczu*, „Euhemer", 1972, 2, s. 61—71.

mion germańskich, zamieszkujących tereny wschodnie za Renem [126]. Chrystianizacja tych obszarów miała doprowadzić do ich ściślejszego powiązania z państwem Franków. Misjonarzami byli najczęściej mnisi irlandzcy i ich frankońscy uczniowie.

Wśród pogańskich Alamanów nad górnym Renem popierana przez Franków akcja misyjna rozpoczęła się w końcu VI w. Prowadziły ją przede wszystkim klasztory Burgundii, z Luxeuil na czele, jak też ośrodki kościelne z Alzacji. Działali tu między innymi mnisi irlandzcy: Kolumban i jego uczeń Gall, Fridolin i Trudpert [127].

Bawarowie, którzy na początku VI w. osiedlili się w dawnej Recji i Noricum, ulegli wpływom monarchii Merowingów. Arianizm zanikł wśród nich szybko wskutek oddziaływania ośrodków pozostałych tu z czasów starożytnego chrześcijaństwa (Lorsch, Salzburg), jak i akcji misyjnej popieranej przez katolicki ród książęcy Agilolfingów, narzucony Bawarom przez Franków [128]. Akcję misyjną wśród Bawarów prowadzili, wezwani przez Agilolfingów, mnisi z Luxeuil: Eustazjusz, Agiliusz i Agrestiusz. Dwaj inni misjonarze, działający tutaj w końcu VII w.: biskup tzw. wędrowny Haimhramm (Emmeram) i Hrodbert (Rupert), byli również związani z monarchią merowińską. Choć obaj byli Frankami, znajdowali się w kręgu oddziaływań mnichów irlandzkich [129].

Misje frankońskie działały także nad środkowym Renem i wśród Turyngów [130]. Szczególnie jednak jako teren ekspansji politycznej i akcji misyjnej interesowały Franków obszary Fryzji. Na początku VII w. jest znana działalność w okolicach Gandawy biskupa misyjnego i założyciela kilku klasztorów — Amanda, od 647 r. biskupa Maastricht [131]. Jego następ-

[126] G. Haendler, *op. cit.*, s. 25, 34; zob. też H. Büttner, *Die Franken und die Ausbreitung des Christentums bis zu den Tagen von Bonifatius*, „Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte", 1, 1951, s. 8—24; W. H. Fritze, *Universalis gentium confessio. Formeln, Träger und Wege universalmissionarischen Denkens im VII. Jahrhundert.* „Frühmittelalterlichen Studien", 3, 1969, s. 78—130.

[127] Głównymi źródłami są: *Vita Galli; Vita Fridolini; Passio Trudperti*, MGH SS rer. Merov. IV, s. 229—337; III, s. 350—369; IV, s. 352—363; zob. też F. Blanke, *Columban und Gallus. Urgeschichte des schweizer Christentums*, Zürich 1940; H. Büttner, I. Müller, *Frühes Christentum im schweizerischen Alpenraum*, Einsiedeln—Zürich—Köln 1967.

[128] E. Zöllner, *Die Herkunft der Agilolfinger*, „Mitteilungen des Institutes für Österreichische Geschichtsforschung", 59, 1951, s. 245—264.

[129] *Vita et passio Haimhrammi*, MGH SS rer. Merov. IV, s. 452—526; *Vita Hrodberti*, tamże, V, s. 140—162; zob. też I. Zibermayer, *Die Rupertlegende.* „Mitt. d. Institutes f. Öster. Geschichtsforschung", 62, 1954, s. 67—82.

[130] H. Büttner, *Frühes fränkisches Christentum am Mittelrhein*, „Archiv für mittelrheinischen Kirchengeschichte", 3, 1951, s. 9—55.

[131] *Vita Amandi*, MGH SS rer. Merov. V, s. 395— 485; E. de Moreau, *La vita Amandi prima et les fondations monastiques de S. Amand*, „Analecta Bollandiana", 67, 1949, s. 447—464.

cami na stolicy biskupiej i kontynuatorami pracy misyjnej byli Remaclus i Hugbert. W okolicach Gandawy i Antwerpii działała także misja Eligiusza, biskupa Noyon (641—660), związanego z frankońskim dworem monarszym [132]. Zaś na zlecenie biskupa Kuniberta z Kolonii (zm. ok. 650), doradcy i wysokiego urzędnika króla Dagoberta, prowadzono akcję misyjną w okolicach Utrechtu.

Rezultaty wszystkich tych przedsięwzięć misyjnych nie przedstawiały się imponująco. Chrześcijaństwo było dość powierzchowne, istniało tylko w pewnych ośrodkach i nie objęło wszystkich warstw ludności. Przede wszystkim brakowało w pełni ukształtowanej i sprawnie działającej organizacji kościelnej, która utrwalałaby rezultaty akcji misyjnej. Misjonarze irlandzcy i ich uczniowie uważali działalność misyjną za ćwiczenie ascetyczne (*peregrinatio pro Christo*). Próbowali obcy dla neofitów świat pojęć chrześcijańskich wyrazić w miejscowym słownictwie [133], ale organizację kościelną uznawali za sprawę drugorzędną. Jej budowę utrudniały ponadto iroszkockie wzory organizacyjne i tradycje kościelne, różne od zasad prawno-kościelnych na kontynencie. Tak więc misje te działały przede wszystkim w oparciu o sieć niezależnych od władzy biskupiej klasztorów oraz o biskupów tzw. wędrownych. Łączność owych misjonarzy z centrami kościoła frankońskiego była niewielka, zaś z papieskim Rzymem żadna [134].

Nowe tendencje reprezentowali misjonarze anglosascy działający na kontynencie europejskim. Przejęli oni zainteresowania misyjne swoich nauczycieli — mnichów iroszkockich, ale ich koncepcje organizacji kościelnej były inne. Współpracowali ściśle z majordomami frankońskimi, a ich wielostronna działalność nie ograniczała się tylko do akcji misyjnej wśród pogańskich plemion germańskich. To oni właśnie przeprowadzili później reformę Kościoła frankońskiego. Działając zaś w porozumieniu z papiestwem, ułatwili wtedy nawiązanie kontaktu Karolingów z Rzymem.

Terenem misyjnych zainteresowań mnichów anglosaskich była Fryzja, kraj u ujścia Renu, systematycznie podbijany przez Franków od VII w. Działał tu już przejściowo, w drugiej połowie tego stulecia, Wilfrid z Yorku, popierany przez króla Dagoberta II [135]. Dopiero jednak akcja misyjna Willibrorda i jego towarzyszy, podjęta ok. 690 r., dała trwałe rezultaty [136]. Misja ta, otoczona opieką przez Pepina i Karola Młota, była jednocześnie

[132] *Vita Eligii*, MGH SS rer. Merov., t. IV, s. 634—761 — żywot napisany przez jego przyjaciela Audoina, przerobiony w VIII w.

[133] L. Weisgerber, *Die Spuren der irischen Mission in der Entwicklung der deutschen Sprache*, „Rheinische Vierteljahresblätter", 17, 1952, s. 8—41.

[134] H. E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, s. 201.

[135] *Vita Wilfridi*, MGH SS rer. Merov. VI, s. 163—263.

[136] *Vita Willibrordi*, tamże, VII, s. 81—144 i MGH Poetae Latini, I, s. 207—220.

kierowana i kontrolowana przez papieski Rzym. Willibrord bowiem działał z upoważnienia papieskiego. W 695 r. został nawet w Rzymie wyświęcony i mianowany arcybiskupem, przyjmując imię Klemensa. Utworzona wówczas fryzyjska prowincja kościelna ze stolicą w Utrechcie była równocześnie realizacją planów papiestwa i Pepina, który przez wprowadzenie stałej organizacji kościelnej chciał związać ściślej ten kraj z państwem Franków. Dlatego również Karol Młot pomagał dalej w jej rozbudowie [137]. Natomiast w Rzymie uważano Kościół fryzyjski, założony i kierowany przez anglosaskich mnichów, za rodzaj filii Kościoła papieskiego [138].

Mniej skuteczna była ekspansja Kościoła frankońskiego w Bawarii. Pepin popierał i tutaj działalność misjonarzy, Hrodberta (Ruperta) i Korbiniana (zm. 725), chcąc ściślej związać ten kraj poprzez organizację kościelną z państwem Franków. Projektom tym przeciwstawiał się książę bawarski Theodo (zm. 717). Próbował on nawiązać ścisły kontakt z Rzymem, aby zorganizować samodzielny Kościół krajowy i uwolnić się w ten sposób od wpływów frankońskich.

Ekspansję kościelną i akcję misyjną popierał także Karol Młot. Pod jego opieką działał wśród Alemanów biskup klasztorny Pirmin, prawdopodobnie uciekinier z państwa Wizygotów po najeździe arabskim. Założony przez Pirmina w 724 r. klasztor Reichenau stał się oparciem dla wpływów frankońskich na tym terenie [139]. Około 740 r. ukształtowała się organizacja kościelna Alemanii i tym samym została stworzona podstawa do całkowitego wcielenia tego kraju do monarchii Merowingów [140].

Dzięki poparciu Karola Młota mógł też rozwijać swoją działalność misyjną na obszarach środkowoniemieckich kolonizowanych wówczas przez Franków Winfrid-Bonifacy [141] (ok. 675—754). Był on najgłośniejszym z anglosaskich mnichów-misjonarzy, jacy działali na kontynencie europejskim [142]. Jako misjonarz, ale przede wszystkim jako organizator i refor-

[137] S. Woebcken, *Die Einführung des Christentums im östlichen Teile Frieslands*, „Jahrbuch für niedersächsische Kirchengeschichte", 47, 1949; W. H. Fritze, *Zur Entstehungsgeschichte des Bistums Utrecht. Franken und Friesen 690—734*, „Rheinische Vierteljahresblätter", 35, 1971, s. 107—151.

[138] J. Haller, *op. cit.*, t. I, s. 390—391.

[139] Th. Mayer, *Die Anfänge der Reichenau*, „Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins", 101, 1953, s. 305—352; G. Jecker, *St. Pirmins Erden- und Ordensheimat*, „Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte", 5, 1953, s. 9—41.

[140] B. Gebhardt, H. Grundmann, *Handbuch der deutschen Geschichte*, t. I, s. 123.

[141] W 723 r. Karol Młot, w uroczystym akcie powtarzającym tekst formuł królewskich, bierze Bonifacego w „opiekę i obronę", Ep. 22, MGH, Ep. sel. I, s. 37: *sub nostro mundeburdio vel defensione.*

[142] *Vita Bonifatii*, napisana przez Willibalda, i późniejsze żywoty — MGH SS rer. Germ. i. u. sch.; a korespondencje MGH Epp. Merovingici et Karolini aevi: T. Schieffer, *Angelsachsen und Franken*, Mainz 1950; tenże, *Winfrid-Boni-*

mator ułatwił papiestwu opanowanie Kościoła zachodniego. Na skutek jego działalności zostały ściślej związane z Rzymem młode Kościoły, które powstały w wyniku ekspansji politycznej i kościelnej państwa Merowingów w Germanii (tj. na obszarach niemieckich). W dużym stopniu rezultatem jego działalności było także zbliżenie Franków do papiestwa.

Akcję misyjną rozpoczął w 716 r. we Fryzji. Niedługo jednak terenem jego właściwej działalności stała się Hesja i Turyngia. Chociaż popierany przez Karola Młota, utrzymywał ścisłe kontakty przede wszystkim z Rzymem. Działał zawsze jako wysłannik papiestwa. Już w 719 r. otrzymał od papieża Grzegorza II pełnomocnictwa misyjne i wówczas też przyjął imię Bonifacy. Trzy lata później (722) został wyświęcony w Rzymie na biskupa misyjnego, bez stałej siedziby, ale z określonym wyraźnie zadaniem chrystianizacji Germanii. Złożył przy tej okazji przysięgę papieżowi, jaką zwykle składali mu tylko biskupi rzymskiej prowincji kościelnej. Przyrzekł w niej zachować jedność wiary i służyć wiernie papiestwu, ale także wyrzekał się wspólnoty i kontaktów z tymi biskupami, których życie było sprzeczne ze zwyczajami Kościoła rzymskiego. Obiecywał ich napominać i informować papieża o ich postępowaniu [143]. Wszystkie te przyrzeczenia określają jasno już wówczas zarysowany cel działalności Bonifacego. Była nim nie tylko akcja misyjna wśród pogan, lecz także uporządkowanie spraw kościelnych w państwie Franków według wzorów rzymskich i poddanie Kościoła merowińskiego papiestwu. Realizacja tych planów nie była łatwa, nie została też nigdy w pełni przeprowadzona.

Bonifacy działał głównie w oparciu o sieć klasztorów męskich (Amöneburg, Fritzlar, Ohrdruf) i żeńskich (Kitzingen, Ochsenfurt, Tauberbischofsheim), zasiedlonych najczęściej anglosaskimi mnichami i mniszkami. Prowadził akcję chrystianizacyjną wśród pogan [144], zwalczał relikty pogańskich praktyk i wierzeń wśród chrześcijan, reformował życie ducho-

fatius und die christliche Grundlegung Europas, Freiburg in Br. 1954; wiele prac szczegółowych zawiera: *St. Bonifatius Gedenkgabe zum zwölfhunderten Todestag*, Fulda 1954; zob. też H. Löwe, *Vom Bild des Bonifatius in der neueren deutschen Geschichtschreibung*, „Geschichte in Wissenschaft und Unterricht", 6. 1955, s. 539—555; M. Coens, *St. Boniface et sa mission historique d'après quelques auteurs récents*, „Analecta Bollandiana", 73, 1955, s. 462—495.

[143] Zob. Ep. 16, MGH Epp. III, s. 265—266; także J. Haller, *op. cit.*, s. 393—397.

[144] O metodach misyjnych Bonifacego i jego stosunku do germańskiej religii pisali: F. Flaskamp, *Die Missionsmethode des heiligen Bonifatius*, Hildesheim 1929; J. Lortz, *Untersuchungen zur Missionsmethode und zur Frömmigkeit des hl. Bonifatius nach seinen Briefen*, „Theologische Quartalschrift", 121, 1940, s. 133—167; S. Dell, *Die Germanen im Urteil des Bonifatius und in ihrer Wirkung auf seine Missionspraxis*, Würzburg 1939; O. Mayer, *Religiöse und kulturgeschichtliche Züge in Bonifaziusquellen* [w:] *St. Bonifatius-Gedenkgabe*, s. 291—319.

wieństwa. W 732 r. został przez papieża Grzegorza III mianowany arcybiskupem Germanii z prawem wyznaczania i wyświęcania biskupów. Na skutek sporów kompetencyjnych z biskupem Moguncji, niechęci biskupów frankońskich, a zapewne i samego Karola Młota, długo był Bonifacy arcybiskupem bez biskupów. Wpierw też na zlecenie księcia Odilona, przyjaznego papiestwu, a wrogiego Frankom — przeprowadził Bonifacy reorganizację Kościoła bawarskiego [145]. Potem dopiero, w 741 r., stworzył organizację kościelną na terytorium hesko-turyngskim, całkowicie już zależnym od Franków. Założone tu biskupstwa (Würzburg, Buraburg, Erfurt) obsadził wyświęconymi przez siebie biskupami anglosaskiego pochodzenia.

Po śmierci Karola Młota (741) i objęciu rządów przez dwóch jego synów, Karlomana (741—747) i Pepina (741—768), doszło do zmiany polityki kościelnej i reorganizacji Kościoła w państwie Franków. Chociaż nie przestał on być Kościołem państwowym, związanym mocno z interesami monarchii, podporządkowanym władcy i kierowanym przez niego, to jednak wprowadzono do niego wiele zwyczajów i wzorów organizacyjnych Kościoła rzymskiego. Coraz bardziej ścisłe stają się również kontakty Kościoła frankońskiego z papiestwem. Inicjatorem tych zmian był Bonifacy i grupa jego anglosaskich współpracowników. W latach 742—747 przeprowadził on reformę Kościoła frankońskiego, znajdującego się wówczas w stanie głębokiego upadku. Akcji tej patronowali majordomowie Karloman i Pepin, z powodów czysto politycznych: Usunięcie rażących nadużyć w Kościele i wzmocnienie jego organizacji miało uczynić z tej instytucji bardziej pewną podporę ich rządów. Dlatego też ówczesna reforma nie uwolniła Kościoła spod zwierzchności władców świeckich. Wzmocniła natomiast uzurpatorską władzę synów Karola Młota i w konsekwencji doprowadziła do zmiany dynastii królewskiej u Franków.

Reformę Kościoła frankońskiego rozpoczął Bonifacy we wschodniej części państwa, zwanej Austrazją, a rządzonej przez Karlomana. W kwietniu 742 r. odbył się tutaj pierwszy synod reformacyjny (*Concilium Germanicum*) [146], zwołany i kierowany przez samego Karlomana. Brali w nim udział, obok Bonifacego i części biskupów oraz duchownych austrazyjskich, także wielmoże świeccy, zaś powzięte na nim uchwały zostały uznane — wzorem anglosaskim — za ustawy państwowe.

Główne postanowienia tego synodu regulowały przede wszystkim sprawy organizacji kościelnej i życia duchowieństwa. Bonifacy jako arcybiskup został głową Kościoła austrazyjskiego. Każda diecezja miała mieć

[145] H. Löwe, *Bonifatius und bayrisch-fränkischen Spannungen*, „Jahrbuch für fränkischen Landesforschung", 15, 1955, s. 85—128.

[146] Treść uchwał synodu, znana z kilku przekazów — MGH Conc. II, s. 1—4; miejsce synodu nieznane. Dyskusyjną datę synodu — rok 743, przyjmuje ostatnio T. Schieffer, *Angelsachsen und Franken*.

swego biskupa, którego władza została wzmocniona; postanowiono zwoływać coroczne synody. Dalsze uchwały dotyczyły życia i poprawy obyczajów kleru: zakazano m. in. duchownym noszenia broni, udziału w wojnie i polowaniach. Potępiono zabobonne praktyki i relikty pogańskich zwyczajów, które miały być zwalczane przy pomocy władzy świeckiej. Mnichom i mniszkom przepisano regułę benedyktyńską. Wreszcie najbardziej kontrowersyjne postanowienie synodu dotyczyło zwrotu zabranych Kościołowi ziem.

Realizacja postanowienia zwrotu dóbr kościelnych okazała się niemożliwa; zniszczyłaby bowiem podstawy frankońskiej organizacji wojskowej. Dlatego też na następnym synodzie austrazyjskim w Leptines (743) Karloman „za radą sług bożych i ludu chrześcijańskiego" postanowił, że z powodu wojen i grożących państwu niebezpieczeństw zabrane Kościołowi ziemie pozostaną w rękach ludzi świeckich; mieli oni tylko płacić roczny czynsz Kościołowi [147]. Sprawa zwrotu zabranych Kościołowi dóbr ciągnęła się jednak długo. Była aktualna jeszcze w IX w.[148], chociaż już Pepin starał się wyrównać straty z tego tytułu, wprowadzając jako obowiązek publiczny płacenie Kościołowi rocznej dziesięciny z dochodów.

Przeprowadzana przez Bonifacego reforma objęła wkrótce też środkowo-zachodnią część państwa, czyli Neustrię, w której rządził Pepin. Pod jego kierownictwem odbył się w marcu 744 r. synod w Soissons. Zgromadzeni na nim biskupi i świeccy wielmoże Neustrii powzięli uchwały podobne do synodów austrazyjskich z 742 i 743 r. Wspólny dla obu części królestwa synod w sprawach postulowanej przez Bonifacego reformy zebrał się na wiosnę 745 r.

Nie powiodła się natomiast Bonifacemu projektowana odbudowa organizacji metropolitalnej w Neustrii z arcybiskupstwami w Reims, Sens i Rouen. Prawdopodobnie sprzeciwił się temu sam Pepin, który obawiał się wzrostu znaczenia metropolitów i chciał mieć najwyżej jednego (był nim później biskup Rouen). Dużą przeszkodą w realizacji tych projektów był także opór biskupów frankońskich, zwłaszcza jednego z nich — Milona, łączącego — wbrew przepisom kościelnym — w swym ręku dwa biskupstwa: Trewiru i Reims [149]. Również plan przyznania Bonifacemu

[147] *Concilium Liptinense*, c. 2, MGH Conc. II, s. 7: *Statuimus quoque cum consilio servorum Dei et populi Christiani propter inminentia bella et persecutiones ceterarum gentium, que in circuitu nostro sunt, ut sub precario et censu aliquam partem aecclesialis pecuniae in adiutorium exercitus nostri cum indulgentia Dei aliquanto tempore retineamus...*

[148] Zob. np. *Epistula Synodi Carisiacensis ad Hludovicum regem Germaniae directa*, MGH Capit. II, s. 432—433.

[149] E. Ewig, *Milo et ejusmodi similes* [w:] *St. Bonifatius-Gedenkgabe*, s. 412—440.

Kolonii jako siedziby arcybiskupiej nie został przeprowadzony. Musiał się on zadowolić biskupstwem Moguncji (745), które nie posiadało praw metropolitalnych.

Poczynania reformacyjne Bonifacego wzbudzały duży opór biskupów i duchowieństwa, zwolenników starych zwyczajów Kościoła frankońskiego. Odnosili się oni wrogo do anglosaskich przybyszów, którzy nie tylko wprowadzali nowe zwyczaje rzymskie, ale także próbowali zajmować stolice biskupie.

Bonifacy był człowiekiem energicznym, reformatorem fanatycznym. Z całą gwałtownością zwalczał swoich przeciwników, oskarżał o herezję, potępiał na synodach, domagał się ich uwięzienia. Kilku z nich znamy bliżej. Był wśród nich biskup Aldebert, uchodzący w opinii mas ludowych za cudotwórcę i świętego, przeciwnik zdecydowany zwyczajów Kościoła rzymskiego, łączący elementy praktyk chrześcijańskich z ludowym kultem sił przyrody. Innym biskupem frankońskim zwalczanym przez Bonifacego był Irlandczyk Klemens, przeciwnik celibatu duchowieństwa — sam żonaty; jego poglądy na predestynację i działalność Chrystusa różniły się od przyjętych w Kościele rzymskim, utwierdzonych autorytetem Augustyna i Hieronima [150]. W szeregach opozycji znajdował się też biskup Gewilipob z Moguncji, typowy przedstawiciel ówczesnego episkopatu frankońskiego, żonaty, respektujący stary zwyczaj krwawej zemsty, lubiący wojaczkę i polowanie. Bonifacy potępił go jako „mordercę" i „cudzołożnika", a synod z 745 r. złożył z urzędu.

Nie odniósł natomiast Bonifacy pełnego sukcesu w walce z Wirgiliuszem z Salzburga. Ów mnich i opat irlandzki został biskupem Salzburga (745—784) dzięki poparciu Pepina i księcia Odilona, a wbrew woli Bonifacego. Kierował też swoją diecezją według zwyczajów Kościoła iroszkockiego, tak różnych od norm i przepisów rzymskich. Wszystko to prowadziło do konfliktów między biskupem a fanatycznym reformatorem. Wirgiliusz jednak potrafił się bronić skutecznie przed atakami Bonifacego. Napisany przez niego — pod pseudonimem Aethicusa Istera — traktat kosmograficzny wyszydzał poglądy i nastawienie ludzi kręgu Bonifacego [151].

Zabiegi Bonifacego, zmierzające do zupełnego podporządkowania Kościoła frankońskiego Rzymowi budziły coraz większy opór, przede wszystkim reprezentantów władzy państwowej. Jeszcze w 747 r. zebrał Bonifacy

[150] Głównym źródłem są akta synodu rzymskiego z 745 r., potępiające Aldeberta i Klemensa jako heretyków — MGH Conc. II, s. 37—44; zob. też H. Vahle, *Die Widerstände gegen das Werk des Bonifatius*, Münster 1934.

[151] H. Löwe, *Ein literarische Widersacher des Bonifatius. Virgil von Salzburg und die Kosmographie des Aethicus Ister*, Mainz 1951.

na synodzie 13 biskupów z obu części państwa [152], którzy uroczyście stwierdzili swoją jedność z Kościołem rzymskim, podporządkowanie papiestwu i chęć służenia mu do końca życia [153]. Był to jednak pozorny sukces polityki Bonifacego, bowiem w obradach synodu wzięła udział tylko mała część biskupów monarchii Franków. Nieobecni byli też władcy państwa, a dekrety synodu — nawiązujące do uchwał z 742 i 743 r. — nie zostały przez nich zatwierdzone.

Stopniowo Bonifacy coraz bardziej tracił wpływ na politykę kościelną w państwie Franków. Kierownictwo Kościołem frankońskim przejął w swe ręce Pepin, który po rezygnacji Karlomana (w 747 r.) stał się jedynym rzeczywistym władcą monarchii Merowingów. Uważając się, zgodnie z tradycją frankońską, za zwierzchnika Kościoła w państwie, sam decydował w sprawach polityki kościelnej i kontaktował się z papieżem, wykluczając pośrednictwo Bonifacego. Wprawdzie Pepin kontynuował program reformy Bonifacego, ale zaczął ograniczać wpływ papieża na Kościół frankoński. W rezultacie więc reforma Bonifacego zreorganizowała stosunki kościelne w państwie Franków, wzmocniła kontakty z Kościołem rzymskim, ale nie zmieniła funkcji polityczno-państwowych Kościoła frankońskiego. Pozostał on nadal Kościołem terytorialnym i państwowym [154].

2. Kościół anglosaski na Wyspach Brytyjskich

Podbita przez Rzymian w początkach naszej ery i zamieszkała przez ludność celtycką Brytania była już schrystianizowana w IV w. Wydarzenia wieku następnego zmieniły jednak całkowicie jej sytuację polityczną i religijną. Po opuszczeniu Brytanii przez legiony rzymskie (407) najazdy germańskich Sasów, Jutów i Anglów doprowadziły w ciągu jednego stulecia — między 450 a 550 r. — do stopniowego opanowania znacznej części wyspy przez przybyłych tu Germanów. Dawna ludność miejscowa — Brytowie stali się poddanymi lub niewolnikami najeźdźców, część schroniła się w górzystej Walii i Kornwalii lub wywędrowała na konty-

[152] Miejsce synodu nieznane. Akta synodu zaginęły, postanowienia znane z różnych relacji, zebrane w MGH Conc. II/1, s. 45—50; zob. też *S. Bonifatii et Lulli epistolae*, nr 78, 80, 82, MGH Epp. III; C. de Clercq, *op. cit.*, s. 128—130.

[153] MGH Epp. III, s. 351: *confessi sumus fidem catholicam et unitatem et subiectionem Romanae ecclesiae fine tenus vitae nostrae velle servare; sancto Petro et vicario eius velle subici...* — pisał Bonifacy do arcybiskupa Cutbertha z Canterbury, relacjonując mu przebieg synodu.

[154] T. Schieffer, *La chiesa nazionale di osservanza romana. L'opera di Willibrord e di Bonifacio* [w:] *Le chiese nei regni dell' Europa occidentale...*, Spoleto 1960, t. I, s. 73—94.

nent europejski. Północną część wyspy, nie podbitą przez germańskich najeźdźców, zajmowała także ludność celtycka [155].

Najazdy plemion germańskich zniszczyły stary Kościół brytyjski. Jego resztki zachowały się wprawdzie w górzystych okolicach zachodniej części wyspy, stracił on jednak kontakty z Kościołami kontynentu. Owa izolacja kościelna stworzyła warunki do powstania i rozwoju rodzimego Kościoła celtyckiego w Walii. Różnił się on od innych zarówno organizacją, jak zwyczajami. Nie miał organizacji metropolitalnej, nie uznawał również władzy Rzymu, ponieważ nie przyjął rozwiniętej doktryny zwierzchności papieskiej w Kościele [156]. Nie przyjął także rzymskiego sposobu obliczania daty Wielkanocy i innych zwyczajów kościelnych.

Odrębny charakter celtyckiego chrześcijaństwa wystąpił wyraźniej jeszcze w Kościele irlandzkim (iroszkockim) [157]. Jego początki wiążą się z chrystianizacją Irlandii, która rozpoczęła się najprawdopodobniej już w końcu IV w., a została zakończona w połowie następnego wieku przez Patryka (zm. 461) [158]. Organizacja kościelna opierała się tutaj na strukturze społecznej i politycznej innej niż w Brytanii. Ponieważ Irlandia nigdy nie została przez Rzymian podbita, nie było więc tam ani rzymskiej administracji, ani jej centrów — miast. I dlatego zamiast kościołów biskupich i parafialnych ośrodkami życia religijnego i kościelnego zostały klasztory. Kościół iroszkocki był w VI i VII w. Kościołem mnichów. Wszyscy duchowni — pisał Beda Czcigodny, anglosaski kronikarz z VIII w. — byli mnichami i „zachowywali ze swoim biskupem regułę mniszą" [159]. Cała władza kościelna należała do opata. Zwykle on sam był biskupem albo był nim jeden z mnichów. Opat nie uznawał też żadnego zwierzchnika duchownego, który mógłby go kontrolować. Obszar jego władzy pokrywał się z granicami państewek plemiennych. Ich władcy oraz inni możni

[155] R. G. Collingwood, J. N. L. Myres, *Romain Britain and the English Settlements*, Oxford 1945.

[156] Najstarszy kronikarz brytyjski Gilda Sapiens (ok. 500—570) uważa, że następcami św. Piotra są wszyscy *sacerdotes* względnie *episcopi* — Gildae Sapiens, *De excidio et conquestu Britanniae*, c. 66, 106, 107, 109, MGH AA XIII.

[157] L. Gougaud, *Christianity in Celtic Lands. A History of the Churchs of the Celts, their Origin, their Development, Influence and Mutual Relations*, London 1932; W. Delius, *Geschichte der irischen Kirche von ihren Anfängen bis zum 12. Jahrhundert*, München 1954; O. Loyer, *Les chrétientés celtiques*, Paris 1965; źródła omawia I. Kenney, *Sources for the Early History of Ireland*. I.: *Ecclesiastical*, New York 1929.

[158] Tradycja łączy chrystianizację Irlandii z działalnością Patryka (432—461). Różne sprawy sporne dotyczące jego postaci i działalności omawia L. Bieler, *The Life and Legend of St. Patrick*, Dublin 1949.

[159] Beda Venerabilis, *Vita Cuthberti*, c. 16, PL, t. 94, 754: *omnes presbyteri, diaconi, cantores, lectores, caeterique gradus ecclesiastici monachicam per omnia cum ipso episcopo regulam servent.*

świeccy zachowali często prawa zwierzchnie nad klasztorem; nierzadko nakazywali wybierać opatów spośród członków własnej rodziny.

Tak zorganizowany Kościół celtycki rozwijał się samodzielnie. Choć nie było między nim a Kościołem rzymskim różnic doktrynalnych, był on od Rzymu niezależny i miał własne zwyczaje (np. inna data świąt wielkanocnych, odrębny kształt tonsury duchownych), które później były przedmiotem ostrych kontrowersji. Klasztory celtyckie różniły się także od rzymskich klasztorów reguły benedyktyńskiej. Rozkwitało w nich życie intelektualne i artystyczne [160], ale panowała tu też barbarzyńsko surowa asceza. Mnisi irlandzcy byli pustelnikami i ascetami, nauczycielami i artystami. Rozwijali także aktywną działalność misyjną. Oni schrystianizowali celtyckich Szkotów i Piktów. Założony w 563 r. przez Kolumbana (Starszego) i jego towarzyszy klasztor na wyspie Iona (Hy) stał się ośrodkiem życia kościelnego północnej Irlandii i północnej Brytanii. Wszystkie klasztory tych obszarów podlegały zwierzchnictwu opata z Iona. Był on głową północnego Kościoła iroszkockiego, w którym — rys niezwykle charakterystyczny — zanikał urząd biskupa jako zwierzchnika kościelnego. Bowiem opat z Iona był tylko kapłanem, choć kierował podległymi sobie opatami-biskupami [161].

Iroszkoccy misjonarze z północy pierwsi rozpoczęli akcję chrystianizacyjną wśród Anglów i Sasów.

*

Przybyłe do Brytanii w ciągu V i VI w. oddziały germańskich najeźdźców utworzyły kilkanaście państewek plemiennych, które stopniowo, drogą wzajemnych podbojów, łączyły się w większe. W niedługim czasie było ich już tylko siedem: Wessex, Sussex i Kent w części południowej, Essex i Eeast Anglia we wschodniej, Mercja w środkowej, Northumbria w północnej części wyspy [162].

Germańscy przybysze w Brytanii byli w okresie inwazji poganami [163].

[160] Zob. np. F. Masai, *Essai sur les origines de la miniature irlandaise*, Bruxelles 1947.

[161] Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* III, 4: *in quibus omnibus idem monasterium insulanum, in quo ipse* [tj. *Columbae*] *requiescit corpore, principatum teneret. Habere autem solet ipsa insula rectorem semper abbatem presbyterum, cujus juri et omnis provincia, et ipsi etiam episcopi, ordine inusitato, debeant esse subjecti, juxta exemplum primi doctoris illius, qui non episcopus, sed presbyter extitit et monachus.* Zob. też tamże, II, 19: list papieża Jana IV do duchowieństwa iroszkockiego, wymieniający biskupów i kapłanów; wśród tych ostatnich znajduje się opat z Iona — Segenus.

[162] F. M. Stenton, *Anglo-Saxon England*, Oxford 1947.

[163] O ich religii: E. A. Philippson, *Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen*, Leipzig 1929.

Chrześcijaństwo nie było wśród nich popularne, było wszak religią ujarzmionych Brytów. Germanie zaś — jak wykazują różne przekazy źródłowe z okresu ich chrystianizacji — oczekiwali od swoich bóstw siły, zwycięstwa, pomyślności [104]. Tutaj, na Wyspach Brytyjskich ich starzy bogowie okazali się silniejsi od Chrystusa. Poza tym — przeciwnie jak u Franków — u Anglosasów nie było ważnego motywu politycznego, który skłoniłby ich władców do przyjęcia chrztu. Dlatego też ich chrystianizacja nastąpiła stosunkowo późno. Stopniowo dopiero władcy germańskich państewek w Brytanii uświadamiali sobie korzyści płynące z przyjęcia chrztu, z wprowadzanych przez chrześcijaństwo wzorów administracji, kultury politycznej i prawnej świata antycznego. Zaczęli doceniać użyteczność nowego systemu przekonań, wyobrażeń religijnych i wartości społecznych, który mógł być wykorzystany dla umocnienia władzy królewskiej i rozładowania napięć rodzącego się społeczeństwa klasowego.

Akcję chrystianizacji Anglosasów podjęły dwa ośrodki: iroszkockie klasztory północne i Kościół rzymski. Przy tym inicjatywa misyjna papiestwa była wówczas nowością. Stanowiła jeden z elementów nowego programu ekspansji Kościoła rzymskiego, opracowanego przez papieża Grzegorza I (590—604), który doceniał rolę misji, opracował jej strategię, a także wyznaczył kierunek polityki papiestwa na najbliższe wieki. Szybko przyniosła ona pożądane efekty, bowiem chrystianizacja Anglosasów i poddanie ich papiestwu sprawiły, że biskupstwo rzymskie stało się religijną potęgą w Kościele zachodnim [105].

Pierwszym terenem działalności misji rzymskiej wśród Anglosasów było królestwo Kentu. Jego władca, Ethelbert, odgrywał w końcu VI w. ważną rolę wśród królów pozostałych państewek germańskich na Wyspach Brytyjskich. Utrzymywał on też przyjazne kontakty z dworem władców merowińskich. Był ożeniony z chrześcijańską księżniczką frankońską, która miała przy sobie jako kapelana biskupa Lindharda. Tutaj więc, do Kentu, przybyła w 597 r. na polecenia papieża Grzegorza I grupa mnichów rzymskich; przewodził jej wyświęcony na biskupa Augustyn [106]. Niedługo po przybyciu misjonarzy przyjął chrzest król Ethelbert, a za jego przykładem poszedł dwór, możni i pozostała ludność kraju. Augustyn osiadł w Canterbury, stolicy królestwa Kentu. Założył tu klasztor, pierwszy znany klasztor benedyktyński poza granicami Italii [107].

Sukcesy misji rzymskiej w Kencie skłoniły papieża Grzegorza I do

[104] J. de Vries, *Altergermanische Religionsgeschichte*, t. II, s. 438—441.
[105] J. Haller, *op. cit.*, t. I, s. 364—387.
[106] K. D. Schmidt, *op. cit.*, t. II, s. 105—173.
[107] Ph. Schmitz, *op. cit.*, s. 45.

wysłania w 601 r. nowej grupy misjonarzy-mnichów. Znajdowali się wśród nich przyszli biskupi brytyjscy: Mellitus, Justus, Paulin. Równocześnie papież próbował nadać trwałą organizację Kościołowi rzymskiemu na Wyspach Brytyjskich. Augustyn otrzymał paliusz i nominację na metropolitę Londynu (w królestwie Essex); stolicą drugiej prowincji kościelnej miał być York w Northumbrii. Ten plan Grzegorza nawiązujący do organizacji rzymskiej administracji w Brytanii nie został zrealizowany, nie uwzględnił bowiem zmian politycznych po najeździe germańskim. Tak więc siedzibą metropolity i centrum życia religijnego pozostało Canterbury, a w królestwie Essexu, którego władca został razem z ludem ochrzczony przez misjonarzy rzymskich, utworzył Augustyn tylko biskupstwo z siedzibą w Londynie. Objął je Mellitus, jeden z grupy mnichów przybyłych z Rzymu na wyspę w 601 r. Jego towarzysz, Justus, został przez Augustyna mianowany biskupem Rochesteru.

Pierwsze osiągnięcia misji Kościoła rzymskiego wśród Anglosasów okazały się sukcesami nietrwałymi. Wprowadzone decyzją władców chrześcijaństwo pozostawało religią obcą, wrogą lub co najmniej obojętną dla szerokich rzesz społeczeństwa. Po śmierci króla Kentu, Ethelberta (616), a niedługo potem także króla Essexu, reakcja pogańska przekreśliła osiągnięte w obu królestwach rezultaty [168]. Wprawdzie następca Augustyna, Laurencjusz, zdołał nakłonić wkrótce nowego króla Kentu do przyjęcia chrześcijaństwa, jednak w Essex pogaństwo trwało do połowy VII w.

Po Kencie i Essex terenem działalności misji rzymskiej stała się Northumbria, której władca, król Edwin (616—633), zdołał uzyskać zwierzchnictwo nad innymi królami germańskich państewek na wyspie. Akcję chrystianizacji prowadził tu Paulin, dawny mnich rzymski, kapelan żony Edwina, chrześcijańskiej księżniczki Kentu. W 627 r. król Edwin przyjął chrzest razem z możnymi Northumbrii. Wkrótce potem nastąpiły masowe chrzty jego poddanych [169]. York stał się arcybiskupstwem i drugim po Canterbury anglosaskim ośrodkiem kościelnym. Jednak i tutaj — podobnie jak w Kencie i Essex — po kilku latach nastąpiła reakcja pogańska. Tak więc po klęsce i śmierci króla Edwina, pokonanego przez koalicję pogańskiego króla Mercji i chrześcijańskich Brytów z Walii, misja rzymska w Northumbrii przestała istnieć (633) [170]. Jej działalność ograniczyła się

[168] Interesujące uwagi o apostazjach jako proteście przeciw nowej strukturze społeczno-politycznej, ekonomicznej i religijnej wprowadzanej razem z chrześcijaństwem zob. A. Gieysztor, *Uwagi o funkcjach społecznych apostazji i herezji w Europie wczesnośredniowiecznej* [w:] *Z polskich studiów slawistycznych*, Seria 2: Historia, 1963, s. 53—60.

[169] Beda, *Historia ecclesiastica*, II, 14. *Igitur accepit rex Aeduini cum cunctis gentis suae nobilibus, ac plebe perplurima fidem et lavacrum sanctae regenerationis.*

[170] Tamże, II, 20.

teraz do południowej części Brytanii. Tutaj w 635 r. biskup Biriniusz [171], dawny mnich rzymski, ochrzcił króla Wessexu i jako pierwszy objął utworzoną w tym królestwie stolicę biskupią w Dorchesterze, przeniesioną potem do Winchesteru.

Tymczasem w Northumbrii akcję misyjną podjęli na nowo mnisi iroszkoccy, kierowani przez opata-biskupa Aidana. Przybyli oni tu z klasztoru Iona około 635 r.; wezwani przez następcę Edwina, króla Oswalda. Osiedlili się zaś nie w Yorku — dawnej metropolii Kościoła rzymskiego — ale na wyspie Lindisfarne, u północnych wybrzeży Northumbrii. Założony tu klasztor był równocześnie stolicą biskupią. Niedługo zresztą powstały dalsze klasztory męskie i żeńskie, które stały się nowymi ośrodkami życia kościelnego i akcji misyjnej. Kościół Northumbrii zaczął organizować się na wzór iroszkocki, przyjął też zwyczaje chrześcijaństwa celtyckiego i utrzymywał ścisły kontakt z północnym Kościołem iroszkockim. Biskupów-opatów z Lindisfarne wyznaczał opat z Iona [172].

Misjonarze iroszkoccy działali także poza granicami Northumbrii. Korzystając z poparcia władców, prowadzili akcję misyjną w East Anglii i Essex, gdzie reakcja pogańska zniszczyła chrześcijaństwo wprowadzone na początku VII w.[173] Oni również rozpoczęli chrystianizację królestwa Mercji. Jego władca, Peada, ochrzczony z grupą możnych na dworze króla Oswiu, popierał działalność northumbryjskich misjonarzy. Rezultatem królewskiego poparcia, a może nakazu, były masowe chrzty mieszkańców Mercji [174].

Tak więc w połowie VII w. Kościół celtycki dominował w całej północnej i środkowej Brytanii. Musiało to doprowadzić do współzawodnictwa i konfliktów z misją Kościoła rzymskiego.

*

Już Augustyn, który uważał się za głowę całego Kościoła na Wyspach Brytyjskich, próbował wprowadzić rzymskie zwyczaje i wzory organizacyjne do Kościoła celtyckiego. Jego rokowania w tej sprawie z biskupami walijskimi nie dały jednak żadnego rezultatu. Podobne próby podejmował

[171] Tamże, III, 7; do tego też: T. Varley, *St. Birinus and Wessex. From Odin to Christ*, 1934.

[172] Beda, *Historia ecclesiastica*, III, 25: *Interea Aidano episcopo de hac vita sublato, Finan pro illo gradum episcopatus, a Scottis ordinatus ac missus acceperat.* Po śmierci Finana jego następcą został Kolman (Colmanus) *et ipse missus a Scottia.*

[173] Tamże, III, 22.

[174] Tamże, III, 21: *Venientes ergo in provinciam memorati sacerdotes* [tj. *Cedd, Adda, Betti, Diuma*] *cum principe, praedicabant verbum, et libenter auditi sunt, multique quotidie et nobilium et infimorum, abrenunciata sorde idolatriae, fidei sunt fonte abluti.*

Laurencjusz, następca Augustyna [175]. Powoli jednak zaczęło tworzyć się „rzymskie stronnictwo" wśród duchowieństwa irlandzkiego i w latach 630—640 południowa Irlandia przyjęła rzymskie zwyczaje. Natomiast w samej Brytanii opozycja celtycka była silna. Rozstrzygnięcie rywalizacji nastąpiło w 664 r. na synodzie w Whitby (Streaneshalch), zwołanym przez króla Northumbrii Oswiu [176]. Mimo oporu części duchowieństwa iroszkockiego, któremu przewodził Kolman, opat-biskup z Lindisfarne, zwyciężyła orientacja rzymska. Król Oswiu opowiedział się za zwyczajami Kościoła rzymskiego, przekonany argumentami Anglosasa, opata z Ripon Wilfrida (późniejszego biskupa Yorku) oraz duchownego frankońskiego Agilberta. Tradycja utrzymuje, że były to argumenty natury religijnej. W rzeczywistości król musiał brać i inne aspekty pod uwagę. Zapewne do odrzucenia celtyckiego partykularyzmu skłoniła go chęć wciągnięcia w służbę monarchii Kościoła rzymskiego. Większa bowiem centralizacja i jedność systemu rzymskiej organizacji kościelnej — opartej na wzorach antycznej administracji — mogła ułatwić polityczne zjednoczenie anglosaskich państewek pod rządami jednego króla. A do tego właśnie dążyli władcy Northumbrii.

W wyniku decyzji podjętych na synodzie w Whitby Kolman i zwolennicy Kościoła celtyckiego opuścili Northumbrię. Autonomiczny Kościół iroszkocki — pozbawiony silniejszej organizacji, hierarchii kościelnej, regularnych diecezji i parafii — utracił swoje wpływy wśród Anglosasów [177]. Po dokonanej przez Wilfrida w końcu VII w. chrystianizacji Sussexu rzymski system kościelny zapanował we wszystkich państewkach anglosaskich. Co więcej, w 697 r. rzymskie zwyczaje kościelne przyjęła północna Irlandia, zaś w 716—717 r. iroszkocki Kościół północnej Brytanii razem z klasztorem Iona. Tylko Brytowie w Walii długo pozostawali w pełnej izolacji, dopiero stopniowo podporządkowując się Kościołowi rzymskiemu od końca VIII w.

Konsolidacji nowej organizacji Kościoła anglosaskiego dokonał Teodor z Tarsu, arcybiskup Canterbury w latach 669—690 [178]. Ten mnich rzymski, pochodzenia greckiego, wyświęcony na biskupa i wysłany do Brytanii

[175] Tamże, II, 4, gdzie Beda pisze o liście, który wysłał Laurencjusz *Dominis carissimis fratribus episcopis, vel abbatibus per universam Scottiam* [...] *obsecrans eos et contestans unitatem pacis et catholicae observationis cum ea quae toto orbe diffusa est Ecclesia Christi, tenere*; zob. też: A-W. Wade-Evans, *Welsh Christian Origins*, Oxford 1934, s. 267—288.

[176] Beda, *Historia ecclesiastica*, III, 25; A. W. Haddan, W. Stubbs, *Councils and Ecclesiastical Documents Relative to Great Britain and Ireland*, London 1871, t. III, s. 100—106.

[177] J. L. Gough Meissner, *The Celtic Church in England after the Synod of Whitby*, London 1929.

[178] W. Reany, *St. Teodore of Canterbury*, Saint-Louis 1944.

przez papieża Witaliana, wprowadził tu rzymskie prawo kościelne, zwyczaje dyscyplinarne i liturgiczne, rozwinął grecko-rzymskie szkolnictwo dla kształcenia kleru. Odtąd biskupstwa miały stałe, określone terytoria. Zaczęto również odbywać regularne synody. Zagęszczała się sieć kościołów prowincjonalnych, powstawały mniejsze ogniwa administracji kościelnej — parafie [179]. Grupę duchowieństwa prowincjonalnego tworzyli już nie mnisi, jak w okresie wpływów iroszkockich; przeciwnie — byli to żonaci księża, których tryb życia i poziom umysłowy nie różnił się niczym od pozostałej ludności wiejskiej.

Pomocnikiem i doradcą arcybiskupa Teodora był opat Hadrian, dawny mnich jednego z klasztorów benedyktyńskich w południowych Włoszech. Dzięki tym ludziom, wychowanym i ukształtowanym we włoskich ośrodkach monastycznych, kontakty Kościoła anglosaskiego z papiestwem umocniły się jeszcze bardziej. Wpływy rzymskie w Brytanii utwierdzała również działalność Wilfrida (zm. 709) [180], który jakiś czas był metropolitą Yorku i wiódł spory kompetencyjne z Teodorem z Canterbury. Organizowane przez Wilfrida klasztory przyjmowały regułę benedyktyńską, podobnie jak klasztory zakładane przez Benedykta Biscopa (zm. 680) [181], z których najsłynniejsze były opactwa Wearmonth i Jarrow.

*

Uderzającą cechą Kościoła anglosaskiego, która wyróżniała go we wczesnym średniowieczu, były żywe kontakty i powiązania z Rzymem [182]. Anglosasi nie zapominali o rzymskich początkach swego Kościoła. Rzym uważali za religijne centrum chrześcijaństwa, a znajdujący się tam legendarny grób św. Piotra był celem ich licznych pielgrzymek. Według informacji Bedy Czcigodnego dwaj królowie anglosascy, Koinred z Mercji i Offa z Essexu, zostali w Rzymie mnichami [183]. Stąd przywożono do Brytanii księgi i relikwie. Szczególnie rozpowszechniony wśród Anglosasów kult św. Piotra był także wyrazem spójni religijnej z Rzymem [184].

[179] G. W. O. Addleshaw, *The Beginnings of the Parochial System*, London 1953.

[180] S. Fletcher, *The Life and Work of St. Wilfrid of Ripon*, Chichester 1925; E. John, *The Social and Political Problems of the Early English Church* [w:] *Land, Church and People. Essays presented to H. P. R. Finberg*, ed. J. Thirsk, Reading 1970, s. 39—63.

[181] T. Allison, *Benedict Biscop*, „Church Quaterly Review", 107, 1928, s. 57—79.

[182] J. H. Wallace-Hadrill, *Rome and the Early English Church: Some Questions of Transmission* [w:] *Le chiese nei regni dell' Europa occidentale...*, t. II, s. 519—548.

[183] Beda, *Historia ecclesiastica*, V, 19.

[184] T. Zwölfer, *Sankt Peter, Apostelfürst und Himmelspförtner. Seine Verehrung bei den Angelsachsen und Franken*, Stuttgart 1929.

Załącznik 1

Praca zbiorowa: Katolicyzm wczesnośredniowieczny

PAŃSTWO KAROLA WIELKIEGO PO TRAKTACIE W VERDUN W 843 R.

metropolia · arcybiskupstwa · klasztory

granice państwa Karola Wielkiego

granice ziem zależnych od państwa Karola Wielkiego

granice państw po traktacie w Verdun w 843 r.

granice Państwa Kościelnego

Skróty: C. Capua A. Amalfi T. tem

0 300 km

PWN Warszawa 1973

Wpływy Kościoła rzymskiego wyraźne są ponadto w normach życia kościelnego i pewnych instytucjach Kościoła anglosaskiego. Przyjęto w nim zarówno rzymski sposób obliczania daty Wielkanocy i zwyczaje liturgiczne, jak również wyraźnie zarysowaną organizację diecezjalną z władzą zwierzchnią biskupa i synodami. W klasztorach zaś wprowadzono popieraną przez papiestwo regułę benedyktyńską [185].

Natomiast zależność jurysdykcyjna Kościoła anglosaskiego od Rzymu ograniczała się do przedstawicieli najwyższej hierarchii i dotyczyła tylko przekazywania paliusza arcybiskupiego. Mimo bowiem wielorakich powiązań z Rzymem — przede wszystkim natury religijnej i moralnej — Kościół anglosaski był Kościołem narodowym. Różnił się od Kościołów na kontynencie tym, że przekraczał granice polityczne; arcybiskupstwo Canterbury było centrum metropolitalnym kilku królestw anglosaskich. Poza tym jednak Kościół anglosaski — podobnie jak frankoński czy wizygocki — był zależny w dużym stopniu od władzy państwowej, a między interesami monarchii i Kościoła nie było zwykle większych różnic ani sprzeczności [186].

Władcy anglosascy niejednokrotnie decydowali o sprawach Kościoła. Król Northumbrii Oswiu nie tylko był obecny razem z możnymi świeckimi na wspomnianym już synodzie w Whitby, ale kierował jego obradami i decydował o postanowieniach [187]. Sprawy kościelne rozpatrywano także na zgromadzeniach możnowładców świeckich i duchownych (tzw. *witenagemot, consilium sapientium*), a decyzje tu zapadające miały moc prawa państwowego. Na przykład wydane przez króla Kentu, Wihtreda, na takim zgromadzeniu możnych w 695 lub 696 r. prawa przewidywały kary świeckie za pracę w niedzielę, za praktyki kultu pogańskiego i łamanie postów [188]. Podobnie też, wydane na witenagemocie w końcu VII w., obszerne prawo króla Ine z Wessexu dotyczyło zarówno spraw świeckich, jak i kościelnych [189]. Analogiczne ustawy wydawali królowie anglosascy również i później [190].

Władcy anglosascy mieli ponadto decydujący wpływ na obsadzanie wakujących biskupstw. Zaś rozwijająca się tutaj instytucja tzw. Kościo-

[185] Ph. Schmitz, *op. cit.*, s. 56—67.

[186] G. Schoebe, *Königtum und Kirche bei den Angelsachsen*, (Diss.), Hamburg 1954.

[187] Beda, *Historia ecclesiastica*, III, 25; także: A. W. Haddan, W. Stubbs, *Councils and Ecclesiastical Documents Relating to Great Britain and Ireland*, London 1871, t. III, s. 100—106.

[188] F. Liebermann, *Die Gesetze der Angelsachsen*, Halle in S. 1903, s. 12—14.

[189] Tamże, s. 88—123.

[190] K. Koranyi, *Powszechna historia państwa i prawa*, Warszawa 1963, t. II, cz. 1, s. 250.

łów prywatnych uzależniała wielu proboszczów i kapłanów od właściciela Kościoła — a więc świeckiego pana gruntowego.

Przejawem ścisłej współpracy Kościoła z państwem u Anglosasów był nadto udział wyższego duchowieństwa w życiu państwowym. Uczestniczyli oni w witenagemotach i razem z możnowładztwem świeckim wybierali króla[191]. Zaś dowodem poparcia udzielanego przez Kościół monarchii byli święci z królewskich rodów[192].

W rzeczywistości więc Anglosasi, podobnie jak Frankowie czy Wizygoci, tworzyli Kościół państwowy, ale w nowej formie nie spotykanej dotąd we wczesnośredniowiecznych monarchiach. Odrębność ta wynikała z przejęcia rzymskich zwyczajów i organizacji kościelnej oraz utrzymywania żywych kontaktów z papiestwem. Według trafnego określenia jednego z historyków, był to Kościół państwowy oparty na wzorach Kościoła rzymskiego (*romverbundene Landeskirche*; *chiesa nazionale di osservanza romana*)[193].

*

Chrystianizacja Anglosasów dokonała się w sposób typowy dla średniowiecznych akcji misyjnych. Decyzja przyjęcia nowej religii należała do władcy. Król pierwszy przyjmował chrzest, razem z dworem i możnowładcami, a dopiero potem następowały masowe chrzty pozostałej ludności, odbywane zwykle w obecności króla i zapewne na jego rozkaz. Na przykład po chrzcie króla Northumbrii, Edwina (627), ruszył Paulin z królem i królową w podróż misyjną po kraju. W prowincji Brenicja przez trzydzieści sześć dni chrzcił on ludzi w rzece, pracując od świtu do

[191] Synod z Cealchyth z 787 r. postanawia m. in., że *legitime reges a sacerdotibus et senioribus populi eligantur* — Mansi, t. XII, 943.

[192] Np. św. Offa, Ina, Edwin, Oswald, Oswin, Etelbert, Eadmund i inni. W porównaniu z dynastią Merowingów anglosascy święci królowie tworzą grupę dość liczną. Reprezentowali oni dwa typy hagiograficzne: królów-mnichów i królów-„męczenników", zabitych przez wrogów lub poległych w walce z poganami; zob. F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger*, s. 415—425. Być może kult osoby królewskiej istniał wśród pogańskich jeszcze Anglów i Sasów; Kościół go przejął, rozbudował i dostosował do własnych potrzeb — zob. W. A. Chaney, *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England. The Transition from Paganism to Christianity*, Manchester 1970. O anglosaskich koncepcjach monarchii zob.: J. M. Wallace-Hadrill, *Early Germanic Kingship in England and on the Continent*, Oxford 1970; H. Vollrath-Reichelt, *Königsgedanke und Königstum bei den Angelsachsen bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts*, Köln—Wien 1971.

[193] Th. Schieffer, op. cit., s. 73—94. Używam wyrażenia „Kościół państwowy", a nie „narodowy", bo autonomia Kościołów wczesnośredniowiecznych wynikała ze ścisłej współpracy Kościoła z państwem, a nie z poczucia określonej świadomości narodowej przeciwstawiającej się Rzymowi.

nocy [194]. W ten sam sposób — przez masowe chrzty w rzece — dokonał Paulin nawrócenia mieszkańców prowincji Deira i Lindsey [195].

Przy zastosowaniu takich metod misyjnych chrystianizacja była powierzchowna, a przyjęcie chrztu — wypełnieniem woli lub nakazu władcy. Wystarczyła też zmiana króla — jak w Kencie (616) czy w Essex (617/618) — aby cały kraj wrócił razem z nowym władcą do starej religii. W okresie chrystianizacji spotyka się też wśród Anglosasów przykłady synkretyzmu religijnego, tzw. dwówiary. Beda pisze na przykład, że król East Anglii, Redwald, czcił równocześnie starych bogów pogańskich i nowego boga — Chrystusa, a każde bóstwo miało swój ołtarz w jednej świątyni [196].

Dawne wierzenia i zwyczaje kultowe, związane z życiem indywidualnym, rodzinnym i społecznym, trudno było od razu wytępić i zastąpić nowymi. Z siły i znaczenia owej tradycji zdawał sobie sprawę sam inicjator misji wśród Anglosasów, papież Grzegorz I. Dlatego też zalecał misjonarzom, by nie niszczyli świątyń pogańskich i nie likwidowali tradycyjnych świąt kultowych, lecz zamieniali je na chrześcijańskie, adaptowali do potrzeb nowego kultu [197].

[194] Beda, *Historia ecclesiastica*, II, 14: gdy Paulin przybył z królem i z królową do Adgefrin *triginta sex diebus ibidem cum eis catechizandi et baptizandi officio deditus moraretur: quibus diebus cunctis a mane usque ad vesperam nil aliud ageret quam confluentem eo de cunctis viculis ac locis plebem Christi verbo salutis instruere, atque instructam in fluvio Gleni, qui proximus erat, lavacro remissionis abluere.*

[195] Tamże, II, 14, 16.

[196] Tamże, II, 15: *Reduald jamdudum in Cantia sacramentis Christianae fidei imbutus est, sed frustra*[...] *in morem antiquorum samaritanorum et Christo servire videretur, et diis quibus antea serviebat; atque in eodem fano et altare haberet ad sacrificum Christi, et arulam ad victimas daemoniorum.*

[197] Słynna instrukcja Grzegorza I: *Registrum* XI, 56, MGH Epp. II, s. 331, zaleca: *fana idolorum destrui in eadem gente minime debeant, sed ipsa, que in eis sunt, idola destruantur. Aqua benedicta fiat, in eisdem fanis aspergatur, altaria construantur, reliquiae parantur, quia si fana eadem bene constructa sunt, necesse est, ut a cultu daemonum in obsequio veri Dei debeant commutari*[...] *Et quia boves solent in sacrificio daemonum multos occidere, debet eis etiam hac de re aliqua sollemnitas inmutari, ut die dedicationis vel natalicii sanctorum martyrum quorum illic reliquiae ponuntur tabernacula sibi circa easdem ecclesias, quae ex fanis commutatae sunt, de ramis arborum faciant et religiosis convivitis sollemnitatem celebrent; nec diabolo iam animalia immolent, sed et ad laudem Dei in esu suo animalia occidant.* Ową metodę adaptacji uzasadnia papież następująco: *Nam duris mentibus simul omnia abscidere impossibile esse non dubium est, quia is qui summum locum ascendere nititur gradibus vel passibus, non autem saltibus elevatur.* — S. Brechter, *Die Quellen zur Angelsachsenmission Gregors des Grossen*, Münster 1941, s. 13—110, 269—277, uważa tę instrukcję za nieautentyczną, zrobioną w pocz. VIII w. w Canterbury; nie wszyscy historycy przyjmują jego tezę; zob. J. M. Wallace-Hadrill, *op. cit.*, s. 523—524.

Dla celów nowej religii próbowano również przyswoić tradycyjną twórczość literacką. U Anglosasów wcześnie rozwinęła się poezja religijna w języku narodowym. Jej tematyka była chrześcijańska, ale forma, styl, obrazy i porównania kontynuowały tradycje poezji przedchrześcijańskiej [198]. Symbioza elementów tradycyjnych i starochrześcijańskich występuje także w świeckiej poezji epickiej, jak np. w poemacie *Beowulf*, którego tematyka wzięta jest z podań i legend starogermańskich [199].

Mimo zabiegów Kościoła, popartych autorytetem władzy państwowej, tradycyjne wierzenia, praktyki i obrzędy kultowe żyły jeszcze długo po formalnej chrystianizacji Anglosasów [200]. Obce chrześcijaństwu wierzenia i praktyki istniały nawet wśród duchowieństwa i mnichów [201]. Szczególnie zaś rozległa dziedzina magii znajdowała wielorakie zastosowanie w życiu indywidualnym i społecznym[202]. Kult relikwii miał też w dużej mierze charakter magiczny [203].

Chrześcijaństwo Anglosasów wykazywało zatem wiele cech rodzimych. Występowały one nawet w poglądach teologicznych. Zauważono na przykład, że w wyobrażeniach Boga lub Chrystusa podkreślano szczególnie mocno królewską władzę i siłę: był on potężnym panem, królem nieba i ziemi [204]. Rozwijająca się w klasztorach anglosaskich kultura artystyczna i literacka łączyła również elementy starochrześcijańskie z rodzimą tradycją — germańską i celtycką [205].

[198] B. J. Timmer, *Heathen and Christian Elements in Old English Poetry*, „Neophilologus", 29, 1944, s. 180—185.

[199] M. P. Hamilton, *The religious Principle in Beowulf*, „Publications of the Modern Language Association of America", 61, 1946, s. 309—330; M. E. Goldsmith, *The Christian Theme of Beowulf*, „Medium Aevum", 29, 1960, s. 81—101; tenże, *The Choix in Beowulf*, „Neophilologus", 48, 1964, s. 60—72.

[200] Zob. np. W. Bonser, *Survivals of Paganism in Anglo-Saxon England*. „Transaction of the Birmingham Archaeological Society", 56, 1934, s. 37—70; F. P. Magoun, *On Some Survivals of Pagan Belief in Anglo-Saxon England*, „Harvard Theological Review", 40, 1947, s. 33—46; W. A. Chaney, *Paganism to Christianity in Anglo-Saxon England*, tamże, 53, 1960, s. 197—217.

[201] E. A. Philipson, *op. cit.*, s. 134; H. Henel, *Altenglischer Mönchsaberglaube*, „Englische Studien", 69, 1935, s. 329—339.

[202] E. A. Philipson, *op. cit.*, s. 208—223; G. Storm, *Anglo-Saxon Magic*, den Haag 1948; K. Helm, *Der angelsächsische Flursegen*. „Hessische Bläter für Volkskunde", 41, 1950; J. H. G. Grattan, S. Singer, *Anglo-Saxon Magic and Medicine*, London 1952.

[203] M. Foerster, *Zur Geschichte des Reliquienkultus in Alt England*, Sitzungsberichte Bayerische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Abt., H. 8, München 1943.

[204] K. D. Schmidt, *op. cit.*, II, s. 151—155.

[205] G. Haendler, *op. cit.*, s. 30; o kulturze tego okresu: D. E. Martin-Clarke, *Culture in Early Anglo-Saxon England*, Baltimore 1947.

3. Katolicyzacja Wizygotów

W hiszpańskim królestwie Wizygotów (507—711) [206] istniały początkowo obok siebie dwa wyznania chrześcijańskie i dwa Kościoły: katolicki — dawnych, zromanizowanych mieszkańców Półwyspu Iberyjskiego oraz ariański Kościół Wizygotów, całkowicie podporządkowany monarchii [207]. Ten podział religijny pogłębiał jeszcze istniejące przeciwieństwa etniczno-narodowe w królestwie wizygockim. Stanowił też poważne niebezpieczeństwo dla państwa, osłabionego nadto walkami wewnętrznymi: sporami dynastycznymi, rywalizacją polityczną możnych i konfliktami społecznymi [208]. Dawna katolicka ludność mogła stać się oparciem dla nieprzyjaciół królestwa; nadal bowiem czuła się związana z państwem rzymskim, reprezentowanym wówczas przez cesarstwo bizantyjskie, a co najmniej chciała być pod władzą króla katolickiego. Niebezpieczeństwo wzrosło zwłaszcza wówczas, gdy cesarz bizantyjski, Justynian I (527—565), po podbiciu państwa Wandalów (532) i Ostrogotów (543) opanował w połowie VI w. południowo-wschodnie wybrzeża Hiszpanii z ważnymi ośrodkami: Malagą, Kartageną, Kordobą, a może też Sewillą. Również walki graniczne ze Swebami, osiadłymi w północno-zachodniej Hiszpanii, stały się niebezpieczne szczególnie po 561 r., kiedy ich król przyjął katolicyzm.

Król Leowigild (568—586), jeden z wybitnych władców wizygockich, który pragnął odbudować potęgę monarchii, dążył także do wewnętrznej konsolidacji państwa poprzez wprowadzenie jednolitego wyznania — arianizmu [209]. Usiłowania te doprowadziły do buntu stronnictwa katolickiego, popieranego przez Bizancjum i Swebów. Na czele rebeliantów stanął syn króla — Hermenegild. Leowigild zdołał pokonać buntowników i ich sprzymierzeńców: Hermenegild został stracony [210], buntownicze duchowieństwo katolickie wygnane z kraju, a królestwo Swebów podbite.

[206] E. A. Thompson, *The Goths in Spain*, London 1969; R. Gibert, *El Reino visigodo y el particularismo español* [w:] *I Goti in occidente*, Spoleto 1956, s. 537—583.

[207] K. Voigt, *Staat und Kirche*, s. 115—129.

[208] A. R. Korsunskij, *Gotskaja Ispanija*, „Oczerki socjalno-ekonomiczeskoj i politiczeskoj istorii", Moskwa 1969, szczególnie s. 240—261; C. Dietrich, *Adel, Kirche und Königtum im Westgotenreich*, Sigmaringen 1971.

[209] J. Orlandis, *El Cristianesimo en el Reino visigodo* [w:] *I Goti in occidente*, s. 161—167.

[210] Ze współczesnych tylko papież Grzegorz I uznał śmierć Hermenegilda jako męczeństwo za wiarę. Natomiast ówcześni pisarze katoliccy: opat Jan z Biclaro, biskup Izydor z Sewilli i biskup Grzegorz z Tours widzieli w nim tylko buntownika przeciw królowi i ojcu, a w jego śmierci karę za zdradę ojczyzny; zob. K. Voigt, *Staat und Kirche*, s. 133. — Jego imię pojawia się w „martyrologiach" średniowiecz-

Nie przyniosło to jednak jedności religijnej królestwu Wizygotów. Niewielkie rezultaty dały też uchwały synodu państwowego (ok. 580), które miały ułatwić przejście katolików do ariańskiego Kościoła państwowego [211].

Syn i następca Leowigilda, król Rekkared (586—601) szukał rozwiązania wewnętrznych sprzeczności na innej niż ojciec drodze i w 587 r. przeszedł na wyznanie katolickie. Na zwołanym przez Rekkareda synodzie państwowym do Toledo (589) arianizm został uroczyście potępiony, a wielu wyższych duchownych ariańskich i możnych świeckich przeszło na katolicyzm [212]. Wkrótce cała ludność była katolicka, a krótkotrwała restytucja arianizmu za króla Witterícha (603—610) nie miała praktycznie większego znaczenia.

Tak więc konwersję Rekkareda spowodowały przede wszystkim przyczyny polityczne. Po katolicyzacji Wizygotów — przeprowadzonej nakazem władzy państwowej — religijne i etniczne przeciwieństwa zaczęły szybko zanikać [213]. Nastąpiła też zasadnicza zmiana w politycznym myśleniu dawnej ludności katolickiej. Jej czołowy reprezentant, wykształcony biskup Izydor z Sewilli (zm. 636), czuł się już nie „Rzymianinem", ale patriotą hiszpańsko-wizygockim. Za prawdziwie ortodoksyjnych uważa królów wizygockich, zaś cesarzom bizantyjskim zarzuca częste sprzyjanie herezji. Z zadowoleniem też notuje każdy sukces Wizygotów w walce z *milites romani*, czyli Bizantyjczykami, zwłaszcza zwycięstwa króla Swintily (621—631), który wyparł garnizony bizantyjskie z wybrzeży śródziemnomorskich i był pierwszym wizygockim monarchą nad całą Hiszpanią [214]. Było to wyraźne odrzucenie dotychczasowej koncepcji światowego, utwierdzonego wolą bożą, panowania rzymsko-bizantyjskiego cesarza [215].

nych; papież Sykstus V zatwierdził jego święto dla Hiszpanii (1586), a Urban VIII (XVII w.) rozciągnął je na cały Kościół; A. Bigelmair [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1960, t. V, 256.

[211] *Johannis abbatis monasterii Biclarensis Chronica*, MGH AA XI, s. 216.

[212] Akta synodu: Mansi, IX, 977—1010; zob. też C. J. Hefele, H. Leclercq, *Histoire des Conciles*, Paris 1909, t. III/1, s. 222—228; E. A. Thompson, *The Conversion of the Visigoths to Catholicism*, „Nottingham Mediaeval Studies", 4, 1960, s. 4—35.

[213] J. Orlandis, *op. cit.*, s. 167—171.

[214] J. M. Lacarra, *La Iglesia visigoda en el siglo VII y sus relaciones con Roma* [w:] *Le chiese nei regni dell' Europa...*, I, s. 367—368.

[215] H. Löwe, *Von Theoderich des Grossen zu Karl des Grossen. Das Werden des Abendlandes im Geschichtsbild des frühen Mittelalters*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelatters", 9, 1952, s. 361—362. O koncepcjach politycznych Izydora z Sewilli zob. także: J. L. Romero, *San Isidoro de Sevilla, Su pensamiento historico politico y sus relaciones con la historia visigoda*, „Cuadernos de historia de España", 8, 1947, (Buenos Aires), s. 5—71.

*

Przejście Wizygotów na katolicyzm zniwelowało różnicę wyznań między ariańskimi Germanami i katolicką ludnością miejscową, doprowadziło też do powstania w Hiszpanii katolickiego Kościoła państwowego. Ścisła współpraca duchowieństwa z monarchią doprowadziła tu do silniejszego jeszcze niż w monarchii Merowingów połączenia Kościoła z państwem.

Synody krajowe, zwoływane przez króla do Toledo, były równocześnie zgromadzeniami państwowymi i dlatego obok spraw religijno-kościelnych rozpatrywano na nich także sprawy świeckie, zwłaszcza polityczne [216]. Jak w Kościele ariańskim, oprócz biskupów, duchowieństwa i króla, aktywny udział w obradach synodalnych brali także urzędnicy dworscy i funkcjonariusze państwowi, a więc ludzie świeccy [217]. Wspólnie z biskupami decydowali oni o sprawach i Kościoła, i państwa [218].

Wszelkie uchwały synodalne były zwykle zatwierdzane przez króla jako prawo państwowe i realizowane środkami administracyjnymi. W ten sposób zacierała się granica między ustawodawstwem kościelnym a świeckim. Synody nakładały zarówno kary kościelne, jak świeckie za niewykonanie ich uchwał. Tak samo król, zatwierdzając postanowienia synodalne, groził karami świeckimi i ekskomuniką tym, którzy do nich się nie zastosują [219].

Innym przejawem ścisłej współpracy monarchii wizygockiej z Kościołem było powierzanie biskupom ważnych funkcji w administracji państwowej. Kontrolowali oni działalność urzędników państwowych, brali udział w wyborach niektórych urzędników miejskich, pełnili funkcje sędziów w sprawach cywilnych [220]. Synody prowincjonalne zaś, odbywane pod przewodnictwem biskupów, rozpatrywały także skargi przeciw urzędnikom, możnym i innym ludziom świeckim, a podjęte w tych sprawach decyzje musieli realizować urzędnicy królewscy [221].

Konsekwencją polityki wizygockich monarchów, dążących do całkowitej jedności państwa, był wzrost centralizacji kościelnej. Popierani przez synody krajowe i wyższe duchowieństwo, królowie realizowali zasadę: jeden władca, jedna religia, jeden Kościół dla całej Hiszpanii. Duchowień-

[216] K. Voigt, *Staat u. Kirche*, s. 138—143; A. K. Ziegler, *Church and State in Wisigothic Spain*, Washington 1930.

[217] Ich udział w obradach poświadczony po raz pierwszy na VI synodzie w Toledo (638) — zob. *Concilium Toletanum VI*, c. 3, Mansi, X, 663—664; *simul etiam cum suorum* [tj. *principis*] *optimatorum illustriumque virorum consensu et deliberatione* podejmują biskupi razem z królem uchwały przeciw różnowiercom.

[218] Dopiero XVII synod w Toledo (694) wyłączył udział świeckich od decyzji w sprawach kościelnych — zob. K. Voigt, *Staat u. Kirche*, s. 141.

[219] Tamże, s. 141—142; J. M. Lacarra, *op. cit.*, s. 373—375.

[220] *Lex Visigothorum*, II 5, 12—14; IV 3, 4; IX 2, 9; XII 1, 2 — MGH Legum I, 1.

[221] *Concilium Toletanum IV* (633), c. 3, Mansi, X, 616—617.

stwo niższych stopni zostało poddane ściślejszej kontroli biskupów. Biskupi także próbowali — bez większego zresztą skutku — zwalczać instytucję tzw. kościołów prywatnych, ograniczającą ich jurysdykcję [222]. Wzrastał przede wszystkim autorytet metropolity Toledo jako biskupa stolicy państwa (*urbis regiae*). Będąc najbliższym doradcą i współpracownikiem króla w sprawach kościelnych, zyskiwał on coraz większą władzę w Kościele hiszpańskim. W końcu VII w. synod krajowy uznał oficjalnie arcybiskupa Toledo za najwyższego zwierzchnika Kościoła wizygockiego [223], w istocie zaś już na długo przedtem był on prymasem. Toledo było nie tylko stolicą państwa, ale również jedyną stolicą kościelną wizygockiej Hiszpanii [224].

Z Rzymem utrzymywał Kościół wizygocki luźne kontakty [225], a jego ustrój wykluczał praktycznie zwierzchność jurysdykcyjną papiestwa. Episkopat wizygocki nie był też skłonny poddawać się autorytetowi papieża ani przyjmować jego pouczeń. Biskup Eugeniusz I z Toledo wyraził nawet — w liście do Izydora z Sewilli — wątpliwość, czy św. Piotrowi została rzeczywiście przekazana większa władza niż innym apostołom [226].

Nie było wprawdzie różnic doktrynalnych między papiestwem a Kościołem wizygockim, biskupi hiszpańscy jednak rozstrzygali samodzielnie kwestie wiary na synodach krajowych. Tak więc posłane przez papieża Leona II do Hiszpanii akta IV soboru powszechnego w Konstantynopolu (680—681) zostały poddane dyskusji na synodzie krajowym (684), mimo że były uchwalone przez „ojców soborowych" i zaakceptowane przez papieża. I dopiero po stwierdzeniu ich zgodności z uchwałami poprzednich soborów zostały one przyjęte przez hiszpański episkopat [227]. W wysłanych do Rzymu nieco później teologicznych wywodach prymasa Kościoła wizygockiego, arcybiskupa Juliana z Toledo, zostały pewne punkty zakwestio-

[222] H. E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, s. 153.

[223] XII synod w Toledo (681) udzielił metropolicie Toledo prawa dysponowania stolicami biskupimi we wszystkich prowincjach królestwa i osadzania w nich biskupów, których król wybierze, a arcybiskup uzna za ludzi godnych: *quoscumque regalis potestas elegerit et iam dicti Toletani episcopi iudicio dignos esse probaverit* — *Concilium Toletanum XII*, c. 6, Mansi, XI, 1033—1034.

[224] J. F. Rivera Recio, *Encumbramiento de la Sede toledana durante la dominación visigótica*, „Hispania Sacra", 7, 1955, s. 1—32; J. Fernandez Alonso, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Roma 1955, s. 237—241.

[225] J. M. Lacarra, *La Iglesia visigoda en el siglo VII y sus relaciones con Roma* [w:] *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale...*, I, s. 353—385.

[226] *Isidori Hispanensis episcopi*, Ep. 8, PL, t. 83, 908. Z poglądem Eugeniusza Izydor polemizował.

[227] *Concilium Toletanum XIV*, c. 4—7, Mansi, XI, 1088—1089. O soborze w Konstantynopolu zob. J. Keller, *Sobory wczesnego średniowiecza*, praca w niniejszym zbiorze.

nowane przez nowego papieża, Benedykta II. Wówczas Julian w nowym piśmie wystąpił ostro przeciw papieżowi, a jego stanowisko poparł episkopat hiszpański, wciągając odpowiedź swego prymasa do akt XV synodu krajowego w Toledo (688) [228].

*

Zmiana wyznania ariańskiego na katolickie nie wpłynęła w sposób istotny na charakter Kościoła wizygockiego. Pozostał on w dalszym ciągu Kościołem państwowym, podporządkowanym monarchii.

Katoliccy królowie wizygockiej Hiszpanii mieli prawo mianowania biskupów, a więc obsadzania urzędu, który był ważnym stanowiskiem zarówno kościelnym, jak państwowym. I choć nie zanikł zupełnie stary zwyczaj wyboru biskupa przez kler i lud, opróżnione stolice biskupie obsadzał zwykle władca [229]. Dochodziło przy tym do nadużyć, o których mówiono m. in. na IV synodzie w Toledo (633). Uchwały tego synodu postanawiają, że biskupami nie mogą być neofici ani ludzie świeccy, którzy poświęcili się służbie wojskowej. Nie mogą też zostać nimi dłużnicy królewscy ani ci, którzy przekupstwem chcą osiągnąć urząd biskupi. Wreszcie biskupem nie mógł zostać kandydat wyznaczony na ten urząd przez poprzednika [230].

Prawem monarchy było zwoływanie synodów krajowych do Toledo. Zwykle też król, razem z możnymi świeckimi, brał udział w tych zjazdach wyższego duchowieństwa Hiszpanii wizygockiej i ustalał program ich obrad. Około połowy VII w. utarł się zwyczaj przedkładania synodom przez króla pisemnego programu obrad (*tomus*), który prócz wykazu problemów do przedyskutowania zawierał też projektowane przez władcę uchwały synodalne oraz rodzaj kar za ich niewykonanie. Dlatego też w kanonach synodów wizygockich pojawiają się często zwroty, mówiące o tym, że zostały one uchwalone „na polecenie", na „rozkaz" władcy lub za jego „radą i zgodą" [231].

Królowie mieli nie tylko wpływ na ustawodawstwo synodalne, ale

[228] Mansi, XII, 10—17; zob. też K. Voigt, *op. cit.*, s. 169; J. M. Lacarra, *op. cit.*, s. 379—381.

[229] K. Voigt, *Staat u. Kirche*, s. 135—137.

[230] *Concilium Toletanum IV*, c. 19, Mansi, X, 624—625: nie mogą być biskupami m. in. *qui neophyti sunt, vel laici sunt, qui saeculari militiae dediti sunt, qui curiae nexibus obligati sunt* [...] *qui muneribus honorem obtinere moliuntur, qui a decessoribus in sacerdotium eliguntur.*

[231] Np. *innuente atque consentiente rege, annuente rege, praecipiente rege, consentiente pariter et iubente rege, consultu principis, ex decreto principis, cum consensu ac iussu regis* itd.; zebrał te zwroty K. Voigt, *Staat u. Kirche*, s. 138.

również sami wydawali rozporządzenia dotyczące spraw religii i Kościoła. Tak więc ustawy króla Chindaswinda (642—653), kodeks króla Rekkeswinda (649—672) i kodeks króla Erwiga (680—687) zawierały postanowienia co do ochrony dóbr kościelnych, przepisy o święceniu niedziel, postanowienia przeciw złym obyczajom duchowieństwa, małżeństwu księży i innych osób duchownych [232]. Niejednokrotnie także władcy wizygoccy wydawali surowe ustawy przeciw innowiercom albo rozporządzenia zwalczające relikty pogaństwa.

Wykroczenia w sprawach Kościoła i religii były karane zarówno karami świeckimi, jak i kościelnymi. Królowie nakładali więc kary kościelnej pokuty (często związane z aresztem w więzieniu biskupim), zamknięcia w klasztorze, a nawet karę ekskomuniki oraz pozbawienia duchownego funkcji kapłańskich. Co więcej, król mógł również nakładać kary kościelne na duchownych za wykroczenia czysto świeckie [233]. Przestępstwa polityczne były także karane ekskomuniką. Król Rekkeswind nałożył taką właśnie karę na tych wszystkich, którzy za pomocą buntu lub spisku wystąpią przeciw władzy królewskiej [234].

Duchowieństwo nie kwestionowało praw zwierzchnich króla nad Kościołem. Silniej może nawet niż w państwie Franków rozwijała się w wizygockiej Hiszpanii teologia polityczna, której zadaniem było uzasadnienie wyjątkowego stanowiska monarchy i poparcie autorytetu władzy królewskiej. W ujęciu teologów katolickich król był zastępcą Boga na ziemi [235], obdarzonym darami Ducha św.[236] Król był władcą i kapłanem jednocześnie, na wzór królów biblijnych [237], a sakralny charakter władzy monarszej jeszcze podkreślał stosowany w VII w. zwyczaj namaszczania poświęconymi olejami króla przy koronacji [238]. Liturgia wizygocka posia-

[232] *Lex Visigothorum* II/1, 10 (święcenie niedzieli i świąt); III/4, 18 i III/5, 2, 3, 6 (złe obyczaje duchowieństwa); IV/5, 6 i V/1, 1 (ochrona dóbr kościelnych), MGH Legum I, 1.

[233] Zob. K. Voigt, *Staat u. Kirche*, s. 152.

[234] *Lex Visigothorum* II/1, 6: *Quemcumque vero aut per tumultuosas plebes aut per absconsa dignitati publice machinamenta adeptum esse constiterit regni fastigia, mox idem cum omnibus tam nefarie sibi consentientibus et anathema fiat et christianorum communionem amittat.*

[235] Np. *Concilium Toletanum XVI*, c. 9, Mansi, XII, 76: *bonum est, post Deum regibus, utpote jure vicario ab eo praeelectis, fidem promissam quemque inviolabili cordis intentione servare.*

[236] Zob. *Concilium Toletanum* XVII, praemio, Mansi, XII, 93: *adfuit idem gloriosissimus princeps fervore sanctae devotionis accensus Sanctique Spiritus munere plenus.*

[237] J. M. Lacarra, *op. cit.*, s. 365—66.

[238] J. Orlandis Rovira, *La Iglesia visigoda y los problemas de la sucesion al trono en el siglo VII* [w:] *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale...*, t. I, s. 333—351.

dała formularze specjalnych mszy za pomyślność dla króla i za powodzenie jego wypraw wojennych [239].

Niegodziwością było — według uchwał VI synodu toledańskiego — wątpić w najwyższą władzę króla [240]. Dlatego synody krajowe często przypominały społeczeństwu o obowiązku posłuszeństwa i wierności władcy; wydawały rozporządzenia w sprawie ochrony króla, jego rodziny i najbliższych doradców; karały też zdradę stanu i bunt przeciw władcy ciężkimi karami kościelnymi, a czasem również świeckimi [241]. Arcybiskup Toledo, Sisebert, za spisek mający na celu pozbawienie króla Egikę (687—702) tronu i życia, został surowo osądzony przez XVI synod w Toledo (693): jako buntownik został pozbawiony urzędu, ekskomunikowany i wygnany z kraju [242].

W wypadku udanego zamachu stanu synody krajowe zatwierdzały polityczne przewroty i zmianę władcy, wykluczały od następstwa tronu rodziny obalonych królów i uwalniały lud od przysięgi wierności [243]. Charakterystycznym przykładem jest tu detronizacja króla Wamby (672—680), który próbował przeprowadzić reformy wewnętrzne w państwie, narażając się tym możnym świeckim i duchownym. XII synod toledański zatwierdził objęcie tronu przez nowego króla Erwiga (680—687) i uchwałami swymi uniemożliwił powrót do rządów zdetronizowanemu władcy [244].

*

Dzięki ścisłej współpracy monarchii z Kościołem w wizygockiej Hiszpanii biskupi obejmowali ważne funkcje państwowe i stopniowo stali się największą siłą w państwie. Podobnie jak możnowładcy świeccy dyspo-

[239] M. Férotin, *Le Liber ordinum en usage dans l'Eglise visigothique et mosarabe d'Espagne du V^e au VIII^e siècle*, Paris 1904, *Monumenta ecclesiae liturgica* V, 293—297 i 149—153 — cyt. za F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger*, s. 343.

[240] *Concilium Toletanum VI*, c. 14, Mansi, X, 668. *Nefas est enim in dubium deducere ejus [tj. regis] potestatem, cui omnium gubernatio superno constat delegata judicio.*

[241] Np. *Concilium Toletanum IV*, c. 75, Mansi, X, 640; *Concilium Toletanum V*, c. 2—6, tamże 654—656; *Concilium Toletanum VI*, c. 12, 14, 16, 18, tamże, 667—668, 668—669, 670; *Concilium Toletanum VII*, c. 1, tamże, 766—767; *Concilium Toletanum XVI*, c. 8—10, Mansi, XII, 75—78.

[242] *Concilium Toletanum XVI*, c. 9, tamże, X, 76—77; także C. J. Hefele, H. Leclercq, *op. cit.*, t. III, 1, s. 582—586.

[243] Np. *Concilium Toletanum IV*, c. 75, tamże X, 640; *De Suintilane vero, qui scelera propria metuens seipsum regno privavit, et potestatis fascibus exuit, id cum gentis consultu decrevimus, ut neque eundem vel uxorem ejus, propter mala quae commiserunt, neque filios eorum unitati nostrae unquam consociemus, nec eos ad honores, a quibus ob iniquitatem dejecti sunt, aliquando promoveamus.*

[244] K. Voigt, *Staat u. Kirche*, s. 142; L. Bréhier, R. Aigrain, *Gregoire le Grand, les Etats barbares et la conquête arabe* [w:] A. Fliche, V. Martin, *Histoire de l'Eglise*, t. V, Paris 1938, s. 252—253.

nowali rozległymi posiadłościami ziemskimi i licznymi poddanymi, a górowali nad tamtymi wpływami, wykształceniem, lepszą organizacją. Mimo więc rozległej teoretycznie władzy króla w Kościele, doszło w ciągu VII w. do znacznej przewagi episkopatu hiszpańskiego nad monarchią. Wewnętrzne dzieje państwa Wizygotów w tym okresie ukazują rywalizację o władzę między duchowieństwem a królami. Byli władcy całkowicie ulegli Kościołowi; byli również królowie, którzy próbowali rządzić samodzielnie, prowadzić niezależną politykę. Powodowało to zwykle zamieszki i walki wewnętrzne i prowadziło do zmiany panującego, jak w wypadku królów Swintily i Wamby.

Dla dużej roli biskupów w państwie wizygockim decydujące znaczenie miał także fakt, że nie było tu monarchii dziedzicznej. Królów wizygockich wybierali możnowładcy świeccy i duchowni [245]. Dlatego też zwykle władcy byli zależni od swych elektorów, szczególnie zaś od przedstawicieli hierarchii kościelnej. Zależność ta zwiększała się, gdy król doszedł do władzy w drodze zamachu stanu przez usunięcie siłą swego poprzednika. Wówczas dla uzyskania poparcia możnych i namaszczenia królewskiego musieli nowi władcy zabiegać o zjednanie sobie biskupów, udzielając Kościołowi coraz większych praw i przywilejów.

Tak więc po usunięciu króla Swintily jego następca Sisinant uważał za konieczne uzyskać zatwierdzenie tej zmiany przez IV synod toledański (633). Zobowiązał się przy tym nowy król strzec przywilejów Kościoła, a biskupi — obradujący na synodzie pod przewodnictwem Izydora z Sewilli — wykorzystali tę okazję dla wzmocnienia swego autorytetu w monarchii i zagrozili ekskomuniką przyszłym królom, jeśli będą nadużywać władzy i nie będą szanować praw [246]. Również po detronizacji króla Wamby — w której zresztą bezpośredni udział brali też zapewne duchowni — jego następca Erwig zabiegał o usankcjonowanie tego przewrotu politycznego przez XII synod toledański (681).

Biskupi zgromadzeni na synodach krajowych przypominali często królom o ich obowiązku ochrony Kościoła, zwalczania religii żydowskiej i herezji, grożąc opieszałym władcom ciężkimi karami kościelnymi [247]. XIII synod toledański (683) powziął uchwały przeciw samowoli królewskiej w dziedzinie sądownictwa, zagroził przy tym monarchom klątwą i uznał wydane przez nich bezprawnie zarządzenia za nieważne [248]. Zaś

[245] *Concilium Toletanum V*, c. 3, Mansi, X, 656, synod ten (636) uchwalił, że królem nie może być ten, *quem nec electio omnium probat, nec Gothicae gentis nobilitas ad hunc honoris apicem trahit.* Jeśli będzie inaczej, władca taki *sit a consortio catholicorum privatus et divino anathemate condemnatus.*

[246] *Concilium Toletanum IV*, c. 47 i 75, Mansi, X, 631, 640.

[247] K. Voigt, *Staat u. Kirche*, s. 164.

[248] *Concilium Toletanum XIII*, c. 2, Mansi, XI, 1064—1066.

XVI synod toledański (693) wyklinał cały ród tego władcy, który nie respektuje postanowień synodalnych [249]. Tych kilka wybranych przykładów pokazuje, że mimo teoretycznie dużych uprawnień króla wobec Kościoła, biskupi wizygoccy z biegiem czasu zdobyli zdecydowaną przewagę nad monarchią i wywierali duży wpływ na rządy państwem.

Chrystianizacja społeczeństwa wizygockiej Hiszpanii następowała powoli i długo jeszcze utrzymywały się tu pozostałości kultów i zwyczajów pogańskich [250]. Na zwołanym w 589 r. do Toledo synodzie krajowym stwierdzono, iż w całej prawie Hiszpanii i Galii (czy Galicji) zakorzeniło się bałwochwalstwo. I dlatego zgromadzeni biskupi postanowili, że duchowni razem z urzędnikami państwowymi mają zwalczać resztki pogaństwa [251]. Nie były to jednak środki dość skuteczne, mimo iż walkę z pogaństwem prowadził Kościół przy pomocy władzy świeckiej. Jeszcze sto lat później XVI synod nakazuje walkę z reliktami pogańskimi, do których zaliczano wówczas kult kamieni, drzew, źródeł, a także wróżby i magię [252].

Prócz reliktów wyraźnie pogańskich utrzymywały się w wizygockiej Hiszpanii tradycyjne obrzędy i zwyczaje, które Kościół usiłował również zwalczać przy pomocy władzy świeckiej. Należały do nich na przykład pieśni żałobne i lamenty w czasie pogrzebów [253] oraz „bezbożne" tańce i pieśni podczas uroczystości kościelnych [254]. Niektóre z tych zwyczajów miały już formę chrześcijańską. Znane były więc w Hiszpanii praktyki magiczne wykonywane za pomocą przedmiotów liturgicznych, a także modlitw i obrzędów liturgicznych, jak na przykład odprawianie mszy żałobnej za osobę żywą w celu pozbawienia jej życia [255].

Sojusz monarchii z Kościołem wpływał z pewnością na wzrost atrak-

[249] *Concilium Toletanum XVI*, c. 10, Mansi, XII, 78—80.

[250] S. McKenna, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington 1938.

[251] *Concilium Toletanum III*, c. 16, Mansi, IX, 996: *Quoniam pene per omnem Hispaniam sive Galliam (Galliciam) idololatriae sacrilegium inolevit, hoc, cum consensu gloriosissimi principis, sancta synodus ordinavit, ut omnis sacerdos in loco suo una cum judice territorri sacrilegium memoratum studiose perquirat, et exterminare inventum non differat.*

[252] *Concilium Toletanum XIII*, c. 2, XII, 69—71.

[253] *Concilium Toletanum III*, c. 22, IX, 998—999: *Nam funebre carmen quod vulgo defunctis cantari solet, vel pectoribus se, proximos aut familias caedere, omnino prohibemus.*

[254] Tamże, c. 23: *Exterminanda omnino est irreligiosa consuetudo, quam vulgus per sanctorum solennitates agere consuevit; ut populi, qui debent officia divina attendere, saltationibus et turpibus invigilent canticis.*

[255] *Concilium Toletanum XVII* (694), c. 4 (magia z przedmiotami liturgicznymi), c. 5 (msza żałobna za żywego), Mansi, XII.

cyjności rzymskiego chrześcijaństwa w wizygockiej Hiszpanii. Rosły też szeregi duchowieństwa, rozwijało się życie klasztorne i różne formy eremityzmu [256]. Jednak obyczaje, zainteresowania i poziom wykształcenia duchowieństwa raził nawet współczesnych. Wśród uchwał synodów krajowych znajdują się przepisy nakazujące kapłanom i biskupom lekturę Biblii, odpowiednie zachowanie się na zgromadzeniach synodalnych, wyznaczające surowe kary na kapłanów i biskupów, którzy dopuszczają się gwałtów, zabójstw, rabunków [257].

Ścisła współpraca Kościoła z państwem sprzyjała rozwojowi nietolerancji i fanatyzmu religijnego. Prześladowanie arianizmu rozpoczął już pierwszy król katolicki, Rekkared. Wykluczył on arian ze służby wojskowej, kazał spalić ich księgi i — jak się zdaje — zabrał im kościoły z majątkami, przekazując je katolikom [258]. W imieniu króla Kindiły oświadcza VI synod toledański (638), że władca ten „nie pozwoli żyć w swoim królestwie temu, kto nie jest katolikiem" [259]. Fanatyczna walka z arianizmem prowadzona przez królów i Kościół wizygocki przyniosła oczekiwany skutek. Uległy biskupom król Rekkeswind (649—672) mógł stwierdzić, że niewierni i heretycy zniknęli w całym jego kraju [260]. Podobnie ostrą walkę prowadzono z Żydami. Najbardziej nietolerancyjne były tu rozporządzenia wspomnianego króla Rekkeswinda oraz ustawy synodów toledańskich z 693 i 694 r., zatwierdzone przez króla Egikę [261].

*

Na początku VIII w. inwazja Arabów (711) z północnej Afryki doprowadziła po kilku latach do podboju całej prawie wizygockiej Hiszpanii. Tylko w górzystej Asturii udało się dawnej ludności zachować niepodległość. Reszta chrześcijan dostała się pod panowanie arabskie. Nowi władcy byli tolerancyjni i pozostawili im swobodę religijną [262]. Względy

[256] M. Diaz y Diaz, *Eremitical Life in Visigothic Spain*, „Classical Folia", 23, 1969, s. 209—227; zob. też A. Mundò, *Il monachismo nella penisola iberica fino al secolo VII* [w:] *Il monachesimo nell' alto medioevo...*, Spoleto 1957, s. 73—108.

[257] Np. *Concilium Toletanum XI* (675), c. 1, 2, 5, Mansi, XI, 137—141; *Concilium Toletanum XVI* (693), c. 3, Mansi, XII, 71.

[258] K. Voigt, *Staat u. Kirche*, s. 148.

[259] *Concilium Toletanum VI*, c. 3, Mansi X, 660: *nec sinit degere in regno suo eum, qui non sit catholicus.*

[260] Lex *Visigothorum*, XII, 2, 2, 3, MGH Legum I, 1, s. 412—413; zob. *tomus Rekkeswinda* dla VIII synodu w Toledo (653), tamże, s. 474.

[261] Rekkeswind: *Lex Visigothorum*, XII 2, 3—8, 11; Egika: *Lex Visigothorum* XII, 3, 1 i nn., MGH Legum I, 1, s. 413 nn., 429 nn. *Concilium Toletanum XVI* (693), c. 1, Mansi XII, 68—69; *Concilium Toletanum XVII* (694), c. 8, tamże, 101—103.

[262] S. M. Imamuddin, *Some Aspects of the Socio-economic and Cultural History of Muslim Spain*, Leiden 1965, s. 36—41.

społeczne i ekonomiczne skłoniły jednak część dawnej ludności do przyjęcia islamu [263], ale kto pozostał chrześcijaninem, miał swobodę kultu. Nadal istniała też hierarchia kościelna, która utrzymywała kontakty ze światem chrześcijańskim. Zakładano nowe klasztory, istniały szkoły chrześcijańskie. Stopniowo jednak przejmowano język i zwyczaje arabskie. Uprawiano w dalszym ciągu piśmiennictwo teologiczne w języku łacińskim, ale pojawiały się również arabskie przekłady Biblii i kanonów synodów hiszpańskich [264]. Dzieciom nadawano często imiona arabskie, przestrzegano świąt muzułmańskich. W ten sposób chrystianizm hiszpański pod panowaniem arabskim zaczynał z czasem nabierać cech specyficznych, przesiąkał arabską kulturą muzułmańską. Chrześcijan tych nazywano mozarabami (od Musta'rib — zarabizowany).

4. Cesarski Kościół Karolingów (połowa VIII — koniec IX w.)

Kościół frankoński doby karolińskiej był kontynuacją Kościoła merowińskiego, gdyż jego instytucje i praktyki nie uległy żadnym istotnym zmianom. W dalszym ciągu istniała ścisła współpraca, a nawet zespolenie Kościoła z państwem. Nie zmienił się też stosunek władzy do Kościoła, monarcha był ciągle jeszcze najwyższym zwierzchnikiem Kościoła frankońskiego, szczególnie za panowania Karola Wielkiego (768—814). Nowością natomiast w jego czasach stało się zacieśnienie kontaktów z papieskim Rzymem i rozszerzenie zwierzchnictwa władcy Franków nad całym prawie chrześcijaństwem zachodnim. Był to wynik zarówno ekspansji politycznej monarchii karolińskiej, jak również odrodzenia koncepcji cesarstwa na Zachodzie. W rezultacie więc cesarski Kościół Karolingów, pozostając nadal Kościołem państwowym, podlegającym władzy monarszej, przekroczył znacznie granice merowińskiego Kościoła terytorialnego: obejmował większość ziem chrześcijańskich Europy zachodniej, łącznie z Rzymem.

Początkiem zmian w Kościele frankońskim i chrześcijaństwie zachodnim było nawiązanie w połowie VIII w. ścisłej współpracy między państwem Franków a papieskim Rzymem [265]. Współpraca ta potrzebna była obu stronom.

[263] Tamże, s. 26—29.

[264] Tamże, s. 187.

[265] E. Caspar, *Grundlagen und Auswirkungen des fränkisch-päpstlichen Bundes* [w:] tenże, *Das Papsttum unter fränkischer Herrschaft*, Darmstadt 1956, s. 9—17.

Papiestwo, które od czasów Grzegorza I (590—604) zaczęło odgrywać ważną rolę polityczną nie tylko w Rzymie, ale i w całych Włoszech, pozostawało teoretycznie pod opieką cesarza chrześcijańskiego, którym był wówczas władca Bizancjum. Praktycznie jednak cesarze bizantyjscy, zajęci walkami na wschodzie i pokonywaniem trudności wewnętrznych, niewiele poświęcali uwagi sprawom papiestwa i swoich włoskich posiadłości [266]. Co więcej, rozpoczęta w 726 r. przez cesarza Leona III walka z kultem obrazów (obrazoburstwo) doprowadziła do oziębienia stosunków między papiestwem a Bizancjum, pogłębiła też rysujące się już wówczas różnice między chrześcijaństwem zachodnim a wschodnim i między dwoma ośrodkami kościelnymi: Rzymem i Konstantynopolem [267].

Wszystko to skłoniło papieży do zasadniczej zmiany orientacji politycznej. Zaczynają więc zacieśniać kontakty ze społeczeństwem zachodniego chrześcijaństwa, przede wszystkim za pośrednictwem mnichów anglosaskich, prowadzących ożywioną działalność kościelną i misyjną na kontynencie w ścisłym porozumieniu z Rzymem. Kiedy zaś w pierwszej połowie VIII w. Longobardowie — podbijając posiadłości bizantyjskie we Włoszech — zagrozili także samodzielności politycznej papieskiego Rzymu, papieże starali się pozyskać pomoc militarną i opiekę najpotężniejszego wówczas na zachodzie państwa — królestwa Franków. Sojusz z nim był dla papiestwa bardziej pożądany niż opieka uważanego za heretyka cesarza Bizancjum.

Układ sił politycznych i sytuacja kościelna w monarchii Franków sprzyjała temu zbliżeniu. Już działalność reformatorska Bonifacego i jego anglosaskich pomocników — którą omawialiśmy poprzednio — związała Kościół frankoński z papiestwem. Te kontakty z Rzymem postanowił wykorzystać dla swych planów politycznych majordom Pepin Krótki (741—768), popierający gorąco akcję reformatorską Bonifacego. Był on — podobnie jak jego ojciec, Karol Młot — faktycznym władcą państwa Franków, choć nie posiadał tytułu królewskiego. Panująca dynastia Merowingów, pozbawiona już wówczas znaczenia i wpływu na rządy państwem, miała jednak dziedziczne uprawnienia do korony, respektowane przez ogół ludności frankońskiej. Dlatego też Pepin, który postanowił zdobyć koronę i pozbawić tronu Merowingów, wykorzystał do tego celu autorytet Kościoła i papiestwa. Wysłane przez niego do Rzymu poselstwo zapytało papieża Zachariasza czy słuszne jest, aby byli u Franków królowie bez władzy? Odpowiedź papieża brzmiała jednoznacznie i była wy-

[266] G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, Warszawa 1968, s. 99—139.
[267] Zob. J. Keller, *Sobory wczesnego średniowiecza*, praca w niniejszym tomie; G. Ostrogorski, *op. cit.*, s. 152—154.

raźnie podyktowana chęcią zjednania sobie Pepina: „Lepiej i pożyteczniej jest, aby ten nazywał się królem, kto posiada władzę, a nie ten, kto jej nie ma" [268].

Zarówno poselstwo Pepina, jak i oświadczenie papieskie było faktem bez precedensu. Po raz pierwszy bowiem papież orzekał w sprawie polityczno-prawnej o tak doniosłym znaczeniu. Po otrzymaniu też tej odpowiedzi Pepin, na zwołanym do Soissons w końcu 751 r. zgromadzeniu możnych, został wybrany królem. Obecni przy tym biskupi udzielili mu kościelnego błogosławieństwa, a Bonifacy jako legat papieski namaścił nowego króla olejami świętymi, według wzorów biblijno-kościelnych [269]. Ostatni z Merowingów, zdetronizowany król Childeryk, został zamknięty razem z synem w klasztorze.

Sojusz frankońsko-papieski został ostatecznie zawarty podczas pobytu papieża Stefana II w państwie Franków, w 754 r. Papież powtórzył wówczas namaszczenie królewskie Pepina, namaścił też świętymi olejami jego synów, zakazując równocześnie Frankom — pod karą klątwy — wybierać króla poza rodem Pepina. W ten sposób, przy pomocy Kościoła i papieża, dokonana została u Franków zmiana dynastii. Brak „krwi królewskiej", praw dziedzicznych do korony nowego króla i jego rodu zastąpiono chrześcijańską koncepcją „pomazańca bożego", czyli władcy wybranego i chronionego przez Boga. Koronacja królewska Pepina była zatem nową formą chrystianizacji władzy monarszej i początkiem jeszcze bliższej niż dotąd współpracy monarchii z Kościołem.

Przyczyną podróży Stefana II w 754 r. do królestwa Franków było nowe zagrożenie Rzymu przez Longobardów [270]. Nie wiadomo, w jakim stopniu poddał przy tym Kościół rzymski opiece króla Franków; w każdym razie przyznał wówczas Pepinowi i jego synom tytuł „patrycjusza Rzymian" (*patricius Romanorum*), którego używali dotąd tylko przed-

[268] *Annales regni Francorum (Annales Laurissenses maiores) ad a. 749*, ed. G. H. Pertz, F. Kurze, 1895, s. 8: *Burghardus Wirzeburgensis episcopus et Folradus capellanus missi fuerunt ad Zachariam papam, interrogando de regibus in Francia, qui illis temporibus non habentes regalem potestatem, si bene fuisset an non. Et Zacharias papa mandavit Pippino, ut melius esset illum regem vocari, qui potestatem haberet, quam illum, qui sine regali potestate manebat.*

[269] H. Büttner, *Aus den Anfängen des abendländischen Staatsgedankens. Die Königserhebung Pippins*, „Historisches Jahrbuch", 71, 1952, s. 77—90. Wzajemne oddziaływanie ceremoniału konsekracji biskupiej i koronacji królewskiej przedstawili: E. Eichmann, *Königs- und Bischofsweihe*, München 1928, E. Müller, *Die Anfänge der Königssalbung im Mittelalter*, „Historisches Jahrbuch", 58, 1938, s. 317—360; C. A. Bouman, *Sacring and Crowning*, Groningen 1957.

[270] O. Bertolini, *Il primo 'periurium' di Astolfo verso la chiesa di Roma (752/53)*, „Miscellanea G. Mercati", 5, 1946, s. 160—205.

stawiciele władzy bizantyjskiej we Włoszech. Natomiast Pepin przyrzekł papieżowi darowiznę bizantyjskich posiadłości we Włoszech zajętych przez Longobardów.

Obietnicę tę spełnił niebawem. W ciągu dwóch wypraw włoskich (754; 756) odebrał Longobardom zagarnięte przez nich posiadłości bizantyjskie i przekazał je papiestwu („świętemu Piotrowi") na wieczne posiadanie. Objął je papież Stefan II jako władca świecki. Z dawnego egzarchatu raweńskiego i części dukatu rzymskiego utworzono Państwo Kościelne, rządzone przez papieży. Kilkanaście lat później Karol Wielki zatwierdził tę darowiznę Pepina i nowymi nadaniami powiększył obszar papieskiego państwa [271].

Istnienie tego nowego państwa starał się dwór papieski uzasadnić starymi uprawnieniami. W tym celu sporządzono fałszywy dokument, tzw. „donację Konstantyna" [272]. Według niej pierwszy cesarz chrześcijański, Konstantyn Wielki, ofiarował papieżowi Sylwestrowi i jego następcom władzę cesarską nad Rzymem, wszystkimi prowincjami włoskimi i całym Zachodem, zaś sam przeniósł swoją stolicę do Bizancjum, ponieważ w Rzymie „ustanowiony został przez cesarza niebieskiego władca kapłanów i głowa religii chrześcijańskiej" [273]. „Donacja Konstantyna" — włączona do zbiorów prawa kanonicznego — odegrała w średniowieczu dużą rolę jako podstawa papieskich roszczeń do władzy politycznej

[271] J. Keller, *Geneza państwa kościelnego*, praca w niniejszym zbiorze; L. Levillain, *L'avènement de la dynastie carolingienne et les origines de l'état pontifical*, „Bibliothèque de l'École des Chartres", 94, 1933, s. 225—295; P. E. Schramm, *Das Versprechen Pippins und Karls des Grossen für die römische Kirche*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung", 58, 1938, s. 180—217; E. Griffe, *Aux origines de l'état pontifical*, „Bulletin de littérature ecclésiastique", 53, 1952, s. 216—231; 55, 1954, s. 65—89.

[272] Tekst podaje C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, Aufl. 4, Tübingen 1924, nr 228, s. 107—112; ostatnio też H. Fuhrmann, *Das Constitutum Constantini (Konstantinische Schenkung). Text*, Hannover 1968. Najważniejsze problemy omawiają: W. Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, 2 ed., London 1962, s. 74—86; H. Fuhrmann, *Konstantinische Schenkung und Silvesterlegende in neuer Sicht*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters", 15, 1959, s. 523—540. Problemem dyskusyjnym jest czas powstania fałszerstwa: czy „donację" sporządzono około 754 r., aby skłonić Pepina do interwencji we Włoszech albo powstała ona dopiero po założeniu Państwa Kościelnego. Być może też, że pierwotna wersja z ok. 754 r. była później uzupełniana — zob. W. Gericke, *Wann enstand die Konstantinische Schenkung?* „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung" 47, 1957, s. 1—88.

[273] C. Mirbt, *op. cit.*, s. 112: *ubi principatus sacerdotum et christianae religionis caput ab imperatore caeleste constitutum est, iustum non est ut illic imperator terrenus habeat potestatem.*

i zwierzchności nad władcami Europy [274]. Fałszerstwo jej wykazał ostatecznie w 1440 r. humanista i kanonik ląterański, Lorenzo Valla.

*

Po nawiązaniu tej ścisłej współpracy łatwiej przyjmowały się w Kościele frankońskim zwyczaje prawno-organizacyjne i liturgiczne Kościoła rzymskiego. Ostateczne jednak decyzje we wszystkich sprawach kościelno-doktrynalnych należały do króla, Kościół frankoński bowiem pozostał nadal Kościołem państwowym.

To władztwo monarchy w Kościele osiągnęło swój punkt szczytowy za czasów Karola Wielkiego (786—814). Nastąpiło wówczas całkowite podporządkowanie Kościoła zwierzchnictwu króla. Znikła różnica między sprawami świeckimi i religijnymi. Państwo i Kościół połączyło się w jeden organizm, którym kierował i rządził monarcha [275].

Ustawy Karola Wielkiego (tzw. kapitularze) regulowały zarówno sprawy państwowe, jak i kościelno-religijne. Synody państwowe, zwoływane przez Karola i obradujące zwykle pod jego przewodnictwem, stały się równocześnie zgromadzeniami możnowładców. Rozpatrywano na nich problemy doktryny religijnej, organizacji i dyscypliny kościelnej, ale także sprawy polityczne, społeczne i gospodarcze państwa. Również inspektorzy królewscy (*missi dominici*) kontrolowali działalność nie tylko administracji państwowej w różnych prowincjach, lecz także władz kościelnych [276]. Inspektorzy ci mieli troszczyć się o stan budynków kościelnych i ich wyposażenie; kontrolować tryb życia biskupów i niższego kleru świeckiego, a także mnichów i mniszek. Mieli również pilnować, aby każdy znał podstawowe zasady religii chrześcijańskiej i według nich postępował. Podobne funkcje o charakterze kościelno-religijnym spełniali zresztą także inni urzędnicy administracji państwowej. Hrabiowie, na

[274] G. Laehr, *Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters*, Berlin 1926; E. Caspar, *Die Konstantinische Schenkung und ihre Bedeutung für die „Zwei-Gwalten"-Lehre* [w:] tenże, *Das Papsttum*, s. 21—34; zob. też P. E. Schramm, *Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte. Eine Skizze der Entwicklung zur Beleuchtung des „Dictatus Papae" Gregors VII* [w:] *Studi Gregoriani*, II, 1947, s. 403—457.

[275] K. Voigt, *Staat u. Kirche*, s. 316—362; F. L. Ganshof, *L'église et le pouvoir royal dans la monarchie franque sous Pepin III et Charlemagne* [w:] *Le chiese nei regni*, t. I, s. 95—141.

[276] K. Voigt, *Staat u. Kirche*, s. 326; F. L. Ganshof, *Le programme de gouvernement impérial de Charlemagne* [w:] *Renovatio imperii. Atti della giornata internazionale di studio per il millenario (Ravenna 4—5 novembre 1961)*, Faenza 1963, s. 63—96.

przykład, mieli pomagać biskupom w wykonywaniu ich władzy dyscyplinarnej i pilnować wykonania nałożonych kar kościelnych [277].

Podobnie jak władcy merowińscy, również Karol Wielki miał decydujący wpływ na obsadzanie biskupstw i ważniejszych opactw. Wprawdzie zachowywano niejednokrotnie zwyczaj kanonicznej elekcji biskupa, ale jego wybór musiał być zawsze zatwierdzony przez monarchę, który mógł również unieważnić elekcję [278]. Często zresztą Karol Wielki sam mianował biskupów [279] i przydzielał wysokie urzędy kościelne ludziom zasłużonym w jego służbie. Tak więc w nagrodę za zasługi polityczne mianował Piotra Longobarda biskupem Verdun, a jego współziomka Fardulfa opatem Saint-Denis [280]; zaś anglosaski mnich Alkuin, doradca i bliski współpracownik Karola Wielkiego, otrzymał od niego urząd opata najbogatszego w całym państwie klasztoru św. Marcina w Tours, a ponadto kilka innych jeszcze klasztorów [281].

Dobra kościelne, powiększane darowiznami, chronione przywilejami i opieką monarchy, były zajmowane w razie potrzeby i użytkowane przez Karola Wielkiego [282]. Często też rozdawał on je jako lenna albo kazał to robić biskupom i opatom [283]. Z drugiej strony dbał o powiększanie dochodów kościelnych, powtarzając w swoich ustawach nakaz płacenia

[277] MGH Capit. I, s. 45, c. 6; s. 74—75, c. 6; s. 96, c. 25; s. 158, nr 69 c. 4; s. 183—184, nr 85; s. 190, c. 6; s. 203—204, nr 97.

[278] K. Voigt, *Staat u. Kirche*, s. 317—318; H. E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, s. 212. Niektóre kościoły miały przywilej elekcji biskupów, ale zawsze władca zatwierdzał elekta i miał głos decydujący; zob. przywilej Karola Wielkiego dla biskupstwa Chur, gdzie o przyszłych biskupach czytamy: *qui ex nostro permisso et volontate cum electione plebis ibidem recturi erunt* — MGH D. Karol. I, s. 112; podobnie w przywileju dla patriarchatu Akwilei — tamże, s. 234: *ut* [...] *qualem meliorem et digniorem ipsa sancta congregatio* [...] *infra se nobis filioque nostro Pippino regi et omni genti nostrae per omnia fidelem aptumque et congruum voluerit, ex permissa indulgentia nostra salva principali potestate nostra sicut et in ceteris ecclesiis secundum canonicam auctoritatem licentiam habeant super se eligendi pastorem.*

[279] Zob. np. list biskupa Leidrada z Lyonu do Karola — MGH Epp. IV, s. 542: *Olim me* [..] *ad regimen ecclesiae Lugdunensis destinare voluistis* oraz list Karola do Gerbalda z Leodium — MGH Capit. I, s. 245: *Ghaerbaldo episcopo cum universis tibi omnipotente Deo et nostra ordinatione commissis.*

[280] A. Hauck, *op. cit.*, t. II, s. 158, 202.

[281] Tamże, s. 128; O Alkuinie ponadto: E. S. Duckett, *Alcuin, Friend of Charlemagne*, New York 1951; L. Wallach, *Alcuin and Charlemagne. Studies in Carolingian History and Literature*, Ithaca N. Y. 1959.

[282] Np. posiadłości biskupstwa Reims pozostawały jakiś czas pod zarządem królewskim, z tej samej przyczyny istniały okresy długich wakansów na stolicach biskupich w Metzu, Toul, Verdun — A. Hauck, *op. cit.*, t. II, s. 20.

[283] Tamże, s. 221; W. Metz, *Das Karolingische Reichsgut*, Berlin 1960, s. 220—227.

dziesięciny Kościołowi przez wszystkich mieszkańców państwa [284]. Swoboda dysponowania dobrami kościelnymi nie była więc aktem wrogości wobec Kościoła, a tylko podporządkowaniem tej instytucji interesom państwa.

Wyżsi duchowni, którzy zwykle pochodzili z możnych rodów, zostali włączeni do zarządu państwem. Tak więc biskupi i opaci brali udział w zgromadzeniach państwowych obok możnych świeckich, pełnili funkcje *missi dominici*, byli posłami, kierowali kancelarią królewską. Coraz bardziej stawali się wysokimi urzędnikami państwowymi [285]. Jako właściciele rozległych dóbr zobowiązani byli także do służby wojskowej z oddziałami swoich wasali [286]. Duchowieństwo dworskie zaś tworzyło kaplicę królewską (*capella*) z arcykapelanem na czele. Obok funkcji liturgiczno-kościelnych wypełniała ona ważne zadania państwowe; była bowiem rodzajem szkoły oddanych monarsze urzędników duchownych. Z tego grona wychodzili wyżsi funkcjonariusze państwowi, dyplomaci, kierownicy i urzędnicy kancelarii królewskiej, biskupi [287].

Karol Wielki kontynuował reformę Kościoła frankońskiego, rozpoczętą przez swego ojca Pepina oraz Bonifacego. Celem tej reformy było umocnienie organizacji kościelnej, podniesienie poziomu moralnego i intelektualnego kleru, a także rozszerzenie i utrwalenie wpływów Kościoła w społeczeństwie. Przede wszystkim więc uporządkowano organizację diecezjalną, a w jej ramach rozbudowywano dalej system parafialny [288]. Rozszerzone zostały kompetencje kościelne biskupa, którego zwierzchnictwu podlegało całe duchowieństwo w diecezji. Nawet klasztory, jeśli nie posiadały specjalnych przywilejów, zostały poddane władzy biskupiej [289]. Regularnie zwoływane synody diecezjalne i odbywane wizytacje pozwalały biskupowi umacniać dyscyplinę kościelną, kontrolować duchowieństwo i życie kościelne swej diecezji. Za czasów Karola Wielkiego przywrócono także starą organizację prowincji kościelnych (metropolii), jednoczących kilka diecezji, która zanikła w Kościele frankońskim za Merowingów. Jednak urząd metropolity nie odzyskał w Kościele karolińskim

[284] Np. MGH Capit. I, s. 48, c. 7 (a. 779); s. 65, c. 11 (a. 789); s. 69, c. 17 (a. 775—790); s. 76, c. 25 (a. 794); s. 106, c. 6 (a. 801); s. 174, c. 7 (a. 813); s. 182, c. 3 (a. 813?) itd.; o dziesięcinie ponadto: H. E. Feine, *op. cit.*, s. 174—177 (z obszernym wykazem literatury); G. Constable, *Nona et Decima. An Aspect of Carolingian Economy*, „Speculum", 35, 1960, s. 224—250.

[285] L. Santifaller, *Zur Geschichte des ottonisch-salischen Reichskirchensystems*, Wien 1954, s. 19.

[286] K. Voigt, *Staat u. Kirche*, s. 327.

[287] J. Fleckenstein, *Die Hofkapelle der deutschen Könige*. I: *Grundlegung. Die Karolingische Hofkapelle*, Stuttgart 1959.

[288] H. E. Feine, *op. cit.*, s. 191—199; 166—184.

[289] Ph. Schmitz, *op. cit.*, s. 334.

swego dawnego znaczenia, albowiem Karol Wielki nie zamierzał zrzekać się swych uprawnień w stosunku do biskupów, ci zaś też nie chcieli mieć nad sobą zwierzchników kościelnych. Nowością było połączenie urzędu metropolity z tytułem arcybiskupa nadawanym przez papieża razem z paliuszem. Wiązało to metropolitów silniej z Rzymem niż pozostałych biskupów [290].

Dużo uwagi poświęcał Karol Wielki sprawie podniesienia poziomu moralnego i intelektualnego duchowieństwa. Wiele jego rozporządzeń zwalczało zeświecczenie kleru, swobodę obyczajów, zaniedbywanie obowiązków kapłańskich [291]. Odrębny ubiór i tonsura miały wyróżniać duchownych spośród ludzi świeckich [292]. Inne rozporządzenia Karola postulowały wprowadzenie wspólnego życia „kanonicznego" dla nieżonatych księży, skupionych przy większych kościołach [293]. Wzorem była tu reguła życia wspólnego kleru, wprowadzona przez Chrodeganga, biskupa Metzu (742—766) i naśladowana przez innych [294].

Sprawa wykształcenia księży pojawia się często w rozporządzeniach Karola Wielkiego [295]. Przy kościołach biskupich i klasztorach zakładano szkoły dla kształcenia duchownych [296]. Ustalono również zestaw minimalnych wiadomości z zakresu religii i spraw kościelnych dla księży. Obejmował on znajomość *Credo* („symbolu apostolskiego") i podstawowych

[290] H. E. Feine, *op. cit.*, s. 207—208.

[291] MGH Capit. I, s. 44—45, c. 1—3; s. 54—55, 59—60, c. 4, 14, 23, 72; s. 64, c. 31; s. 93, c.10; s. 96, c. 24. Szczególnie charakterystyczny jest tu zestaw napomnień Karola Wielkiego dla biskupów i opatów: *brevis Capitulorum quibus fideles nostros episcopos et abbates alloqui volumus et commonere* — MGH Capit. I, s. 162—164, gdyż świadczy wyraźnie o zwierzchnictwie Karola nad duchowieństwem jego państwa.

[292] C. de Clercq, *op. cit.*, s. 301.

[293] Np. MGH Capit. I, s. 103, c. 27: *Ut episcopi et reliqui sacerdotes* [...] *secundum canonicam institutionem vivant*; s. 96, c. 23: *Presbyteri cleros quos secum habent sollicite praevideant, ut canonice vivant: non inanis lusibus vel conviviis saecularibus vel canticis vel luxuriosis usum habeant; sed caste et salubre vivant.* Podobne rozporządzenia: MGH Capit. I, s. 60, c. 73; s. 100, c. 2; s. 103, c. 27; s. 161, c. 11; s. 173, c. 4; s. 175, c. 3.

[294] Chrodegangi *Regula Canonicorum*, ed. W. Schmitz, 1889; A. Hauck, op. cit., t. II, s. 62—68; E. Morhain, *Origine et histoire de la Regula Canonicorum de saint Chrodegang*, [w:] *Miscellanea P. Paschini*, 1948, t. I, s. 173—185.

[295] Np. MGH Capit. I, s. 46, c. 15—16 (a. 769); s. 57 i 59—60, c. 55 i 70 (a. 789); s. 109—110. Sprawie tej poświęcił Karol specjalne rozporządzenie: *Karoli epistola de litteris colendis*, MGH Capit. I, s. 78—79, napisane przez Alkuina; zob. L. Wallach, *Charlemagne's De litteris colendis and Alcuin*, „Speculum", 26, 1951, s. 288—305.

[296] R. Stachnik, *Die Bildung des Klerus im Frankenreich von Karl Martell bis auf Ludwig der Fromme*, Paderborn 1926; J. Fleckenstein, *Die Bildungsreform Karls des Grossen als Verwirklichung der norma rectitudinis*, Freiburg in Br. 1953.

modlitw, umiejętność czytania i objaśniania Ewangelii, posługiwania się homiliami, wreszcie znajomość przepisów pokutnych i prawa kościelnego [297]. Kto z duchownych prowadził niezgodny z przepisami tryb życia albo nie posiadał wymaganych wiadomości, miał być — z nakazu Karola Wielkiego — pozbawiony funkcji kapłańskich [298].

Ustawodawstwo Karola Wielkiego objęło także życie monastyczne [299]. Nakazywało powszechne wprowadzenie reguły benedyktyńskiej [300], która zresztą rozpowszechniała się w państwie Franków już od VII w. jako „rzymska" reguła mnisza. Jednak jej model ascetycznego życia monastycznego nie znajdował wiele zrozumienia u monarchy. W koncepcjach Karola i jego doradców klasztory miały być przede wszystkim ośrodkami szkolnictwa, życia intelektualnego i artystycznego [301]. Na dworze królewskim przebywali mnisi, jak wspomniany już Alkuin, przybyły z Włoch Paweł Diakon, dwaj Irlandczycy: Dungal i Dicuil [302]. Ceniono ich tutaj wysoko, jednak nie jako ascetów, ale jako ludzi gruntownie wykształconych, ekspertów od spraw nauczania, religii, Kościoła, administracji państwa. Tendencje ascetyczne w życiu monastycznym wzrosły dopiero w czasie panowania następcy Karola, Ludwika Pobożnego, który przy pomocy mnicha, Benedykta z Aniane [303], przeprowadził reformę klaszto-

[297] Takie pytania (*interrogationes examinationis*) stawiano kandydatom na kapłanów przed święceniami — MGH Capit. I, s. 234, c. 1—8; s. 59, c. 70 (a. 789); s. 110, c. 1—4 (a. 802).

[298] Zob. np. MGH Capit. I, s. 57, c. 58 (789): *Episcopis. Item eiusdem, ut si quis sacerdotum contra constituta decretalia praesumptiose agat et corrigi nolens, ab officio suo submoveatur*; tamże, s. 108, c. 5 (a. 802?): *Quod episcopus presbiter et diaconus in fornicatione, furto et periurio conprehensus deponatur*; s. 46, c. 16 (a. 769): *Quicumque autem a suo episcopo frequenter admonitus de sua scientia, ut discere curet, facere neglexerit, procul dubio et ab officio removeatur et ecclesiam quam tenet amittat.* — Inne przepisy podobnej treści: tamże, s. 45 i 46, c. 5 i 15 (a. 769); s. 108, c. 13 (a. 802).

[299] J. Semmler, *Karl der Grosse und das fränkische Mönchtum*, [w:] W. Braunfels (ed.), *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben*, Düsseldorf 1965, t. II, s. 255—289.

[300] MGH Capit. I, s. 67, c. 3 (a. 792); *Annales Laureshamenses* i *Chronicon Moissiancense ad a. 802*, MGH SS I, s. 39 i 306; inne rozporządzenia Karola o mnichach: MGH Capit. I, s. 63, c. 1—16 (a. 789), s. 108, c. 23—24 (a. 802?).

[301] Zob. np. F. C. Scheibe, *Karolingischer Humanismus. Studien zu Geist und Ausdrucksform des imperium christianum* (Diss.) Würzburg 1957; G. Haendler, *op. cit.*, s. 52—55.

[302] O dwóch ostatnich pisze H. Löwe [w:] Wattenbach-Levison, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*, Weimar 1953, z. III, s. 196—197. Dicuil interesował się naukami przyrodniczymi, napisał m. in. *De mensura orbis terrae* i wierszowany podręcznik astronomii.

[303] Zob. J. Narberhaus, *Benedikt von Aniane. Werk und Persönlichkeit*, Münster 1930.

rów w państwie Franków [304]. Około połowy IX w. opat Rabanus Maurus z Fuldy twierdził, że dla mnicha tylko dwie sprawy są ważne: post i modlitwa [305].

Ingerencja władzy państwowej w życiu Kościoła frankońskiego dotyczyła nawet spraw kultowo-doktrynalnych. Karol Wielki mieszał się do sporów teologicznych i — jak zobaczymy później — wykorzystywał je dla celów politycznych. Na jego polecenie przeprowadzono rewizję tekstu Biblii [306], zreformowano i ujednolicono obrzędy liturgiczne w oparciu o wzory rzymskie [307]. W ustawodawstwie państwowym tego czasu nie zabrakło również rozporządzeń dotyczących życia religijnego ludzi świeckich. Wiele z nich nakazywało święcenie niedziel i świąt, uczestnictwo w nabożeństwach kościelnych [308]. Inne dotyczyły walki z ludowo-pogańskimi obrzędami i zwyczajami [309]. Szczególnie okrutne były zarządzenia zwalczające religię pogańską wśród podbitych Sasów.

Reformy kościelne Karola Wielkiego były częścią programu reorganizacji monarchii. Ekspansja terytorialna Franków w drugiej połowie VIII w. rozszerzyła granice monarchii karolińskiej na całą prawie Europę zachodnią. Państwo Karola Wielkiego obejmowało — obok dawnych ziem królestwa Franków — górne i środkowe Włochy, północną część Hiszpanii po rzekę Ebro, Saksonię, Bawarię, Karyntię i część Panonii (Niziny Węgierskiej) zabranej Awarom. Było to więc państwo ogromne, o ludności etnicznie różnorodnej, o dużych kontrastach społecznych i róż-

[304] Wydane w 817 r. *Capitulare monasticum*, MGH Capit. I, s. 343—349, zaostrzało regułę benedyktyńską, zabraniało mnichom utrzymywać kontakty ze świeckimi, podkreślało nakaz pracy ręcznej, nie mówiło nic o studiach mnichów, itd.; zob. też A. Hauck, *op. cit.*, t. II, s. 582—584.

[305] *Hrabani Mauri epistolae*, MGH Epp. V, s. 519, 9: *monachi* [...] *neque civilibus neque ecclesiasticis negociis se implicent* [...] *sed in locis, quibus renunciaverunt seculo, sedolu manentes, ieiuniis et orationibus operam dent.*

[306] B. Fischer, *Bibeltext und Bibelreform unter Karl der Grossen* [w:] W. Braunfels (ed.), *op. cit.*, t. II, s. 156—216.

[307] H. Hucke, *Die Einführung des Gregorianischen Gesanges im Frankenreich*, „Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte", 49, 1954, s. 172—187; C. Vogel, *La réforme liturgique sous Charlemagne* [w:] W. Braunfels (ed.), *op. cit.*, t. II, s. 217—232; o wpływach rzymskiej liturgii przed reformą Karola pisze C. Vogel, *Les échanges liturgiques entre Rome et les pays francs jusqu' à l'époque de Charlemagne* [w:] *Le chiese nei regni dell'Europe occidentale...*, t. I, s. 185—295.

[308] MGH Capit. I, s. 55, 61, c. 15, 81 (a. 789); s. 64, c. 25 (a. 789); s. 69, c. 18 (a. 775—790); s. 133, c. 23 (a. 806?); s. 146, c. 11 (a. 803—813); s. 149, c. 8 (a. 809); s. 174, c. 15 (a. 813); s. 181—182, c. 1—2 (a. 813?). — Znajomość *Credo* i *Ojcze nasz* nakazywał kapitularz z 802—813 r., MGH Capit. I, s. 241—242, c. 2; zob. też *Karoli M. ad Ghaerbaldum episcopum Lodiensem epistola*, tamże, s. 803—811.

[309] MGH Capit. I, s. 45, c. 6—7 (a. 769); s. 58—59 i 60, c. 65 i 78 (a. 789); s. 64, c. 20 i 34 (a. 789); s. 77, c. 43 (a. 794); s. 96, c. 25 (a. 802); s. 146, c. 13 (a. 803—813).

nicach politycznych [310]; państwo oparte na przemocy i sile militarnej, w którym procesy feudalizacyjne — uzależnianie szerokich kręgów ludności wiejskiej od panów feudalnych, ucisk i samowola możnych wywoływały częste konflikty społeczne [311]. W tej sytuacji zreformowany Kościół frankoński, współpracując ściśle z monarchą, stał się jednym z najważniejszych czynników umacniających władzę Karola Wielkiego i tworzących podstawy feudalnego ustroju społecznego.

Z drugiej strony ścisłe zespolenie Kościoła z silną władzą królewską było również korzystne dla Kościoła frankońskiego. Rozszerzało to bowiem i utrwalało jego wpływy w społeczeństwie, umacniało pozycję polityczną w państwie, które objęło całe prawie chrześcijaństwo zachodnie. Dlatego zwierzchnictwo kościelne Karola Wielkiego nie wywoływało sprzeciwów i oporu duchowieństwa, a przeciwnie — episkopat frankoński nie tylko akceptował ten stan rzeczy, ale nadto życzył sobie, aby monarcha i jego urzędnicy ingerowali w sprawy kościelne. Tak na przykład biskupi zgromadzeni na synodzie mogunckim w 813 r. sławią Karola Wielkiego jako pobożnego kierownika Kościoła, pochwalają jego działalność w służbie religii, proszą ponadto o interwencje urzędników państwowych w sprawy kościelne [312].

W czasach karolińskich nastąpiła też dalsza rozbudowa chrześcijańskiej „teologii politycznej", której początki występują już w okresie merowińskim. Problem zwierzchnictwa monarchy nad Kościołem frankońskim zajmował żywo wielu ówczesnych teologów i pisarzy kościelnych [313]. Najczęściej reprezentują oni koncepcję kapłańskiego charakteru władzy królewskiej, powołując się przy tym zwykle na wzory biblijne [314]. Tak

[310] H. von Fichtenau, *Das Karolingische Imperium*, Zürich 1949; E. Zöllner, *Die politische Stellung der Völker im Frankenreich*, Wien 1950; P. Munz, *The Origin of the Carolingian Empire*, Leicester 1960.

[311] E. Müller-Mertens, *Karl der Grosse, Ludwig der Fromme und die Freien*, Berlin 1963; tenże, *Die Genesis der Feudalgeselschaft im Lichte der schriftlichen Quellen*, „Zeitschrift für Geschichtswissenschaft", 12, 1964, s. 1383—1402; S. Epperlein, *Herrschaft und Volk im Karolingischen Imperium*, Berlin 1969.

[312] *Concilium Moguntinense a. 813*, MGH Conc. II/1, s. 259: *consona voce gratias egimus Deo patri omnipotenti, quia sanctae ecclesiae suae tam pium ac devotum in servitio Dei concessit habere rectorem...*; tamże, s. 266—267, c. 20; *Deinde dignum ac necessarium est, ut missi per quaeque loca directi simul cum episcopis uniuscuiusque diocesis perspiciant loca monasteriorum canonicorum pariter et monachorum similiterque puellarum.*

[313] Zob. na ten temat np. A. Gieysztor, *Władza Karola Wielkiego w opinii współczesnej*, Warszawa 1938; K. F. Morrison, *The Two Kingsdoms. Ecclesiology in Carolingian Political Thought*, Princeton 1964.

[314] E. Rieber, *Die Bedeutung alttestamentlicher Vorstellungen für das Herrschaftsbild Karls des Grossen* (Diss.), Tübingen 1949, O antyczno-chrześcijańskiej koncepcji władcy jako „zastępcy Boga" (*vicarius Dei*) zob. W. Dürig, *Der theolo-*

więc Alkuin pisał w jednym ze swoich listów, że Chrystus wyznaczył Karola — jako nowego króla Dawida — na kierownika i nauczyciela chrześcijańskiej społeczności; a w traktacie przeciw arcybiskupowi Elipandowi z Toledo nazywa Karola „królem i kapłanem" [315]. Podobnego określenia — *rex et sacerdos* — użył też patriarcha Paulin z Akwilei [316], zaś biskup Teodulf z Orleanu w jednym ze swych wierszy do Karola pisze, że św. Piotr powierzył temu władcy, jako swemu zastępcy, klucze królestwa niebieskiego [317]. Ponadto, według nowych koncepcji, przejętych w czasach karolińskich z kręgu kultury irlandzkiej, monarcha był osobą wyposażoną w magiczno-sakralne przymioty: był dawcą dobrobytu i sprawcą pomyślności [318].

W wyniku polityki ekspansji państwo Karola Wielkiego objęło całe prawie chrześcijaństwo zachodnie, zaś Kościół frankoński stał się faktycznie Kościołem państwowym zachodniego chrześcijaństwa. Ta sytuacja polityczna wpływała oczywiście na wzajemne stosunki między monarchią frankońską a papiestwem. Wzrosła przede wszystkim w Kościele zachodnim rola władcy Franków, który już od czasów Pepina jako „patrycjusz Rzymian" [319] sprawował opiekę nad papiestwem i Państwem Kościelnym. Karol Wielki uważał się za właściwego zwierzchnika zachodniego chrześcijaństwa; papieża traktował jako pierwszego metropolitę w kierowanym przez siebie Kościele i ograniczył jego rolę do sprawowania najwyższych

gische Ausganspunkt der mittelalterlichen liturgischen Auffassung vom Herrscher als Vicarius Dei, „Historisches Jahrbuch", 77, 1958, s. 174—187; M. Maccarrone, *Il sovrano vicarius Dei nell' alto medioevo* [w:] *La regalità sacra*, Leyden 1959, s. 584—594.

[315] *Alcuini epistolae*, ep. 41, MGH Epp. IV, s. 48: *qui istis modo temporibus ac euisdem nominis, virtutis et fidei David regem* [tj. *Carolum*] *populo suo concessit rectorem et doctorem*; Alcuini, *Adversus Elipandum*, lib. I, c. 16, PL, t. 101, 251: *rex in potestate, pontifex in praedicatione.*

[316] *Libellus sacrosyllabus episcoporum Italiae* (a. 794), MGH Conc. II/1, s. 142: *sit dominus et pater, sit rex et sacerdos, sit omnium Christianorum moderantissimus gubernator.*

[317] *Theodulfi carmina* nr 32, MGH Poetae Latini I, s. 524:

Caeli habet hic claves, proprias te iussit habere,
Tu regis ecclesiae, nam regit ille poli.
Tu regis eius opes, clerum populumque gubernas,
Hic te caelicolas ducet ad usque choros.

[318] Zob. list Alkuina, MGH Epp. IV, s. 51: *regis bonitas totius est gentis prosperitas, victoria exercitus, aeris temperies, terrae habundantia, filiorum benedictio, sanitas plebis.* Ta koncepcja wzięta z irlandzkiego traktatu Pseudo-Cypriana, *De XII abusivis saeculi* (VII w.), powtarza się często w pismach teologów karolińskich — zob. F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger*, s. 328—329, 344—345.

[319] O tym tytule Karola Wielkiego — W. Ohnsorge, *Der Patricius — Titel Karls des Grossen*, „Byzantinische Zeitschrift", 53, 1960, s. 300—321.

funkcji kapłańskich. Wyrazem tych koncepcji Karola Wielkiego i jego doradców był list do papieża Leona III (796), w którym król Franków pisze, że do niego należy obrona Kościoła przed atakami pogan i niewiernych oraz umacnianie prawdziwej wiary w Kościele, zaś zadaniem papieża jest błaganie Boga o pomoc [320].

Zasada zwierzchnictwa władcy Franków nad Kościołem zachodnim była realizowana przez Karola Wielkiego wielokrotnie. Tak więc po wyborze Leona III Karol upomina nowego papieża, aby prowadził życie szlachetne, zachowywał święte kanony i kierował pobożnie Kościołem. Co więcej, król Franków przypomina papieżowi, aby starał się w życiu doczesnym zasłużyć na nagrodę w niebie! [321] Jako zwierzchnik Kościoła i opiekun papiestwa porządkuje również Karol Wielki sprawy kościelne w Rzymie. W 800 r. zarządza przeprowadzenie śledztwa w sprawie zarzutów rozpusty i krzywoprzysięstwa stawianych papieżowi Leonowi III przez jego przeciwników. Na zwołanym przez Karola synodzie rzymskim papież uwolnił się od tych zarzutów przysięgą oczyszczającą, a jego przeciwnicy zostali przez króla ukarani. Kilka dni później (25 XII 800) Leon III koronował w Rzymie Karola Wielkiego na cesarza [322].

Utworzenie cesarstwa karolińskiego było konsekwencją sojuszu monarchii frankońskiej z papiestwem, zaś sama koncepcja nowego cesarstwa zrodziła się z antyczno-kościelnych poglądów [323] połączonych z tendencja-

[320] MGH Epp. IV, s. 137—38: *Nostrum est: secundum auxilium divinae pietatis sanctam undique Christi ecclesiam ab infidelium devastatione armis defendere foris, et intus catholicae fidei agnitione munire. Vestrum est, sanctissime pater: elevatis ad Deum cum Moyse manibus nostram adiuvare militiam, quatenus nobis intercedentibus Deo ductore et datore populus christianus super inimicos sui sancti nominis ubique semper habeat victoriam, et nomen domini nostri Jesu Christi toto clarificetur in orbe.*

[321] Zob. instrukcję Karola Wielkiego dla opata Angilberta, wysłanego do papieża Leona III — MGH Epp. IV, s. 135—36: *ammoneas eum diligenter de omni honestate vitae suae, et praecipue de sanctorum observatione canonum, de pia sanctae Dei ecclesiae gubernatione [...] Ingerasque ei saepius, quam paucorum honor ille, quem praesentialiter habet, annorum, quam multorum est perpetualiter merces, quae datur bene laboranti in eo.*

[322] R. E. Sullivan (ed.), *The Coronation of Charlemagne*, Boston 1959; R. Folz, *Le couronnement impérial de Charlemagne*, Paris 1964; P. Classen, *Karl der Grosse, das Papsttum und Bysanz. Die Begründing des Karolingischen Kaisertums* [w:] W. Braunfels (ed.), *op. cit.*, t. I, s. 537—608.

[323] Zob. np. P. E. Schramm, *Die Anerkennung Karls des Grossen als Kaiser*, „Historische Zeitschrift", 172, 1951, s. 449—515; H. von Fichtenau, *Karl der Grosse und das Kaisertum*, „Mitteilungen des Institutes für österreichische Geschichtsforschung", 61, 1953, s. 257—334; R. Folz, *L'idée de l'empire en Occident du Ve au XIVe siècle*, Paris 1953; A. van den Baar, *Die kirchliche Lehre der Translatio Imperii Romani bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts*, Rom 1956.

mi imperialnymi, występującymi na dworze Karola Wielkiego [324]. Dla papiestwa i Kościoła zachodniego fakt ten oznaczał ostateczne zerwanie z cesarstwem bizantyjskim. Natomiast dla Karola Wielkiego koronacja cesarska była potwierdzeniem znaczenia politycznego jego monarchii w Europie, jak również prawnym uznaniem jego zwierzchności i opieki nad Kościołem zachodnim [325]. W swoim testamencie wymienił Karol Wielki Rzym jako jedną z dwudziestu metropolii swego państwa [326].

W kierowanym przez monarchię Kościele karolińskim sprawy religii były podporządkowane interesom państwa. Nawet takie dziedziny życia kościelnego, jak problemy doktrynalne i spory teologiczne były ściśle związane z polityką. Karol Wielki wykorzystywał je dla umocnienia swej pozycji w Kościele zachodnim i rozszerzenia wpływów monarchii frankońskiej.

Pierwszą okazję do ingerencji w sprawy doktrynalne Kościoła dał Karolowi spór wokół powstałego w Hiszpanii adopcjanizmu [327]. Ta doktryna, wyrosła z tradycji teologicznych i liturgicznych Kościoła hiszpańskiego, głosiła, że Chrystus jako człowiek był adoptowanym synem Boga. Sformułował ją około 780 r. Elipand, arcybiskup Toledo, zwierzchnik autonomicznego Kościoła w podbitej przez Arabów Hiszpanii. Przeciw adopcjanizmowi — który przyjęła większość biskupów hiszpańskich — wystąpili natomiast Beatus z Libany i jego uczeń Etheriusz z Osmy [328],

[324] H. Beumann, *Nomen imperatoris. Studien zur Kaiseridee Karls des Grossen*, „Historische Zeitschrift", 185, 1957, s. 515—549; tenże, *Die Kaiserfrage bei den Paderborner Verhandlungen von 799*, [w:] *Das erste Jahrtausend*, Düsseldorf 1962, t. I, s. 296—317; S. Epperlein, *Über das romfreie Kaisertum im frühen Mittelalter*, „Jahrbuch für Geschichte", 2, 1967, s. 307—342; W. Ullmann, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, London 1969.

[325] O problemach tych zob. np. H. Fichtenau, *Il concetto imperiale di Carolo Magno* [w:] *I problemi della civiltà carolingia*, Spoleto 1954, s. 251—298; H. Löwe, *Von den Grenzen des Kaisergedankens in der Karolingerzeit*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters", 14, 1958, s. 345—374; W. Mohr, *Die Karolingische Reichsidee*, Münster 1962.

[326] Emhardi, *Vita Karoli Magni*, c. 33 — przekł. pol.: Einhard, *Życie Karola Wielkiego*, Wrocław 1950, s. 62.

[327] E. Amann, *L'adoptianisme espagnol du VIIIe siècle*, „Revue des sciences religieuses", 16, 1936, s. 281—317; R. de Abadal y de Vinyals *La batalla del Adopcianismo y la desintegracion de la Iglesia visigoda*, Barcelona 1949; W. Heil, *Der Adoptianismus, Alkuin und Spanien*, [w:] W. Braunfels (ed.), *op. cit.*, t. II, s. 95—155; K. Schäferdiek, *Der adoptianische Streit im Rahmen der spanischen Kirchengeschichte*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte", 81, 1970, s. 1—16. O teologii tego okresu zob. W. Szymański, *Historia teologii katolickiej we wczesnym średniowieczu*, praca w niniejszym tomie.

[328] Wyd. pism polemicznych w PL, t. 96, 894—1030.

dwaj duchowni z nie zajętej przez muzułmanów Asturii. Oskarżyli oni Elipanda o herezję, a ich akcja spowodowała potępienie adopcjanizmu przez papieża Hadriana I [329]. Wyrok papieski nie został jednak przyjęty przez biskupów muzułmańskiej Hiszpanii, broniących autonomii swego Kościoła.

Jednym z najwybitniejszych wówczas zwolenników adopcjanizmu był biskup Feliks z Urgel. Kiedy jego północnohiszpańska diecezja znalazła się w granicach monarchii karolińskiej (785), do sporu włączył się Karol Wielki. Władca ten, jako zwierzchnik Kościoła frankońskiego, nie chciał dopuścić do rozbicia przez adopcjanizm jedności kościelnej swej monarchii. Kryły się jednak za tym również sprawy polityczne. Doktryna adopcjanizmu zyskała dużo zwolenników w południowych regionach państwa Karola, gdzie tendencje separatystyczne były zawsze silne. Wśród owych adopcjanistów znajdowało się z pewnością wielu stronników opozycji antykarolińskiej. Dlatego król zajął się tym sporem teologicznym. Adopcjanizm został potępiony na zwołanych przez niego synodach biskupów frankońskich w Regensburgu (792), Frankfurcie (794) i Akwizgranie (800). Na polecenie Karola doktrynę tę potępił też papież Leon III na synodzie rzymskim (798), zaś dwaj oddani królowi teolodzy, Alkuin i Paulin z Akwilei, napisali traktaty polemiczne przeciw biskupowi Feliksowi z Urgel i wyznawanej przez niego „herezji hiszpańskiej" [330]. Biskup ten, po odwołaniu swych twierdzeń na synodzie akwizgrańskim (800), został zamknięty w jednym z klasztorów w Lyonie. Uwięzienie przywódcy osłabiło grupę adopcjanistów w państwie karolińskim. Walkę z nimi prowadzili dalej już tylko biskupi Południa: Leidrad z Lyonu i Nifrid z Narbonne, oraz opat Benedykt z Aniane. Jeszcze następca Leidrada, biskup Agobard, polemizował ze zwolennikami Feliksa [331].

Walka Karola Wielkiego i episkopatu frankońskiego z adopcjanizmem miała charakter lokalny. Dotyczyła doktryny teologicznej niewiele znaczącego w ówczesnym chrześcijaństwie Kościoła hiszpańskiego oraz wewnętrznych problemów politycznych monarchii karolińskiej. Zupełnie inny charakter miały spory teologiczne w sprawie kultu obrazów i pochodzenia Ducha św., prowadzone przez Kościół frankoński z Kościołem greckim. Były to już bowiem kontrowersje między dwoma najpotężniej-

[329] PL, t. 98, 373—386: list papieża Hadriana I do biskupów hiszpańskich z potępieniem adopcjanizmu z 785 r.

[330] Alcuini, *Contra Felicem Urgellitanum episcopum libri septem*, PL, t. 101, 119—230; Alcuini, *Adversus Felicis haeresia libellus*, tamże, 85—120; Paulini patriarchae Aquileiensis, *Contra Felicem Urgellitanum episcopum libri tres*, PL, t. 99, 343—468.

[331] Agobardi episcopi Lugdunensis, *Liber adversum dogma Felicis Urgellensis*, PL, t. 104, 29—70. Traktat jest dedykowany cesarzowi Ludwikowi Pobożnemu.

szymi w ówczesnym chrześcijaństwie Kościołami państwowymi. Karol Wielki wykorzystał je dla umocnienia swej pozycji zwierzchnika Kościoła zachodniego. Problemy teologiczne rozstrzygał on z grupą swych teologów, niezależnie od decyzji Rzymu, a nawet inaczej niż postanowił papież.

Samodzielne stanowisko zajął Karol Wielki w sporze o obrazy, który przez pół wieku dzielił Kościół zachodni od wschodniego [332]. Papieże od początku przeciwni byli walce z kultem obrazów, rozpoczętej przez cesarzy bizantyjskich w 726 r.[333] Kolejne zarządzenia ikonoklastyczne cesarzy pogłębiały jeszcze rozdział między Kościołem wschodnim a papiestwem, które — jak wiemy — znalazło wtedy właśnie potężnego sojusznika w osobie władcy Franków. Jednak w 787 r. nastąpiła radykalna poprawa stosunków między papiestwem a Kościołem wschodnim. Oto na zwołanym przez cesarzową-regentkę Irenę VII soborze ekumenicznym w Nicei, w którego obradach brali udział legaci papieża Hadriana I — anulowano wydane w cesarstwie zarządzenia ikonoklastyczne i przywrócono kult obrazów w Bizancjum.

To pojednanie papiestwa z cesarstwem bizantyjskim przekreślało plany polityczne Karola Wielkiego. Na pograniczu frankońsko-bizantyjskim toczyły się wówczas walki. Istotniejsza jednak była inna sprawa. Dopóki spór o obrazy dzielił Rzym od Konstantynopola, Karol mógł się uważać za jedynego prawowiernego władcę świata chrześcijańskiego. Przywrócenie zaś dobrych stosunków między papiestwem a cesarstwem zagroziło stanowisku króla Franków w Kościele. Niepokojącym sygnałem był już dla Karola z pewnością brak zaproszenia na sobór nicejski jego przedstawicieli oraz biskupów frankońskich. Oznaczało to przecież zupełne zlekceważenie roli króla Franków w Kościele zachodnim i traktowanie Kościoła frankońskiego jako prowincji patriarchatu rzymskiego.

Wszystko to sprawiło, że uchwały soboru nicejskiego zostały przez Karola Wielkiego odrzucone. Swoim teologom polecił on napisać traktat polemiczny przeciw kanonom nicejskim. Tak powstały w 791 r. *Księgi karolińskie (Libri Carolini)* zredagowane przez Teodulfa z Orleanu, przedyskutowane i skorygowane w kręgu teologów dworskich, podpisane

[332] G. Haendler, *Epochen karolingischer Theologie. Eine Untersuchung über die karolingischen Gutachten zum byzantinischen Bilderstreit*, Berlin 1958.

[333] O ikonoklazmie (obrazoburstwie) i związanych z nim problemach; E. J. Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy*, London 1930; G. Ostrogorski, *Rom und Byzanz im Kampf um die Bilderverehrung*, „Seminarium Kondakovianum", VI, 1933; H. von Campenhausen, *Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche", 49, 1952, s. 33—60; E. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, „Dumbarton Oaks Papers", 8, 1954, s. 83—150; A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin*, Paris 1957.

imieniem króla [334]. *Księgi* potępiały kult obrazów, choć nie zalecały ich niszczyć, bo są to ozdoby kościołów i znaki przypominające Chrystusa. Występowały przeciw pozostałościom pogańskiego kultu cesarzy w Bizancjum. Uznawały autorytet papiestwa w dziedzinie wiary [335], ale równocześnie odmawiały ważności uchwałom soboru nicejskiego, akceptowanym przez papieża.

Karol Wielki wysłał do Hadriana I zarys tez *Ksiąg karolińskich*, jednak papież poparł stanowisko teologów bizantyjskich i bronił uchwał soboru nicejskiego [336]. Wobec tego władca Franków, uważając się za głowę zachodniego chrześcijaństwa, zwołał w 794 r. do Frankfurtu synod duchowieństwa zachodniego. W ówczesnej opinii frankońskiej był to synod ekumeniczny, konkurencyjny w stosunku do greckiego soboru w Nicei [337]. Wzięli w nim udział biskupi z frankońskiej i włoskiej części monarchii karolińskiej, dwaj legaci papiescy, a zapewne też delegaci Kościoła anglosaskiego i duchowni z Asturii. Zebrani biskupi „na mocy autorytetu apostolskiego i na rozkaz naszego pobożnego króla Karola" [338] potępili uchwały soboru nicejskiego i kult obrazów. Legaci papiescy musieli te postanowienia potwierdzić. W ten sposób — mimo początkowej opozycji papieża i wbrew jego stanowisku — zwyciężyły w Kościele zachodnim antybizantyjskie tendencje, wyrażone już w *Księgach karolińskich*.

Uchwały synodu frankfurckiego zakończyły na Zachodzie spór o obrazy. Odżył on raz jeszcze na krótko w pierwszej połowie IX w., za czasów Ludwika Pobożnego. Wtedy już episkopat frankoński, razem z cesarzem, uznał pozytywną wartość kultu obrazów, przeciw czemu występowali biskupi Agobard z Lyonu i Klaudiusz z Turynu [339]. W ciągu IX w. jednak

[334] *Libri Carolini* (*contra synodum que in partibus Graeciae pro adorandi imaginibus stolide sive arroganter gesta est*), MGH Conc. II, suppl. Dyskutowaną kwestię autorstwa rozstrzygnął ostatecznie A. Freeman, *Theodulf of Orleans and the Libri Carolini*, „Speculum", 32, 1957, s. 663—705; tenże, *Further Studies in the Libri Carolini*, tamże, 40, 1965, s. 203—289.

[335] O autorytecie papieskim w dziedzinie wiary piszą *Libri Carolini*, 1, c. 6, MGH Conc. II, suppl.; *Quod sancta Romana, catholica et apostolica ecclesia ceteris ecclesiis praelata pro causis fidei, cum quaestio surgit, omnino sit consulenda.*

[336] *Epistola de imaginibus ad Carolum regem*, MGH Epp. V, s. 5—57.

[337] *Chronicon Moissiacense ad a. 794*, MGH SS I, s. 300; *Annales Laurissenses cont. Einhardi ad a. 794*, tamże, s. 181; zob. też H. Barion, *Der kirchenrechtliche Character des Konzils von Frankfurt 794*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanon. Abt.", 50, 1930, s. 139—170.

[338] MGH Conc. II/1, s. 165, c. 1: *apostolica auctoritate atque piisimi domni nostri Karoli regis iussione*; Akta synodalne i inne dokumenty związane z synodem frankfurckim, tamże, s. 110—171.

[339] Agobard z Lyonu i Klaudiusz z Turynu atakowali nie tylko kult obrazów, ale występowali też przeciw kultowi relikwii i świętych oraz innym praktykom Kościoła frankońskiego — zob. G. Haendler, *Geschichte des Frühmittelalters*,

zniknęła w Kościele frankońskim zarówno opozycja przeciw kultowi obrazów, jak i przeciw postanowieniom soboru nicejskiego.

Dzieje teologii karolińskiej notują inny jeszcze spór doktrynalny z Kościołem wschodnim, inspirowany przez Karola Wielkiego i wykorzystany przez niego dla celów politycznych. Chodziło o problem pochodzenia Ducha św.: czy pochodzi on tylko od Boga-ojca, czy również od Boga-syna (*Filioque*). W Kościele frankońskim, który przyjął w tym wypadku teologiczną tradycję Kościoła wizygockiego, używana była formuła *Filioque*; nie było jej natomiast w tzw. symbolu konstantynopolitańskim, przyjętym w Rzymie i w Kościele wschodnim. Karol Wielki, prowadząc ze swoimi teologami ostrą kampanię doktrynalną przeciw Bizancjum, zwrócił też uwagę na ten ściśle teologiczny problem. *Księgi karolińskie* szeroko uzasadniały *Filioque*; jego brak w greckim wyznaniu wiary został uznany za błąd dogmatyczny [340]. Na polecenie Karola sprawą tą zajęli się też najwybitniejsi teolodzy kościoła frankońskiego: Paulin z Akwilei na synodzie w Cividale (796) postulował — wbrew orzeczeniu papieskiemu — rozszerzenie wyznania wiary o *Filioque* [341], zaś Alkuin poświęcił tej sprawie osobny traktat teologiczny [342]. Karol Wielki polecił również przedyskutować ten problem na synodzie w Akwizgranie (809) i podjąć uchwałę włączenia *Filioque* do wyznania wiary [343]. Nie zaakceptował tego oficjalnie papież Leon III mimo usilnych zabiegów Karola [344]. Dopiero na początku XI w. *Filioque* zostało przyjęte w Rzymie, dla silniejszego podkreślenia wyraźnej już wówczas różnicy między chrześcijaństwem zachodnim i wschodnim.

Ścisłe połączenie polityki i religii, interesów frankońskiej monarchii i Kościoła wystąpiło również wyraźnie w wojnach saskich Karola Wielkiego, prowadzonych przez lat kilkadziesiąt (772—804) [345]. Celem tych

s. 58—61; o Agobardzie ponadto: A. Cabaniss, *Agobard of Lyon—Churchman and Critic*, Syracuse—New York 1953; E. Boshof, *Erzbischof Agobard von Lyon. Leben und Werk*, Köln 1969.

[340] *Libri Carolini*, III, 3, MGH Conc. II, suppl., s. 110—113.

[341] MGH Conc. II/1, s. 179—195. Różnicę w poglądach Paulina z Akwilei i papieża Hadriana I pokazuje: A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. II, s. 331—332.

[342] Alcuini, *Libellus de processione Spiritus sancti*, PL, t. 101, 63—84.

[343] MGH Conc. II/1, s. 235—239.

[344] Zabiegi Karola o uznanie *Filioque* przez Leona III — MGH Conc. II/1, s. 239—244. Nie było tego dodatku (*Filioque*) w tekście „symbolu konstantynopolitańskiego", wyrytego z polecenia Leona III na dwóch srebrnych tablicach umieszczonych w kościele św. Piotra w Rzymie; zob. *Liber pontificalis*, ed. L. Duchesne, Paris 1892, t. II, s. 26.

[345] M. Lintzel, *Der sächsische Stammesstaat und seine Eroberung durch die Franken*, Berlin 1933; tenże, *Die Unterverfung Sachsens durch Karl den Grossen und der sächsische Adel* [w:] *Ausgewählte Schriften*, Berlin 1961, t. I, s. 95—127.

wojen — które uznać można za pierwsze krucjaty [346] — był systematyczny podbój Sasów, połączony z brutalną chrystianizacją ludności zajętych terenów [347]. W wydanym około 782 r. zarządzeniu Karol Wielki nakazał wszystkim Sasom przyjąć chrzest pod groźbą kary śmierci [348]. Ta sama kara groziła także tym, którzy wykonywali pogańskie praktyki kultowe lub przestrzegali dawnych, przedchrześcijańskich zwyczajów [349]. Inne przepisy tego zarządzenia królewskiego miały zmusić Sasów do przestrzegania nakazów kościelnych [350]; szczególnie uciążliwy dla nowo ochrzczonych był obowiązek płacenia dziesięciny Kościołowi [351]. Kara śmierci groziła też tym, którzy targnęli się na życie duchownego lub własność kościelną [352].

Te surowe przepisy miały zapewnić powodzenie akcji chrystianizacyjnej, tak ważnej dla podporządkowania Sasów monarchii karolińskiej. Jed-

[346] E. Delaruelle, *Essai sur la formation de l'idée de croisade.* I: *La guerre sainte sous Charlemagne*, „Bulletin de littérature ecclésiastique", 42, 1941, s. 24—45. Karol W. uważał się za wojownika bożego, którego zadaniem jest rozszerzanie chrześcijaństwa za pomocą miecza — A. Waas, *Karls des Grossen Frömmigkeit*, „Historische Zeitschrift", 203, 1966, s. 266—279.

[347] H. Wiedermann, *Die Sachsenbekehrung*, Münster 1932; K. D. Schmidt, *Die Christianisierung der Sachsen*, Göttingen 1937; H. Löwe, *Die Irminsul und die Religion der Sachsen*, „Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters", 5, 1942, s. 1—22; K. Honselmann, *Die Annahme des Christentums durch die Sachsen im Lichte sächsischer Quellen des 9. Jahrh.*, „Westfälische Zeitschrift", 108, 1958, s. 201—219. O misjach karolińskich ponadto: R. E. Sullivan, *The Carolingian Missionary and the Pagan*, „Speculum", 28, 1953, s. 705—740 (o metodach misyjnych iroszkockich i anglosaskich misjonarzy); H. Büttner, *Mission und Kirchenorganisation des Frankenreichs bis zum Tode Karls des Grossen* [w:] W. Braunfels (ed.), *op. cit.*, t. I, s. 454—487.

[348] *Capitulatio de partibus Saxoniae*, c. 8, MGH Capit. I, s. 69: *Si quis deinceps in gente Saxonorum inter eos latens non baptizatus se abscondere voluerit et ad baptizmum venire contempserit paganusque permanere voluerit morte moriatur.*

[349] Tamże, c. 6: wiara w czarownice, palenie czarownic, rytualny kanibalizm; c. 7: palenie zmarłych; c. 9: *Si quis hominem diabulo sacrificaverit et in hostian more paganorum daemonibus obtulerit*; c. 21: *Si quis ad fontes aut arbores vel lucos votum fecerit aut aliquit more gentilium obtulerit et ad honorem daemonum comederet.*

[350] Tamże, c. 18: obecność w kościele w każdą niedzielę i święto; c. 19: chrzest dzieci w ciągu pierwszego roku ich życia; c. 20: zachowywanie kościelnych przepisów dotyczących małżeństwa; c. 22: grzebanie zmarłych *ad cimiteria ecclesiae et non ad tumulus paganorum*; c. 32: składanie przysięgi w kościele.

[351] Tamże, c. 17: obowiązek płacenia dziesięciny przez całą ludność. Alkuin radził, aby księża kładli większy nacisk na uczenie zasad wiary, niż na płacenie dziesięcin, ponieważ dziesięciny zniechęcają nowo nawróconych Sasów do chrześcijaństwa — MGH Epp. IV, nr 107 (796), s. 154; nr 111 (796), s. 161.

[352] *Capitulatio de partibus Saxoniae*, c. 5: *Si quis episcopum aut presbyterum sive diaconum interficeret*; c. 3: *Si quis ecclesiam per violentiam intraverit et in ea per vim vel furtu aliquid abstulerit, vel ipsam ecclesiam igne cremaverit.*

nak brutalny podbój i chrystianizacja wywoływały zbrojne powstania ludności saskiej, połączone z powrotem do dawnej religii, niszczeniem kościołów i zabijaniem duchownych. Szczególnie silny opór stawiały niższe warstwy społeczeństwa saskiego, które pod rządami Franków zostały obciążone powinnościami i świadczeniami na rzecz monarchii oraz Kościoła, a ponadto bardziej uzależnione od miejscowych możnych [353]. Walka trwała do 804 r., kiedy całe terytorium Saksonii zostało przez Franków opanowane.

Wprowadzona na terenach saskich organizacja kościelna [354] umacniała chrześcijaństwo i panowanie Karolingów. Ludność jednak niechętnie przyjmowała obce panowanie i nową religię. W pierwszej połowie IX w. zapisano, że masy ludowe (*plebeium vulgus*) w Saksonii są bardzo przywiązane do pogaństwa i odrzucają wiarę chrześcijańską [355]. Z powodu ogromnych trudności i niebezpieczeństw duchowni frankońscy niechętnie podejmowali się prowadzić akcję misyjną wśród Sasów [356]. Powstanie ludowe (tzw. stellingów) w 842 r., które objęło całą Saksonię, było ostatnią zbrojną próbą przywrócenia „starego porządku" czasów pogańskich. Tendencje antykościelne połączyły się tu z walką społeczną. Powstańcy, występując przeciw możnym świeckim i duchownym, chcieli powstrzymać rozwój procesów feudalizacyjnych, zamieniających masy ludności dotąd wolnej w poddanych [357].

[353] Arystokracja saska szybko pogodziła się z rządami Franków i przyjęła chrześcijaństwo. Ustawy Karola Wielkiego umacniały jej pozycję społeczną (surowe kary za ich zabicie i naruszenie własności); z tej warstwy pochodzili najczęściej hrabiowie — reprezentanci lokalnej władzy państwowej; zob. M. Lintzel, *Die Unterwerfung Sachsens*, s. 115 nn; S. Epperlein, *Herrschaft u. Volk* s. 52—53; S. Krüger, *Studien zur sächsischen Grafschaftsverfassung im 9. Jahrhundert*, Göttingen 1950.

[354] Założone za Karola Wielkiego saskie biskupstwa: Brema, Minden, Münster i Osnabrück, należały do metropolii Kolonii, zaś biskupstwa Paderborn i Verdun do metropolii Moguncji; za czasów Ludwika Pobożnego założono dwa nowe biskupstwa: Halberstadt i Hildesheim, podległe Moguncji; H. E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, s. 202; E. Müller, *Die Entstehungsgeschichte der sächsischen Bistümer unter Karl den Grossen*, Hildesheim 1938.

[355] *Translatio sancti Liborii*, c. 7, MGH SS IV, s. 151; zob. S. Epperlein, *Herrschaft u. Volk*, s. 55.

[356] *Vita II sancti Liudgeri*, MGH SS II, s. 411, przyp. 13. O Liudgerze, jednym z misjonarzy saskich: H. Löwe, *Liudger als Zeitkritiker*, „Historisches Jahrbuch", 74, 1955, s. 79—91; A. Schröer, *Das geistliche Bild Liudgers* [w:] *Das erste Jahrtausend*, t. II, s. 212 nn.

[357] S. Epperlein, *Herrschaft u. Volk*, s. 57—67; H. J. Schulze, *Der Aufstand der Stellinga in Sachsen und sein Einfluss auf den Vertrag von Verdun* (Diss.) Berlin 1955; H. J. Bartmuss, *Zur Frage der Bedeutung des Stellingaaufstandes*, „Wissenschaftliche Zeitschr. d. Martin-Luther-Univ. Halle—Wittenberg. Gesch.-sprachwiss. Reihe", 8, 1957, s. 113—124.

W ciągu IX w. chrześcijaństwo utrwaliło się wśród Sasów. Powstała literatura religijna w języku narodowym, jak poemat biblijny o życiu Chrystusa *Heliand*, w którym pojęcia chrześcijańsko-feudalne mieszały się z tradycyjnymi wyobrażeniami [358]. Konflikty społeczno-religijne, ujawniające się wcześniej w postaci powstań ludowych i apostazji, wystąpiły teraz w formie herezji i sporów doktrynalnych. Typowym przykładem jest spór o predestynację, wywołany przez jednego z mnichów saskich, Gotszalka [359].

Ten syn saskiego arystokraty, oddany w dzieciństwie do klasztoru w Fuldzie i zmuszony do włożenia habitu mniszego [360], później mnich w Orbais, był zwolennikiem absolutnej, podwójnej predestynacji: każdy człowiek rodzi się z piętnem „wybranego" lub potępionego, jest przez Boga predestynowany do zbawienia lub potępienia (*gemina praedestinatio, ad vitam et ad mortem* [361]). Wędrował i nauczał w prowincjach frankońskich i włoskich, zyskując wielu zwolenników wśród ludzi świeckich [362] i w klasztorach. Wpływ jego poglądów widoczny jest w pismach teologów tego czasu, jak Ratramnusa z Corbie i Lupusa z Ferrières [363]. Przeciwnikami Gotszalka byli dwaj najwyżsi dostojnicy Kościoła frankońskiego: arcybiskup Moguncji Rabanus Maurus, dawny opat Fuldy, oraz Hinkmar, arcybiskup Reims. Potępiony przez synody w Moguncji (848), Quierzy

[358] R. Drögereit, *Der Heliand* [w:] *Das erste Jahrtausend*, t. II, s. 762 nn.; zob. też H. Göhler, *Das Christusbild in Otfrids Evangelienbuch und im Heliand*, „Zeitschr. für deutsche Philologie", 59, 1934; H. Dörries, *Heliandfragen*, „Zeitschr. der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte", 10, 1935; F. P. Pickering, *Christlicher Erzählstoff bei Otfrid und im Heliand*, „Zeitschrift für deutches Altertum und deutsche Literatur", 85, 1955, s. 262—291; H. Eggers, *Altergermanische Seelenvorstellung im Lichte des Heliand*, „Jahrbuch des Vereins für Niederdeutsche Sprachforschung", 80, 1957.

[359] H. Dörries, *Sächsische Gottschalk-Fragen*, „Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte", 38, 1950; K. Vielhaber, *Gottschalk der Sachse*, Bonn 1956. Treści społeczne poglądów Gotszalka szeroko wyjaśnia S. Epperlein, *Herrschaft u. Volk*, s. 175—245.

[360] Zob. skargę Gotszalka na opata Fuldy Rabanusa w czasie synodu mogunckiego (829); *Interpellavit Rhabanum abbatem Gottescalcus, filius Berni comitis Saxonis, asserens se et invitum fuisse attonsum et violenter ab eo monasticae vitae mancipatum* — MGH Conc. II/2, s. 604.

[361] Rozproszone dzieła Gotszalka zebrał D. C. Lambot, *Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais*, Louvain, 1945.

[362] W 848 r. pisał Rabanus Maurus do arcybiskupa Hinkmara z Reims, że Gotszalk przybył z Włoch do Moguncji i *novas superstitiones et noxiam doctrinam de praedestinatione Dei introducens et populos in errorem mittens* [...] *et non siniatis eum amplius errorem docere, et seducere populum Christianum, quia iam multos seductos, ut audivi, habet* — PL, t. 125, 84.

[363] Ratramni, *De praedestinatione Dei libri duo*, PL, t. 121, 13—88. O Lupusie zob. E. Severus, *Lupus von Ferrières*, Münster 1940.

(849) jako „niepoprawny" (*incorrigibilis*) heretyk, nie chciał odwołać swoich nauk. Pozbawiony funkcji kapłańskich i zamknięty w więzieniu klasztornym, zmarł dwadzieścia lat później (868), do końca wierny swoim poglądom [364].

Doktryna predestynacji głoszona przez Gotszalka zagrażała działalności feudalnego Kościoła frankońskiego, zwalczała podstawy tego Kościoła, jego doktrynę i cele. Pogląd o bezużyteczności zabiegów osiągnięcia zbawienia przez tych ludzi, którzy są przeznaczeni na potępienie, wywołał szczególnie ostre polemiki. Hamował bowiem ekspansję chrześcijaństwa i przeszkadzał w realizacji kościelnej polityki feudalizacji społeczeństwa. W okresie kształtowania i rozwoju systemu feudalnego duchowieństwo frankońskie starało się przekonać ludzi, że każdy może zasłużyć na zbawienie duszy, spełniając „dobre uczynki", przekazując swe dobra Kościołowi lub wykonując inne „pobożne" czyny i praktyki pokutne [365], które umacniały pozycję ekonomiczną Kościoła frankońskiego i podnosiły jego prestiż społeczny. Wszyscy przeciwnicy Gotszalka twierdzili zgodnie, że dobry chrześcijanin powinien wyróżniać się aktywnością w służbie religii i Kościoła. Natomiast nauki saskiego heretyka — jak pisał arcybiskup Rabanus — nie tylko zniechęcały ludzi do czynienia dobrych uczynków, ale skłaniały ich też do nieposłuszeństwa wobec duchowieństwa — „głosiciela ewangelii" [366].

Gotszalk występował również przeciw różnym formom działalności Kościoła frankońskiego. Kwestionował wartość sakramentów (chrztu i eucharystii) dla ludzi przeznaczonych na potępienie, występował przeciw kultowi świętych. Oburzało to biskupów frankońskich. Właśnie sakramenty były ważnymi środkami oddziaływania na masy wierzących, podobnie jak kult świętych i relikwii [367]. Nie przypadkowo też w pismach teologów karolińskich problemy liturgii i kultu zajmowały dużo miejsca.

[364] Arcybiskup Hinkmar z Reims pisał o Gotszalku — PL, t. 125, 617—618: *Peccatum quippe usque ad inferos dicitur, quod ante finem vitae praesentis per correctionem ac poenitentiam non emendatur* [...] *in obstinatione sua permanens fuerit mortuus.*

[365] Wartość dobrych uczynków dla zbawienia podkreślał Rabanus Maurus, np. w *Commentariorum in Librum Sapientiae*, l. III, c. 10, PL, t. 109, 857: *Hic tempus est benefaciendi, illic autem mercedem accipendi. Hic tempus laboris, illic requiei. Hic hora seminandi, illic fructus metendi.* Hinkmar, polemizując z Gotszalkiem, twierdził, że każdy grzech może być odpuszczony: *Non est ulla malitia, quae poenitentia non salvatur — De praedestinatione Dei et libero arbitrio posterior dissertatio*, PL, t. 125, 243. Chodziło o to, aby nie wyłączać „grzeszników" z działalności na rzecz Kościoła.

[366] MGH Epp. V, s. 481: *et praedicatoribus evangelii homines inobedientes facit, quia iam desperantes de semetipsis, eos reddidit.*

[367] S. Piekarczyk, *Kościelna inspiracja religijności ludowej we wczesnym średniowieczu*, „Euhemer", 1965, nr 2, s. 3—17.

Wreszcie przedmiotem ataków Gotszalka była struktura Kościoła frankońskiego. W pojęciu teologów karolińskich Kościół był hierarchicznie podzieloną społecznością, obejmującą wszystkich chrześcijan. Taka koncepcja gwarantowała rozciągnięcie kontroli duchowieństwa nad całym społeczeństwem i zapewniała realizację zadań stawianych Kościołowi przez monarchię. Inaczej twierdził Gotszalk. W jego ujęciu Kościół miał charakter ekskluzywny, obejmował tylko „wybranych", a więc elitę chrześcijan, którzy od początku zostali wybrani do życia wiecznego [368].

•

Olbrzymie państwo Karola Wielkiego uległo rozkładowi za rządów jego następców [369]. To ogromne terytorium, połączone przez Karola przemocą i siłą oręża, nie posiadało wystarczających środków politycznych, dostatecznie silnej spójni etniczno-narodowej, odpowiedniej bazy gospodarczej, a więc tych czynników, które mogły zapewnić jedność cesarstwa i sprawne funkcjonowanie władzy centralnej [370]. Już w 1. poł. IX w. odżyły dawne separatyzmy lokalne. Dążenia separatystyczne przejawiali również możnowładcy, wielcy właściciele ziemscy, którzy zdobyli zarząd nad prowincjami cesarstwa i opanowali najwyższe urzędy w administracji państwowej. Ich znaczenie polityczne umacniał jeszcze rozwijający się system zależności lennych, coraz bardziej uzależniający politycznie i gospodarczo większość ludzi wolnych od miejscowych możnych [371]. Wszystko to prowadziło do dezintegracji państwa i osłabienia centralnej władzy monarchy.

Symptomy rozkładu cesarstwa karolińskiego i upadku władzy monarszej wystąpiły już za rządów następcy Karola, Ludwika Pobożnego (814—840) [372]. Spory dynastyczne, bunty możnych i tendencje odśrodkowe w poszczególnych dzielnicach doprowadziły wreszcie do podziału państwa karolińskiego między synów Ludwika Pobożnego na trzy części (traktat w Verdun — 843) [373]. Wprawdzie teoretycznie istniała jeszcze jedność cesarstwa, ale praktycznie priorytetu cesarza nie uznawali władcy

[368] E. Epperlein, *Herrschaft u. Volk*, s. 226—227.

[369] W. Schlesinger, *Die Auflösung des Karlsreiches* [w:] W. Braunfels (ed.), *op. cit.*, t. I, s. 792—857.

[370] Zob. np. J. Dhont, *Etudes sur la naissance des principautés territoriales en France (IX^e—X^e siècles)*, Bruges 1948.

[371] M. Bloch, *La société féodale. La formation des liens de dépendance*, Paris 1939.

[372] T. Schieffer, *Die Krise des karolingischen Imperium* [w:] *Aus Mittelalter und Neuzeit. Festschrift G. Kallen*, Bonn 1957, s. 1—15.

[373] F. L. Ganshof, *Der Vertag zu Verdun*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters", 12, 1956, s. 313—330.

żadnej części. W końcu IX w. utrwalił się ostatecznie podział cesarstwa karolińskiego na trzy odrębne państwa: Francję, Niemcy i Włochy.

Przeciw tendencjom dezintegracyjnym wystąpił episkopat karoliński [374]. W jedności monarchii widzieli biskupi gwarancję zachowania jedności Kościoła frankońskiego, a także zachowania jego niezależności wobec rosnącej władzy możnych. Równocześnie jednak dokonywała się zmiana w stosunkach między państwem a Kościołem, widoczna już w postępowaniu cesarza Ludwika Pobożnego. Dwukrotnie (822 i 833) odbywał on publiczną pokutę kościelną, która była aktem uległości wobec biskupów. Wyższe duchowieństwo frankońskie coraz śmielej wyrażało też pogląd o niezależności Kościoła od władzy świeckiej, a nawet o jego supremacji. Po raz pierwszy opinia ta została wyraźnie sformułowana przez biskupów karolińskich już na synodzie paryskim w 829 r.[375] Pojawiają się również w IX w. traktaty z gatunku „podręczników dobrego władcy" [376], których autorzy kreślą idealny portret chrześcijańskiego monarchy; piszą o jego obowiązkach, ale równocześnie podkreślają duże uprawnienia biskupów. W jednym z takich traktatów biskup Jonasz z Orleanu stwierdza, że biskupi muszą pilnować, aby monarcha nie zaniedbywał obowiązków swego urzędu, przekazanego mu przez Boga [377]. Mają zatem prawo i obowiązek kontrolować władcę i jego rządy.

[374] R. Faulhaber, *Der Reichseinheitsgedanke in der Literatur der Karolingerzeit bis zum Vertrag von Verdun* (Diss.) Berlin 1931; J. Semmler, *Reichsidee und Kirchliche Gesetzgebung bei Ludwig dem Frommen*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte", 71, 1960, s. 37—65; W. Mohr, *Die kirchliche Einheitspartei und die Durchführung der Reichsordnung von 827*, tamże, 72, 1961, s. 1—45. Arcybiskup Otgar z Moguncji występował przeciw podziałowi państwa w Verdun (843) — zob. A. Gerlich, *Die Reichspolitik des Erzbischofs Otgar von Mainz*, „Rheinische Vierteljahrsblätter", 19, 1954, s. 286—316. Jeszcze w końcu IX w. Bozo z Vienne wystąpił z programem przywrócenia jedności państwa przy pomocy Kościoła — W. Mohr, *Boso von Vienne und die Nachfolgefrage nach dem Tode Karls des Kahlen und Ludwigs des Stammlers*, „Archivum latinitatis medii aevi", 26, 1956, s. 141—165.

[375] Zob. K. Voigt, *op. cit.*, s. 419—421.

[376] Wylicza je R. Buchner, *Die Rechtsquellen* (zeszyt dodatkowy do: Wattenbach-Levison, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger*) Weimar 1953, s. 59; zob. też H. M. Klinkeberg, *Über karolingische Fürstenspiegel*, „Geschichte in Wissenschaft und Unterricht", 7, 1956, s. 82—98; W. A. Schmidt, *Verfassungslehren im 9. Jahrhundert. Die Fürstenspiegel der politischen Schriften des Jonas von Orleans, Hinkmar von Reims, Sedulius Scottus, Servatius Lupus von Ferrières und Agobard von Lyon*, Mainz 1961; H. H. Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Bonn 1968.

[377] *De institutione regia*, c. 1, PL, t. 106, 279; nowe wydanie u J. Reviron, *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IXe siècle. Jonas d'Orléans et son 'De institutione regia'*, Paris 1930, s. 119 nn; o Jonaszu także E. Delaruelle, *Jonas d'Orléans et le moralisme Carolingien*, „Bulletin de littérature ecclésiastique", 55,

Dążenia emancypacyjne biskupów zachodniofrankońskich najpełniej ukazują „Falsyfikaty Pseudo-Izydora" powstałe w połowie IX w.[378] Była to mozaika prawdziwych i zmyślonych czy sfałszowanych ustaw królów frankońskich, dekretów synodalnych i dokumentów papieskich, zestawiona w kilku zbiorach. Najwięcej miejsca zajmowały w nich sprawy ustroju Kościoła i jego praw. Silnie została podkreślona niezależność Kościoła od władzy świeckiej, samodzielne w nim stanowisko biskupów, a wreszcie władza i autorytet papieża, zwierzchnika całego Kościoła, najwyższego nauczyciela i sędziego. Był to więc zupełnie inny — niż cesarski — Kościół, w którym decydującą rolę odgrywał już nie monarcha i zależne od niego instytucje Kościoła państwowego (przede wszystkim synody), ale niezależni od króla i metropolitów biskupi oraz papież, posiadający władzę nieograniczoną.

„Falsyfikaty Pseudo-Izydora" nie miały początkowo większego znaczenia praktycznego. Dla Kościoła frankońskiego były źródłem wiedzy o rzekomo dawnym Kościele; zawierały bowiem postulaty wymagające zmian zbyt daleko idących, których nie można było jeszcze zrealizować w warunkach społeczno-politycznych państwa późnokarolińskiego. Poza tym budziły sprzeciw części episkopatu frankońskiego, ponieważ ograniczały w Kościele władzę metropolitów i synodów. W tej sytuacji „Falsyfikaty" wykorzystało w pełni tylko papiestwo: używał ich już Mikołaj I (858—867), a później, w XI w., służyły jako podstawa programu reformy kościelnej [379].

Rozpad państwa karolińskiego i stopniowy upadek władzy cesarskiej zaktywizował również papieży, którzy starali się uwolnić spod zwierzchności cesarskiej, a także wzmocnić swoją pozycję i wpływy w Kościele karolińskim. Już pierwsi papieże po śmierci Karola Wielkiego, Stefan V (816—817) i Paschalis I (817—824), próbowali się uniezależnić. Na krótko

1954, s. 129—143, 221—228; J. Scharf, *Studien zu Smaragdus und Jonas von Orléans*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters", 17, 1961, s. 333—384.

[378] Wydania: P. Hinschius, *Decretales Pseudo-Isidorianae et capitula Angilrami* (1863); G. H. Pertz, F. H. Knust, *Benedictae Levitae collectio capitularium*, MGH LL II/2 s. 39—158; część jeszcze dotąd nie wydana; starszą literaturę zamieszcza R. Buchner, *Die Rechtsquellen*, Weimar 1953, s. 71—75; zob. też Sch. Williams. *The Pseudo-Isidorian Problem Today*, „Speculum", 29, 1954, s. 702—707; H. Fuhrmann, *Pseudo-Isidor und die Abbreviatio Ansegisti et Benedicti Levitae*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte", 69, 1958, s. 309—311.

[379] J. Haller, *Nikolaus I. und Pseudoisidor*, Stuttgart 1936; K. U. Betz, *Hinkmar von Reims, Nikolaus I. Pseudo-Isidor* (Diss.) Bonn 1965; A. Michel, *Pseudo-Isidor, die Sentenzen Humberts und Burkard von Worms im Investiturstreit* [w:] *Studia Gregoriana* 1948, t. III, s. 149—161; H. Fuhrmann, *Päpstliche Primat und pseudoisidorische Dekretalen*, „Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken", 49, 1969, s. 313—339.

tylko ów proces emancypacji papiestwa powstrzymała „konstytucja rzymska" (*Constitutio Romana*), wydana w 824 r. na polecenie Ludwika Pobożnego przez jego syna i współcesarza, Lotara [380]. Przywracała ona zwierzchnictwo cesarza nad Rzymem i Państwem Kościelnym; potwierdzała nadto prawa nadzoru stałego przedstawiciela cesarza w Rzymie, który kontrolował również wybór papieża, a od wybranego kandydata — jeszcze przed jego konsekracją — przyjmował przysięgę wierności.

Postanowienia „konstytucji" Lotara, niechętnie przyjęte w Rzymie, szybko przestały być w praktyce stosowane. Wprawdzie najbliższy wybór papieża (827) odbył się zgodnie z jej przepisami, ale nowy papież, Grzegorz IV (827—844) już w kilka lat później mógł okazać swą wyższość nad cesarzem. W 833 r. przybył on do państwa Franków, aby pośredniczyć w sporze między cesarzem Ludwikiem Pobożnym a jego zbuntowanymi synami. Część biskupów frankońskich, zwolenników Ludwika Pobożnego, wystosowała wtedy list do „brata papieża" z pogróżkami, jeśli wystąpi przeciw cesarzowi Ludwikowi, któremu przysięgał wierność [381]. Grzegorz IV odpowiedział na list ostro: żądał posłuszeństwa wobec nakazów papieskich, nawet jeśli sprzeciwiały się rozporządzeniom cesarskim, bowiem „rząd dusz" jest czymś większym, ważniejszym niż kierowanie sprawami ziemskimi; dlatego papiestwo góruje nad cesarstwem [382]. Wypowiedź Grzegorza IV jest tym bardziej znamienna, że wyrażała ona pogląd nie tylko jego samego, ale przede wszystkim tej części wyższego duchowieństwa frankońskiego, która znalazła się w obozie synów Ludwika Pobożnego i inspirowała wystąpienie papieża [383].

W okresie późnokarolińskim największą samodzielność osiągnęło papiestwo za pontyfikatu Mikołaja I (858—867). Papież ten, wybrany jeszcze dzięki poparciu cesarza Ludwika II [384], był zwolennikiem całkowitej niezależności Kościoła od władzy świeckiej i rzecznikiem uniwersalnej zwierzchności papiestwa. Zachowana korespondencja Mikołaja I [385] pozwala poznać szczegóły jego programu reorganizacji Kościoła, przekształcenia dotychczasowych Kościołów krajowych i państwowych w jeden Kościół uniwersalny, kierowany przez papieża. Tak więc Mikołaj I

[380] *Constitutio Romana*, MGH Capit. I, s. 323; O. Bertolini, *Osservazioni sulla Constitutio Romana e sul Sacramentum cleri et populi Romani dell' 824* [w:] *Studi medievali in onore di A. Stefano*, Palermo 1956, s. 43—78.

[381] List biskupów frankońskich nie zachował się. Jego treść znamy z odpowiedzi Grzegorza IV — MGH Epp. V, s. 228.

[382] MGH Epp. V, s. 288: *Neque ignorare debueratis, maius esse regimen animarum quod est pontificale, quam imperiale, quod est temporale.*

[383] K. Voigt, *op. cit.*, s. 436—437.

[384] *Annales Bertiniani ad a. 858*, MGH SS I, s. 452: *Nicolaus praesentia magis ac favore Hludowici regis et procerum eius quam cleri electione substituitur.*

[385] Korespondencję Mikołaja I wydał E. Perels, MGH Epp. VI.

nie tylko wykluczał wszelkie wpływy władców i osób świeckich na sprawy kościelne, lecz uważał ponadto, że papież posiada nieograniczoną władzę w Kościele i w całym chrześcijaństwie. Papież jest bezpośrednim zwierzchnikiem wszystkich biskupów, władcą i sędzią całego Kościoła, wszystkich chrześcijan [386]. Podobne koncepcje — jak wiemy — zawierały także „Falsyfikaty Pseudo-Izydora", powstałe w owym czasie w kręgu duchowieństwa zachodniofrankońskiego. Mikołaj I wykorzystał je w pełni dla swego programu politycznego, który próbował realizować również w stosunku do Bizancjum i Kościoła wschodniego [387].

Choć uważał się za zwierzchnika wszystkich chrześcijan, główną uwagę poświęcił sprawom chrześcijaństwa zachodniego. Korzystając z rywalizacji i sporów między władcami karolińskimi, próbował realizować swój program absolutnej zwierzchności papieskiej przede wszystkim w Kościele i w monarchiach karolińskich. Z powodzeniem włączył się więc do sporu polityczno-dynastycznego w sprawie małżeństwa króla Lotara II. Władca ten porzucił swą bezdzietną żonę Tetbergę, a arcybiskupi Kolonii i Trewiru unieważnili małżeństwo [388]. Mikołaj I dla okazania swej władzy rozstrzygnął inaczej. Na synodzie rzymskim (863) potępił rozwód Lotara, zaś obaj arcybiskupi zostali pozbawieni swoich urzędów kościelnych, święceń kapłańskich, a ponadto ukarano ich ekskomuniką. Postępowanie papieża, niezgodne z przyjętymi dotąd zwyczajami w Kościele frankońskim, oburzyło wyklętych arcybiskupów. Pisali oni: „pan Mikołaj, który nazywany jest papieżem i uważa się za jednego z apostołów, zrobił się cesarzem całego świata" [389]. Na krytykę swego postępowania odpowiedział papież ostro, wyraźnie formułując swoje roszczenia: „Wyklęty niech będzie ten, kto lekceważy wydane przez biskupa stolicy apostolskiej pouczenia, rozkazy, zakazy, rozporządzenia i postanowienia w sprawach wiary,

[386] J. Haller, *Das Papsttum*, t. II, s. 90. Duży wpływ na koncepcje i postępowanie Mikołaja I miał zapewne jego najbliższy współpracownik i doradca Anastazjusz, wykształcony i energiczny polityk, antypapież za pontyfikatu Benedykta III, którego więził krótko po zbrojnym opanowaniu kościoła św. Piotra i pałacu na Lateranie — tamże, s. 65—69, 88—90; E. Perels, *Papst Nikolaus I. und Anastasius Bibliothecarius. Ein Beitrag zur Geschichte des Papsttum im 9. Jahrhundert*, Berlin 1920.

[387] F. Dvornik, *The Photian Schism. History and Legend*, Cambridge (Mass.) 1948.

[388] Za królową Tetbergą ujęli się jej potężni krewni i król zachodniofrankoński, Karol Łysy. Współpracujący blisko z królem Karolem arcybiskup Hinkmar z Reims napisał traktat potępiający rozwód Lotara: *De divortis Lothari regis et Tetbergae reginae*, PL, t. 125, 619—772.

[389] Pismo arcybiskupa Guntara z Kolonii, Teotgauda z Trewiru w *Annales Bertiniani ad a. 864*, MGH SS I, s. 463: *Domnus Nicolaus, qui dicitur papa et qui se apostolorum inter apostolos adnumerat, totiusque mundi imperatorem se facit.*

dyscypliny kościelnej, obyczajów wiernych, ukarania przestępców lub zapobieżenia obecnemu albo przyszłemu złu" [390].

Władcze roszczenia Mikołaja I doprowadziły też do zatargu z potężnym Hinkmarem, arcybiskupem Reims, doradcą i współpracownikiem zachodniofrankońskich królów [391]. Hinkmar próbował przywrócić dawne znaczenie władzy metropolity, rządził więc swoją prowincją według wzorów starokościelnych. Realizował również koncepcję samodzielnego Kościoła krajowego, którym kierować miał jedynie arcybiskup Reims. W 862 r. na synodzie krajowym Hinkmar pozbawił urzędu biskupiego krnąbrnego Rothada z Soissons i nakazał zamknąć go w klasztorze. Rothad jednak odwołał się do papieża, który skwapliwie wykorzystał okazję i chciał rozstrzygnąć sprawę w Rzymie. Na to nie zgodził się Hinkmar. Uważał on — zgodnie ze starymi zwyczajami kościelnymi — że tego rodzaju spór może być rozstrzygnięty tylko przez biskupów na synodzie prowincjonalnym lub krajowym. Mimo oporu arcybiskupa Reims papież postąpił według swego uznania: przywrócił Rothada na urząd biskupi, a Hinkmara i króla Karola Łysego zmusił do przyjęcia tej decyzji, posługując się jako argumentem prawnym „Falsyfikatami Pseudo-Izydora", a także wykorzystując konflikty polityczne między królami karolińskimi. W 865 r. Rothad objął ponownie biskupstwo Soissons. Pokonany Hinkmar zanotował w swoich *Rocznikach*: „Rothad został przywrócony na biskupstwo przez papieża Mikołaja nie według prawa, ale przemocą" [392].

Sukcesy papiestwa osiągnięte za pontyfikatu Mikołaja I nie były trwałe. Jego następcy, zaabsorbowani coraz bardziej sprawami włoskimi, lokalnymi walkami politycznymi, tracili stopniowo wpływy w Kościołach zachodniej Europy, pogrążonej zresztą także w feudalnym partykularyzmie [393]. Tak więc pierwsza próba podporządkowania chrześcijaństwa zachodniego nieograniczonej władzy biskupa rzymskiego nie powiodła się. Ponownie została ona podjęta przez papiestwo w XI w., już w innych warunkach politycznych i społecznych.

[390] List Mikołaja I do Adona arcybiskupa Vienne — MGH Epp. VI, s. 286: *Si quis dogmata, mandata, interdicta, sanctiones vel decreta pro catholica fide, pro ecclesiastica disciplina, pro correctione fidelium, pro emendatione sceleratorum vel interdictione imminentium vel futurorum malorum a sedis apostolicae praeside salubriter promulgata contempserit, anathema sit.*

[391] O sporze tym ostatnio: K. U. Betz, *Hinkmar vom Reims, Nikolaus I., Pseudo-Isidor. Fränkisches Landeskirchentum und römischer Machtanspruch in 9. Jahrhundert* (Diss.), Bonn 1965.

[392] *Annales Bertiniani ad a. 865*, MGH SS I, s. 468: *Rothad a Nicolao papa non regulariter sed potentialiter restitutus.*

[393] J. Haller, *Das Papsttum*, t. II, s. 117—178; 179—261; U. Blanke, *Studien zur Geschichte des Papsttums im letzten Drittel des 9. Jahrhunderts. Geistige und politische Anschauungen des Nachfolgers Nikolaus I.* (Diss.), Münster 1955.

*

W okresie karolińskim nastąpił dalszy wzrost posiadłości kościelnych, przede wszystkim przez liczne darowizny [394]. Duchowieństwo dysponowało wieloma środkami nacisku dla powiększania swoich posiadłości [395]. Najważniejszych dostarczała doktryna religijna — chrześcijańska eschatologia [396]. Nie przypadkiem w Kościele karolińskim rozwinęła się doktryna o wartości „dobrych uczynków" (tzw. semipelagianizm). Liczne darowizny na rzecz kościołów i klasztorów były robione dla zbawienia duszy (*pro remedio animae*) [397]. W tym celu wykorzystywano też różne formy kultu, zwłaszcza kult świętych i relikwii. Opowieści o cudach świętego i jego relikwii skłaniały ludzi do ofiar i darowizn [398].

Kościół, który swoją potęgę ekonomiczną opierał na posiadłościach ziemskich, uczestniczył w procesie feudalizacji społeczeństwa karolińskiego. Przyznany posiadłościom klasztornym i kościelnym immunitet [399] pod-

[394] A. Hauck, *op. cit.*, t. II, s. 211—218.

[395] Próba określania wielkości majątków kościelnych: D. Herlihy, *Church Property on the Continent 701—1200*, „Speculum", 36, 1961, s. 81—99. Jaskrawe przejawy zachłanności duchownych na dobra ziemskie były w czasach Karola Wielkiego zwalczane; powodowały bowiem pauperyzację ludzi wolnych, co ograniczało ich przydatność wojskową i osłabiało siłę militarną państwa, zaś wydziedziczenie i ucisk chłopów czyniły z nich *latrones*, potęgując przeciwieństwa społeczne — zob. E. Müller-Mertens, *Karl der Grosse, Ludwig der Fromme und die Freien*, Berlin 1963, s. 130 nn; S. Epperlein, *Herrschaft und Volk*, s. 81—83, 193—194. Rozporządzenia Karola W. w tej sprawie — MGH Capit. I, nr 72 (z 811 r.), c. 5, 6, 7; zajmowały się też tym synody w Châlons (813) i Moguncji (813) — MGH Conc. II/1, nr 37, c. 6, 7; nr 36, c. 7. Opaci zmuszali wolnych i niewolnych ludzi do włożenia habitu mniszego, aby zagarnąć ich majątek; tak było w wypadku Gotszalka, którego dziedzictwo zagarnął opat Fuldy Rabanus Maurus — S. Epperlein, *op. cit.*, s. 191—193; zob. też skargę mnichów Fuldy — MGH Epp. IV, s. 549; *Quod nullus vi monachus fieri cogatur, nec ad clerum tondeatur, sive liber sit sive servus.*

[396] Rolę taką odgrywały też m. in. opowieści o wizjach zaświatowych — zob. np. list biskupów frankońskich z 858 r. (inspirowany przez arcybiskupa Hinkmara z Reims) do króla Ludwika Niemieckiego o wizji znajdującego się w piekle Karola Młota, który został potępiony z powodu zabrania dóbr kościelnych — *Epistula Synodi Carisiacensis ad Hludowicum regem Germaniae directa*, MGH Capit. II 2, s. 432—433.

[397] S. Epperlein, *op. cit.*, s. 202—208.

[398] H. L. Mikoletzky, *Sinn und Art der Heiligung im frühen Mittelalter*, „Mitteilungen des Institutes für Österreichische Geschichtsforschung" 1949, pisze, że po złożeniu relikwii św. Bonifacego w Fuldzie (819), a św. Wita w Korbei (836) dobra tych klasztorów gwałtownie się powiększyły. O licznych wówczas „translacjach" relikwii zob. A. Hauck, *op. cit.*, t. II, s. 745—753; K. Honselmann, *Reliquientraditionen nach Sachsen* [w:] *Das erste Jahrtausend*, t. I, s. 151 nn.; H. Fichtenau, *Zum Reliquienwesen im früheren Mittelalter*. „Mitteilungen des Institutes für Österreichische Geschichtsforschung", 60, 1952, s. 60—89.

[399] Immunitet w czasach karolińskich zawierał: 1) zakaz wstępu urzędników królewskich (*introitus iudicum*) do posiadłości objętych immunitetem; 2) zakaz ścią-

dawał pod władzę biskupów i opatów ludność zamieszkującą dobra kościelne. Różne formy oporu ludności chłopskiej przeciw feudalnemu uciskowi były zwalczane zarówno przez monarchię, jak przez Kościół. Zbiegli z dóbr kościelnych poddani byli tropieni i zmuszani do powrotu [400], a duchowni potępiali surowo tę formę oporu chłopskiego i nakazywali poddanym posłuszeństwo swym panom [401].

Wprowadzony w państwie Karolingów system lenny objął także posiadłości kościelne. Rozwijała się ponadto instytucja „kościołów prywatnych" stanowiących własność pana gruntowego [402]. Były nimi już nie tylko kościoły wiejskie — jak w okresie Merowingów — ale również kościoły biskupie i klasztory, uważane za własność monarchy lub możnych. Prawo „własności kościoła", w połączeniu z systemem lennym, wprowadzało nowe elementy w stosunkach między Kościołem a władzą świecką: biskupi i opaci otrzymywali urząd kościelny i posiadłości od właściciela-monarchy na zasadzie lenna. Ważne funkcje polityczne, które pełnili często wyżsi duchowni, tym bardziej skłaniały króla do tego, aby związać ich stosunkiem lennym z monarchią. W rezultacie, w IX i X w. biskup czy opat otrzymywał swój urząd kościelny tak, jak wasal świecki otrzymywał swe lenno: składał władcy-seniorowi akt komendacji z przysięgą wierności, ten zaś wręczał kandydatowi na biskupstwo czy opactwo symbole urzędu (pastorał). Akt ten od X w. nazywano inwestyturą.

Biskupi i opaci, jako posiadacze ziemscy oraz lennicy, zobowiązani byli do świadczeń na rzecz swego seniora, tak jak lennicy świeccy. Najważniejszym obowiązkiem była pomoc wojskowa; dlatego, począwszy od IX w., wyżsi duchowni często biorą udział w wojnie na czele oddziałów swoich rycerzy-wasali. Król Karol Gruby (876—887) zobowiązał biskupów,

gania tam danin i opłat dla skarbu państwa przez urzędników królewskich (*exactio*); 3) zakaz używania władzy urzędniczej przeciw mieszkańcom takich dóbr (*districtio*). Łączyło się z tym przejęcie funkcji urzędników królewskich przez właściciela (prawo ściągania opłat, grzywien, sprawowania sądownictwa) — zob. K. Koranyi, *Powszechna historia państwa i prawa*, t. II, cz. 1, s. 128—131.

[400] Zachowały się formularze próśb kierowanych przez klasztory do panów feudalnych o wydanie zbiegłych poddanych (*servi, mancipia*) np. *Formulae Andecavenses*, 51, MGH LL Formulae, s. 22; 51; zob. też S. Epperlein, *op. cit.*, s. 29—31.

[401] Ucieczki poddanych potępia m. in. Rabanus Maurus, opat z Fuldy, później arcybiskup Moguncji — MGH Epp. V, nr 30, s. 452; biskup Teodulf z Orleanu wzywa poddanych (*servi*), aby byli posłuszni swym panom *quia et illos Deus constituit, ut vobis dominentur, et vos, ut serviatis* („ponieważ Bóg stworzył ich, aby nad wami panowali, zaś was — abyście służyli"), PL, t. 105, 282.

[402] Synod we Frankfurcie (794) stwierdza: *De ecclesiis, quae ab ingenuis hominibus construuntur: licet eas tradere, vendere tantummodo ut ecclesia non destruatur, sed serviuntur cotidie honores* — MGH Conc. II/1, s. 171, c. 54; zob. H. E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, s. 154—157; 159—161 (o klasztorach prywatnych).

opatów i hrabiów do obrony kraju przed Normanami [403]. Biskup Franko z Leodium zabiegał w tym samym czasie o konsekrację dwóch duchownych swej diecezji na biskupów, ponieważ liczne wyprawy wojenne nie pozwalały mu wykonywać obowiązków biskupów [404]. W latach 886—908 dziesięciu niemieckich biskupów zginęło na wojnach [405].

Upadek cesarstwa karolińskiego, pogłębiający się partykularyzm polityczny, rozbicie państwa na autonomiczne niemal włości feudalne przyczyniły się w konsekwencji do zaniku monarszej zwierzchności nad Kościołem, szczególnie w państwie zachodniofrankońskim (Francji). Królewskie prawa przeszły na możnowładców świeckich, książąt i hrabiów, którzy obsadzali biskupstwa swoich prowincji i traktowali je jako „kościoły prywatne" [406]. Jak inna własność, tak i biskupstwa mogły być oddawane w lenno, sprzedawane, darowane, dziedziczone w rodzinie albo przekazywane jako posag lub wiano. Podobnie działo się z opactwami, które przechodziły w posiadanie możnowładców [407].

W jaki sposób dysponowano biskupstwami, pokazują przykłady z południowej Francji. W 990 r. wicehrabia Wilhelm z Béziers i Agde wyposażył swą córkę, poza innymi posiadłościami, również biskupstwem Béziers, zaś żonie ofiarował biskupstwo Agde. I to biskupstwo przypadło później córce, z którą ożenił się hrabia Carcassonne. Ich syn Piotr odziedziczył oba biskupstwa; zaś około 1059 r. właścicielem ich była wdowa po Piotrze, do której należało ponadto biskupstwo Carcassonne. Przykład inny: w 1037 r. hrabia Poncjusz z Tuluzy przekazał swej żonie jako wiano biskupstwo Albi i połowę biskupstwa Nimes [408].

Właściciele biskupstw traktowali je jako źródło dochodów. Sprzedawali urząd biskupi i często zabierali na własny użytek część ziem kościelnych lub zagarniali do swej szkatuły część dochodów. Najwięcej korzyści odnosili wtedy, gdy członkowie ich rodziny zostawali biskupami. Jaskrawym

[403] *Annales Fuldenses ad a. 884*, MGH SS I, s. 399: *episcopos, abbates atque comites destinavit contra Nordmannos ad tuendas regni sui partes.*

[404] *Annales Lobienses ad a. 870*, MGH SS II, s. 195: *Franco episcopus Romano papae legatos suos direxerat, id est Bericonem clericum Leodicensem et Thietherum monachum Laubiensem; quos et ordinari episcopos ad vices suas supplendas petiit, ut quia ipse multa bella contra Nortmannos egerat, vices eius opplerent.*

[405] A. Hauck, *op. cit.*, t. II, s. 709.

[406] Obfity materiał źródłowy przytaczał A. Pöschl, *Bischofsgut und mensa episcopalis* Teil 3, Bonn 1912; zob. też F. Fournier, *Le droit de propriété, exercé par les laïques sur les biens de l'Eglise dans le haut Moyen âge*, Lille 1943; O. P. Clavadetscher, *Zur Bischofseinsetzung im 9. Jahrhundert*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanon. Abt.", 73, 1956, s. 388—392.

[407] K. Voigt, *Die Karolingische Klosterpolitik und der Niedergang des westfränkischen Königtum*, Stuttgart 1917.

[408] K. Voigt, *Staat u. Kirche*, s. 383.

przykładem jest tu arcybiskupstwo Reims w pierwszej połowie X w. Po śmierci arcybiskupa Seulfa Heribert, hrabia Vermandois, przeprowadził wybór swego syna Hugona, który nie miał jeszcze pięciu lat. Sam Heribert objął zarząd, rezydując z rodziną w pałacu biskupim, korzystając z posiadłości i dochodów arcybiskupstwa. Funkcje duchowne zaś spełniał za nieletniego arcybiskupa pewien biskup, który zbiegł przed Saracenami [409].

Traktowanie kościołów i biskupstw jako części dziedzicznego majątku prowadziło do rozpowszechnienia się zwyczaju pobierania opłat za inwestyturę na urzędy kościelne. Kto chciał zostać biskupem, musiał zapłacić za ten urząd królowi, księciu, hrabiemu lub innemu właścicielowi kościoła. Była to praktyka stosowana w całym Kościele zachodnim. Papież Mikołaj II oświadczył na synodzie rzymskim w 1059 r., że nie można już znaleźć takiego Kościoła, który nie byłby dotknięty ową „trującą zarazą" [410]. Zmiany w tym zakresie wprowadziła dopiero reforma gregoriańska.

5. Cesarski Kościół niemiecki

Po upadku cesarstwa Karolingów ich sukcesorami stali się królowie niemieccy, którzy swój program polityczny budowali w oparciu o karolińskie koncepcje państwa i Kościoła. Koronacja cesarska Ottona I w Rzymie (962) dała początek nowemu cesarstwu i zespoliła na kilkaset lat koronę cesarską z monarchią niemiecką. Cesarska godność dodawała prestiżu królom niemieckim; przede wszystkim jednak uzasadniała ich ambicje i dążenia polityczne koncepcją uniwersalizmu cesarskiego, a więc panowania nad całym światem chrześcijańskim [411]. Odnowienie tradycji cesarstwa karolińskiego ułatwiło również władcom niemieckim prowadzenie ekspansji na sąsiednie obszary wschodnie, legalizowało ją pojęciem misji

[409] A. Pöschl, *op. cit.*, Teil 3, s. 174 nn.

[410] J. Haller, *op. cit.*, s. 269—270, przytacza też wysokość niektórych opłat.

[411] C. Erdmann, *Das ottonische Reich als Imperium Romanum*, „Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters", 6, 1943, s. 412—441; tenże, *Forschungen zur politischen Ideenwelt des frühen Mittelalter*, Berlin 1951; H. Beumann, *Das Kaisertum Ottos des Grossen. Ein Rückblick*, „Historische Zeitschrift", 195, 1962, s. 529—573; H. Löwe, *Kaisertum und Abendland in ottonischer und frühsalischer Zeit*, tamże, 196, 1963, s. 529—562; H. Keller, *Das Kaisertum Ottos des Grossen im Verständnis seiner Zeit*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters", 20, 1964, s. 325—388; H. Fuhrmann, *Konstantinische Schenkung und abendländisches Kaisertum*, tamże, 22, 1966, s. 1—62.

religijnej cesarstwa. W opinii ówczesnej zadaniem cesarza była obrona chrześcijaństwa i podbicie „barbarzyńców" — pogan lub „złych chrześcijan" [412].

Natomiast rozwiązanie trudnych problemów polityki wewnętrznej ułatwiał władcom niemieckim w dużym stopniu Kościół cesarski, oparty na wzorach karolińskich. Zespolony ściśle z feudalną monarchią niemiecką, pozwalał umocnić elekcyjnym królom ich władzę w państwie; zapewniał ponadto monarchii poparcie i pomoc; pomagał przezwyciężyć feudalny partykularyzm i likwidować tendencje dezintegracyjne książąt oraz możnowładców [413].

*

Cesarski Kościół niemiecki powstał i rozwijał się za rządów dynastii saskiej i salickiej (X—XI w.). Był on jeszcze bardziej niż cesarski Kościół karoliński zespolony z feudalną monarchią [414]. Wyższe duchowieństwo niemieckie otrzymało rozległą władzę i udział w rządach państwem; monarcha zaś zachował zwierzchność nad Kościołem, którą zapewniały mu przede wszystkim wpływ na obsadzanie wyższych stanowisk kościelnych oraz prawo dysponowania posiadłościami kościelnymi. Przekształcenie biskupstw i wielkich opactw (tzw. klasztorów królewskich) w organ władzy administracyjnej i politycznej jest jednym z najbardziej charakte-

[412] Widukind z Korbei, kronikarz saski z X w. pisze, że podczas koronacji Ottona I arcybiskup Moguncji wręczył mu miecz mówiąc: *Accipe* [...] *hunc gladium quo eicias omnes Christi adversarios, barbaros et malos christianos, auctoritate divina tibi tradita omni potestate totius imperii Francorum ad firmissimam pacem omnium Christianorum* — Widukindi monarchi Corbeiensis, *Rerum gestarum Saxonicarum libri tres*, II, 1 ed. K. A. Kehr, MGH SS rer. Germ. i. u. sch., s. 56; zob. też C. Erdmann, *Die Heidenkrieg in der Liturgie und die Kaiserkrönung Ottos I.*, „Mitteilungen des Institutes für Österreichische Geschichtsforschung". 46, 1932, s. 129—142; J. Kirschberg, *Kaiseridee und Mission unter den Sachsenkaisern und den ersten Saliern*, Berlin 1934.

[413] G. Labuda, *Tendances d'intégration et de desintégration dans le Royaume Teutonique du X^e au XIII^e siècle* [w:] *L'Europe aux IX^e—XI^e siècles. Aux origines des Etats nationaux*, Warszawa 1968, s. 77—91; R. Holtzmann, *Geschichte der sächsischen Kaiserzeit*, München 1955; K. G. Hugelmann, *Stämme, Nation und Nationalstaat in deutschen Mittelalter*, Stuttgart 1955. O roli biskupów jako ostoi centralnej władzy monarszej — H. Günther, *Die Bischöfe und die deutsche Einheit im Hochmittelalter*, „Historisches Jahrbuch", 55, 1935, s. 143—159.

[414] H. E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte*. I, s. 219—226. Okres wcześniejszy omawiają: J. Schur, *Königtum und Kirche im ostfränkischen Reiche vom Tode Ludwigs des Deutschen bis Konrad I*, 1931; M. Hellmann, *Die Synode von Hohenaltheim (916). Bemerkungen über das Verhältnis von Königtum und Kirche in ostfränkischen Reich zu Beginn des 10. Jahrhundert*, „Historisches Jahrbuch", 73, 1953, s. 127—142.

rystycznych wydarzeń tego okresu, a fakt ten miał poważne konsekwencje polityczne i religijne w dalszych dziejach Kościoła i państwa niemieckiego [415]. Odrębne księstwa kościelne przetrwały w Niemczech do początków XIX w.

Władcy niemieccy jeszcze bardziej niż Karolingowie związali wyższe duchowieństwo z monarchią. Począwszy od Ottona I (936—973) biskupi i opaci królewscy otrzymywali przywileje immunitetowe, które rozszerzały ich władzę w dobrach kościelnych i dawały im równorzędne stanowisko, jakie mieli świeccy przedstawiciele administracji państwowej (hrabiowie) [416]. Od czasów Ottona III (983—1002) całe hrabstwa — razem z ich funkcjami administracyjnymi i wszelkimi uprawnieniami — były przekazywane biskupom i opatom królewskim. Stwierdzono, że w pierwszej połowie XI w. władcy niemieccy oddali w zarząd Kościołowi 37 hrabstw [417]. Równocześnie hojne darowizny ziem królewskich powiększały dobra kościelne, które zresztą były zobowiązane do świadczeń państwowych. Biskupi i opaci otrzymywali ponadto wiele dochodowych uprawnień królewskich (tzw. regaliów), jak na przykład prawo bicia monety, zakładania osad targowych, pobierania ceł [418]. W sumie wszystko to stanowiło podstawę dla rozwoju kościelnego władztwa terytorialnego, zaś tak uposażeni wyżsi duchowni niemieccy utworzyli w X—XI w. nową warstwę urzędników królewskich w zarządzie lokalnym państwa. Stanowili oni przeciwwagę świeckich urzędników państwowych — książąt i hrabiów, których funkcje i lenna stały się dziedziczne, co w poważnym stopniu osłabiało władzę centralną monarchy i zagrażało jedności państwa. Natomiast biskupi i opaci królewscy, choć także pochodzili zwykle

[415] L. Santifaller, *Zur Geschichte des ottonisch-salischen Reichskirchensystems*, Wien 1954; O. Köhler, *Die ottonische Reichskirche. Ein Forschungsbericht* [w:] J. Fleckenstein, K. Schmid (eds), *Adel und Kirche. G. Tellenbach zum 65. Geburstag*, Freiburg 1968, s. 141—204. O roli wspólnot klasztorno-religijnych w umacnianiu i rozszerzaniu władzy królewskiej w Niemczech pisze K. Schmid, *Religiöses und sippengebundenes Gemeinschaftsbewusstsein in frühmittelalterlichen Gedenkenbucheinträgen*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters", 21, 1965, s. 18—81.

[416] Wykaz przywilejów immunitetowych dla Kościoła niemieckiego podaje L. Santifaller, *op. cit.*, s. 48—60.

[417] Wykaz u L. Santifallera, *op. cit.*, s. 67—71. Do tego dochodziły jeszcze okręgi grodowe (*Burgwarden*) na podbitych terenach słowiańskich przyznawane przez władców niemieckich biskupstwom i klasztorom na Wschodzie — W. Schlesinger, *Die deutsche Kirche im Sorbenland und die Kirchenverfassung auf westslawischen Boden*, „Zeitschrift für Ostforschung", 1, 1952, s. 345—371. O militarnych obowiązkach duchowieństwa pisze L. Auer, *Der Kriegsdienst des Klerus unter den sächsischen Kaisern. I: Der Kreis der Teilnehmer*, „Mitteilungen des Institutes für Österreichische Geschichtsforschung", 79, 1971, s. 316—407.

[418] Wykaz podaje L. Santifaller, *op. cit.*, s. 61—66.

z możnych rodzin feudalnych [419], nie mogli, jako zobowiązani do celibatu, mieć legalnych spadkobierców, a więc ich urzędy i władza, razem z uposażeniem ziemskim, nie podlegały dziedziczeniu. Monarcha mógł je na nowo obsadzać oddanymi sobie ludźmi.

Funkcje państwowe wyższego duchowieństwa niemieckiego nie ograniczały się tylko do zarządu lokalnego. Zrównani w prawach i obowiązkach z możnowładcami świeckimi przedstawiciele hierarchii kościelnej uczestniczyli w zjazdach dworskich, które miały charakter sejmu państwowego; brali także udział w elekcji monarchy, a arcybiskup Moguncji (później Kolonii) udzielał namaszczenia królewskiego i kierował ceremonią koronacyjną [420]. Dostojnicy kościelni pełnili inne jeszcze, ważne funkcje państwowe. Kierowali kancelarią królewską, co pozwalało im aktywnie uczestniczyć w doniosłych sprawach politycznych państwa [421]. Działali ponadto jako pełnomocnicy monarchy w służbie dyplomatycznej. Zwykle byli to ludzie wykształceni, zainteresowani polityką i sprawami państwa bardziej niż swoimi obowiązkami kościelno-religijnymi. Zresztą działalność polityczna duchowieństwa w służbie feudalnej monarchii była uznawana wówczas powszechnie za równie ważny obowiązek jak działalność kościelna [422].

W niemieckim Kościele państwowym X—XI w. ważną rolę odgrywała kaplica dworska, skupiająca duchownych dworu — kapelanów królewskich [423]. Była to prawdziwa szkoła oddanych władcy urzędników i dostojników kościelnych. Członkowie kaplicy, obdarzani bogatymi benefi-

[419] Podstawową pracą jest nadal A. Schulte, *Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter*, Berlin 1910, wyd. 2, 1922; zob. też zestawienia u L. Santifallera, *op. cit.*, s. 77—83.

[420] H. E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, s. 220; W. Schlesinger, *Die Anfänge der deutschen Königswahl*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. German. Abt.", 66, 1948, s. 381—440.

[421] H. W. Klewitz, *Cancellaria. Ein Beitrag zur Geschichte des geistlichen Hofdienstes*, „Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters", 1, 1937, s. 44—79. O udziale duchownych-kanclerzy w sprawach politycznych państwa — zob. H. Hirsch, *Reichskanzlei und Reichspolitik im Zeitalter der salischen Kaiser*. „Mitteilungen des Institutes für Österreichische Geschichtsforschung", 42, 1927, s. 1—22; B. Schmeidler, *Heinrich IV. und seine Helfer im Investiturstreit*, Leipzig 1927.

[422] Zob. np. O. Köhler, *Das Bild des geistlichen Fürsten in den Viten des 10., 11. und 12. Jahrhundert*, Berlin 1935.

[423] J. Fleckenstein, *Die Hofkapelle der deutschen Könige*. II: *Die Hofkapelle im Rahmen der ottonisch-salischen Reichskirche*, Stuttgart 1966. Kwestie szczegółowe omawiają ponadto H. W. Klewitz, *Königtum, Hofkapelle und Domkapitel im 10. und 11. Jahrhundert*, „Archiv für Urkundenforschung", 16, 1939, s. 102—156; J. Fleckenstein, *Königshof und Bischofsschule unter Otto der Grossen*, „Archiv für Kulturgeschichte", 38, 1956, s. 32—64.

cjami z uposażeń kapituł katedralnych i kolegiackich, stanowili wykwalifikowaną kadrę urzędników państwowych. Pracowali w kancelarii królewskiej, służbie dyplomatycznej, pełnili różne misje powierzone im przez króla. Z tego także zespołu pochodzili ludzie, którymi władca obsadzał ważne urzędy kościelne. Wielu dawnych kapelanów królewskich zasiadało wówczas na niemieckich i włoskich stolicach biskupich [424].

*

Tak ścisłe zespolenie Kościoła niemieckiego z monarchią i jej interesami opierało się na teokratycznej formie rządów władców niemieckich, rozbudowanej już w okresie Karolingów. Monarcha miał przede wszystkim decydujący wpływ na obsadzanie wyższych stanowisk kościelnych; sam wyznaczał biskupów oraz opatów klasztorów królewskich. Zasada wyboru kanonicznego przez „kler i lud", jeśli nawet była przestrzegana, stała się czystą formalnością i dotyczyła kandydata wyznaczonego przez króla. Była to zresztą praktyka powszechnie wówczas przyjęta w Kościele zachodnim. Na początku X w. papież Jan X stwierdza wyraźnie, że według starego zwyczaju tylko król ma prawo przekazać urząd biskupi i żaden dostojnik kościelny bez rozkazu królewskiego nie może dokonać konsekracji biskupa [425].

Królowie niemieccy z dynastii saskiej i salickiej korzystali z tego prawa z pełną swobodą. Już Otton I wprowadzał w ten sposób swoich ludzi na ważne stanowiska kościelne. Przykładem jest Bruno, brat Ottona i jego najbliższy współpracownik, który w piętnastym roku życia został kanclerzem, mając zaś 28 lat objął arcybiskupstwo Kolonii (953) i rok później — zarząd księstwem Lotaryngii [426].

Przekazanie stanowiska kościelnego i związanych z nim posiadłości oraz praw i obowiązków państwowych następowało, zgodnie z zasadami prawa lennego, w formie tzw. inwestytury. Podczas uroczystego, pełnego symboliki ceremoniału władca wręczał kandydatowi na urząd kościel-

[424] H. E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, s. 220.

[425] Dwa listy papieża Jana X z 921 r. w sprawie arcybiskupa Hermana z Kolonii, który konsekrował Hilduina na biskupa Leodium bez pozwolenia i zgody króla Francji Karola III. Papież pisze w liście do arcybiskupa Hermana: *cur contra rationem absque regis iussione agere pertemptastis, cum vobis reminiscentibus hoc nullo modo esse debeat, ut absque regali praeceptione in qualibet parochia* [diecezja] *episcopus sit consecratus.* W liście do króla zaś papież stwierdza: *prisca consuetudo et regni nobilitas censuit, ut nullus episcopum ordinare debuisset absque regis iussione.* Teksty obu listów zamieścił ostatnio L. Santifaller, *op. cit.*, s. 71—76 (cytowane fragmenty s. 73 i 75).

[426] Żywot Brunona napisał krótko po jego śmierci (965) uczeń jego, Ruotger, *Vita Brunonis archiepiscopi Coloniensis*, MGH SS rer. Germ. n. s. X (Weimar 1951).

ny pastorał i pierścień [427], ten zaś dokonywał aktu komendacji (oddania się w opiekę seniorowi) i składał królowi przysięgę wierności. W ten sposób stosunek lenny łączył dodatkowymi więzami niemieckich biskupów i opatów z monarchą.

Ścisłe zespolenie Kościoła z państwem dokonało się również w dziedzinie gospodarczej. Już od czasów późnokarolińskich zacierała się różnica między dobrami kościelnymi a posiadłościami królewskimi. W okresie panowania dynastii saskiej i salickiej dobra Kościoła niemieckiego, powiększane licznymi darowiznami królów i możnych, były uważane za osobną grupę posiadłości państwowych. Administrował nimi Kościół i czerpał z nich dochody, ale pozostawały one pod zwierzchnictwem (*potestas*) monarchy. Dlatego biskupi i opaci klasztorów królewskich zobowiązani byli do świadczeń państwowych (*servitium regis*), takich jak przyjmowanie i utrzymywanie dworu królewskiego, składanie określonych danin, dostarczanie posiłków wojskowych. Te świadczenia z dóbr kościelnych na rzecz państwa były od czasów Henryka II (1002—1024) systematycznie przez królów niemieckich egzekwowane, stanowiąc ważny element podstawy gospodarczej monarchii niemieckiej [428]. Oprócz tego król korzystał jeszcze w inny sposób z majątku kościelnego: miał prawo do spadku po zmarłym biskupie i mógł, aż do czasu wyznaczenia nowego, korzystać z dochodów biskupstwa.

Wszystkie te uprawnienia wynikały ze zwierzchności króla nad Kościołem niemieckim, która opierała się na powszechnej wówczas zasadzie prawnej „kościoła prywatnego" w odniesieniu do biskupów i opatów [429], jak również na koncepcji sakralnego charakteru władzy monarszej. Zasada świętości królów, ich kapłańskiego charakteru (*rex et sacerdos*) oraz namiestnictwa bożego (*rex vicarius Dei*) rozwijana była przez koła kościelne już we wczesnym średniowieczu, upowszechniła się za Karolingów [430], a w X—XI w. stanowiła jeszcze ideologiczną podstawę zwierzch-

[427] Zwyczaj przekazywania pierścienia dostojnikom kościelnym przy akcie inwestytury rozpowszechnił się za czasów Henryka III (1039—1056); o symbolice prawnej pierścienia pisze V. Habhart, *Zur Rechtssymbolik des Bischofsrings*, Köln—Graz 1963.

[428] L. Santifaller, *op. cit.*, s. 27—28; H. E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, s. 223—224; B. Heusinger, *Das servitium regis in der deutschen Kaiserzeit*, „Archiv für Urkundenforschung" 8, 1923, s. 26—159.

[429] Zob. U. Stutz, *Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts*, Berlin 1895, wznowienie 1955; H. E. Feine, *Ursprung, Wesen und Bedeutung der Eigenkirche*, „Mitteilungen des Institutes für Österreichische Geschichtsforschung", 58, 1950, s. 195—208.

[430] E. Ewig, *Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter* [w:] *Das Königtum, Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen*, Lindau—Konstanz 1956, s. 7—74.

nictwa króla nad Kościołem [431]. W sposób skrajny została ona sformułowana w procesarskich traktatach polemicznych z okresu sporu o inwestyturę. Ich autorzy uważali władcę niemieckiego za najwyższego zwierzchnika chrześcijaństwa i pana całego Kościoła [432].

Od czasów Ottona I do cesarskiego Kościoła niemieckiego zostało włączone również papiestwo. Wydany w 962 r. przywilej: *Privilegium Ottonianum* zatwierdzał posiadłości Państwa Kościelnego i powiększał je o nowe ziemie. Równocześnie jednak zapewniał cesarzowi zwierzchnictwo nad Rzymem i Państwem Kościelnym i przyznawał mu decydujący wpływ na obsadzenie stolicy papieskiej. Dokument ten stwierdzał, że wybrany kandydat mógł być konsekrowany na papieża dopiero po złożeniu przysięgi wierności cesarzowi [433]. Rok później (963) rzymianie zobowiązali się dodatkowo, że nie wybiorą nigdy papieża bez zgody cesarza [434]. Oczywiście dotrzymywanie tych postanowień i obietnic zależało od sytuacji politycznej w Niemczech i możliwości władców niemieckich ingerowania w sprawy włoskie. Niemniej jednak cesarze niemieccy X i XI w. często korzystali ze swych uprawnień w stosunku do papiestwa, traktując je jak jedno z biskupstw swego państwa. Z grona dwudziestu pięciu papieży, zasiadających w latach 955—1057 na stolicy rzymskiej, władcy niemieccy osadzili dwunastu, a pięciu usunęli [435]. Szczególnie za rządów

[431] H. Beumann, *Die sakrale Legitimierung des Herrschers im Denken der ottonischen Zeit*, „Zeitschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. German. Abt.", 66, 1948, s. 1—46.

[432] Zob. W. Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, 2 ed., London 1962, s. 229—261; G. Tellenbach, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitlalter des Investiturstreites*, Stuttgart 1936. Jeszcze w XII w. Fryderyk I pisał o namiestnictwie bożym cesarza: *Imperatoria maiestas, que regis regum et domini dominantium vicem gerit in terris, in gubernatione universitatis* — MGH LL Const. I, nr 240, s. 335.

[433] *Privilegium Ottonis imperatoris*, MGH LL Const. I, s. 24—27; W. Ullmann, *The Origins of the Ottonianum*, „Cambridge Historical Journal", 11, 1953, s. 114—128.

[434] Treść ugody cesarza Ottona I z rzymianami zachowana w przekazie Liutpranda z Cremony — *Liber de rebus gestis Ottonis magni imperatoris*, c. 8, MGH SS III, s. 342: *Cives vero imperatorem sanctum cum suis omnibus in urbem suscipiunt, fidelitatem repromittunt; hoc addentes et firmiter iurantes numquam se papam electuros aut ordinaturos praeter consensum et electionem domni imperatoris Ottonis caesaris augusti, filliique ipsius regis Ottonis.*

[435] Por. zestawienie u L. Santifallera, *op. cit.*, s. 87—100; zob. H. Zimmermann, *Papstabsetzungen des Mittelalters. II: Die Zeit der Ottonem.* „Mitteilungen des Institutes für Österreichische Geschichtsforschung", 69, 1961, s. 241—291. O Rzymie i Państwie Kościelnym w tym okresie zob. W. Kölmel, *Rom und der Kirchenstaat im 10. und 11. Jahrhundert bis in die Anfänge der Reform*, Leipzig 1935.

Henryka III (1039—1056) papiestwo było traktowane jako część cesarskiego Kościoła niemieckiego. Władca ten, nazywany przez duchownych niemieckich „panem Kościoła" i „namiestnikiem Chrystusa w Kościele" [436], na synodach w Sutri i Rzymie (grudzień 1046) złożył z urzędu trzech papieży: Sylwestra III, Grzegorza VI i Benedykta IX [437]. Henryk także wyznaczał kolejno (1046—1055) na stolicę rzymską czterech niemieckich dostojników kościelnych, wykonawców jego planów politycznych, którzy po objęciu urzędu papieskiego nie przestali być biskupami niemieckimi. Byli to: Klemens II (Suidger, biskup Bambergu), Damazy II (Poppo, biskup Brixen), Leon IX (Bruno, biskup Toul) i Wiktor II (Gebhard, biskup Eichstätt) [438]. Wszyscy historycy zgodnie stwierdzają, że panowanie Henryka III było okresem największych wpływów niemieckich władców na Kościół. Niemiecki system Kościoła państwowego doszedł wówczas do szczytowego punktu rozwoju. Niedługo potem nastąpiło jednak załamanie.

*

Niemiecki Kościół cesarski istniał około stu lat. Jego upadek w drugiej połowie XI stulecia spowodowały zmiany, dokonywające się w chrześcijaństwie zachodnim i papiestwie. Scharakteryzujemy je krótko.

Feudalizacja Kościoła zachodniego w IX i X w. doprowadziła do jego zeświecczenia i rozkładu moralnego, a także do całkowitego uzależnienia od ludzi świeckich. Sytuacja taka budziła niezadowolenie i sprzeciw w różnych środowiskach i kręgach społeczeństwa Europy zachodniej. Hasła naprawy stosunków kościelnych, powrotu do prostoty i ubóstwa pierwotnego chrześcijaństwa znalazły wielu zwolenników wśród szerokich mas społeczeństwa. Krytyka Kościoła feudalnego niejednokrotnie obejmowała też krytykę istniejących stosunków społecznych. I dlatego ruchy religijne tego okresu często przekształcały się w antyfeudalne wystąpienia ludowe, zwalczane przez hierarchię kościelną i władze państwowe [439].

[436] Tak np. Ekbert, opat z Tegernsee, nazywa Henryka III *caput ecclesiae*, zaś opat Zygfryd z Tegernsee — *vicarius [Christi] in ecclesia* — MGH Epp. sel. III, s. 142 i 143.

[437] J. Haller, *op. cit.*, t. II, s. 279—281, 372—576; W. Ullmann, *The Growth of papal Government*, s. 250—253. C. B. Borino, *Invitus ultra montes cum domno papa Gregorio abii* [w:] *Studi Gregoriani*, t. I, 1947, s. 3—46. Benedykt IX wcześniej już (w maju 1045 r.) zrezygnował z urzędu papieskiego, sprzedając go Grzegorzowi VI.

[438] J. Haller, *op. cit.*, t. II, s. 281—310; J. Santifaller, *op. cit.*, s. 98—100.

[439] W problematykę antykościelnych i antyfeudalnych ruchów religijnych XI i XII w. wprowadzają prace: A. Borst, *Die Katharer*, Stuttgart 1953; R. Morghen, *Movimenti religiosi popolari nel periodo della riforma della chiesa* [w:] *Relazioni del X Congresso Internaz. di Scienze Storiche*, Firenze 1955, t. III, s. 333—356;

Inaczej realizowano myśl reformy ówczesnych stosunków kościelnych w środowiskach zakonnych. Najwcześniej podjęły ją klasztory Cluny w Burgundii, Brogne i Gorze w Lotaryngii, a później Hirsau we Frankonii [440]. Wpływ tych ośrodków na inne klasztory i na duchowieństwo był duży. Początkowo zresztą propagowały one tylko reformę życia klasztornego. W XI w. ich celem stała się reforma całego Kościoła, polegająca na wzmocnieniu dyscypliny wewnątrzkościelnej i uwolnieniu Kościoła od wpływów ludzi świeckich. Realizacją tego programu była początkowo tylko walka z symonią (sprzedawaniem stanowisk kościelnych) [441] i nikolaizmem (małżeństwem lub konkubinatem duchownych).

Prowadzona przez ośrodki kościelno-zakonne reforma nie miała charakteru antyfeudalnego [442]. Przeciwnie, wzmocnienie dyscypliny kościelnej, rozbudowa życia liturgicznego i innych środków oddziaływania (jak np. sztuki) [443] pozwalały rozszerzyć wpływy Kościoła w społeczeństwie, a tym samym skuteczniej walczyć z antyfeudalnymi ruchami heretyckimi tego czasu. Rozpowszechniana przez mnichów-reformatorów wiara w cuda i wartość „dobrych uczynków", a przede wszystkim chrześcijańska doktryna eschatologiczna tłumiły odruchy buntu warstw upośledzonych, nakłaniały do rezygnacji i łagodziły — przynajmniej częściowo — napięcia i konflikty społeczne [444].

E. Werner, *Pauperes Christi. Studien zu sozialreligiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums*, Leipzig 1956; T. Manteuffel, *Narodziny herezji. Wyznawcy dobrowolnego ubóstwa w średniowieczu*, Warszawa 1963.

[440] Różne kierunki i ośrodki monastyczno-kościelnej reformy omawiają: K. Hallinger, *Gorze — Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter*, Roma 1951; T. Schieffer, *Cluniazensische oder Gorzische Reformbewegung?* „Archiv für mittelrheinischen Kirchengeschichte", 4, 1952, s. 24—44; K. Hallinger, *Zur geistigen Welt der Anfänge Klunys*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalter", 10, 1954, s. 417—445; G. Tellenbach, *Zum Wesen der Cluniazenser*, „Saeculum", 9, 1958, s. 370—378; N. Hunt (ed.), *Cluniac Monasticism in the Central Middle Ages*, London 1971; H. Jacobs, *Die Hirsauer. Ihre Ausbreitung und Rechtsstellung im Zeitalter des Investiturstreites*, Köln—Graz 1961.

[441] O pojęciu symonii i jego różnych znaczeniach: J. Leclercq, *Simoniaca haeresis*, [w:] *Studi Gregoriani*, I, 1947, s. 523—530; H. Meier-Welcker, *Die Simonie im frühen Mittelalter*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte", 64, 1953, s. 61—93.

[442] O powiązaniach Cluny z arystokracją — J. Fechter, *Cluny, Adel und Volk. Studien über das Verhältnis des Klosters zu den Ständen (910—1156)* (Diss.), Tübingen 1965. Działalność polityczną kluniaków przedstawił A. Brackmann, *Die politische Wirkung der kluniazensischen Bewegung*, „Historische Zeitschrift", 139, 1928, s. 34—47.

[443] W. Weisbach, *Religiöse Reform und mittelalterliche Kunst*, Einsiedeln—Zürich 1945.

[444] E. Werner, *Die gesellschaftlichen Grundlagen der Klosterreform im 11. Jahrhundert*, Berlin 1953.

Wszystko to sprawiło, że ten nurt reformy kościelnej spotkał się z uznaniem i poparciem władców niemieckich, tym bardziej że reformatorzy ci nie wysuwali jeszcze w pierwszej połowie XI w. żadnych radykalnych postulatów przeciw systemowi Kościoła państwowego i dokonywanej przez królów inwestytury na urzędy kościelne. Tak więc już Henryk II (1002—1024) popierał lotaryński nurt naprawy życia klasztornego i próbował zrealizować niektóre postulaty zwolenników reformy kościelnej [445]. Szczególnie jednak Henryk III był zainteresowany w przeprowadzeniu reformy kościelnej w całym cesarstwie. Wyznaczani przez niego na stolicę papieską biskupi niemieccy nie tylko zreformowali kurię i stosunki kościelne w Rzymie, ale nadali również całemu ruchowi naprawy Kościoła nowy kierunek.

Przełomowe znaczenie miał pontyfikat Leona IX (1049—1054) [446]. Papież ten, związany blisko z lotaryńskimi kołami reformy kościelnej, w ciągu krótkich swoich rządów potrafił podnieść znaczenie i wpływy papiestwa w Kościele zachodnim. Przewodniczył licznym synodom we Włoszech, Francji i w Niemczech, gdzie potępiano symonię i wprowadzano celibat duchowieństwa. Przede wszystkim jednak skupił wokół siebie zespół ludzi, doradców i pomocników, którzy opracowali nowy program reformy kościelnej i przez następne kilkadziesiąt lat konsekwentnie go realizowali. Był wśród nich Humbert z Silva Candida, Piotr Damiani, Fryderyk z Lotaryngii (późniejszy papież Stefan IX) i Hildebrand — najpierw doradca kilku papieży, który potem sam objął ten urząd jako Grzegorz VII. Ich program przyjmował postulaty wcześniejszych reformatorów (celibat duchowieństwa, zakaz sprzedaży i kupowania stanowisk kościelnych). Jednak sprawą najważniejszą stało się teraz uwolnienie Kościoła i papiestwa spod zwierzchności i wpływów władzy świeckiej; zlikwidowanie samodzielności Kościołów państwowych i partykularyzmu Kościołów prowincjonalnych; utworzenie scentralizowanego Kościoła uniwersalnego, którym kieruje papież.

Program ten był rozwijany w różnych traktatach prawniczo-teologicznych [447], z których początkowo największe znaczenie miały pisma kardynała Humberta z Silva Candida [448]. Najpełniejszy wyraz znalazł on w krót-

[445] O polityce kościelnej Henryka II — H. L. Mikoletzky, *Kaiser Heinrich II. und die Kirche*, Wien 1946; zob. też Th. Schieffer, *Heinrich II. und Konrad II. Die Umprägung des Geschichtsbildes durch die Kirchenreform des 11. Jahrhunderts*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters", 8, 1951, s. 384—437.

[446] J. Haller, *op. cit.*, t. II, s. 286—306.

[447] Zob. np. rozdział „Juristic Theology" w W. Ullmann, *The Growth of Papal Government*, s. 359—381.

[448] Są to: *Sententiae diversorum patrum* (oparte głównie na fałszerstwach Pseudo-Izydora) i *Adversus simoniacos libri tres*, MGH Ldl I, s. 100—253; zob. A. Mi-

kim tekście Grzegorza VII, zwanym *Dyktatem papieskim* (*Dictatus papae*) [449].

Realizację tego programu podjęli papieże już w XI w. Korzystając z małoletności Henryka IV i osłabienia zainteresowań dworu cesarskiego sprawami włoskimi, wydał Mikołaj II w 1059 r. dekret o nowym sposobie wyborów papieskich. Przyznawał on prawo dokonywania elekcji papieża tylko kolegium kardynałów, a nie — jak dotąd — „klerowi i ludowi rzymskiemu". Praktycznie więc dekret wykluczał wszelki wpływ cesarza i arystokracji rzymskiej na obsadzenie stolicy papieskiej [450]. Był to ważny moment w procesie emancypacji papiestwa spod wpływów władzy cesarskiej.

Dalszym etapem walki z systemem cesarskiego Kościoła niemieckiego był zakaz inwestytury świeckiej na urzędy kościelne, postulowany już przez zwolenników reformy i uchwalony na synodach (1049, 1059, 1063), ale z całą ostrością postawiony dopiero przez papieża Grzegorza VII na synodzie rzymskim w 1075 r. Zakazano wówczas inwestytury świeckich, kładąc szczególny nacisk na inwestyturę biskupów dokonywaną przez króla; ponadto czterech biskupów niemieckich (między nimi arcybiskup Liemar z Bremy), trzech biskupów lombardzkich oraz pięciu doradców króla zostało wtedy wyklętych za nieposłuszeństwo papieżowi.

Zakaz inwestytury świeckiej nie tylko likwidował cesarski Kościół niemiecki, ale burzył również same podstawy monarchii niemieckiej. Król, pozbawiony możliwości dysponowania biskupstwami i wielkimi opactwami, tracił oparcie polityczne i gospodarcze swej władzy. To tłumaczy szczególnie ostry przebieg „sporu o inwestyturę", który trwał kilkadziesiąt lat i obfitował w momenty dramatyczne [451]. Reformowane klasztory niemieckie stanęły po stronie papieża Grzegorza VII, poparła go także

chel, *Die Sentenzen des Kardinals Humbert, das erste Rechtsbuch der päpstlichen Reform*, Leipzig 1943; tenże, *Pseudo-Isidor, die Sentenzen Humberts und Burkard von Worms im Investiturstreit*, [w:] *Studi Gregoriani*, III, 1948, s. 149—161; W. Ullmann, *Cardinal Humbert and the Ecclesia Romana*, tamże, t. IV, 1952, s. 111—127.

[449] K. Hofmann, *Der 'Dictatus Papae' Gregors VII. Eine rechtsgeschichtliche Erklärung*, Paderborn 1933. O programie Grzegorza VII zob. też W. Ullmann, *The Growth of Papal Government*, s. 262—309. F. Bock, *Annotationes zum Register Gregors VII.* [w:] *Studi Gregoriani*, I, 1947, s. 281—306.

[450] Zob. MGH LL Const. I, nr 382, 383, 384, s. 537—548. Autorem dekretu był prawdopodobnie Humbert z Silva Candida; H.—G. Krause, *Der Papstwahldekret von 1059 und seine Rolle im Investiturstreit* (Diss.), Hamburg 1954.

[451] „Spór o inwestyturę" ma ogromną literaturę historyczną; z prac ostatnich należy wymienić: K. F. Morrison (ed.), *The Investitury Controversy. Issues, Ideals and Results*, New York 1971; Ch. Schneider, *Prophetisches Sacerdotium und heilsgeschichtliches Regnum im Dialog 1073—1077. Zur Geschichte Gregors VII. und Heinrich IV.*, München 1972.

opozycja książąt i możnych niemieckich. Natomiast biskupi — z małymi wyjątkami — popierali Henryka IV, detronizując na jego polecenie dwukrotnie papieża w 1076 i 1080 r.[452]

Spór zakończony został w 1122 r. konkordatem w Wormacji, zawartym między cesarzem Henrykiem V a papieżem Kalikstem II. Cesarz zrzekał się inwestytury, zgadzał się na kanoniczny wybór dostojników kościelnych i swobodną ich konsekrację, zatrzymywał natomiast prawo przekazywania wybranemu biskupowi posiadłości i uprawnień świeckich, związanych z jego urzędem kościelnym[453]. Choć było to rozwiązanie kompromisowe, władca niemiecki tracił możliwość bezpośredniego obsadzania wyższych urzędów kościelnych, co było — jak wiadomo — jedną z podstawowych zasad funkcjonowania systemu niemieckiego Kościoła państwowego. Bezpowrotnie minął też okres współudziału władcy niemieckiego przy obsadzaniu stolicy papieskiej. Wszystko to oznaczało koniec cesarskiego Kościoła niemieckiego.

6. Chrystianizacja Skandynawii

Chrystianizacja krajów skandynawskich dokonywała się znacznie dłużej niż innych państw wczesnofeudalnej Europy. Rozpoczęta już w IX w., została zakończona formalnie dopiero w XI stuleciu[454], chociaż i potem

[452] J. Fleckenstein, *Heinrich IV. und der deutsche Episkopat in den Anfängen des Investiturstreites* [w:] J. Fleckenstein — K. Schmid (eds), *op. cit.*, s. 221—236. O stronnikach Henryka z kręgu duchowieństwa zob. B. Schmeidler, *Heinrich IV. und seine Helfer im Investiturstreit*, Leipzig 1927; C. Erdmann, *Die Anfänge der staatlichen Propaganda im Investiturstreit*, „Historische Zeitschrift", 154, 1936, s. 491—512; W. Ullmann, *op. cit.*, s. 382—412: „The Defence of the day Thesis".

[453] Tekst w: MGH LL Const. I, nr 107, 108, s. 159—161; (fragment o wyborze wyższych duchownych): *Ego Heinricus Dei gratia Romanorum imperator augustus pro amore Dei et sancte Romane ecclesie et domini pape Calixti et pro remedio anime mee dimitto Deo et sanctis Dei apostolis Petro et Paulo sancteque catholice ecclesie omnem investituram per anulum et baculum, et concedo in omnibus ecclesiis, que in regno vel imperio meo sunt, canonicam fieri electionem et liberam consecrationem.*

[454] Sprawy misji i chrystianizacji krajów skandynawskich, poza syntetycznymi opracowaniami historii kościelnej poszczególnych krajów, omawiają: H. Ljungberg, *Die nordische Religion und das Christentum. Studien über den nordischen Religionswechsel zur Wikingerzeit*, Gütersloh 1940 (tłum. ze szwedzkiego); K. B. Westman, *Nordisk missionshistoria*, Stockholm 1949; W. Trillmich, *Missionsbewegungen im Ostseeraum* [w:] *Festgabe W. Aubin*, Hamburg 1950, s. 229—240; W. Göbell, *Die Christianisierung des Nordens und das Werden des mittelalterlichen Kirche bis zur Errichtung des Erzbistums Lund (1103)*, „Österreichisches Archiv für Kirchenrecht", 15, 1964, s. 8—22, 97—102.

długo jeszcze utrzymywały się tradycyjne praktyki kultowe i wierzenia [455]. W Skandynawii bowiem, jak zresztą w całej średniowiecznej Europie, akceptacja nowej religii przez władzę państwową i utworzenie organizacji kościelnej nie oznaczały jeszcze pełnej chrystianizacji społeczeństwa.

Pierwsze akcje misyjne podjął w krajach skandynawskich Kościół karoliński. Łączyły się one z planami politycznymi władców frankońskich, którzy próbowali rozciągnąć swe wpływy na ludy północy i osłabić niszczące najazdy Duńczyków. Działalność misyjna wśród Duńczyków i Szwedów, prowadzona w IX w. przez Ansgara [456], Rimberta [457] i innych duchownych frankońskich dała jednak nikłe rezultaty. Pewne wpływy zdobyło chrześcijaństwo tylko w Jutlandii i w szwedzkich portach. Rozkład cesarstwa karolińskiego spowodował także w końcu IX w. zanik tej akcji misyjnej. Jej trwałym rezultatem było tylko arcybiskupstwo Hamburga, założone w 831 r. przez cesarza Ludwika Pobożnego jako ośrodek misyjny dla całej Skandynawii. Po zniszczeniu Hamburga przez Duńczyków (845) siedziba arcybiskupa została przeniesiona do Bremy. Odtąd ta metropolia północy nazywana będzie Hamburg—Brema [458].

*

W X w. niemiecka ekspansja północna odrodziła działalność misyjną arcybiskupstwa Hamburga—Bremy [459]. Odniesione przez króla Henryka I zwycięstwo nad Duńczykami (934) otwarło misjonarzom niemieckim drogę

[455] Zob. np. I. Reichborn-Kjennerud, *Vår gamle Trolldomsmedisin*, Oslo 1935—1947, vol. I—V; F. Paasche, *Hedenskap og Kristendom*, Oslo 1948; tenże, *Møtet mellom hedendom og Kristendom i Norden*, Oslo 1958; W. Lange, *Studien zur christliche Dichtung der Nordgermanen, 1000—1200*, Göttingen 1958; S. Piekarczyk, *O społeczeństwie i religii w Skandynawii VIII—XI w.*, Warszawa 1963.

[456] Podstawowym źródłem jest *Vita Anscarii auctore Rimberto*, ed. G. Waitz, MGH SS rer. Germ. i. u. sch., 1884; zob. też L. Weibull, *Ansgarius*, „Scandia", 14, 1941, s. 186—199; H. Dörries, G. Kretschmar, *Ansgar. Seine Bedeutung für die Mission*, Hamburg 1965; H. Jankuhn, *Das Missionsfeld Ansgars*, „Frühmittelalterliche Studien", I, 1967, s. 213—221. O metodzie misyjnej Ansgara: W. Lammers, *Formen der Mission bei Sachsen, Schweden und Abodriten*, „Blätter für deutsche Landesgeschichte", 106, 1970, s. 23—46.

[457] *Vita Rimberti anonymo auctore*, ed. G. Waitz, (jako dodatek do *Vita Anscarii*), MGH SS rer. Germ. i. u. sch. (1884); P. G. Meersseman, *Rembert van Torhout*, Bruges—Bruxelles 1943.

[458] F. J. Tschan, *History of the Archbishop of Hamburg—Bremen*, New York 1959.

[459] Najstarszą historię Kościoła duńskiego przedstawiają: L. Weibull, *Nordisk historia*. II: *Stat och kyrka i Danmark under äldre medeltid*, Stockholm 1948; H. Koch, *Den danske kirkeshistorie*. I: *Den aeldre middelalder indtil 1241*, København 1950.

na Północ. W 948 r. została utworzona organizacja kościelna Danii przez założenie trzech biskupstw (Szlezwik, Ripe i Aarhus), podległych niemieckiemu arcybiskupstwu. Król duński, Harald Sinozęby (935—985), przyjął chrzest i popierał chrystianizację kraju. Na wzniesionym ku czci rodziców kamieniu z Jelling — jednym z najciekawszych zabytków skandynawskiego średniowiecza — kazał wyryć napis runiczny, który sławił jego osiągnięcia militarno-polityczne i zasługi w przeprowadzeniu chrztu Duńczyków. Sporo w tym było przesady. Jeszcze w połowie XI w. misjonarz niemiecki Theodgar (Thøger) znajdował pogan w Jutlandii [460].

Syn Haralda, Swen Widłobrody (985—1014) próbował uwolnić Kościół duński spod wpływów niemieckich. Związany blisko z Anglią i tam ochrzczony popierał działalność duchownych angielskich w Danii. Wpływy Kościoła angielskiego wzrosły jeszcze za czasów Kanuta Wielkiego (1014—1035), który zjednoczył pod swymi rządami Danię, Anglię i Norwegię. Założone przez niego biskupstwa Fionii, Selandii i Skanii obsadził biskupami, których polecił konsekrować arcybiskupowi Canterbury.

*

Kościół angielski posiadał w XI w. duże wpływy również w Szwecji, której chrystianizacja — rozpoczęta jeszcze w IX w. przez Ansgara — postępowała bardzo wolno [461]. Chrzest króla Olafa Skötkonunga w 1008 r. umocnił tam wpływy chrześcijaństwa, ale założone w czasie jego panowania biskupstwo, które mieściło się początkowo w posiadłościach królewskich w Husaby, rozwijało słabą działalność. Chrześcijaństwo istniało tylko na południu i zachodzie kraju. Dopiero w końcu XI w. zaprzestano oficjalnych uroczystości kultowych pogańskich w Upsali. Na początku zaś następnego stulecia organizacja kościelna Szwecji ustaliła się ostatecznie. Można więc uznać, że wtedy dopiero nastąpiła likwidacja dawnej religii, choć w odleglejszych prowincjach kraju stare praktyki kultowe i wierzenia utrzymywały się jeszcze długo.

*

Inaczej przebiegała chrystianizacja Norwegii. Tutaj energicznymi propagatorami chrześcijaństwa byli sami królowie, którym nowa religia pomagała w utwierdzaniu ich władzy. Z tego powodu opozycja polityczna występowała zawsze z hasłami powrotu do starej religii, a walki polityczne zamieniały się w wojny religijne.

[460] L. Musset, *Les peuples scandinaves au Moyen âge*, Paris 1951, s. 126.

[461] C. J. A. Oppermann, *The English Missionaries in Sweden and Finland*, London 1937; K. Kumlien, *Mission und Kirchenorganisation zur Zeit der Christianisierung Schwedens* [w:] *Probleme des 12. Jahrhunderts*, Konstanz—Stuttgart 1968, s. 291—307.

Pierwszym królem chrześcijańskim był Haakon Dobry (zm. 961), który przyjął chrzest w Anglii. Sprowadził on do Norwegii misjonarzy angielskich, wybudował kilka kościołów, ale wobec oporu ludności nie zdecydował się na energiczniejsze poparcie akcji misyjnej. Jeden ze skaldów w pieśni skomponowanej po śmierci króla opisuje uroczyste przyjęcie Haakona przez boga Odyna w Walhalli [462]. Jego następca, Harald Gråfell (Szare Futro) popierał chrystianizację kraju i występował przeciw publicznemu kultowi pogańskiemu. Wywołało to opór ludności, który wykorzystał przeciwnik polityczny Haralda, jarl Haakon, gorący rzecznik dawnej religii.

Po krótkim okresie powrotu do pogaństwa dalszy rozwój akcji chrystianizacyjnej w Norwegii nastąpił za rządów króla Olafa Tryggvasona (985—1000) [463]. Ochrzczony w Anglii sprowadził do Norwegii anglosaskich duchownych, między nimi także jednego biskupa. Akcję misjonarzy popierał król ostrymi środkami przymusu: kto nie chciał wyrzec się starych bogów, był surowo karany — śmiercią, okaleczeniem lub wygnaniem. Próbował także szerzyć nową religię na Wyspach Owczych, Szetlandach, Orkadach i na Islandii. Działalność Olafa przyczyniła się do utrwalenia nowej religii w Norwegii, ale pełne zwycięstwo chrześcijaństwa nastąpiło dopiero za rządów Olafa II Haraldssona (1015—1030). Stosowane przez niego metody przymusu w szerzeniu nowej religii wywołały w końcu powstanie chłopskie. Olaf wprawdzie zginął w walce z powstańcami [464], ale chrześcijaństwo w Norwegii było już na tyle silne, że nie wrócono do publicznych praktyk dawnego kultu.

*

Chrystianizacja Islandii przebiegała inaczej niż w pozostałych krajach skandynawskich [465]. Działali tutaj wprawdzie misjonarze, jak ów krewki biskup niemiecki Fryderyk, który po zabiciu dwóch swoich przeciwników musiał opuścić wyspę, ale aż do końca X w. większość mieszkańców Islandii pozostała przy dawnej religii. Dopiero na wiecu powszechnym (*althing*) w 1000 r. zapadła wspólna decyzja przyjęcia chrześcijaństwa. Podjęto ją dla zapewnienia niepodległości wyspy wobec zakusów króla

[462] J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, t. II, s. 424.

[463] A. Wolf, *Olaf Tryggvason und die Christianisierung des Nordens* [w:] K. K. Klein, E. Thurnher (eds), *Germanistische Abhandlungen*, Innsbruck 1959, s. 9—32.

[464] Olaf Haraldsson stał się niedługo świętym i bohaterem narodowym; o jego kulcie zob. O. Bø, *Hellag-Olav i norsk Folketradisjon*, Oslo 1955.

[465] J. Helgason, *Islands Kirke fra dens grundlaeggelse til reformationen*, København 1925; E. Vesper, *Christen und Christentum in den isländischen Sagas* (Diss.), Leipzig 1950.

norweskiego Olafa Tryggvasona, a także po to, aby uniknąć wojny domowej między zwolennikami i przeciwnikami nowej religii. Choć chrześcijaństwo zostało uznane za religię oficjalną i wydano zakaz publicznego kultu pogańskiego, pozwolono zachowywać wiele dawnych zwyczajów i prywatnych praktyk kultowych.

Przez pół wieku chrześcijaństwo islandzkie nie było zorganizowane. Działali tu tylko biskupi misyjni często wysyłani przez królów norweskich. Wśród tych misjonarzy byli Niemcy, Anglicy, a nawet Armeńczycy [466]. Pierwszym stałym biskupem Islandii został dopiero Isleif Gissurarson, konsekrowany przez Adalberta z Bremy w 1056 r. Siedzibą jego była rodzinna zagroda Skálholt, która stała się w ten sposób pierwszym biskupstwem islandzkim. Jego syn i następca, Gissur Isleifsson, konsekrowany na biskupa już w Magdeburgu w 1082 r., był właściwym organizatorem Kościoła islandzkiego. Wśród mieszkańców wyspy cieszył się dużym autorytetem. Jeden z kronikarzy niemieckich pisał, że Islandczycy „mają swego biskupa za króla" [467].

Mimo że początkowo konsekracji biskupów dokonywano w Niemczech, Kościół islandzki był autonomiczny, o cechach wczesnośredniowiecznego Kościoła terytorialnego. Aż do XIII w. duchowieństwo było prawie wyłącznie pochodzenia miejscowego, a wszyscy biskupi to Islandczycy.

*

Dążenia Kościołów skandynawskich do autonomii, a także duże wpływy anglosaskich misjonarzy ograniczały władzę arcybiskupów Hamburga—Bremy, którzy uważali się za metropolitów Północy i najwyższych zwierzchników kościelnych całej Skandynawii. W połowie XI w. arcybiskup Adalbert (zm. 1072) próbował nawet utworzyć patriarchat północny z siedzibą w Hamburgu—Bremie [468]. Jednak plany jego nie zostały przychylnie przyjęte w kurii papieskiej, gdzie niechętnie patrzono na powiększenie władzy niemieckiego dostojnika kościelnego. Adalbert musiał się zadowolić stanowiskiem „wikariusza papieskiego" (1053), zaś jego klęska polityczna (1066) jako regenta małoletniego Henryka IV ostatecz-

[466] F. Macler, *Arménie et Islande*, „Revue de l'histoire des religions", 82, 1923, s. 236—241.

[467] *Episcopum suum habent pro rege* — Adam z Bremy, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae Pontificum* IV, c. 36; W. Trillmich, R. Buchner (eds), *Quellen des 9. und 11. Jahrhundert zur Geschichte der hamburgischen Kirche und des Reiches*, Berlin 1961, s. 486.

[468] T. Bergmann, *Das nordische Patriarchat Adalberts von Hamburg—Bremen* (Diss.), Hamburg 1946; G. Ludat, *Die Patriarchatsidee Adalberts von Bremen und Byzanz*, „Archiv für Kulturgeschichte", 34, 1952, s. 221—246; H. Fuhrmann, *Studien zur Geschichte der mittelalterlichen Patriarchate*, III, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt.", 41, 1955, s. 95—183.

nie pogrzebała te plany. Kościoły skandynawskie uwolniły się spod niemieckiej zależności i poddały się bezpośrednio Rzymowi [469]. W 1104 r. papież podniósł biskupstwo Lundu do rzędu metropolii, co wykluczyło na zawsze zwierzchnictwo arcybiskupów Hamburga—Bremy nad Kościołami północy. W 1153 r. Norwegia stała się samodzielną prowincją kościelną z siedzibą metropolity w Nidaros [470]; jedenaście lat później (1164) utworzono dla Szwecji arcybiskupstwo w Upsali. Każdy z krajów skandynawskich miał odtąd własną metropolię narodową.

*
* *

Ekspansja chrześcijaństwa rzymskiego we wczesnym średniowieczu i umocnienie się katolicyzmu w krajach Europy zachodniej nie oznaczały jeszcze wówczas poddania chrześcijaństwa zachodniego kierownictwu i zwierzchności biskupa rzymskiego. Wczesnośredniowieczne Kościoły Franków, Wizygotów, Anglosasów i Longobardów były Kościołami terytorialnymi i państwowymi. Związane ściśle z organizacją państwową i podporządkowane władzy monarszej uznawały zwykle autorytet Kościoła rzymskiego i papieża tylko w sprawach religii — doktryny i kultu. Papież nie miał jednak zwierzchności prawnej nad Kościołami zachodnimi. Rozkwit polityczny państwa Franków za czasów Karola Wielkiego (768—814), utworzenie cesarstwa Karolingów jednoczącego większość obszarów chrześcijaństwa zachodniego doprowadziły do ukształtowania się nowej formy — Kościoła uniwersalnego. Jednak i ten Kościół był podporządkowany interesom państwa i cesarstwa. Dopiero rozpad państwa Karolingów, upadek władzy cesarskiej i zmiana układu sił politycznych w Europie sprawiły, że miejsce monarchy zajął w Kościele papież. Cesarski Kościół uniwersalny Europy zachodniej przekształcał się stopniowo w uniwersalny Kościół papieski. Był to proces długotrwały, toczący się w ogniu sporów teologiczno-prawnych, walk politycznych, napięć i konfliktów społecznych. Nie zdołały go powstrzymać próby kontynuowania koncepcji cesarskiego Kościoła karolińskiego, podejmowane wielokrotnie przez władców niemieckich. Od przełomu XI i XII w. formą organizacyjną chrześcijaństwa zachodniego stał się papieski Kościół uniwersalny — Kościół rzymskokatolicki kierowany przez papieża.

[469] W. Seegrün, *Das Papsttum und Skandinavien bis zur Vollendung der nordischen Kirchenorganisation (1164)*, Neumünster 1967.

[470] A. O. Johnsen, *Studier vedrörende Kardinal Nicolaus Brekespears legasjon til Norden*, Oslo 1945.

2. Cesarstwo bizantyjskie ok. 1000 r.

3. Cesarstwo Rzymskie Narodu Niemieckiego ok. 1000 r.

Józef Keller

Sobory wczesnego średniowiecza

Sobór chalcedoński w 451 r. może być z wielu powodów uważany za przełomowy w historii doktryny kościelnej. Uchwalone na nim formuły dogmatyczne i kanony organizacyjne stały się przedmiotem tak ostrych sporów i kontrowersji, że nie znajdowano już sposobów doprowadzenia do ujednolicenia przekonań. W dziedzinie dogmatycznej stosunek do monofizytyzmu i monoteletyzmu prowadził do ukształtowania co najmniej dwóch różnych teologii, a w dziedzinie organizacyjnej walka o władzę pomiędzy biskupami Rzymu i Konstantynopola weszła w nową fazę na skutek przyznania w 28 kanonie tego soboru obydwom biskupom takiej samej władzy [1].

[1] Sobór określił w kanonie 28, że patriarsze Konstantynopola przysługują te same prerogatywy, co biskupowi Rzymu, ze względu na to, że jest biskupem miasta cesarskiego. Papież Leon I nie uznał kanonu, a podpisał inne uchwały soborowe. Dlatego autorzy katoliccy na ogół wymieniają tylko 27 kanonów tego soboru, pomijając ostatni. Por. P. Th. Camelot, *Ephèse et Chalcédoine*, „Histoire des conciles oecuméniques", nr 2, Paris 1962, s. 155—158 oraz zbiór dokumentów; H. Bacht, A. Grillmeier, *Das Konzil von Chalkedon*, Bd. 1—2, Würzburg 1953; J. N. Kelly, *Early Christian Creeds*, London 1950, s. 296—301. Obszerna literatura przedmiotu: *Katolicyzm starożytny*, pod red. J. Kellera, Warszawa 1969, s. 453—511; por. też J. Keller, *Kształtowanie ortodoksji katolickiej na tle działalności synodalnej* [w:] *Katolicyzm starożytny*, s. 239—294. Dokumenty soborowe. Najstarsze wydania: J. Merlin (ed.), *Konziliensammlungen*, Bd. 1—2, 1524: t. I: akta 4 pierwszych soborów, 47 synodów prowincjonalnych oraz *Dekretały Pseudo-Izydora*; t. II: akta V i VI soboru konstantynopolitańskiego, soboru konstancjańskiego i bazylejskiego; P. Crabbe (ed.), *Konziliensammlungen*, Bd. 1—2, 1938, wydał te dokumenty uporządkowane według pontyfikatów, z dodaniem życiorysów niektórych papieży, a więc w formie stosowanej do dziś. Wydanie *Konzilien* z 1551 r. zawiera akta 130 soborów i synodów, do trydenckiego włącznie. Z późniejszych wydań należy wymienić: L. Surius, (ed.), *Konziliensammlungen*, Bd. 1—4, Köln 1567, które następnie uzupełnili D. Nicolini i D. Bollanus w 1585 r., a S. Binius w 1606 r. i w 1618 r., Bd. 1—9, Köln. Za pontyfikatu Pawła V wydano *Concilia*

Późniejsze sobory „cesarskie" a tym mniej „zachodnie" nie miały już takiego znaczenia dla doktryny kościelnej, jak pierwsze cztery, z których właśnie chalcedoński był ostatni. Te cztery sobory — przyrównywane przez teologów do czterech kolumn, na których wspiera się gmach Kościoła, czy nawet do czterech ewangelii [2] — były już w początkach średniowiecza uważane za fundamentalne dla całego chrześcijaństwa i, choć później ich uchwały odmiennie interpretował Kościół wschodni i zachodni, zachowały swoje znaczenie w dogmatyce, prawie kanonicznym i liturgii [3].

Wprawdzie uchwały dogmatyczne zostały na soborze chalcedońskim przyjęte niemal jednomyślnie, ale ujednolicenie poglądów było tam bądź pozorne, bądź krótkotrwałe. Późniejsze próby wypracowania nowych formuł możliwych do przyjęcia przez różne grupy biskupów nie przynosiły rezultatów. Papież Leon I — przeciwstawiając swoją doktrynę

Generalia Ecclesiae Catholicae, vol. 1—4, Roma 1608—1612, zawierające akta tylko soborów ekumenicznych oraz niektóre *inedita* greckie. W 1644 r. ukazało się w Paryżu *Collectio Regia* w 37 tomach — luksusowe wydanie, uzupełnione następnie przez J. Sirmonda i H. Spelmana. Jeszcze obszerniejsze, zawierające więcej tekstów, jest wydanie: Ph. Labbe, G. Cossart (eds) *Sacrosancta Concilia*, t. 1—17, Paris 1671—1672, z wielu uwagami do synodów prowincjonalnych. Publikacje: J. Hardouin (ed.), *Conciliorum Collectio Regia Maxima*, vol. I—XII, Paris 1714—1715, zostało ze względu na jego antygalijskie tendencje zakazane przez parlament francuski. Następne wydanie, w 1725 r., doprowadza historię soborów i synodów do 1714 r. N. Coleti (ed.), *Sacrosancta Concilia*, t. 1—23, 1728—1733, zostaje następnie rozszerzone przez G. D. Mansi o 6 tomów w 1748—1752. Na szczególną uwagę zasługuje wydanie G. D. Mansi (ed.), *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, t. I—XXXI, Florentia 1759—1798. Wydanie to, powiększone do 55 tomów przez J. B. Martin i L. Petit, Paris 1899—1927, obejmuje też akta I soboru watykańskiego; nowe wyd. Graz 1960—1961. Krytyczne wydanie dokumentów III, IV i V soboru ekumenicznego w E. Schwartz (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, T. 1—25, Berlin 1914—1940. Na podkreślenie zasługuje wyd. Ch. J. Hefele, H. Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux* (przekł. franc. i kontynuacja H. Leclercq), Paris 1907—; por. H. Quentin, J. D. *Mansi et les grandes collections conciliaires*, Paris 1900; *Le concile et les conciles*, Chevetogne 1960; H. Jedin, *Konziliengeschichte*, Freiburg 1961.

[2] Formuła wiary wysłana przez Leona IX do Piotra z Antiochii (13 IV 1053) zawiera słowa: *Quattuor concilia omnimode recipio et velut quattuor evangelia veneror* — PL, t. 143, 772 n. Izydor Sewilski pisze: *Inter caetera autem concilia quattuor esse [scimus] venerabiles synodos, quae totam principaliter fidem complectuntur, quasi quattuor evangelia vel totidem paradisi flumina — Etymol.*, VI, 16, 5, PL, t. 82, 243. Synod w Toledo z 589 r. orzekł: *Qui concilia orthodoxorum episcoporum consona conciliis Nicaeno, Constantinopolitano, Ephesino et Chalcedonensi non receperit*, A. S. Mansi, IX, s. 987.

[3] Por. F. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, München 1937; P. Evdokimov, *Prawosławie* (przekł. pol.), Warszawa 1964, s. 78.

poglądom Cyryla Aleksandryjskiego, uznawanego za przywódcę i rzecznika ortodoksji na Wschodzie — choć nie zamierzał pogłębiać różnic dzielących obydwa Kościoły, to jednak wskutek wystąpień jego legatów na soborze, jak też ogłoszenia późniejszych dokumentów, spowodował zaostrzenie konfliktu. W tym samym kierunku oddziaływali też cesarze bizantyjscy, którzy — angażując się w sprawy religijno-doktrynalne, nie tylko nie osłabiali sporów, ale często sami je prowokowali i podtrzymywali.

Cesarz Marcjan (450—457) zatwierdził uchwały soboru chalcedońskiego, nadając im charakter prawa państwowego. Taki był zwyczaj. W tym przypadku jednak zarządzenie cesarskie, zabraniające dalszych dyskusji nad uchwalonymi tezami, zrodziło opozycję religijną i państwową, która — zapoczątkowana w środowisku mnichów syryjskich i kapadockich, przejawiła się ze szczególną siłą w Egipcie. Pretekstem do wybuchu otwartego buntu był fakt mianowania przez cesarza patriarchą Aleksandrii Proteriusza po śmierci Dioskura. Na tym tle doszło tam zrazu do bitwy mnichów z żołnierzami, a następnie do zorganizowania silnej opozycji pod przywództwem Tymoteusza Elure i Piotra Monge, która ujawniła się w formie powstania zaraz po śmierci cesarza Marcjana (26 I 457). Zamordowano wtedy Proteriusza i wybrano patriarchą Tymoteusza Elure[4]. W ten sposób powstała w Egipcie schizma, gdyż bunt był skierowany nie tylko przeciwko władzy państwowej, ale także przeciwko biskupom Rzymu i Konstantynopola.

Papież Leon I nie taił przekonania, że obsadzenie stolicy patriarszej przez Tymoteusza było bezprawne, ale usiłował pomniejszyć skutki tego faktu, by zapobiec gorszym konsekwencjom. W tym celu wysłał w sierpniu 458 r. list do cesarza Leona I (457—474), znany jako *Drugi tom Leona*, w którym usiłował wyjaśnić „prawowierną doktrynę" w związku z definicją Cyryla „jednej natury Słowa". Tymoteusz Elure jednak, powiadomiony wcześniej o treści tego listu, wystąpił otwarcie przeciwko „doktrynie Leona" jako sprzecznej z „doktryną Cyryla" uznawaną w Egipcie za ortodoksyjnie dogmatyczną. Rząd imperialny z racji politycznych zdecydował się wystąpić zbrojnie przeciwko zwolennikom schizmy. Tymoteusz został skazany na zesłanie, a tysiące jego zwolenników w Aleksandrii i okolicy wymordowano[5]. Po tej rozprawie cesarz

[4] Mansi, VII, s. 483, 487, 506, 518—520; Hardouin, II, s. 663; Hefele, II, 2, 857—880.

[5] Hefele, II, 2, 859, podaje, że w Egipcie działały partie „ortodoksyjna" i monofizycka i że obie starały się nakłonić nowego cesarza, Leona I, do wystąpienia przeciwko partii przeciwnej. W konsekwencji tych zabiegów cesarz opowiedział się po stronie „chalcedońskiej": *Timothée fut déposé et exilé dans la Chersonèse. On lui donna pour successeur un autre Timothée, surnommé le Sage*; por. J. M. A. Salles-Dabadie, *Les conciles oecuméniques dans l'histoire*, Paris 1963, s. 116 n.

zaczął stosować ostrożniejszą politykę religijną. Z jego inicjatywy kilku teologów rozpoczęło prace nad sformułowaniem kompromisowym, które mogłoby znaleźć uznanie również w Egipcie. Ich wysiłek szedł w kierunku uzgodnienia określeń chalcedońskich z „doktryną Cyryla", ale w konsekwencji prowadziło to do swoistej interpretacji uchwał ostatniego soboru.

Cesarz Bazyliskos (474—476)[6] z racji politycznych pozwolił rozwijać monofizytom działalność propagandową. Zezwolił on Tymoteuszowi powrócić na stolicę patriarszą w Aleksandrii, a Piotrowi Fulonowi objąć takąż stolicę w Antiochii[7]. Sam zaś ogłosił edykt zwany *Encykliką*, w którym potępił uchwały chalcedońskie i „doktrynę Leona", nakazując wszystkim biskupom podpisanie tego dokumentu. Ponad 700 biskupów usłuchało nakazu[8]; podpisał również patriarcha Konstantynopola, Akacjusz, który po pewnym czasie odwołał swe uznanie *Encyklikl* twierdząc, że podpisał dokument cesarski z racji politycznych, a nie religijnych.

Cesarz Zenon (476—491) nie zamierzał mieszać się bezpośrednio w spory religijne, pozostawiając wolną rękę Akacjuszowi. Ten zaś ogłosił własną formułę (zwaną *Henotikon* lub *Edykt unijny*), w której połączył z sobą uchwały trzech pierwszych soborów z *Anatematami* Cyryla. Biskupi, którzy poprzednio podpisali *Encyklikę*, zostali teraz wezwani do odwołania swego stanowiska. Czynili to na ogół bez sprzeciwu, z wyjątkiem zwolenników monofizytyzmu, dla których sobór chalcedoński był „soborem niegodnym", a papież Leon I „heretykiem".

W 477 r. zmarł w Aleksandrii Tymoteusz Elure i jego stanowisko zajął natychmiast Piotr Monge, by nie dopuścić do obsadzenia stolicy patriarchy przez kandydata rządowego, Jana Talaia. Fakt ten przyczynił się poważnie do zaostrzenia konfliktu pomiędzy biskupami Rzymu i Konstantynopola. Papież Feliks III bowiem oskarżył patriarchę Akacjusza o herezję i popieranie schizmy egipskiej. Wysłał do niego list żądając, by stawił się na synodzie rzymskim i oczyścił z wysuwanych przeciwko niemu zarzutów. Było to żądanie obraźliwe i bez precedensu w stosunku

[6] Bazyliskos usunął w 474 r. od władzy cesarza Zenona i w poszukiwaniu sprzymierzeńców zwrócił się ku biskupom związanym z monofizytyzmem. Zdołał się jednak utrzymać przy władzy tylko 2 lata, gdyż w 476 r. Zenon odzyskał panowanie — Hefele, II, 2, s. 860.

[7] Piotr Fulon, mnich, zwolennik doktryny Eutychesa, musiał pokonać wiele trudności w postaci protestów i zamieszek przy obejmowaniu stanowiska patriarchy w Antiochii. Również Jerozolima dostała się pod władzę patriarchy monofizyckiego — Hefele, II, 2, 860 n.

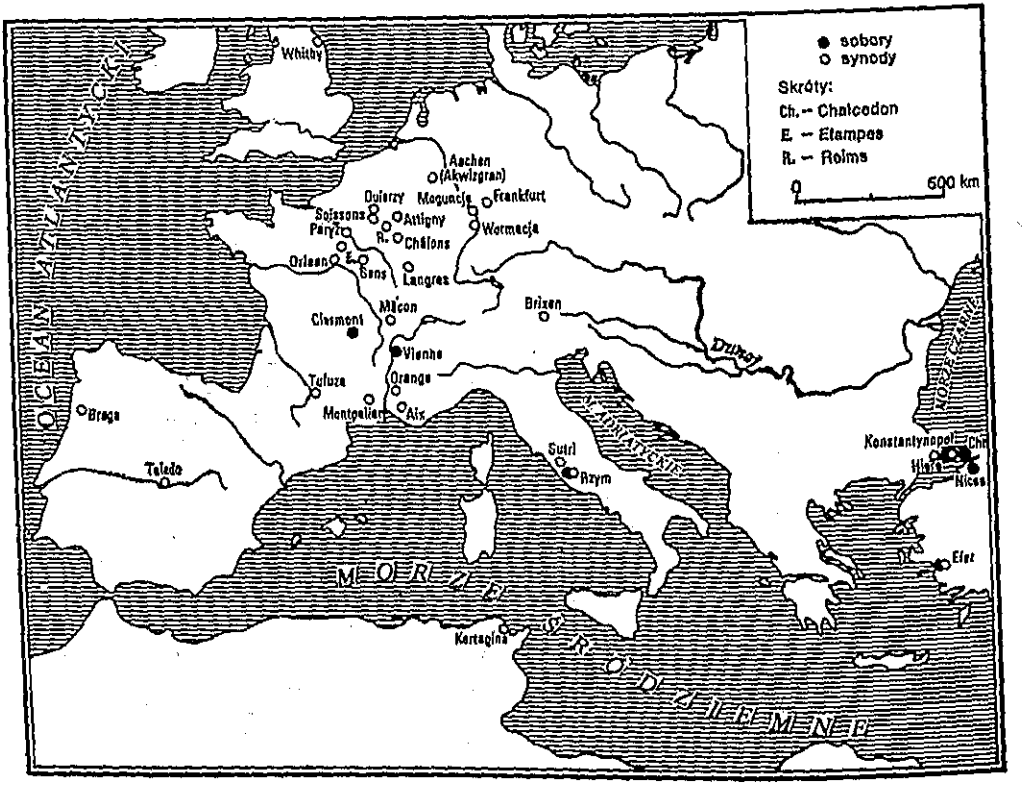
[8] Biskupi, podpisując Encyklikę cesarza, uważali to za akt posłuszeństwa wobec głowy państwa. Byli bowiem przekonani, jak pisze Salles-Dabadie, *op. cit.*, s. 117, że *l'orthodoxie gouvernementale ne tarderait pas à changer*; Hefele, II, 2, 860, utrzymuje, że około 500 biskupów podpisało ten dokument.

do patriarchy miasta cesarskiego [9] — nic więc dziwnego, że wysłańcy papiescy zostali potraktowani w Konstantynopolu z najwyższą pogardą nie tylko przez biskupów, ale i przez urzędników cesarskich. Mimo to papież zwołał synod do Rzymu (28 VII 484), który uchwalił ekskomunikę i depozycję patriarchy Konstantynopola. Był to pierwszy przypadek, w którym Rzym wystąpił jako najwyższa instancja w sprawach administracyjnych Kościoła wschodniego. Uchwała ta nie miała oczywiście żadnych szans uznania na Wschodzie — przeciwnie, wzbudziła falę nienawiści i poczucie krzywdy [10]. W ten też sposób schizma, zażegnana w Egipcie, została wzniecona przez Rzym w Konstantynopolu i trwała przez 34 lata.

Następca Zenona, cesarz Anastazjusz, usiłował doprowadzić do pokoju religijnego w swym państwie, dlatego stosował politykę ustępstw wobec monofizytów. Oparł się w niej na opinii dwóch wybitnych teologów tego czasu: Filoksenie z Mabbugu i Sewerze z Antiochii, których celem było

[9] F. Heiler, *Altkirchliche Autonomie und Päpstlicher Zentralismus*, München 1941, s. 220, twierdzi, że *die wuchtige Sprache, die er* [Felix III] *in seinem Bannbrief redete, ist der Prototyp der späteren päpstlichen Bannbullen*; por. Jaffé, nr 599; PL, t. 58, 921; Mirbt, *Quellen*, 84, 26 nn; Hefele, II, 2, 865; por. też H. Valois, *De duobus synodis romanis in quibus damnatus est Acacius*, co stanowi dodatek do *Historia ecclesiastica* Ewagriusza, PG, t. 86, 2895—2906.

[10] Sprawa Akacjusza była dyskutowana jeszcze na wielu synodach, zarówno na Wschodzie jak na Zachodzie, przy czym biskupi wschodni wyrażali zdecydowanie swoje negatywne stanowisko wobec ingerencji papieża w sprawy Kościoła bizantyjskiego — por. Mansi, VII, s. 870, 873, 898 n, 903, 1013—1016; Hefele, II, 2, 881—955, Hardouin, V, 1526. Na Zachodzie natomiast umacniało się coraz bardziej przekonanie, że „władza" papieża rozciąga się również na Kościół wschodni. Do utrwalenia takiego mniemania przyczynił się szczególnie papież Gelazy I (492—496) — por. PL, t. 59, 66. Papież Symmach (498—514) zastosował do tego celu formułę, która była później wielokrotnie powtarzana przy różnych okazjach: *Prima sedes a nemine iudicatur* — por. F. Heiler, *op. cit.*, s. 222; A. M. Königer, *Prima sedes a nemine iudicatur. Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur* [w:] *Festgabe für A. Ehrhard*, Bonn 1922, s. 273—300. Formuła ta znajduje się już w aktach procesu przeciwko biskupowi rzymskiemu Marcelinowi (296—304) — *Synodi Sinnessanae Gesta*, PL, t. 6, 11—20. Por. MGH GPR Liber pontificalis I, 72, 162 n. Znajduje się też w apokryficznym dokumencie, znanym jako *Constitutio Sylverii* — por. Mansi, II, 632; Mirbt, *op. cit.* 88, 34 n. Dziś wiadomo jednak, że oba te dokumenty są sfałszowane i powstały w otoczeniu papieża Symmacha. Za papieża Hormisdasa (514—523) znów stworzono formułę wyrażającą przekonanie o dogmatycznej nieomylności Stolicy Apostolskiej: *In sede apostolica immaculata est semper catholica servata religio* — Mirbt, *op. cit.*, 89, 24 n.; DBUR s. 171 n. Papież ten zwrócił się wprost do biskupów wschodnich, by na piśmie wyrazili przyrzeczenie, że we wszystkim, co dotyczy zasad wiary, będą się stosować do wskazówek papieża — *Epistolae*, 7, 9, PL, t. 63, 393. Formuła Hormisdasa została powtórzona na soborze w Konstantynopolu (869) przez legatów papieskich przeciwko Focjuszowi — Mansi, XVI, s. 27.



4. Synody i sobory

znalezienie formuły, która by godziła stanowisko monofizytów i chalcedonistów. Takiego rozwiązania jednak nie znaleziono, dlatego w państwie pozostały nadal dwa wrogie sobie obozy sfanatyzowane i agresywne.

Nowa sytuacja religijna w państwie wytworzyła się za rządów Justyniana, cesarza-teologa, który politykę religijną traktował jako jeden z ważnych elementów polityki państwowej [11]. Kościół, jego zdaniem, pozostaje w służbie państwa i jako instytucja państwowa jest podporządkowany zarządzeniom cesarza nie tylko w sprawach struktury organizacyjnej, ale i w dziedzinie doktryny. W stosunku do biskupa rzymskiego kierował się starożytną zasadą, że stolica rzymska posiada szczególne prerogatywy i przywileje, ale jej biskup, tak jak każdy inny biskup, może być sądzony i skazany przez sobór.

Justynian miał zaledwie 36 lat, gdy jego stryj i poprzednik, Justyn (518—527) wyniósł go na tron cesarski. Pragnąc zbudować silne podstawy swej władzy, oparł się na frakcji, która wydała mu się potężniejsza, to jest na chalcedońskiej. Zrehabilitował więc wszystkich biskupów zesłanych lub uwięzionych przez Anastazjusza. W pierwszym swym edykcie nakazał wszystkim biskupom pod karą depozycji i zesłania uznać doktrynę chalcedońską i przyjąć nowe wyznanie wiary. W następnym zakazał heretykom pełnić jakiekolwiek funkcje publiczne i wojskowe [12]. Monofizyci jednak nie zostali objęci mianem heretyków, dlatego drugi edykt do nich się nie odnosił. Natomiast pierwszy był wymierzony przeciwko nim (z wyjątkiem Egiptu, gdzie nawet nie został ogłoszony). Ponad 50 biskupów musiało opuścić swoje stolice. Justynian zmuszał biskupów do przyjmowania doktryny chalcedońskiej, choć nie odpowiadała ona jego własnej „teologii", gdyż chciał utrzymać dobre stosunki z Rzymem i ludnością italską. W swej polityce jednak natrafiał na poważne trudności: wprawdzie bunt, jaki został wzniecony w Rzymie, został stłumiony przez ściągniętego ze Wschodu Belizariusza (w styczniu 528 r.), ale w samym Konstantynopolu dawna partia Anastazego związana z monofizytami zaczęła podnosić głowę. Możliwe, że właśnie ta okoliczność wpłynęła na

[11] Prerogatywy zdobyte przez biskupów rzymskich za Leona I zostały im odebrane przez Justyniana (527—565). Rzym zachował wprawdzie stanowisko honorowe jako *prima sedes*, ale faktycznie był traktowany tylko jako patriarchat, na równi z patriarchatem Konstantynopola. E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, Tübingen 1930, t. II, s. 215, tak charakteryzuje jego rolę: *Die römische Kirche sollte nur ein dienendes Glied sein in einem Organismus, den der kaiserliche Herr der Reichskirche unbeschränkt beherrschte.*

[12] Hefele, II, 2, 1120, przyp. 1; por. A. Knecht, *Die Religionspolitik Justinians*, Würzburg 1896; H. S. Alivisatos, *Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian*, „Neue Studien z. Geschichte d. Theologie u. Kirche", Bd. 17, Berlin 1913; P. Batiffol, *L'empereur Justinien et le Siège Apostolique*, „Recherches des sciences religieuses" 1926, 193—264, M. Jugie, *Justinien*, DThC, 8, 2277—2290.

częściową zmianę cesarskiej polityki religijnej, gdyż Justynian od tej pory, nie zmieniając samych formuł soborowych, pozwalał imperatorowej Teodorze pozostającej pod wpływami patriarchy antiocheńskiego, Sewera, faworyzować partię oficjalnie zakazaną.

Sewer, odwołany z wygnania w 530 r., został nawet zaproszony do pałacu cesarskiego na „rozmowę", w której wzięło udział po 6 biskupów z obydwóch partii [13]. W jej wyniku monofizyci zgodzili się uznać część uchwał chalcedońskich, ale nadal obstawali przy potępieniu pisma Ibasa z Edessy i Teodoreta. Z przebiegu tej „rozmowy" cesarz wywnioskował, że partia monofizycka jest potężna i że nie należy forsować uchwał chalcedońskich w dotychczasowym brzmieniu, lecz trzeba je „rozszerzyć" przez włączenie „doktryny Cyryla" i „formuł Leona". Z tych elementów grupa mnichów scytyjskich, robiąca wiele zamętu w stolicy przez swe dysputy z asemetami (obrońcami teorii „dwóch natur"), skonstruowała formułę, w której dominowało wyrażenie: *unus de Trinitate passus est* [14]. Papież Jan II na pytanie cesarza, co sądzi o tej formule, odpowiedział, że jest błędna, ale to samo powiedział też, zgodnie z życzeniem cesarza, o teorii asemetów (w marcu 534 r.). Ci ostatni jednak mieli w Rzymie możnych protektorów i zdołali przekonać wielu biskupów, że cesarz dąży do odrzucenia uchwał chalcedońskich.

Rzym w tym czasie przeżywał ciężki kryzys polityczny, wywołany stosunkiem do ludów germańskich z jednej strony i do cesarstwa bizantyjskiego z drugiej. Longobardowie byli blisko, byli potężni i groźni, cesarz zaś był daleko i nie mógł ingerować bezpośrednio. Nie przyszedł z pomocą Rzymowi w czasie najazdu Alaryka (410) ani Genzeryka (455). Kiedy Wandalowie w swym marszu na Zachód przekroczyli granice państwa wschodniego, rząd imperialny nie przeszkodził w ich marszu w kierunku Rzymu. Taka polityka powtórzyła się w czasie najazdu Gotów pod wodzą Teodoryka (488). Tego w Rzymie nie zapomniano. Mimo to nie brak było wpływowych osobistości, które uznawały konieczność zachowania lojalności i subordynacji względem cesarza. Dwie sprzeczne z sobą tendencje krzyżowały się również na dworze papieskim. Jeszcze Leon I walczył o zachowanie Egiptu w ramach cesarstwa, ale już Feliks III (483—492) potępił *Henotikon*, prowokując schizmę.

Świadom tych nastrojów w Rzymie Justynian, po zwycięskiej wojnie z Persami (532), wysłał Belizariusza dla „uspokojenia" Italii. Ten najpierw odebrał część Afryki Wandalom (533—534), następnie opanował ponownie Sycylię (535), Neapol i Rzym (536). Tak nieoczekiwany zryw potęgi cesarstwa stworzył korzystne warunki dla działania partii bizantyjskiej

[13] *Colloque sur la religion à Constantinople, en 533* — Hefele, II, 2, 1120—1125.
[14] Mansi, VII, s. 740; VIII, s. 897 nn.; Hardouin, II, 1159 n.

w Rzymie. Papież Jan II (533—535), który i tak popierał politykę religijną cesarza, zdecydował się na potępienie asemetów, zwolenników papieża w walce z cesarstwem. Jego następca, Agapit (535—536), pojechał do Konstantynopola celem nakłonienia Justyniana do zawarcia pokoju z królem gockim, Teodatem. Korzystając z pobytu w stolicy cesarstwa, Agapit usiłował narzucić patriarsze Antimosowi swoją interpretację uchwał chalcedońskich. Na zwołanym tam synodzie (536)[15] nie udało mu się wprawdzie uzyskać potępienia patriarchy, ale zdołał przeforsować potępienie Sewera z Antiochii i kilku jego zwolenników. Dla dopilnowania realizacji tej uchwały pozostawił w stolicy swego diakona, Pelagiusza, który wkrótce został doradcą Justyniana w sprawach kościelnych.

Belizariusz w tym czasie „pacyfikował" Italię. Kiedy po śmierci Agapita ludność Rzymu wybrała papieżem Sylweriusza (536), zwolennika partii gockiej, Belizariusz otrzymał rozkaz przewiezienia go do Konstantynopola jako winnego zdrady państwa. Rozkaz został wykonany i Sylweriusz zmarł na wygnaniu. Papieżem zaś został mianowany przez cesarzową Wigiliusz (537). Wprawdzie Justynian oficjalnie prowadził politykę antymonofizycką, ale nieoficjalnie pozwalał na propagandę monofizytyzmu, który w tych warunkach wzrastał w siłę, organizując się jako Kościół Jakobitów (od Jakuba Baradeusza). O takim stanowisku cesarza zadecydowała przede wszystkim żywotność monofizytyzmu. Dlaczego nie miał przyjąć do współpracy tak energicznych i konsekwentnych ludzi? Na taką drogę kierowała go nie tylko cesarzowa, ale i liczni biskupi, zwłaszcza Askidas związany z diakonem Pelagiuszem, który w czasie pobytu w stolicy zmienił swój stosunek do monofizytów.

Pelagiusz, wydelegowany przez Justyniana, przewodniczył na synodzie w Gazie zwołanym dla osądzenia patriarchy aleksandryjskiego, Pawła[16] — prześladowcy monofizytów w Egipcie. Na synod ten przybyła m. i. grupa mnichów z Jerozolimy ze skargą na rozpowszechnianie orygenizmu w klasztorach palestyńskich. Biskup Askidas, dawny mnich palestyński, nie chciał dopuścić do ponownego potępienia orygenizmu, ale cesarz pod sugestią Pelagiusza wydał wyrok potępiający (543). Nie było odmowy — ten wyrok podpisał również Askidas, ale jednocześnie sam nakłonił cesarza do potępienia tzw. „trzech punktów", to jest pism Teodora z Mopswestii, Ibasa z Edessy i Teodoreta[17]. Nowy edykt cesarski rzucał anatemę na tych biskupów wbrew stanowisku soboru chalcedońskiego, który powstrzymał się od takiego potępienia. Sprawa ta wywołała

[15] Mansi, VIII, s. 871; Hardouin, II, 1185; Hefele, II, 2, 1142 nn.

[16] Synody w Antiochii i Gazie w 542 r. — Mansi, IX, 23, s. 706; Hefele, II, 2, 1175—1181; Hardouin, V, 1534.

[17] Edykt Justyniana przeciwko orygenistom — por. Mansi, IX, s. 707; Hefele, II, 2, 1182—1196; Hardouin, III, 243—282.

wkrótce tak wielkie zamieszanie, że trzeba było zwołać nowy sobór dla jej „wyjaśnienia". Kiedy bowiem Justynian zażądał od patriarchy Konstantynopola, Menasa, i od szeregu biskupów akceptacji swego edyktu, otrzymał wymijające odpowiedzi. Diakon Feliks, który zastąpił Pelagiusza, wprost odmówił złożenia podpisu i zerwał stosunki kościelne z tymi, którzy podpisali. Tak samo postąpił biskup Mediolanu, Dacjusz. Papież Wigiliusz początkowo był niezdecydowany. Zaproszony do Konstantynopola [18] prowadził rozmowy z cesarzem i w 548 r. przekazał patriarsze Menasowi swoją opinię jako tzw. *Judicatum*, w którym potępiał „trzy punkty", zastrzegając się jednak, że uchwały chalcedońskie należy utrzymać w mocy [19]. *Judicatum* miało być rozwiązaniem kompromisowym, ale faktycznie nie zadowoliło żadnej ze stron. Justynian nie dostrzegał w nim potwierdzenia swego stanowiska, a biskupi zachodni, nawet z samego otoczenia papieża, uznali za przejaw słabości i odstępstwo od ortodoksji. Protesty przeciwko dokumentowi papieskiemu napływały z różnych stron, zwłaszcza z Afryki, Italii, Dalmacji i Galii. Biskupi afrykańscy, zebrani na synodzie w Kartaginie pod przewodnictwem swego metropolity Reparatusa, rzucili nawet ekskomunikę na papieża. W tej sytuacji Wigiliusz wycofał swoje *Judicatum* i zaproponował cesarzowi zwołanie soboru ekumenicznego (550) [20].

Przygotowując z góry uchwały zapowiedzianego soboru, Justynian postanowił najpierw zmusić do uległości biskupów afrykańskich. Metropolita Kartaginy został oskarżony o zdradę państwa i zesłany, a wielu biskupów zamkniętych w więzieniach lub klasztorach. Ponadto cesarz ogłosił program przyszłego soboru, obejmujący zatwierdzenie jego edyktów w sprawie doktryny i organizacji Kościoła. W tych warunkach nawet Wigiliusz opowiedział się po stronie partii opozycyjnej. W połowie lipca 551 r. opuścił on swój pałac i schronił się w kościele św. Piotra. Cesarz nakazał aresztować papieża, ale wywołało to taki tumult, że trzeba było

[18] F. Heiler, *op. cit.*, s. 224, słusznie pisze, że całkowite podporządkowanie sobie papieża przez Justyniana znalazło dosadny wyraz w czasie 10-letniego przymusowego pobytu papieża Wigiliusza w Konstantynopolu; por. Hefele, III, 1, 20 nn.; Mansi, IX, s. 153, 182, 347.

[19] Hefele, III, 1, 26, stwierdza, że jest to *important document*, który jednak zaginął i że do niedawna sądzono powszechnie, iż zachował się tylko fragment w jednym z listów Justyniana do V soboru powszechnego i wydany przez Baluze'a. Zapomniano jednak, że zachowało się 5 innych fragmentów — Mansi, IX, 181; Hardouin, III, 75.

[20] Na temat opozycji biskupów w stosunku do *Judicatum* — por. Mansi, IX, s. 359, 361 n; Hardouin, II, 181, 183 nn.; Hefele, III, 1, 31—37: *En présence de l'opposition au Judicatum et des discussions qu'il soulevait, le pape et l'empereur crurent prudent en 550 de retirer ce Judicatum et de faire décider par un grand concile la question des Trois Chapitres.*

zaniechać wykonania rozkazu. Z konieczności tedy rozpoczęto pertraktacje, w wyniku których zgodzono się na zwołanie soboru do Konstantynopola w 553 r.[21]

Zgromadzenie nie było liczne — przybyło około 150 biskupów. Nie było nikogo z Galii, Hiszpanii, Illirii i Dacji, tylko kilku z Afryki, a z Italii jedynie biskupi towarzyszący papieżowi. Podczas ośmiu sesji wyjaśniano tezy zawarte w edykcie cesarskim i w rezultacie przyjęto go bez zmian. Nie było dyskusji ani opozycji. Uchwały przyjęto jednomyślnie [22].

W czasie trwania soboru Wigiliusz skorygował pod wpływem ostrej krytyki swoje stanowisko, ujmując je teraz w dokumencie *Constitutum* [23]. Potępił w nim 60 zdań przypisywanych Teodorowi z Mopswestii, ale powstrzymał się już od potępienia ich autora, podobnie jak i Ibasa z Edessy. Dokument ten, podpisany przez Wigiliusza i 18 biskupów z jego otoczenia, został przesłany cesarzowi, ale ten go nie przyjął, nakazując odczytać na soborze tajny dokument, w którym Wigiliusz *expressis verbis* potępiał „trzy punkty". Ze względu zaś na to, że papież nie chciał uczestniczyć w obradach soborowych, jego imię zostało wyłączone z dyptychów, co było równoznaczne z ekskomuniką. Sobór, potępiając papieża, nie zrywał jeszcze ze Stolicą Apostolską, gdyż nie utożsamiał jej z jego osobą.

Wigiliusz, ekskomunikowany i usunięty legalnie przez sobór, został zesłany przez cesarza do Górnego Egiptu. Podobny los spotkał innych biskupów, którzy odmówili podpisania wszystkich decyzji soborowych [24].

[21] Wigiliusz pragnął, by sobór odbył się w Italii lub na Sycylii, ale Justynian nie ustąpił twierdząc, że ma być w stolicy cesarstwa, gdyż sam pragnie mu przewodniczyć. Sobór został uroczyście otwarty 5 maja 553 r. pod przewodnictwem Eutychiusza w obecności 151 biskupów (na ostatniej sesji było ich 164). Wigiliusz nie był obecny — por. Hefele, III, 1, s. 68 nn.; Mansi, IX, s. 226.

[22] Dnia 2 czerwca 553 r. na ostatniej (ósmej) sesji biskupi zatwierdzili obszerny dokument złożony z 2 części. W pierwszej było streszczenie dyskusji soborowej oraz uchwała o ekskomunice w stosunku do tych, którzy bronili „trzech punktów". W drugiej zaś wymieniono 14 anatematyzmów, wziętych głównie z tekstu Justyniana — dotyczyły one dogmatu Trójcy św., Wcielenia i in. Na końcu dokument orzekał depozycję tych biskupów, mnichów i kleru, którzy nie uznaliby uchwał soborowych. Dokument został podpisany przez 164 biskupów — Mansi, IX, s. 297—307; Hefele, III, 1, 90 nn.; Hardouin, III, 139—147.

[23] Dokument ten został opracowany w czasie trwania dyskusji soborowej na temat „trzech punktów" (VI sesja). Na ten temat tak pisze F. Haywarď, *Les conciles oecuméniques*, Paris 1961, s. 57: *Le concile s'était mis en conflit avec le pape Vigile. Celui-ci finit par se décider à souscrire aux décisions de l'assemblée. On possède une lettre adressée à Eutychius par le pape pour confirmer le V^e concile oecuménique et un nouveau Constitutum de Vigile, adressé aux évêques latins et réglant définitivement, dans le sens conciliaire, la question des Trois Chapitres.*

[24] Mansi, IX, s. 459—474; Hefele, III, 1, 128—132.

Kiedy wiadomość o uchwałach soboru dotarła na Zachód, wzbudziła silną opozycję — biskupi afrykańscy zorganizowali nawet otwartą schizmę. Tymczasem niespodziewanie w początkach grudnia 553 r. Wigiliusz został przywieziony do Konstantynopola z wygnania, ponieważ skapitulował wobec żądań cesarza. Początkowo wątpiono w prawdziwość tej wieści, ale po dwóch miesiącach biskupi otrzymali wyjaśnienie, w którym Wigiliusz osobiście uzasadniał swoją decyzję podpisania uchwał soborowych [25].

Sobór konstantynopolitański z 553 r. miał szczególny charakter. Różnił się od poprzednich nie tylko tym, że nie rozstrzygano na nim wielkich problemów teologicznych, ale przede wszystkim, że początkowo nie został uznany przez papieża. Nawet przeciwnie — sobór ten potępił papieża i usunął go z urzędu, a mimo to Wigiliusz podpisał jego uchwały i uznał go za ekumeniczny. Na soborze tym po raz pierwszy ujawnił się z całą ostrością pogląd Kościoła wschodniego o nadrzędnym znaczeniu soboru w stosunku do wszystkich biskupów, nie wyłączając rzymskiego, jak również bardzo ostro kontrowersja między teologią wschodnią i zachodnią. Wprawdzie Zachód uznał interpretację uchwał, jakiej żądał Justynian, a Wschód przyjął potępienie monoteletyzmu w rozumieniu zachodnim, ale w wielu innych sprawach drogi coraz wyraźniej się rozchodziły.

Był to sobór cesarski w tradycyjnym znaczeniu. Wprawdzie 150 biskupów na nim zebranych to była tylko mała część episkopatu, ale, podobnie jak na poprzednich soborach, reprezentancja ta została uznana za dostateczną. „Wola cesarza" nie była na nim kwestionowana — przeciwnie, była uznana za normę nie tylko w sprawach organizacji, ale i doktryny kościelnej [26].

Następcy Justyniana na próżno usiłowali tworzyć wrażenie wielkości swoich panowań. Zajęci wojną z Persami (trwającą 20 lat) nie potrafili zatrzymać ekspansji Awarów na Półwyspie Bałkańskim ani pokonać Persów, którzy w 609 r. doszli do Chalcedonu i zagrozili stolicy państwa. W tych warunkach tron cesarski objął egzarcha Kartaginy, Herakliusz (5 X 610) [27]. Sytuacja jednak była tak groźna, że nowy cesarz, mimo energii i zdolności, nie potrafił jej opanować. W 614 r. Persowie pod wodzą Chosroesa zajęli Syrię, dotarli do Damaszku i Jerozolimy, w 619 r. zajęli Egipt i skierowali swe armie w rejon Konstantynopola. W tym samym czasie Awarowie zjednoczeni ze Słowianami, których podbili, posuwali się w głąb Półwyspu Bałkańskiego i w 619 r. przybliżyli się do stolicy

[25] Mansi, IX, s. 457 nn.; Hardouin, III, 217—244; Hefele, III, 1, 135—140.

[26] F. Heiler, *op. cit.*, s. 224, słusznie podkreśla, że *die Unterwerfung der prima sedes unter das byzantinische Staatskirchentum war nur vorübergehend...*; por. Jaffé, 1357; PL, t. 77, 747; Mirbt, *op. cit.*, 99, 4 nn.

[27] Hefele, III, 1, 323 nn.

cesarstwa od północy. Ludność Konstantynopola w obliczu śmiertelnego niebezpieczeństwa wykazała niezwykłą energię i ofiarność, co pozwoliło cesarzowi zorganizować nowe oddziały wojskowe, które na jakiś czas zdołały zatrzymać nacierających nieprzyjaciół. Kiedy zaś syn Chosroesa II, Siroes, zbuntował się przeciwko swemu ojcu (24 II 628) i zwrócił się do cesarza z ofertą pokojową (czerwiec 629), zawarto porozumienie, na mocy którego cesarstwo otrzymywało zabrane mu terytoria i uwolnienie jeńców.

W takich okolicznościach kształtowała się polityka religijna Herakliusza. Jej program nie odbiegał w istotnych rysach od polityki Justyniana i Teodory, ale Herakliusz kładł główny nacisk na zjednoczenie społeczeństwa pod względem religijnym. Patriarcha Sergiusz, który w poważnej mierze decydował o tej polityce, nie był wolny od tendencji monofizyckich. Nie mogąc głosić zasady o „jednej naturze" jako wyraźnie sprzecznej z uchwałami chalcedońskimi, znalazł formułę o „jednym działaniu", która wyrażała właściwie to samo, tylko innymi słowy. Po dyskusji na licznych synodach i spotkaniach indywidualnych formuła ta stopniowo przyjmowała się w Armenii, Syrii i Egipcie. Sergiusz napisał w tej sprawie również do papieża Honoriusza dodając, że dla umocnienia jedności kościelnej należałoby unikać sformułowań spornych i nie wspominać już o „podwójnym działaniu". Honoriusz w odpowiedzi zgodził się, że należy zaniechać twierdzeń o „jednym lub dwóch działaniach" na rzecz doktryny o „jednej woli" [28]. Odpowiedź ta wywołała sprzeciw ze strony wielu biskupów, tym bardziej że Sergiusz w liście do Honoriusza użył zwrotu „jedna energia" jako synonimu „jednego działania". Na Wschodzie bowiem wyrażenie „jedna wola" wywodzono z określenia „jedna natura" w sensie monofizyckim. Sergiusz zaś chętnie przyjął odpowiedź Honoriusza, gdyż w jego rozumieniu i całej teologii wschodniej „monergetyzm" oznaczał to samo co „monoteletyzm".

Zgodnie ze zwyczajem, według którego w kwestiach spornych każdy z patriarchów powiadamiał innych o swym stanowisku (listem zwanym *Synodikon*), patriarcha Jerozolimy, Sofroniusz, trzymający się wiernie uchwał chalcedońskich, zwrócił się w tej sprawie do papieża Honoriusza,

[28] Tekst odpowiedzi Honoriusza zachował się tylko we fragmentach. Został on wykorzystany na soborze watykańskim (1869—1870) przez przeciwników nieomylności papieża. Wymiana poglądów pomiędzy Sergiuszem i Honoriuszem stanowi początek sporu chrystologicznego zwanego monoteletyzmem — Hefele, III, 1, 323 nn. Stanowisko papieża Honoriusza jest na ogół bronione przez autorów katolickich nie jakoby miał słuszność, lecz w tym znaczeniu, że nie była to wypowiedź *ex cathedra* w sensie nadanym temu wyrażeniu na I soborze watykańskim. Por. starszą, ale typową dla takiego stanowiska pracę: J. Chapman, *The Condemnation of Pape Honorius*, London 1907.

który odpowiedział mu także w duchu monoteletyzmu [29]. Do sporu wmieszał się również cesarz, ogłaszając edykt zwany *Ektesis* (641) [30], w którym zakazywał dyskutować na temat „jednej lub dwóch energii" i nakazywał przyjąć tezę o „jednej woli" w Chrystusie. Wyrażenie „jedna energia" oznaczało w teologii właściwie to samo, co „jedna wola", ale stanowisko takie w dokumencie cesarskim posiadało szczególne znaczenie, gdyż dawało ono monofizytom argument oparty na świadectwie patriarchów Rzymu i Konstantynopola, mimo że znaczna większość biskupów nie chciała go uznać [31].

W trakcie powyższych sporów nastąpiła inwazja Arabów. Wystarczyło kilka miesięcy, by Arabowie podbili kraje, które do tej pory były prowincjami bizantyjskimi lub perskimi. Ostatnie oddziały Herakliusza zostały pobite w 636 r. nad rzeką Jarmouk. Już w 635 r. padł Damaszek, w 637 r. Bagdad, a w rok później Jerozolima. Sergiusz, patriarcha Jerozolimy, oddał miasto kalifowi Omarowi, który przybył osobiście, by przejąć władzę nad „świętym miastem". Podobnie musiał uczynić patriarcha Aleksandrii. Persja Sassanidów, skorumpowana walkami wewnętrznymi, znajdowała się w anarchii — naprzód padła stolica, Ktesifon, a po niej inne miasta. Ostatnia twierdza oporu, Babilon, została zdobyta w 641 r. Niezmordowani jeźdźcy arabscy niszczyli jedną armię po drugiej, opanowali tereny aż po Kaukaz, Morze Kaspijskie i Oksus. Cesarz Herakliusz zmarł w 641 r. Po krótkotrwałym, kolejnym panowaniu dwóch jego synów, cesarz Konstans zdecydował się rozpocząć pertraktacje, w wyniku których cały Egipt przeszedł pod panowanie arabskie.

Wojna arabska przyczyniła się poważnie do zakończenia sporów teologicznych na Wschodzie. Nie było już potrzeby poszukiwania formuł zjednoczeniowych, gdyż nie było kogo jednoczyć. Cesarz wydał nowy edykt (*Typos*), w którym zabraniał kontynuowania sporów na temat monoteletyzmu (648) [32]. Przygnębiony klęskami Kościół wschodni przyjął edykt cesarski bez sprzeciwu, na Zachodzie natomiast, gdzie groźba najazdu arabskiego wydawała się daleka, podniosły się głosy protestu. Papież Marcin I (649—655) zwołał do bazyliki na Lateranie synod, na którym potępiono *Ektesis* jako „bezbożny" i *Typos* jako „bardzo bezbożny" oraz

[29] Mansi, XI, s. 755; Hardouin, III, 1331; Hefele, III, 1, 325 nn.

[30] *Ektesis* ukazał się pod koniec 638 r. — Hefele, III, 1, 387, powołuje się na Mansi, X, s. 991.

[31] Honoriusz zmarł w 638 r., a jego drugi, niemal bezpośredni następca, Jan IV (640—642) potępił monoteletyzm na synodzie w Rzymie w 641 r. — Hefele, III, 1, 387 n.

[32] *Typos* był dekretem cesarskim w sprawach dogmatycznych. Jego tekst został przekazany wraz z aktami synodu laterańskiego z 649 r., ale bez tytułu i podpisu — Mansi, X, s. 1029; Hefele, III,1, 432; Hardouin, III, 823.

ekskomunikowano biskupów, którzy uznali te dokumenty cesarskie [33]. Cesarz w odpowiedzi rozkazał egzarsze rzymskiemu sprowadzić papieża pod zarzutem zdrady państwa do Konstantynopola (653), gdzie został przez senat zdegradowany i skazany na banicję [34].

Nowy cesarz, Konstantyn IV Pogonat (668—685), postanowił przywrócić pokój wewnętrzny i siłę państwa. Pomimo trudności, na jakie natrafił na froncie bułgarskim, jego 17-letnie panowanie było rzeczywiście pomyślne i odnowicielskie. Dla uregulowania spraw religijnych zwołał nowy sobór do Konstantynopola, który obradował pod jego przewodnictwem od 7 XI 680 do 16 IX 681 [35].

Nie było to znowu liczne zgromadzenie. Z Jerozolimy i Aleksandrii przybyło tylko po 2 przedstawicieli, z Antiochii biskup Makariusz z 3 sufraganami, papież Agaton (678—681) przysłał 3 legatów. Obrady rozpoczęto od odpowiedzi na pytanie, jaka była geneza formuły „jedna energia" i „jedna wola". Zwolennicy monoteletyzmu twierdzili, że określenia takie znajdują się *explicite* lub *implicite* w definicjach dawniejszych soborów i w starej tradycji. Zaczęto więc analizować stare dokumenty, począwszy od soboru efeskiego (431), ale nie znaleziono w nich poszukiwanych określeń [36]. W tej sytuacji cesarz na XI sesji zwrócił się do zgromadzenia, by się wypowiedziało na temat „symbolu rzymskiego" i uzyskał pozytywną odpowiedź większości biskupów. Ci zaś, którzy wraz z Makariuszem wypowiedzieli się negatywnie, zostali uznani za heretyków, pozbawieni godności i stanowisk. Na XIII sesji reprezentanci cesarza zażądali od soboru osądzenia zwolenników monoteletyzmu. Sobór w odpowiedzi ekskomunikował jego głównych reprezentantów, to jest Sergiusza z Konstantynopola, Cyrusa z Aleksandrii i Honoriusza z Rzymu. W stosunku do tego ostatniego dodano słowa: „Według naszej zgodnej decyzji powinien tak samo być wyłączony z Kościoła i ekskomunikowany zmarły papież Starego Rzymu, Honoriusz, ponieważ stwierdziliśmy, że w swym liście do Sergiusza poszedł całkowicie za jego błędami i potwierdził jego bezbożne doktryny" [37].

Historyczne znaczenie VI soboru ekumenicznego polega nie tyle na treści jego uchwał, ile na samej procedurze, w której bardzo dosadnie ujawniło się przekonanie o wyższości soboru nad każdym z biskupów. Wprawdzie na soborze tym doszło ponownie do porozumienia między „Starym" i „Nowym Rzymem", ale nie na długo. Dwanaście lat po jego zakończeniu ci sami biskupi, zebrani ponownie na soborze, sformułowali

[33] Hefele, III,1, 434 nn.; Mansi, X, s. 863.
[34] Mansi, X, s. 851, 853; Hefele, III,1, 454 nn.
[35] Mansi, XI, s. 199, 346; Hardouin, III, 1047, 1163; Hefele, III, 1, 472—515.
[36] Tamże.
[37] Mansi, XVI, s. 181; Hardouin, V, 914; Hefele, III,1, 520.

w obecności przedstawicieli rzymskich zasady stojące w jaskrawej sprzeczności z obyczajami i prawodawstwem Zachodu [38]. W procesie długotrwałej walki Nowy Rzym zajmował na Wschodzie stopniowo miejsce Starego.

Następca Konstantyna IV, Justynian II (685—695), doprowadził państwo na skraj przepaści wskutek chaosu i anarchii. Porządek został przywrócony dopiero za panowania dynastii Izauryjczyków (717—802). Dynastia ta przeszła do historii pod nazwą „ikonoklastów" z powodu konfliktu religijnego, który podzielił ludność na zwolenników i przeciwników kultu świętych obrazów.

Początki tego konfliktu są mało znane. Nie ulega jednak wątpliwości, że walka o kult obrazów miała nie tylko podłoże religijne, lecz również, a może głównie, ekonomiczne i polityczne [39]. Była to walka administracji państwowej z mnichami, którzy zagarniając coraz większe tereny ziemi uprawnej rujnowali chłopów i podcinali korzenie całej gospodarki państwowej. W państwie bizantyjskim bowiem, podobnie jak i na Zachodzie w tym okresie, uprawa ziemi stanowiła podstawową gałąź gospodarki i źródło bogactwa narodowego. Chłopi zaś, jako drobni posiadacze ziemi, stanowili podstawę stanu ekonomicznego i obronności kraju. Obok własności chłopskiej istniały wielkie majątki ziemskie, których właścicielami byli różnego typu „panowie" świeccy i duchowni. Największym jednak posiadaczem ziemi uprawnej w państwie bizantyjskim w omawianym okresie były klasztory. Dokumenty z połowy VII w. mówią, że majątki ziemskie klasztorów były olbrzymie i że pracowali w nich najemnicy, przeważnie wyzuci z ziemi chłopi [40]. Na początku VIII w. przynajmniej

[38] *Concilium quinisextum*, czyli *in Trullo*, w 692 r. było wydarzeniem decydującym o stosunkach pomiędzy Kościołem wschodnim i zachodnim. Praktycznie bowiem stanowiło ono rozerwanie jedności kościelnej, choć później jeszcze nie raz jedność tę próbowano zmontować — Hefele, III,1, 560 nn.

[39] Początki ikonoklazmu — zob. Hefele, III,2, 601—675; por. też G. Ostrogorsky, *Les débuts de la querelle des images* [w:] *Mélanges Ch. Diehl*, Paris 1930, s. 235—255; tenże, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau 1929; E. J. Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy*, London 1930; J.P. Alexander, *The Patriarch Nicephoros of Constantinople*, Oxford 1958; A. Visser, *Nikephoros und der Bilderstreit*, Haag 1952; D. Savramis, *Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums*, Leiden—Köln 1962, s. 39—80. Zdaniem Theophanesa decydujące znaczenie dla wystąpienia cesarza miały wpływy arabskie i żydowskie — por. L. Gramm, *Chronologia*, CSHist. Byz., s. 173 nn. Pogląd taki potwierdza doniesienie mnicha Jana, wysłannika patriarchatu konstantynopolitańskiego na II sobór nicejski — por. *Theophanes Continuatus*, CSHist. Byz., s. 481—483. Twierdzenie jest jednak mało prawdopodobne, gdyż cesarz Leon III rozpoczął swoją politykę religijną od wydania edyktu przeciwko Żydom i przez całe swe życie nie taił swej antypatii do judaizmu. Nie mógł też kierować się zasadami religii islamu, gdyż Arabowie byli najgroźniejszymi wrogami cesarstwa w tym okresie.

[40] Por. D. Savramis, *op. cit.*, s. 46 nn.

jedna trzecia całej uprawnej ziemi w państwie należała do klasztorów. W IX w. stan ten jeszcze się pogorszył, a w XI w. był już katastrofalny dla gospodarki państwowej [41].

Tak gwałtowny wzrost areału posiadanej ziemi przez klasztory powodował ruinę gospodarstw chłopskich. Odbieranie ziemi chłopom dokonywało się wypróbowanym sposobem przez stosowanie nacisku: religijnego, ekonomicznego i politycznego. Chłopi nie byli w stanie utrzymać swej pozycji: często oddawali ziemię za możność pozostawania w klasztorze, to znów zapisywali ją klasztorom w testamencie, albo sprzedawali za marne pieniądze, stając się najemną siłą roboczą. Wielu bezrolnych chłopów uchodziło do miast i tam powiększało już i tak wielką ilość bezrobotnych. Wskutek tego brak było rąk do pracy na roli i wielkie połacie ziemi pozostające własnością klasztorów nie były należycie uprawiane.

Wzrost siły majątkowej klasztorów przyczyniał się gwałtownie do zwiększenia liczby ich samych oraz mnichów, powodując zachwianie równowagi demograficznej państwa. Za czasów Justyniana mnichów w państwie bizantyjskim było tak wielu, jak żołnierzy, a w okresie ikonoklazmu liczono ich na setki tysięcy [42]. Akta synodu w Konstantynopolu z 536 r. podają, że uczestniczyli w nim reprezentanci 68 klasztorów z samej stolicy oraz ponad 40 klasztorów z pobliskiej mieściny, Chalcedonu [43]. Tak wielka liczebnie i ekonomicznie siła społeczna wywierała odpowiednio wielki wpływ na bieg spraw państwowych. Mnisi, jako duszpasterze i spowiednicy otoczenia cesarskiego znali tajemnice państwowe i układ sił na dworze cesarskim, wykorzystując je dla własnych korzyści. W wielu przypadkach byli inicjatorami rewolucji pałacowych, usuwając ludzi sobie niewygodnych. Od nich zależały też w dużej mierze losy polityki religijnej cesarza — z nimi musieli się liczyć patriarchowie i biskupi. Z ich środowiska często wywodzili się najwyżsi dostojnicy kościelni.

Społeczna potęga mnichów w państwie bizantyjskim opierała się na ich ludowym pochodzeniu i powiązaniu z ludem, wśród którego panowało przekonanie, że mnich jest wzorem człowieka doskonałego. Masy mnichów

[41] Początkowo sami cesarze przyczyniali się do wzrostu potęgi klasztorów; tak było zwłaszcza za panowania Justyniana, który opierał się na założeniu, że potęga państwa jest zależna od potęgi klasztorów — por. A. Michel, *Die Kaisermacht in der Ostkirche*, Darmstadt 1959; D. Savramis, *op. cit.*, s. 49, słusznie utrzymuje, że klasztory w państwie bizantyjskim były już w VI w. największym posiadaczem ziemi; por. G. Ostrogorsky, *Pour l'histoire de la féodalité byzantine*, Bruxelles 1954.

[42] Por. D. Savramis, *op. cit.*, s. 52—57; R. Janin, *Les églises et les monastères*, Paris 1953; A. Andreades, *La population de l'Empire byzantin*, „Bulletin de l'Institut Archéologique Bulgare", IX, 1935, s. 117—126.

[43] Por. Hefele, II,2, 1142—1155; Mansi, VIII, s. 689 nn.

były na ogół ciemne, wychowane w religijności zwulgaryzowanej, w takim też duchu oddziaływały one na religijność ludową. Jednym ze środków tego oddziaływania była propaganda kultu obrazów i cudowności. Nie chodziło tam zresztą tylko o święte obrazy, ale o wszelkie przedmioty kultu, jak relikwie, amulety, medaliony itd. Propaganda kultu tych przedmiotów była w rękach mnichów sposobem kształtowania religijności ludowej oraz środkiem do powiększania majątków klasztornych i znaczenia w państwie.

W takim stanie rzeczy musiało dojść do otwartego konfliktu pomiędzy cesarzami, starającymi się przywrócić praworządność i siłę polityczno-ekonomiczną państwa, a mnichami. Konflikt taki został wywołany przez cesarza Leona III, który wystąpił przeciwko kultowi obrazów i tym którzy go propagowali [44], co należy traktować jako początek generalnej rozprawy z samowolą rozzuchwalonych mnichów. Celem cesarza było ograniczenie działalności mnichów nie tyle religijnej, co gospodarczej i politycznej. Pierwsze zarządzenia zostały wydane w 726 r. Odnosiły się one prawdopodobnie do całego państwa, ponieważ reakcja była wszędzie natychmiastowa i gwałtowna. W Grecji i Italii wybuchło nawet coś w rodzaju powstania. W Grecji zostało ono szybko zgniecione, w Italii zaś przybrało ostrzejsze formy, ponieważ było wspierane przez książąt lombardzkich ze Spoleto i Toskanii. Cesarz jednak był zdecydowany utrzymać linię swej polityki w stosunku do mnichów. Na początku 730 r. wydał nowy edykt, który mimo gwałtownego oporu, przyczynił się poważnie do podniesienia stanu ekonomicznego i obronności państwa. Kiedy Leon III zmarł w 740 r., cesarstwo było ponownie zorganizowane i uporządkowane, barbarzyńcy odsunięci od jego granic, a Arabowie, po klęsce podobnej jak pod Poitiers, nie odważyli się na ponowny atak.

Syn Leona III, Konstantyn V (740—778) kontynuował politykę ojca i, choć początkowo nie mieszał się bezpośrednio do spraw religijnych, utrzymał w mocy poprzednie zarządzenia. W 753 r. zwołał nawet synod do Hiery nad Bosforem celem uroczystego potępienia kultu obrazów [45]. Synod ten po długich dyskusjach zaaprobował stanowisko cesarza, mimo gwał-

[44] Hefele, III,2, 627 nn.; por. P. Charanis, *The Monastic Properties and the State in the Byzantine Empire*, „Dumbarton Oaks Papers", 4, 1948, s. 53—118; tenże, *On the Social Structure of the Late Roman Empire*, „Byzantion" 17, 1944—1945, s. 39—57.

[45] Było to śmiałe posunięcie w ówczesnej sytuacji — por. Hefele, III,2, 695 n. Poważną przeszkodą w religijnej polityce cesarza w tym okresie była działalność teologiczna Jana Damasceńskiego, który wystąpił w obronie kultu obrazów z pozycji religijnych. Miał on poważny wpływ na opinię nie tylko mnichów, ale i wielu biskupów — por. Hefele, III,2, 681 nn.

townego oporu przybyłych tam licznie mnichów. Na podstawie tej uchwały cesarz, po zakończeniu zwycięskiej wojny z Bułgarami, postanowił przełamać zorganizowany opór mnichów. Ci jednak znaleźli sobie sprzymierzeńców wśród biskupów zachodnich, ponieważ Rzym pragnął wykorzystać konflikt cesarzy z mnichami dla zdobycia jak największej niezależności od Bizancjum. Papieże opowiedzieli się po stronie mnichów wschodnich, gdyż to odpowiadało ich polityce.

W tych warunkach walka obrazoburcza przybierała coraz bardziej na ostrości. Chodziło w niej już nie tylko o samą formę kultu, lecz o to, kto ma decydować o polityce państwowej. Konstantyn V, podobnie jak Leon III, odnosił w tej walce poważne sukcesy. Przyczyniły się do tego świetne zwycięstwa nad Bułgarami i Arabami, które zapewniły pomyślny rozwój cesarstwu przynajmniej na okres ćwierćwiecza. Zdobył więc sobie sławę wielkiego cesarza, mającego potężną armię, kadry urzędnicze, wierny sobie wyższy kler i lud stolicy. W tych warunkach nawet zorganizowany bunt mnichów nie mógł zagrażać jego pozycji. Bunt ten jednak nie ustawał, szczególnie gdy na czele mnichów stanął Teodor Studyta, opat klasztoru Studion, reformator życia zakonnego [46].

Następca Konstantyna V, Leon IV (775—780), pod wpływem swej żony Ireny, zwolenniczki kultu obrazów, początkowo nie mieszał się do tych sporów, ale już po kilku latach zrozumiał, że bez walki z mnichami nie zdoła zachować wielkości państwa. Zmarł jednak wkrótce, nie zdoławszy zrealizować swych zamierzeń. W imieniu jego małoletniego syna, Konstantyna VI, rządziła Irena, która starała się odwrócić dotychczasową politykę cesarską w stosunku do mnichów. Usuwała ze stanowisk państwowych ludzi popierających dotychczasowy kurs polityki i umacniała swoje wpływy. Takie stanowisko pozwoliło mnichom odzyskać pewność siebie i występować z nowymi żądaniami.

W tej sytuacji patriarcha Konstantynopola wysunął w 784 r. propozycję zwołania nowego soboru ekumenicznego. Cesarzowa przyjęła ten projekt i wysłała w tej sprawie list do papieża Hadriana, który przyrzekł przysłać legatów na sobór [47]. Kiedy jednak zgromadzenie biskupów rozpoczęło obrady w kościele Apostołów (17 VIII 786), żołnierze gwardii cesarskiej, przekonani o słuszności polityki poprzednich cesarzy, urządzili manifestację, rozpędzili biskupów i mnichów, zmuszając ich do opuszcze-

[46] Na synodzie w Konstantynopolu (809) Teodor został potępiony i na tej podstawie rozporządzeniem cesarskim wypędzony z państwa wraz ze swoimi najbliższymi zwolennikami — Hefele, III,2, 1126 n.

[47] Hefele, III,2, 741—756, nazywa cesarzową Irenę „obrończynią kultu obrazów" i przypisuje jej główną „zasługę" w „niszczeniu tej herezji"; por. Mansi, XII, s. 985 nn., 1119—1127; Hardouin, IV, 23 nn., 95—98, 135.

nia stolicy. Obrady wznowiono 24 IX 787 r. już nie w stolicy, lecz w pobliskiej Nicei [48].

Około 350 biskupów w otoczeniu rzeszy mnichów kontynuowało dyskusję i spory, które zapoczątkował synod w Hierze (753). Ostatnia sesja miała miejsce już w Konstantynopolu pod przewodnictwem cesarzowej. Głównym przedmiotem uchwał było określenie, w jakim znaczeniu należy uznawać kult obrazów i na czym ma on polegać. Zasady w tej sprawie zostały już uprzednio ustalone na synodzie rzymskim — sobór przyjął je niemal bez zmian. Ponadto uchwalono 22 kanony dyscyplinarne dla poprawy życia moralnego mnichów i kleru, podkreślając konieczność uprawiania ascezy. Sobór określił też kwalifikacje wymagane od kandydatów na biskupów, jak również wystąpił przeciwko symonii i inwestyturze [49]. Ogólnie biorąc, w kanonach tego soboru doszły do głosu tendencje monastyczne, usiłujące narzucić całemu klerowi, a nawet katolikom świeckim, tryb życia mniszego.

Sobór nicejski II był soborem cesarskim, zgromadzeniem typowo wschodnim. Zachód był na nim reprezentowany tylko przez dwóch legatów papieskich, którzy zresztą nie przewodniczyli obradom. Godny podkreślenia jest fakt, że tak, jak poprzedni sobór, zgromadzenie to potępiło publicznie papieża Honoriusza jako „przeklętego heretyka".

Sobór ten przyczynił się, wbrew polityce cesarzy, do wzrostu potęgi mnichów w państwie, gdyż opowiedział się po ich stronie w walce z cesarzami. Wbrew jednak oczekiwaniom papieża nie przyniósł korzyści Rzymowi — przeciwnie, jeszcze raz dał wyraz swego negatywnego stanowiska względem papiestwa. Nie spełnił też nadziei cesarzowej Ireny, gdyż stał się okazją do otwartego buntu armii, która wierna poprzednim cesarzom zmusiła ją do abdykacji (790).

Po krótkim okresie pokoju mnisi przystąpili ponownie do ataku. Kiedy Konstantyn VI zgodnie ze zwyczajem wyznaczył w 802 r. Nikeforosa na patriarchę Konstantynopola, mnisi nie uznali tego wyboru i rozpoczęli akcję zarówno przeciwko władzy państwowej, jak i kościelnej. Dla zaprowadzenia pokoju cesarz zwołał synod do stolicy w 809 r., który wypowiedział się przeciwko wichrzycielskiej działalności mnichów [50] — ci jednak nie uznali jego uchwał i nadal pozostali w opozycji.

Drugi sobór nicejski zasadniczo zakończył walkę o kult obrazów od strony religijnej, ale nie rozwiązał istoty sporu, to jest stosunku mnichów

[48] Sobór został uroczyście zainaugurowany przez patriarchę Konstantynopola, Tarazjusza — Hefele, III,2, 758 nn.

[49] Na soborze tym uchwalono ogółem 22 kanony, których teksty zamieszcza Hefele, III,2, 776—794.

[50] Za najbardziej buntowniczych uznano tam właśnie grupę mnichów skupioną wokół klasztoru Studion — Hefele, III,2, 1126 n.

do władzy państwowej. Po tym soborze jednak cesarze mieli znacznie mniej szans wygrania tej walki. Wznowił ją wprawdzie cesarz Leon V, ale bez większego skutku. Podobnie było za następnego cesarza, Michała Traulosa. W okresie wyciszania walki o kult obrazów stanowisko mnichów w państwie bizantyjskim, a także na Zachodzie, bardzo się wzmocniło. Wprawdzie walka z nimi w dziedzinie ekonomicznej i politycznej toczyła się jeszcze z całą ostrością, ale nie przynosiła przewagi administracji państwowej. Wielcy cesarze dynastii macedońskiej od Romanosa Lekapenosa aż do Basiliosa II rozumieli, że warunkiem zachowania potęgi państwowej jest ratowanie gospodarstw chłopskich przed zachłannością mnichów, dlatego chwytali się w walce z nimi różnych środków nacisku, ale nie osiągali spodziewanego rezultatu. Wpływy gospodarcze i polityczne mnichów w tym okresie były tak wielkie, że mogli się nie obawiać nawet najostrzejszych zarządzeń cesarskich.

Na Zachodzie nie rozumiano dokładnie, jaki był sens walki cesarzy z mnichami. Dominowało tam przekonanie, że jest to walka w sprawach religijnych, w które cesarze bizantyjscy niebacznie się wplątali i że należy tę okoliczność wyzyskać dla umocnienia własnej niezależności. Po soborze nicejskim Rzym uważał obrazoburstwo za zakończone i starał się wyciągnąć jak najwięcej korzyści dla siebie z osłabienia wpływów cesarza na Zachodzie.

Sobór nicejski II miał inne znaczenie dla Wschodu niż dla Zachodu, ale tu i tam oznaczał kres jednej epoki i początek drugiej. Było to widoczne nie tylko w dziedzinie religijnej, ale i politycznej. Sobór ten był ostatnim, który zasługuje na miano ekumenicznego. Zwołany dla rozwiązania problemu ikonoklazmu, był w rzeczywistości spotkaniem dwóch grup biskupów, które kierowały się już odmiennymi kryteriami i posługiwały się już odmiennym językiem teologicznym. Mimo pozornej jedności, pogląd na sprawę ikonoklazmu nie był ujednolicony, na co wskazuje uchwała synodu we Frankfurcie (794), gdzie potępiono kult świętych obrazów. Sobór nicejski II nie był ostatnią próbą rozwiązywania problemów kościelnych razem przez Wschód i Zachód. Próby takie ponawiano jeszcze kilkakrotnie, zwłaszcza w pierwszym tysiącleciu, ale bez większego rezultatu.

Po śmierci Teofila, ostatniego cesarza z dynastii „ikonoklastów", tron przeszedł na jego sześcioletniego syna, Michała (842). Wychowanie młodego cesarza zostało powierzone radzie regencyjnej, w której obok cesarzowej Teodory i innych wpływowych osobistości brał udział brat cesarzowej, Bardas, który krok za krokiem zdobywał coraz wyższe stanowiska, osiągając tytuł cezara (862), co zapewniało mu sukcesję tronu. Jego rządy były zapoczątkowaniem okresu świetności panowania dynastii macedońskiej, która w dążeniu do odbudowy gospodarki państwowej musiała

ponownie wejść w konflikt z mnichami skupionymi w tym okresie wokół klasztoru Studion. Ci sfanatyzowani rygoryści bowiem usiłowali kontrolować nie tylko działalność patriarchów i biskupów, ale i administracji państwowej. Bardas był ich „najstraszniejszym wrogiem", a cesarz Michał III „wcieleniem szatana".

Pretekstem do nowego buntu mnichów było mianowanie przez cesarza patriarchą Konstantynopola Metodego, mnicha z partii „umiarkowanych". Sytuacja jeszcze się zaogniła, gdy po rychłej jego śmierci (847) następcą został Ignacy. Nie był on studytą, ale ze względu na swe rygorystyczne poglądy został pasowany na przywódcę opozycji i z czasem wciągnięty w aferę uznaną za zdradę państwa. Po jej ujawnieniu został pozbawiony stanowiska i na jego miejsce został mianowany Focjusz, człowiek świecki, który w przeciągu kilku dni otrzymał święcenia i już 25 XII 858 r. celebrował uroczyście mszę w kościele św. Zofii [51]. Wybór ten był zgodny z ówczesnym zwyczajem i nikt nie wyrażał zastrzeżeń co do jego prawomocności.

Wkrótce jednak zaczęły się intrygi. Kilku biskupów pod wpływem studytów zebrało się w Konstantynopolu i orzekło, że Focjusz został wybrany nieprawnie. W odpowiedzi na to biskupi opowiadający się za rządem (ponad 170) odrzucili zarzuty i potwierdzili depozycję ekspatriarchy Ignacego, a Focjusz ze swej strony rozesłał list zwany *Synodikon* do innych patriarchów. Była to formalność powszechnie stosowana. Papieżem w tym czasie był Mikołaj I (858—867), którego już za życia nazywano *totius mundi imperator*. Skorzystał on z zatargu w Konstantynopolu, by ingerować w sprawy Kościoła wschodniego. Na *Synodikon* Focjusza odpowiedział zwykłym listem utrzymanym w ostrożnym tonie [52], a na list cesarza o przysłanie legatów na przygotowywany przezeń sobór odpowiedział, że przy wyborze Focjusza popełniono poważne nieformalności, dlatego nie może uznać depozycji Ignacego, lecz zastrzega sobie zajęcie w tej sprawie stanowiska w późniejszym terminie. Jednocześnie przyrzekł wysłać legatów na organizowany sobór powszechny [53].

W ten sposób „sprawa Focjusza", ograniczona dotąd do samego Konstantynopola, stała się przedmiotem sporu między Wschodem i Zachodem.

[51] „Problem Focjusza" zajmuje wyjątkowo dużo miejsca w dokumentach soborowych. Pierwsze synody na ten temat obradowały jeszcze przed zwołaniem soboru — Hefele, IV,1, 252 nn; Mansi, XV, s. 159 nn; Hardouin, V, 119 nn.

[52] Odpowiedź papieża Mikołaja I na list Focjusza była „bardzo krótka" — Hefele, IV,1, 275. Teksty Mikołaja I: Ep. I i IV w : Mansi, XV, s. 162; XVI, s. 59; por. Hardouin, V, 121, 802.

[53] Legaci papiescy po przybyciu do Konstantynopola zostali otoczeni szczególną „opieką", która nie pozwalała im stykać się z biskupami wschodnimi — Hefele, IV,1, 275.

Biskupi z Anagni i Porto, wysłani przez papieża jako legaci na sobór, napotkali zdecydowany sprzeciw cesarza, gdy próbowali kwestionować wybór Focjusza. Potraktowano ich tam jako wysłanników Rzymu tylko dla przedyskutowania teologicznych aspektów kultu obrazów, a nie jako upoważnionych do zabierania głosu w sprawach dyscypliny Kościoła wschodniego. Aby jednak nie zrywać kontaktu z Rzymem, cesarz zgodził się na pewne ustępstwa pod warunkiem, że sobór a nie papież rozstrzygnie tę sprawę. Legaci przyjęli ten warunek.

Sobór zebrał się w Konstantynopolu w kwietniu 861 r.[54] Było to zgromadzenie zwołane przez cesarza i obradujące pod jego przewodnictwem, z pełną aprobatą Rzymu. Ignacy został wezwany z zesłania, osądzony ponownie i zdegradowany. W sprawie wyboru Focjusza nie było żadnych kwestii. Legaci papiescy też uznali, że był on zgodny z przepisami i zwyczajami stosowanymi nie tylko na Wschodzie, ale i na Zachodzie (np. wybór Ambrożego na biskupa Mediolanu). Z takim przekonaniem legaci wrócili do Rzymu. Mikołaj I jednak nie chciał zrezygnować z tak dogodnej okazji wkroczenia w sprawy Kościoła wschodniego. Głosił więc wersję, że Ignacy padł ofiarą okrucieństwa i despotyzmu cesarza, dlatego on nie może uznać jego depozycji i wyboru Focjusza. Wysłał w tej sprawie listy do cesarza, do Focjusza i innych patriarchów wschodnich donosząc, że nie uznaje uchwał ostatniego soboru, ponieważ pogwałcono na nim zasadę pierwszeństwa i supremacji Rzymu w sprawach dyscyplinarnych. Wkrótce po tym zwołał synod do Rzymu (863), na którym potępiono Focjusza jako uzurpatora i złożono z urzędu obydwóch legatów papieskich, którzy uczestniczyli w soborze[55]. Papież i cesarz wymienili jeszcze kilka listów, po czym zapanowało milczenie. Mosty pomiędzy Rzymem i Konstantynopolem zostały jeszcze raz zerwane.

Konflikt ten nie niepokoił Focjusza — niepokoiła go natomiast partia kościelno-polityczna popierana przez Rzym, która czekała na dogodną chwilę wystąpienia z atakiem. Focjusza popierał dwór cesarski i wielu biskupów wschodnich, ale przeciwko sobie miał mnichów rozzuchwalonych stanowiskiem papieża, a zdawał sobie sprawę z ich siły i wpływu na masy ludowe. Wiedział z doświadczenia, że już nie raz patriarcha musiał odejść pod naciskiem intryg i wrogich knowań. Celem zneutralizowania takiej właśnie propagandy dokonał on zestawienia rozbieżności doktrynalnych i organizacyjnych między Kościołem wschodnim a zachodnim. Dzieło to, opracowane ze znajomością przedmiotu i talentem, wyrażało

[54] Mansi XVI, s. 246; Hefele, IV,1, 275—284.

[55] W sprawie Focjusza odbyły się następnie trzy synody rzymskie, na których potępiano go i wysuwano przeciwko niemu coraz to nowe zarzuty doktrynalne i dyscyplinarne. Potępiono też legatów papieskich na sobór — Hefele, IV,1, 326—343.

w zracjonalizowanej formie uczucia ludzi Wschodu wobec uzurpowania sobie przez Rzym prawa ingerencji w sprawy Kościoła, a pośrednio i państwa bizantyjskiego. Zebrał w swym opracowaniu zarzuty, jakie biskupi wschodni stawiali biskupowi rzymskiemu, i podkreślił rolę soboru jako najwyższej instancji kościelnej. Kościół wschodni — stwierdził Focjusz — kierował się od IV w. zawsze tą samą zasadą, że ranga biskupa w hierarchii kościelnej jest określana przez rangę cywilno-państwową miasta, w którym rezyduje, ponieważ organizacja kościelna stanowi odbicie administracji państwowej. Obok tego Focjusz wysunął argumenty religijno-doktrynalne. Rzym, jego zdaniem, od dłuższego już czasu tkwi w herezji, gdyż samowolnie, bez decyzji soboru, wprowadził do *Credo nicejskiego* określenie *Filioque* i usiłuje narzucić innym Kościołom fałszywe mniemania nie tylko w sferze dyscyplinarnej, ale i doktrynalnej. Focjusz zarzucał Rzymowi szczególnie to, iż rości sobie prawo ekskomunikowania patriarchów, zwłaszcza patriarchów Konstantynopola. Wiadomo zaś, że sobory ekumeniczne określiły uroczyście, iż wszyscy biskupi są sobie równi. Ta podstawowa zasada, której zawsze trzymano się na Wschodzie, była od dawna atakowana przez Rzym, którego celem było podporządkowanie sobie wszystkich biskupów, nie wyłączając metropolitów i patriarchów.

Zarzuty te i zasady ogłosił Focjusz w formie *Encykliki* [56]. Okazją zaś do jej rozesłania była sprawa bułgarska, która w tym czasie nabrała szczególnego rozgłosu. Papież bowiem, rzekomo na prośbę króla bułgarskiego Borysa, wysłał do Bułgarii biskupów i misjonarzy łacińskich w miejsce dotychczas działających tam misjonarzy bizantyjskich. Był to cios wymierzony zarówno w patriarchat konstantynopolitański, jak i w cesarza, gdyż Bułgaria była niemal przedsionkiem stolicy cesarstwa. Focjusz więc miał dogodną okazję wystąpienia nie tylko w interesie własnym, ale i w interesie całego państwa i Kościoła wschodniego. Zwołał do Konstantynopola biskupów wschodnich celem potępienia „bezbożnych poczynań i innowacji heretyckich wprowadzonych przez Rzym" do młodego Kościoła bułgarskiego organizowanego przez Kościół bizantyjski. *Encyklika* Focjusza miała przygotować tematykę obrad tego soboru.

Sobór zebrał się w Konstantynopolu w 867 r. i obradował pod przewodnictwem cesarza [57]. Niewiele jednak o nim wiemy, ponieważ prawie wszystkie dokumenty zostały zniszczone. Wiadomo tylko, że biskupi tam zebrani potępili papieża w podobnych słowach jak Focjusz, że ekskomu-

[56] Przesunięcie konfliktu pomiędzy papieżem i patriarchą Konstantynopola z płaszczyzny politycznej na doktrynalną stanowiło trafnie wymierzony cios w autorytet papieża jako „nieomylnego nauczyciela zasad wiary i moralności" — por. Hefele, IV,1, 433—441.

[57] Hefele, IV,1, 442, nazywa ów sobór *conciliabule de Photius*.

nikowali go i złożyli z urzędu, zobowiązując króla frankońskiego, Ludwika II, do realizacji tej uchwały. W ten sposób rozbicie jedności Kościołów zostało usankcjonowane nie tylko religijnie, ale i politycznie.

W tym czasie, jednak, kiedy gońcy rozwozili *Encyklikę* Focjusza i uchwały soborowe, szef partii wojskowej, Bazyli Macedończyk, po uwięzieniu Bardasa, ogłosił się cezarem, a wkrótce później cesarzem. W celu zjednania sobie partii opozycyjnej zesłał na wygnanie Focjusza i na urząd patriarchy przywołał Ignacego. Ten jednak nie zmienił swego nastawienia, pozostając nadal przywódcą opozycji. W tych warunkach cesarz uznał za potrzebne zwołanie nowego soboru dla zaprowadzenia porządku w państwie i porozumienia się z Rzymem. Tak doszedł do skutku kolejny sobór powszechny, zwany też „soborem Ignacego" [58] (uznany wyłącznie przez Kościół zachodni).

Sobór został uroczyście otwarty 5 X 869 r., mimo bardzo małej ilości uczestników. Olbrzymia bowiem większość biskupów wschodnich była po stronie Focjusza — 318 z nich przed dziewięciu laty osądziło i potępiło Ignacego. Obok trudności formalnych wyłoniły się merytoryczne. Papież Hadrian (867—872) bowiem żądał, by sobór zatwierdził uchwały synodu rzymskiego, zwłaszcza nakaz usunięcia Focjusza ze stanu duchownego i ekskomunikowania biskupów przezeń konsekrowanych. Nie można było brutalniej wyrazić „władzy" papieża w sprawach dyscypliny Kościoła wschodniego. Żaden jednak z biskupów wschodnich — niezależnie od tego czy popierał Focjusza, czy Ignacego — nie był skłonny przyjąć takiej zasady i procedury. Proces Focjusza został wprawdzie przeprowadzony, ale przy tej okazji nawet nie wspomniano o uchwale synodu rzymskiego. Focjusz, sprowadzony przez policję, nie odpowiadał na zarzuty, zachowując się godnie i spokojnie. Pod naciskiem reprezentantów Rzymu został jednak po burzliwej debacie ekskomunikowany, a jego antypapieskie dzieło publicznie spalone. Na ostatniej sesji zdołano zgromadzić 103 biskupów dla przygotowania kanonów dogmatycznych i dyscyplinarnych [59]. Redakcja takiego dokumentu jednak okazała się bardzo trudna, gdyż biskupi Wschodu i Zachodu posługiwali się już innymi formułami i przestawali się wzajemnie rozumieć. Godne podkreślenia jest jednak to, że sformułowany po długich pertraktacjach dokument końcowy nie zawierał wzmianki o supremacji papieża nad innymi biskupami. Zwycięstwo Rzymu więc i na tym soborze było połowiczne.

Cesarz Bazyli I po zakończeniu soboru miał lepszą znajomość stanowiska swojego kleru w stosunku do sprawy Focjusza oraz gry prowadzo-

[58] Hefele, IV,1, 449 nn. Ten sobór w Kościele rzymskim nosi nazwę „ósmego soboru ekumenicznego" — Hefele, IV,1, 481—519.

[59] Na soborze tym uchwalono 27 kanonów, których teksty w: Hefele, IV,1, 520—530.

nej przez papieża. Widział teraz jaśniej, że ogół biskupów wschodnich, niezależnie od dzielących ich różnic, trzyma się zdecydowanie zasad sprzecznych z tymi, jakie pragnąłby realizować Rzym. Z tych racji nie skazał Focjusza na zesłanie, jak tego wymagał zwyczaj, lecz powierzył mu wychowanie następcy tronu, Leona, nieprawego syna cesarza Michała III. Kiedy zaś Ignacy zmarł w 877 r., Focjusz bez przeszkód objął ponownie stolicę patriarszą w Konstantynopolu. Tym razem bowiem Rzym nie mógł mu w tym przeszkodzić. Po „wojowniczych" papieżach (Mikołaj I i Hadrian II) papieżem został Jan VIII (872—882), który tak był zajęty obroną Państwa Kościelnego, że musiał się zgodzić na żądania cesarza bizantyjskiego.

Focjusz ze swej strony, wykorzystując tę sytuację, zwołał nowy sobór do Konstantynopola w 879 r., na którym 383 biskupów wschodnich dało mu satysfakcję za doznane krzywdy [60]. Był to również tzw. VIII sobór ekumeniczny (uznany wyłącznie przez Kościół wschodni), zwany też „soborem Focjusza". W przeciwieństwie do „soboru Ignacego" nie został on uznany za ekumeniczny przez Kościół zachodni, mimo że uczestniczyło w nim trzech legatów papieskich. Sobór ten uroczyście zrehabilitował Focjusza, unieważnił tezy synodu rzymskiego i soboru sprzed 10 lat. Papież zachował tym razem większą ostrożność i zalecił swym legatom, by nie oponowali [61]. W ten sposób doszło do częściowego pojednania, które jednak skończyło się ze śmiercią patriarchów Konstantynopola i Rzymu [62]. Focjusz wszakże nie zaznał pokoju. Został ponownie usunięty — tym razem przez swego wychowanka, cesarza Leona, któremu wpajał wiedzę teologiczną i świecką, ale nie zdołał mu przekazać właściwego sobie taktu i umiejętności kierowania ludźmi.

„Sobór Focjusza" był ostatnim spotkaniem Kościoła zachodniego ze wschodnim na platformie ekumenicznej. Od tej pory przez półtora wieku nie było już między nimi żadnych dyskusji i polemik, mimo że sprzeczności narastały we wszystkich dziedzinach. Obydwa Kościoły nie miały już sobie nic do powiedzenia, każdy pozostawał na własnych pozycjach i szedł własną drogą. Obydwa zresztą przeżywały trudne lata swej historii. Papiestwo, oddane na pastwę koterii rzymskich, było widownią nie-

[60] Również ten sobór jest określony *conciliabule de Photius* — zob. Hefele, IV,1, 585—606.

[61] Tamże, 564 nn.

[62] Tamże. Sobory pierwszego tysiąclecia miały szczególny charakter. Biskupi rzymscy nie mieli żadnego wpływu na ich zwołanie — była to bowiem prerogatywa cesarzy, przez nikogo w tym czasie nie kwestionowana. Również nie przewodniczyli obradom; jedynie na dwóch soborach — chalcedońskim (451) i konstantynopolitańskim (680) — przewodniczyli legaci papiescy. Uchwały soborowe były na ogół posyłane papieżom do podpisania, ale wchodziły w życie nawet wtedy, gdy ci odmawiali ich podpisania — por. F. Heiler, *op. cit.*, s. 376.

słychanych skandali, zgorszenia i zepsucia. Bizancjum zaś, mające wielkie sukcesy polityczne, nie mogło osiągnąć pokoju na odcinku religijnym, głównie wskutek nieustannego wichrzenia rozzuchwalonych mnichów. U kresu tej epoki dokonało się ostatecznie zerwanie jedności w 1054 r., kiedy papieżem był Leon IX, a Cerulariusz patriarchą Konstantynopola.

Sobory drugiego tysiąclecia odbywały się wyłącznie na Zachodzie. Wschód ich nie uznawał, mimo że w niektórych brali udział biskupi tego Kościoła. Po ostatecznym rozerwaniu jedności kościelnej nie było już możliwości zorganizowania soboru ekumenicznego. W oczach Wschodu sobory zachodnie nie miały autorytetu pierwszych siedmiu soborów, gdyż nie reprezentowały całego Kościoła i zajmowały się sprawami obchodzącymi tylko Zachód. Wprawdzie Kościół wschodni miał w tym okresie podobne problemy do rozwiązania, ale zajmował się nimi w ramach polityki państwowej — debatował nad nimi stały synod biskupów dworu cesarskiego. Na Zachodzie zaś nie chciano uznać, że podział Kościoła jest faktem nieodwracalnym. Odpowiedzialność za ten fakt zrzucano wyłącznie na Bizancjum, nazywając Kościół wschodni schizmatyckim i odszczepieńczym, choć nie ośmielano się nazywać go heretyckim. Oczekiwano też na „powrót" Bizantyjczyków do Kościoła „katolickiego" po uznaniu przez nich supremacji papieża nad całym Kościołem. „Łacinnicy" byli zdania, że i bez udziału biskupów wschodnich można zorganizować sobór ekumeniczny, do czego wystarcza, by uczynił to papież — wtedy sobór stanowi reprezentację Kościoła. Zachód bowiem, w przeciwieństwie do Wschodu, nie uznawał Kościołów autonomicznych lub „autokefalicznych".

Wychodząc z takich założeń, Kościół zachodni kontynuował serię soborów. Były to zebrania nie mniej liczne i wspaniałe niż sobory pierwszego tysiąclecia. Wyrażały potrzeby i tendencje nowego świata i nowej cywilizacji zachodniej. Wielkie problemy, jakie nurtowały Wschód w pierwszym tysiącleciu, nie interesowały już Zachodu. Teraz na pierwszym planie pojawiały się sprawy nie tyle teologiczno-dogmatyczne, co organizacyjno-polityczne, związane z nowymi warunkami życia ludów Europy zachodniej [63]. Uchwały podejmowane na synodach i soborach zachodnich miały znaczenie nie tylko religijne, ale i społeczno-polityczne. Kościół bowiem w tym okresie za najważniejsze zadanie uważał wywalczenie papiestwu dominacji w świecie feudalnym.

[63] W okresie pomiędzy pontyfikatem Mikołaja I i Grzegorza VII działalność papieży ograniczała się do funkcji podobnej do roli biskupów krajowych. Stanowisko to traktowano jako synekurę rozmaitych rodów i dlatego było przedmiotem ustawicznych sporów, walk i intryg — por. F. Heiler, *op. cit.*, s. 250. Te właśnie problemy były przedmiotem obrad rozmaitych synodów, które tu i ówdzie usiłowały przeciwdziałać takiemu stanowi rzeczy. Odnosiło się to zresztą nie tylko do stolicy rzymskiej, ale i do innych stolic biskupich w krajach zachodniej Europy.

Przez całe średniowiecze toczyła się walka pomiędzy władzą świecką i duchowną — walka, która przeszła do historii pod nazwą „spór o inwestyturę". Rozgrywała się ona w ramach jednej klasy społecznej, choć jej skutki rzutowały na życie wszystkich klas. Ważnym elementem w tym sporze był fakt, że papieże jako władcy świeccy, a biskupi i opaci jako rządcy wielkich posiadłości byli wybieralni, a nie dziedziczyli włości po swych przodkach jak inni feudałowie. Przyczyniało się to do zaostrzenia walk o obsadę tych stanowisk, gdyż nie tylko królowie, ale książęta i możne rody usiłowały wprowadzić na nie swoich ludzi. Wskutek tego też majątki kościelne często przechodziły w ręce osób świeckich, gdyż suwereni feudalni uważali je za swoje i poszukiwali sposobów przekazywania ich swoim potomkom. Wpływ na obsadzanie stanowisk kościelnych w poszczególnych krajach dawał królom i książętom dodatkowy atut w walkach z innymi książętami.

W takim stanie rzeczy papieże, biskupi i opaci wielkich klasztorów byli związani z interesami swoich rodów i troszczyli się przede wszystkim o zabezpieczenie ich majątków i prerogatyw. Wskutek tego walka o supremację pomiędzy władzą świecką i kościelną komplikowała się — papieże i biskupi bowiem odgrywali podwójną rolę: zwierzchników kościelnych i reprezentantów rodów feudalnych. Przez kilka wieków Kościół zachodni, zwłaszcza rzymski, był przedmiotem przetargów książąt i frakcji [64]. Kandydat na papieża musiał w tych warunkach posiadać możnego protektora, by móc zdobyć to stanowisko oraz utrzymać się na nim. Najsilniejszym protektorem od czasów Karola Wielkiego okazał się Otto I Wielki, który wezwany przez jednego z papieży do Rzymu stał się niebawem „świętym władcą" i twórcą nowego „cesarstwa rzymskiego narodu niemieckiego". Idąc śladem Karola Wielkiego, odnowił on autorytet cesarza w oparciu o wielkich feudałów. Papieża i biskupów traktował jako swoich urzędników: mianował ich lub odwoływał według swej woli. Jeśli jakiś papież odważył się sprzeciwić jego zarządzeniom, był zastępowany przez antypapieża. Kościołem zachodnim w tym czasie rządził faktycznie cesarz [65].

Te różnorodne sprawy, spory i kłopoty były przedmiotem obrad kolejnych soborów Kościoła zachodniego. W miarę, jak tradycyjne instytucje kościelne dostawały się pod kontrolę feudałów świeckich, wzrastała w Kościele, głównie w środowiskach zakonnych, tendencja do odzyskania

[64] O tym okresie H. Heller, *op. cit.*, s. 250, pisze: *Weltlich gesinnte Adelige, grausame Krieger und freche Lüstlinge nahmen den Stuhl Petri ein. Der Lateran glich nicht einer Residenz des obersten Bischofs, sondern dem goldenen Haus des römischen Kaisers Nero. Päpste und Gegenpäpste stritten sich um den Stuhl Petri.*

[65] Por. E. Potkowski, *Kościoły terytorialne i państwowe we wczesnym średniowieczu*, praca w niniejszym tomie.

samodzielności i do odnowy. Próby takiej odnowy podejmowano w X w. w różnych krajach, niezależnie od siebie, ale najgłośniejsza z nich została przeprowadzona w klasztorze Cluny, posiadającym liczne rozgałęzienia w całej Europie zachodniej. Reforma zmierzała do spotęgowania i tak już silnie scentralizowanej władzy w rękach papieży. Opactwa stawały się z własnej inicjatywy wikariatami Stolicy Apostolskiej — uznawały papieża za swego protektora i suwerena [66].

Reforma monastyczna zainicjowała nowy etap w historii Kościoła zachodniego, choć początkowo miała na względzie wyłącznie życie klasztorów. Poszukując jednak środków naprawy, reformatorzy monastyczni wskazywali na bolączki całego ówczesnego systemu kościelnego [67]. W ten sposób model centralizacji kluniackiej stał się wzorem dla działalności reformatorskiej innych instytucji kościelnych. Papieże dążący do poprawy życia kościelnego znajdowali właśnie w Cluny najgorliwszych i najbardziej oddanych sobie pomocników.

Najważniejszym celem papiestwa w tym okresie było zdobycie niezależności od cesarzy niemieckich. Udało się to osiągnąć w pewnym stopniu zaraz po śmierci papieża Wiktora II (1057) i cesarza Henryka III. Do tej pory bowiem papieży wyznaczali legaci cesarscy pozostający w Rzymie. Po śmierci zaś Wiktora II lud rzymski skorzystał z zamieszania po zgonie cesarza i sam wybrał papieżem Fryderyka z Lotaryngii, opata klasztoru Monte Cassino, który przybrał imię Stefana IX (1057—1058). Był to poważny wyłom w dotychczasowym systemie obsadzania Stolicy Apostolskiej. Wprawdzie Stefan IX zmarł już po kilku miesiącach panowania, ale jego następca, Mikołaj II (1059—1061), został wybrany w podobny sposób. Dla utrwalenia tej zasady wyboru synod laterański w 1059 r.[68] uchwalił, że papieża mają wybierać kardynałowie bez żadnej świeckiej interwencji. Uchwała ta miała doniosłe znaczenie, choć nie od razu była respektowana. Wybrany bowiem zgodnie z nią Aleksander II (1061—1073) nie został uznany przez rząd cesarski, który desygnował innego kandydata na papieża. W okresie małoletności Henryka IV jednak cesarstwo nie mogło skutecznie interweniować na rzecz „swego papieża", dlatego Aleksander II utrzymał się przy władzy. Walka pomiędzy Kościołem i cesarstwem nie została jednak rozstrzygnięta, gdyż ani cesarz, ani możne rody rzymskie nie uznały zasady wyboru papieża uchwalonej na synodzie w 1059 r.

[66] Por. F. Heiler, *op. cit.*, s. 251, Por. też J. Wierusz Kowalski, *Monastycyzm wczesnośredniowieczny*, praca w niniejszym tomie.

[67] Tamże.

[68] Synod ten był początkiem „odnowy" w stosunkach papiestwo—władza świecka; Hefele, IV,2, 1139 nn., nazywa go wręcz „wielkim synodem" właśnie ze względu na uchwałę o wyborze papieży.

W decydującą fazę walka ta weszła za pontyfikatu Grzegorza VII (1073—1085). Zwołany przezeń synod do Rzymu w 1074 r.[69] uchwalił bardzo ostre dekrety przeciwko symonii i nikolaizmowi (łamaniu przez kler zasady celibatu). Dekrety te zostały jeszcze obostrzone na synodzie w 1075 r.[70], na którym określono, że żadna osoba duchowna nie może pod karą ekskomuniki przyjąć kościoła lub klasztoru od osoby świeckiej ani darmo, ani za jakieś wynagrodzenie. Celem zrealizowania powyższych uchwał Grzegorz VII wysyłał swoich legatów do różnych krajów i diecezji, którzy mieli kontrolować działalność biskupów i lokalnego kleru. W ten sposób papież rządził faktycznie diecezjami, podważając jednocześnie znaczenie metropolitów. Legaci początkowo natrafiali na zdecydowany opór zarówno ze strony biskupów, jak i książąt świeckich, ale z czasem przyzwyczajono się do ich obecności.

Wbrew jednak stanowisku Grzegorza królowie i książęta postępowali w sprawach kościelnych zgodnie z dawnym zwyczajem i obsadzali stanowiska biskupie swoimi ludźmi, pobierając od nich odpowiednio wysokie opłaty. We Francji król Filip I, zawsze potrzebujący pieniędzy, sprzedawał bez skrupułów beneficja duchowne, nie zważając na uchwały synodalne. W Niemczech system kościelno-feudalny, ugruntowany przez kolejnych cesarzy od czasów Ottona I, uznawano za legalny i zgodny z duchem Kościoła niemieckiego. Rezygnacja z prawa do inwestytury stanowiłaby poważne osłabienie pozycji cesarza i pozbawiałaby go poważnych dochodów. Podobnie było w innych krajach, zwłaszcza w Anglii.

Grzegorz VII jednak był zdecydowany zrealizować swoje postulaty. Idąc śladem polityki Mikołaja I, przyznał sobie władzę zwierzchnią nad wszystkimi królami i książętami, a w tym także władzę usuwania ich z tronu i uwalniania ich poddanych od przysięgi posłuszeństwa — co w systemie feudalnym posiadało istotne znaczenie dla sprawujących władzę. Już w 1075 r. ogłosił dokument, zachowany w regestrze papieskim, który szybko dotarł do Niemiec, wywołując ostry protest Henryka IV i biskupów niemieckich. Dokument ten — znany jako *Dictatus Papae* [71] — zawierał 27 tez, w których została określona absolutna władza papieża nie tylko nad wszystkimi biskupami, ale i nad wszystkimi książ-

[69] Hefele, V,1, 103 nn.

[70] Tamże, 114 nn.

[71] *Das Register Gregors VII*, ed. E. Caspar, Berlin 1920—1923; por. PL, t. 148, 107; M i r b t, *Quellen*, 146, 26 nn; H. H o f m a n n, *Der Dictatus Papae Gregors VII. Eine Rechtsgeschichtliche Erklärung*, Paderborn 1933; H. H. A r g u i l l i è r e, *Saint Gregoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Paris 1934. Obok tez określających stosunek władzy papieskiej do biskupów i władców świeckich zasługuje na uwagę teza 22, w której Grzegorz VII określił stanowisko papieża względem zasad wiary: *Quod Romana Ecclesia numquam erravit nec in perpetuum, scriptura testante, errabit* — por. F. H e i l e r, *op. cit.*, s. 255—258.

żętami, nawet najpotężniejszymi. „Królowie i książęta — według tego dokumentu — są poddani władzy Piotrowej tak samo, jak biskupi i wszyscy wierni. Papież ma prawo otwierania bram nieba, a tym samym sądzenia wszystkich żyjących na ziemi". Nigdy przedtem prymat i absolutyzm władzy papieskiej nie zostały określone tak jasno, ostro i bezwzględnie. Było to szczególnie szokujące dla cesarza niemieckiego, który — zgodnie z przekonaniem swoich poprzedników — utrzymywał, iż jego władza pochodzi bezpośrednio od Boga i że do zakresu tej władzy należy także możność usuwania i mianowania papieża. Tutaj zaś spotkał się z odwróceniem takiej roli. Z jednej przeto i drugiej strony nie była to już zwykła gra sił, lecz zdecydowana walka o posiadanie całej, absolutnej władzy.

Bezpośrednią przyczyną wybuchu otwartego konfliktu Grzegorza VII z Henrykiem IV było mianowanie przez cesarza arcybiskupa Mediolanu. Grzegorz nie uznał tej nominacji, na co cesarz odpowiedział zwołaniem synodu biskupów niemieckich do Wormacji (24 I 1076), który uchwalił depozycję Grzegorza z rzymskiej stolicy. W trzy tygodnie później Grzegorz VII rzucił słynną ekskomunikę na Henryka IV i zwolnił jego poddanych od przysięgi posłuszeństwa. Walka w ten sposób rozpoczęta musiała doprowadzić do kapitulacji jednej ze stron. Pierwszy jej etap zakończył się upokorzeniem cesarza i jego znaną pielgrzymką do Canossy — opuszczony przez swych wasali świeckich i duchownych Henryk IV zdecydował się tam prosić papieża o przebaczenie. Uzyskał je 28 I 1077 r.[72]

Był to jednak dopiero pierwszy akt dramatycznej walki. Po uzyskaniu absolucji Henryk dla odzyskania tronu, który został zajęty przez Rudolfa Szwabskiego, rozpoczął wojnę domową. Grzegorz próbował w niej interweniować na rzecz Rudolfa, rzucając ponownie ekskomunikę na Henryka (7 III 1080). Tym razem jednak nie powtórzyła się historia sprzed 4 lat, gdyż część episkopatu niemieckiego, oburzona brutalną ingerencją papieża w sprawy polityki państwowej, wybrała innego papieża — Klemensa III, inicjując 20-letnią schizmę. Wojna domowa zakończyła się wraz ze śmiercią Rudolfa (15 X 1080) klęską polityki papieskiej, gdyż Henryk, mając wolne ręce w Niemczech, wyruszył do Rzymu, by osadzić na tronie papieskim Klemensa III. Miasta północnej Italii przyjęły go bez oporu, Rzym zaś został zdobyty w marcu 1084 r. Grzegorz schronił się w zamku

[72] Hefele, V,1, 183 nn. W liście do biskupów niemieckich Grzegorz wyznał, że w Canossie przez 3 dni nie chciał ustąpić wobec prośby Henryka IV, ale uległ pod wpływem namów i nacisków swego otoczenia: *Ut pro eo multis praecibus et lacrimis intercedentes omnes quidem insolitam nostrae mentis duritiam mirarentur* — Reg. IV, 12, PL, t. 148, 466. Por. list do biskupa Hermana z Mainz — *Reg.* VIII,21, PL, t. 148, 595 oraz w Mirbt, *Quellen*, 154, 30 nn. i 155,9 n.; Jaffé dok. nr 5201.

św. Anioła i potajemnie wezwał na pomoc Normanów z Sycylii, którzy pod wodzą Roberta Guiscarda przybyli do Rzymu 21 V 1084 r., wypędzili wojska cesarskie, złupili miasto i uznali się za jego protektora. Po ich odejściu Klemens III zajął ponownie Lateran, a wypędzony z miasta Grzegorz VII zmarł w Salerno 25 maja 1085 r.

Po krótkim panowaniu następcy Grzegorza, Wiktora III (1086—1087), wybrano papieżem mnicha kluniackiego, Urbana II (1088—1099), który za najpilniejsze swe zadanie uznał zlikwidowanie schizmy. Dzięki łagodności i umiarowi w postępowaniu z biskupami italskimi mógł on przybyć do Rzymu (1089), mimo że Klemens III posiadał jeszcze kilka zamków i licznych zwolenników w mieście. Nie pomogła Klemensowi następna wyprawa Henryka IV do Italii (1090—1092), gdyż się nie powiodła.

W tych warunkach Urban II stał się panem położenia i postanowił doprowadzić do końca plan reformy zamierzony przez Grzegorza. W tym celu udał się do Francji, gdzie na kolejnych synodach w Plaisance i w Clermont[73] uchwalono szereg nowych dekretów dla uregulowania spraw feudalizmu zachodniego oraz zapewnienia Europie wewnętrznego pokoju. Wprawdzie już przedtem niektóre synody nakazywały ograniczenie walk i zachowanie w pewnych okresach tzw. pokoju bożego (*treuga Dei*), ale zarządzenia takie nie odnosiły skutku, tym bardziej że sami biskupi brali udział w walkach. Synod w Clermont ponowił dawne postanowienia w tej sprawie, wzywając biskupów do stosowania sankcji religijnych przeciwko gwałcicielom „pokoju bożego". Doniosłe znaczenie dla rozwoju chrześcijaństwa zachodniego miało przybycie na ten synod posłów cesarza bizantyjskiego, Aleksego Komnenosa, z prośbą o pomoc Zachodu dla chrześcijaństwa wschodniego, zagrożonego przez inwazję turecką.

Chęć ograniczenia ustawicznych wojen w Europie oraz prośba cesarza bizantyjskiego wpłynęły na decyzję Urbana II zorganizowania krucjaty dla „uwolnienia Ziemi św. z rąk niewiernych" i wysłania rycerstwa zachodniego na Wschód, by tam zdobywało nowe tereny dla Kościoła i książąt zachodnich. Idea krucjat, realizowana już przed tym na terenie Hiszpanii, przybrała olbrzymie rozmiary i przez dwa stulecia rewolucjonizowała życie średniowiecznej Europy.

Przyczyny organizowania krucjat miały charakter religijny, polityczny, ekonomiczny i wojskowy. Wśród religijnych zwykło się wymieniać chęć odebrania Ziemi św. z rąk niewiernych oraz ułatwienie odbywania pielgrzymek do grobu Chrystusa[74]. Racje te odgrywały z pewnością

[73] Synody w Plaisance i w Clermont w 1095 r. — Hefele, V,1, 388—444.

[74] Na temat pierwszej wyprawy — por. Hefele, V,1, 392—426; P. Rousset, *Histoire des croisades*, Paris 1957.

pewną rolę dla niższych warstw społecznych, a w początkowym okresie także dla kleru i rycerstwa. Ważniejsze jednak w podejmowaniu tej inicjatywy były względy polityczne i ekonomiczne. Chodziło bowiem przede wszystkim o „podbój kolonialny" i rozszerzenie panowania Zachodu nad ziemiami wschodnimi, o rozciągnięcie jurysdykcji Kościoła rzymskiego na bizantyjski, o zdobycie bogactw, z jakich słynął Wschód, itd. Poza tym ustawiczne wojny wewnętrzne doprowadziły Europę do stanu wrzenia, brak było ziem i miast dla młodszych synów rodów feudalnych — wyprawy krzyżowe miały temu zaradzić oraz uwolnić chłopów i drobnych mieszczan od grabieży towarzyszącej wojnom.

Kierownictwo Kościoła rzymskiego było zainteresowane organizowaniem krucjat, gdyż idea ta ożywiała uczucia religijne, przyczyniała się do umocnienia wpływów Kościoła na życie publiczne Europy, a jej realizacja rokowała nadzieję „zdobycia" Wschodu dla papiestwa. Urzędowo mówiono o „zjednoczeniu Kościołów" — natomiast faktycznie chodziło o narzucenie Kościołowi bizantyjskiemu supremacji rzymskiej za pomocą siły militarnej.

Idea wypraw krzyżowych była atrakcyjna nie tylko wśród feudałów i rycerstwa, ale także w miastach śródziemnomorskich zainteresowanych handlem ze Wschodem. Dla bogatego mieszczaństwa wyprawy takie stwarzały perspektywę szerszego dotarcia na rynki wschodnie, rozwinięcia wymiany towarowej i wzbogacenia się przez wynajmowanie środków transportu krzyżowcom i nabywanie od nich towarów zrabowanych w miastach wschodnich.

Krucjaty na Bliski Wschód budziły zainteresowanie również wśród biednego mieszczaństwa i chłopstwa. W świadomości ludowej bowiem Ziemia św., niezależnie od swego sakralnego charakteru, pojawiała się jako kraj „mlekiem i miodem płynący", kraj dobrobytu i szczęścia. Kaznodzieje, pielgrzymi i kupcy opowiadali ludowi wiele o bogactwach Wschodu.

Początkowo więc idea krucjat była popularna we wszystkich klasach społecznych na Zachodzie. Wszyscy widzieli w jej realizacji jakieś korzyści dla siebie i obiecywali sobie, obok zasług religijnych, zdobycie bogactw i panowania.

Bezpośrednią przyczyną skłaniającą Urbana II do wysunięcia programu zorganizowania wypraw krzyżowych była inwazja Turków Seldżuków, którzy zawładnęli Azją Mniejszą, Syrią oraz Palestyną. Wyprawa krzyżowa miała być odpowiedzią Zachodu na prośbę cesarza bizantyjskiego o pomoc dla chrześcijaństwa wschodniego. Tym, którzy wezmą udział w wyprawie, papież obiecywał odpuszczenie grzechów i odpust zupełny. Urban II był nie tylko inicjatorem, ale i organizatorem wyprawy. Wyznaczył swego legata, biskupa Adhemara z Monteil, dla armii krzy-

żowców i zapewnił, że majątki udających się na wyprawę pozostaną bezpieczne pod opieką biskupów [75].

W środowiskach plebejskich działali w tym czasie liczni kaznodzieje, nawołując do udziału w wyprawie. Szczególnie głośne było imię Piotra Eremity, który swymi kazaniami sprowokował wyprawę ludową jeszcze przed zorganizowaną przez papieża. Wzięli w niej udział biedni rycerze, chłopi, żądni przygód i łupów awanturnicy — bez należytego przygotowania, bez jednolitego dowództwa i dyscypliny. Grupy te dokonywały po drodze napadów rabunkowych i pogromów. Zostały też rozgromione i wyniszczone przez Turków.

Wyprawa zorganizowana z inicjatywy papieża przez książąt feudalnych składała się z 4 poważnych grup rycerstwa. Pierwsza pod wodzą Godfryda z Bouillon, złożona przeważnie z rycerstwa Lotaryngii, dotarła już w grudniu 1096 r. do Konstantynopola. Druga zorganizowana na północy Francji pod dowództwem hrabiego de Vermandois, Hugona, brata króla Filipa I, wyruszyła drogą morską, ale tylko jej część dotarła w listopadzie 1096 r. do Konstantynopola, gdyż część floty zatonęła podczas burzy na morzu. Trzecia, złożona z Francuzów z południa, pod wodzą hrabiego Tuluzy, Raymonda de Saint-Gilles, któremu towarzyszył legat papieski, i czwarta — Normanów z Sycylii pod wodzą Bohemonda i Tankreda, przybyły do stolicy greckiej dopiero w pierwszej połowie 1097 r.

Cesarz bizantyjski, Aleksy Komnenos, oczekiwał od Zachodu pomocy finansowej, a nie przybycia takiej masy rycerzy europejskich, gdyż to stwarzało dlań dodatkowe kłopoty z wyżywieniem i utrzymaniem ich w karności. Cesarz był też niezadowolony, że krzyżowcy zamierzali zajmować ziemie wschodnie dla siebie, co stało w sprzeczności z jego własnymi planami. Zażądał przeto, pod groźbą wstrzymania dostaw żywności, złożenia mu przysięgi, że ziemie, jakie zostaną zdobyte, będą mu oddane. Po otrzymaniu takiej przysięgi przyrzekł krzyżowcom wsparcie materiałowe i wojskowe.

Armia krzyżowców, po zdobyciu Nicei i Heraklei, podzieliła się na 2 części: mniej liczna z Baldwinem i Tankredem skierowała się ku Cylicji, druga ruszyła na Antiochię, którą zdobyła, dopuszczając się przy tym straszliwej masakry ludności (1098). W tym czasie jednak powstały ostre spory między dowódcami, którzy zamiast kierować się ku Jerozolimie, zaczęli na własną rękę zdobywać miasta dla siebie. Dopiero opór ogółu rycerzy zmusił ich do podjęcia marszu na Jerozolimę, która w tym czasie była w rękach muzułmańskiej dynastii egipskich Fatymidów rywalizujących z Turkami Seldżukami, co znacznie ułatwiło zadanie krzyżowcom. Jerozolima została zdobyta w połowie 1099 r., po czym większość

[75] Hefele, V,1, 388—443.

rycerzy wróciła do Europy. Księciem Jerozolimy został Godfryd z Bouillon, Baldwin księciem Edessy, w Antiochii rządził Bohemond, a w Trypolisie Raymond de Saint-Gilles. W ten sposób na Bliskim Wschodzie utworzono szereg księstw feudalnych na wzór zachodnioeuropejski. Po śmierci Godfryda władzę przejął jego brat, Baldwin, który ogłosił się królem.

Rychło jednak o swe prawa upomniał się papież twierdząc, że Ziemia św. jako „dziedzictwo Piotrowe", winna należeć do niego. W tym celu przysłał do Jerozolimy swego legata, Daimberta, który udzielił inwestytury Godfrydowi, a ten przekazał papieżowi zdobyte posiadłości [6]. Ponieważ jednak granice pomiędzy kompetencjami władzy świeckiej i kościelnej nie były dokładnie rozgraniczone, dochodziło na tym tle do ustawicznych tarć i konfliktów.

Innym źródłem konfliktów były pretensje wysuwane przez kupców i rzemieślników italskich, którzy się tam osiedlili. Ponieważ mieszczaństwo, zwłaszcza weneckie, dzięki swej flocie i dostarczanym przez nią posiłkom przyczyniło się poważnie do powodzenia całej wyprawy, wysuwało teraz żądania ekonomiczne i polityczne, które drażniły feudałów.

Wśród ludności miejscowej na terenach zdobytych przez krzyżowców istniało wiele sekt wzajemnie się zwalczających, przy czym niektóre z nich, z obawy przed innymi, zawierały sojusze z krzyżowcami. W ten sposób idea krucjaty przekształcała się coraz widoczniej w ideę kolonialną. Coraz nowi przybysze z Europy zajmowali się eksploatacją płodów rolnych, inni wymianą handlową i wywozem towarów poszukiwanych w Europie. Zadanie obrony zdobytych terenów zaś miało spoczywać na barkach zakonów rycerskich podporządkowanych bezpośrednio papieżowi i korzystających z licznych przywilejów. Najbliższa przyszłość jednak miała wykazać, że była to obrona niedostateczna.

Dla ratowania zagrożonego stanu posiadania organizowano wyprawy pomocnicze. W 1101 r. wyruszyła wyprawa z Lombardii, która miała podobny charakter jak pierwsza ludowa i podobnie się zakończyła. W tym samym roku zorganizowano wyprawę pod wodzą hrabiego de Nevers, Wilhelma II, ale została rozbita pod Herakleą. Były też mniejsze wyprawy organizowane w różnych krajach, np. w 1110 r. norweska pod wodzą króla Sigurta.

Kiedy w 1144 r. Turcy zajęli Edessę i chrześcijanie syryjscy zwrócili się o pomoc do Europy, wyruszyła wielka wyprawa pod dowództwem króla francuskiego Ludwika VII i cesarza niemieckiego Konrada, któremu towarzyszył polski książę, Bolesław. Wyprawa ta jednak nie dała wyników ze względu na konflikt z cesarstwem bizantyjskim. W tej sytuacji

[6] Por. Hefele, V,2, 1137—1178.

papież Grzegorz VIII wezwał Europę do zorganizowania nowej wyprawy. Na jej czele stanął cesarz niemiecki Fryderyk Rudobrody, król francuski Filip August i król angielski Ryszard Lwie Serce. Po przypadkowej śmierci cesarza niemieckiego Fryderyka wyprawa zakończyła się zawarciem układu z Turkami (1192). Chrześcijanie uzyskali prawo odwiedzania grobu Chrystusa, a w rękach chrześcijan syryjskich miało pozostać wybrzeże Morza Śródziemnego od Tyru do Jaffy.

Innocenty III, który marzył o rozszerzeniu wpływów papiestwa na Wschód, usiłował zorganizować nową wyprawę celem opanowania siłą Kościoła bizantyjskiego. Kierując się politycznymi celami, cesarz niemiecki Henryk VI zorganizował wyprawę na własną rękę, ale śmierć pod Messyną (1197) nie pozwoliła mu zrealizować takich planów. O losach nowej wyprawy zadecydowała Wenecja rywalizująca z cesarstwem bizantyjskim w handlu ze Wschodem i dlatego zainteresowana w osłabieniu a nawet zniszczeniu jego centrów handlowych. Wyprawa doszła do skutku, ale jej przywódcy pragnęli osiągnąć korzyści tylko dla siebie. W 1204 r. krzyżowcy zdobyli szturmem Konstantynopol, a cesarzem mianował się ich przywódca, Baldwin, któremu Innocenty III przesłał gratulacje i nakaz obsadzenia wszystkich wyższych stanowisk kościelnych łacinnikami [77].

Plan Innocentego, by pod pretekstem krucjaty opanować Kościół wschodni, nie powiódł się. Dawna niechęć Bizantyjczyków do łacinników wzmogła się i przybrała postać otwartej nienawiści już od pierwszej krucjaty. W Konstantynopolu traktowano krzyżowców jako wysłanników papieskich, którzy wkroczyli w granice państwa wschodniego, by odbierać ziemię, grabić i mordować ludność. Coraz powszechniej nazywano ich heretykami i pogardzano jako barbarzyńcami. W takim stanie nie mogło być mowy o utrzymaniu Wschodu w zależności od Rzymu. „Nowy Rzym" był dla Bizantyjczyków „matką wszystkich Kościołów", „mistycznym Syonem i nową Jerozolimą". Patriarcha Konstantynopola Michał III (1169—1176) ogłosił wprost, że papież wskutek „herezji łacińskiej" utracił godność arcybiskupa. Nienawiść Greków doprowadziła w 1182 r. do straszliwej rzezi łacinników w Konstantynopolu, w czasie której zginął również legat papieski, a odwet ze strony krzyżowców pogłębił jeszcze tę nienawiść. Zmywano ołtarze, przy których duchowni łacińscy odprawiali nabożeństwa, chrzczono powtórnie tych, którzy byli ochrzczeni według rytuału łacińskiego, papieża nazywano otwarcie antychrystem i bestią apokaliptyczną. W tych warunkach cesarze łacińscy z trudem utrzymywali się na tronie konstantynopolitańskim. Już w 1205 r. Baldwin I dostał się do niewoli bułgarskiej i, mimo że król bułgarski był wasalem papieża, umarł w niewoli. Trzeci łaciński cesarz Konstantynopola, ukoronowany w Rzy-

[77] Tamże.

mie, dostał się do niewoli, a jego syn Robert musiał zawrzeć z cesarzem bizantyjskim upokarzający pokój. Wreszcie Baldwin II musiał uciekać ze stolicy razem z szóstym z kolei łacińskim patriarchą tego miasta (1261).

Upadło również królestwo łacińskie w Jerozolimie, która została zdobyta przez Turków w 1240 r., a następnie w ręce sułtana egipskiego dostały się inne miasta należące do tego królestwa. W 1244 r. padła Tyberiada i Hebron, a w 1268 r. Antiochia. Jedynie na Cyprze i w Armenii łacinnicy utrzymywali się jeszcze przez pewien czas.

Wyprawy krzyżowe były jednak nadal propagowane przez kaznodziejów, którzy wykorzystywali religijność ludzi średniowiecza. Idea ta jednak kierowała się już wyraźnie i bez osłonek przeciwko wrogom politycznym i społecznym, była narzędziem zdobywania bogactw i panowania. W tym celu poszukiwano terenów nie tak odległych i organizowano wypady przeciwko lokalnym grupom heretyckim. Wymownym przykładem takiej działalności była krucjata przeciwko albigensom zorganizowana pod patronatem Innocentego III.

Wyprawy krzyżowe przyczyniły się w jakimś stopniu do zaniechania wojen feudalnych w zachodniej Europie oraz do nawiązania kontaktów, zwłaszcza handlowych, ze Wschodem. Nie przyniosły natomiast pojednania na polu religijnym czy politycznym, przeciwnie, przyczyniły się do pogłębienia antagonizmów i wzajemnej nienawiści. Miały one jednak poważne znaczenie dla rozwoju mieszczaństwa, które w tych warunkach wzrosło w siłę, uświadamiając sobie swoje znaczenie ekonomiczne i społeczne. Wyprawy wywarły pewien wpływ również w dziedzinie kulturowej, przyczyniając się do zapoznania z literaturą, sztuką, filozofią Wschodu i przekazując ich dzieła zachodniej Europie.

*

Za pontyfikatu Urbana II walka papiestwa z władzą świecką przejawiała się m. in. w polemice pomiędzy zwolennikami dwóch doktryn z sobą sprzecznych. Jedni bronili monarchii dziedzicznej i absolutnej, inni znów władzy pochodzącej z wyboru i ograniczonej przez prerogatywy Stolicy Apostolskiej. Jeden z polemistów, Guy de Ferrare, zwolennik tezy imperialnej, ogłosił formułę, na podstawie której należało rozwiązywać problem inwestytury. Rozróżnił on sprawy kościelne duchowe od doczesnych z dodaniem, że o pierwszych ma rozstrzygać władza kościelna, a o drugich władza świecka. Było to rzeczywiście rozwiązanie kompromisowe, ale nie miało szans przyjęcia, ponieważ zakładało rozdział obydwóch władz, co w tym okresie było nie do pomyślenia. Idee Guy de Ferrare jednak zostały dokładniej przedstawione przez biskupa Chartres, Iwona, i w jego interpretacji posłużyły do wstępnego porozumienia pomiędzy następcą Urbana II, Paschalisem II i królem francuskim, Filipem I. Podobne poro-

zumienie zostało zawarte z królem angielskim, Henrykiem I, potwierdzone na synodzie londyńskim w 1107 r.[78] Za podstawę w tych porozumieniach przyjęto twierdzenie, że biskup nie może otrzymać inwestytury (pastorału i pierścienia) od króla ani od żadnej innej osoby świeckiej, ale z drugiej strony kandydat na biskupa nie może być konsekrowany, zanim jako wasal nie złoży królowi przysięgi wierności.

Takiego porozumienia nie dało się jednak zawrzeć z cesarzem niemieckim, Henrykiem V, który w żaden sposób nie chciał zrezygnować z prawa desygnowania biskupów i opatów będących dla niego poważną siłą wsparcia finansowego i politycznego w stosunku do książąt krwi skorych zawsze do rewolty. W 1111 r. Henryk V przybył na czele wielkiej armii do Italii i skłonił papieża do podpisania odmiennego porozumienia — porozumienia uznającego prawomocność inwestytury w dotychczas stosowanym zakresie[79]. Zgoda papieża na taki układ wywołała wzburzenie w Italii i Francji. Sprawa ta była przedmiotem obrad na synodzie laterańskim (w marcu 1112 r.), na którym papież musiał się tłumaczyć ze swego postępku[80].

Po okresie „rządów" Gelazego II, który uciekł z Rzymu i schronił się w Cluny jako mnich, dwóch obecnych tam kardynałów wybrało papieżem Kaliksta II (1119—1124). Ten po długich pertraktacjach doszedł z Henrykiem V do porozumienia, zwanego konkordatem wormackim (1122)[81]. Jeszcze przed jego podpisaniem Kalikst II zwołał nowy sobór, który zebrał się na Lateranie w 1123 r.[82] Był to pierwszy sobór Kościoła zachodniego, na którym ponad 300 biskupów i około 600 innych dygnitarzy kościelnych i świeckich obradowało nad realizacją reformy gregoriańskiej. Akta tego soboru zaginęły, zachowały się tylko kanony w późniejszych zbiorach prawnych. Nie określały one w rzeczywistości niczego nowego, lecz powtarzały nakazy już uprzednio wydane na rozmaitych synodach. Wprowadzono w nich po raz pierwszy rozróżnienie beneficjów „wielkich i małych". W stosunku do pierwszych powtórzono w kanonie 3 dawniejszą uchwałę, że nie wolno konsekrować na biskupa kandydata nie wybranego w sposób kanoniczny; jaki jednak wybór był „kanoniczny", nie sprecyzowano. Sobór powstrzymał się od jakichkolwiek aluzji w sto-

[78] Synod londyński w 1107 r. — Hefele, V,1, 501 nn.

[79] Porozumienie w Sutri, a następnie koronacja Henryka V na cesarza w 1111 r. — Hefele, V,1, 510 nn.

[80] Synod laterański w 1112 r. stanowił wyraz ostrej opozycji biskupów zachodnich wobec układu o inwestyturze — Hefele, V,1, 528.

[81] Konkordat wormacki uchodzi w historii Kościoła za prototyp umów zawieranych przez Stolicę Apostolską z różnymi państwami. Tekst: Mercati I, 18—19.

[82] Mansi, XXI, s. 277—286, 299—304; Hardouin, VI, 2, 1109; Hefele, V,1, 630—644; por. E. Bernheim, *Quellen zur Geschichte des Investiturstreites*, Berlin 1907, t. II, nr 32, s. 64 nn.

sunku do inwestytury feudalnej. Natomiast w stosunku do beneficjów „małych" sobór zarządził, że tylko biskup ma nimi dysponować, a każdego, kto by kwestionował takie jego uprawnienia, należy ekskomunikować (kanony 4, 8, 9, 15, 18). *Sobór potępił symonię, ale tylko „ciężką i odrażającą".* Powtórzył też zarządzenia synodu w Reims (1119) [83], według których zabrania się klerowi pobierania jakiegokolwiek wynagrodzenia za udzielanie sakramentów i innych „posług duchowych" (kanon 5). W kanonie 7 sobór nakazał zachowanie celibatu przez kler wszystkich stopni. Nakaz taki formułowany na wielu synodach prowincjonalnych został tym razem sformułowany po raz pierwszy przez sobór [84].

*Na soborze próbowano zlikwidować konflikty występujące między kle*rem świeckim i zakonnym przez poszerzenie jurysdykcji biskupów również na klasztory. Zakony jednak były już tak silne, że podobnie jak na Wschodzie, nie pozwoliły sobie odebrać uzyskanych poprzednio prerogatyw i przywilejów.

Uregulowanie „spraw świata feudalnego" na pierwszym soborze laterańskim nie było ani całkowite ani skuteczne, dlatego już 16 lat po *nim wysunięto w Rzymie projekt zwołania nowego soboru* [85]. *Tym razem* głównym przedmiotem obrad miała być likwidacja „schizmy Anakleta". Ustalona za Mikołaja II procedura wyboru papieża nastręczała wiele trudności i rodziła nieporozumienia w przypadku konfliktu między kardynałami-wyborcami. Konflikty takie w tym okresie były zjawiskiem powszechnym, gdyż większość kardynałów mających prawo wyboru papieża mieszkała w Rzymie lub okolicy i była zaangażowana w intrygi książąt i *rodów rzymskich. Fakt ten posiadał istotne znaczenie, gdyż* w feudalizmie nie znano zasady większości głosów w znaczeniu demokratycznym. Nie liczba głosów decydowała o wyborze, lecz głos najpotężniejszego.

Już po śmierci Kaliksta II (1124) wybór nowego papieża nie odbył się według przepisów. Faktycznie wybrano dwóch, ale jeden z nich się wycofał i pozostał tylko Honoriusz II (1124—1130). Sprawy skomplikowały się podczas długiej choroby papieża. Rywalizujące z sobą dwa bogate rody: *Pierleonich i Frangipanich, usiłowały* sobie zapewnić wybór nowego. Pierwszy ród miał na swe usługi głosy 25 kardynałów, drugi zaś tylko 16. Gdyby więc po śmierci Honoriusza II wybory odbyły się zgodnie z przepisami, Pierleoni nie mieliby trudności w przeprowadzeniu swego kandydata. Tymczasem kardynałowie frakcji przeciwnej, korzystając z nieobecności przeciwników, wybrali papieżem Innocentego II. Kardyna-

[83] Hefele, V,1, 568 nn.

[84] Według Mansiego kanonów soborowych jest 23, inni, wymieniają tylko 22 — por. Mansi, XXI, s. 300; Hefele, V,1, 631—639.

[85] Sobór ten uchodzi na Zachodzie za „dziesiąty sobór ekumeniczny" — por. Hardouin, VI, 2, 1207; Hefele, V,1, 721—746; Mansi, XXI, s. 523.

łowie pierwszej frakcji nie uznali tego wyboru i wybrali Anakleta II, który opanował pałac laterański i bazylikę św. Piotra, zmuszając Innocentego II do opuszczenia Rzymu. Innocenty udał się do Francji, by tam szukać dla siebie poparcia — była to taktyka już nieraz stosowana w średniowiecznej Europie. W tych warunkach o wyborze papieża mieli zadecydować królowie i książęta.

Na synodzie w Etampes[86], zwołanym przez księcia Ludwika, książęta opowiedzieli się po stronie Innocentego II i zawiadomili o tej decyzji króla angielskiego Henryka I, cesarza niemieckiego Lotara i innych książąt. Innocenty II uznał więc, że ma dostateczne poparcie książąt Europy i że wskutek tego jego wybór na papieża został dokonany „zgodnie z tradycją kościelną". Sprawa jednak nie była zakończona, gdyż książęta postanowili się odwołać do opinii synodu w Reims (1131)[87], a ponadto tylko cesarz niemiecki mógł wprowadzić Innocentego do Rzymu i zapewnić mu panowanie. Jesienią 1132 r. cesarz wyruszył na czele niewielkiej armii do Italii, ale wskutek oporu miast włoskich dopiero wiosną następnego roku mógł przybyć do Rzymu i ukoronować się na cesarza. Anaklet jednak pozostał nie zwyciężony w bazylice św. Piotra i po odejściu cesarza zmusił Innocentego do opuszczenia Wielkiego Miasta. Cesarz przybył ponownie do Rzymu w 1136 r., ale schizma trwała nadal i zakończyła się dopiero po śmierci Anakleta w 1138 r. Cesarz jednak doznał poważnego zawodu, gdyż Innocenty II, uzyskawszy panowanie, wystąpił wobec niego nie jako wasal potrzebujący opieki i pomocy, lecz jako pretendent do sprawowania najwyższej władzy w feudalnej Europie.

W takich warunkach zebrał się drugi sobór laterański (1139). Z jego akt niewiele pozostało, znane są tylko kanony, których postanowienia ograniczają się w zasadzie do powtórzenia uchwał i nakazów powziętych na poprzednim soborze. Widoczny jest w nich jedynie nowy sposób formułowania nakazów i sankcji oraz bardziej szczegółowe określenie spraw, do których się odnoszą. Jak sobór poprzedni oparł się głównie na uchwałach synodów w Reims (1119) i w Clermont (1095), tak obecny głównie na uchwałach synodu w Tuluzie (1119), ogłaszając jako powszechnie obowiązujące zarządzenia mające dotąd znaczenie lokalne.

Sobór ponownie potępił symonię i zakazywał klerowi pobierania opłat za udzielanie posług kościelnych (kanon 2). Dobra kościelne uznał za niezbywalne podkreślając, że nikt nie może ich dziedziczyć po jakimkolwiek funkcjonariuszu kościelnym (kanon 9). Sobór jednak i tym razem nie uczynił nawet wzmianki o inwestyturze biskupstw, nie chcąc drażnić tak

[86] Synod w Etampes był jednym z wielu, jakie odbywały się z inicjatywy Innocentego II — por. Hefele, V,1, 676—721.

[87] Tamże.

pobożnego cesarza, jak Lotar. Jedynie w stosunku do beneficjów „małych" odrzucił wszelkie pretensje laików, nakazując im pod groźbą ekskomuniki zwrócić biskupom posiadane dobra kościelne (kanony 10 i 16). W jeszcze ostrzejszej formie zostały zredagowane kanony przeciwko naruszaniu celibatu przez kler. Małżeństwa duchownych wyższego stopnia i zakonników zostały nie tylko zabronione, ale uznane za nieważne. Zakazano wiernym brania udziału w nabożeństwach odprawianych przez kler żonaty (kanony 6 i 7). Wydano też szereg przepisów zabraniających uprawiania lichwy, przeciwko rozbojom, podpalaniu itd. (kanony 11, 12, 13, 14, 18, 29) [88].

W programie soborowym pozostała jednak poważna luka. Wbrew początkowym zamierzeniom, by sobór położył kres schizmie, nie postanowiono na nim niczego, co miałoby na przyszłość uniemożliwić jej powstawanie. Czyżby Innocenty II był pewny, że został prawnie wybrany, czy raczej nie chciał powracać do niemiłej sprawy zlekceważenia przepisów prawnych przy swoim wyborze? W ostatnim kanonie (trzydziestym) sobór uznał za nieważne „święcenia dokonane przez Anakleta i innych schizmatyków", ale nie wykazał, dlaczego Anakleta należało uważać za schizmatyka.

Pod koniec XII w. papiestwo osiągnęło szczyt swej potęgi w świecie feudalnym, a to głównie dzięki instytucji legatów ustanowionej przez Grzegorza VII. Instytucja ta przyczyniała się do niszczenia starych struktur hierarchicznych, które wiązały każdego biskupa z jego prowincją kościelną, kierowaną przez metropolitę i synod prowincjonalny. W tym okresie zaś pozostały już tylko tytuły bez znaczenia. Wszyscy niezadowoleni przyzwyczajali się kierować swe sprawy bezpośrednio do Rzymu, a kuria rzymska chętnie wdrażała się do pełnienia takiej władzy nad biskupami. Jeszcze za Grzegorza VII kuria ta zatrudniała zaledwie kilkunastu ludzi, teraz zaś stawała się machiną biurokratyczną. Bernard z Clairvaux zwrócił się w tej sprawie z przestrogą do Eugeniusza III w piśmie *De consideratione* [89]. Proces biurokratyzacji aparatu kurialnego nie dał się jednak już zatrzymać. Zanik dawnych struktur hierarchicznych prowadził jednak w Kościele średniowiecznym do fatalnych następstw dla samych papieży, ponieważ biskupi, pozbawieni odpowiedzialności za podległe sobie diecezje, stawali się klientami suwerenów świeckich i nie byli zainteresowani w obronie papiestwa. W konflikcie papiestwa z władzą świecką opowiadali się z reguły po stronie tej ostatniej, ponieważ władcy świeccy decydowali o ich stanowisku. W tej sytuacji papieże nie mogli oczekiwać od nich poparcia, dlatego uciekali się do organizowa-

[88] Sobór ten uchwalił 30 kanonów, których tekst podaje Hefele, V,1, 725—633.
[89] Por. F. Heller, *op. cit.*, s. 283—286.

nia opozycji wewnątrz struktury feudalnej, zwłaszcza opozycji książąt przeciwko cesarzowi lub królowi.

W Niemczech, po śmierci Lotara III (1138), wybrano cesarzem księcia szwabskiego Konrada Hohenstaufa (z rodu Gibelinów), a nie najsilniejszego z książąt, bawarskiego Welfa (Gwelfa) — Henryka Dumnego. Fakt ten sprowokował długą wojnę domową, która doprowadziła kraj do straszliwego spustoszenia. Po śmierci Konrada cesarzem wybrano Fryderyka I Rudobrodego, który okazał się jednym z najwybitniejszych i najpopularniejszych władców niemieckich (1155—1190). Młody, bo zaledwie 30-letni cesarz, ambitny i żądny sławy, otoczył się światłymi ludźmi. Jego polityka kościelna oparta była na starej „doktrynie niemieckiej", według której król otrzymuje władzę bezpośrednio od Boga i nie podlega żadnemu autorytetowi na ziemi. Uzupełniając luki konkordatu wormackiego, mianował biskupami ludzi sobie oddanych zgodnie z formułą, że nikt nie może otrzymać sakry biskupiej, kto nie uzyskał inwestytury królewskiej. Fryderyk był gorliwym katolikiem, ale zgodnie z powszechną praktyką nie chciał rezygnować z uprawnień, jakie mu przysługiwały.

Papieżem w tym czasie był Eugeniusz III, uczeń i przyjaciel Bernarda z Clairvaux, nie uznany przez ludność Rzymu i dlatego przebywający poza Wiecznym Miastem. Nowy traktat, jaki zawarł on z Fryderykiem, tworzył prowizoryczny sojusz dwóch władz przeciwko wspólnym wrogom, do których zaliczano lud rzymski, króla Sycylii i cesarza bizantyjskiego. Na mocy tego porozumienia Fryderyk przybył na czele armii do Italii celem ukoronowania się na cesarza (1153). Miasta włoskie jednak zamykały przed nim swe bramy, dlatego musiał je zdobywać siłą. Gdy cesarz wreszcie przybył do Rzymu, Eugeniusz III już nie żył. Nowy papież, Anastazy IV rządził krótko i w czasie, gdy Fryderyk przekraczał Alpy w drodze powrotnej do Niemiec (1154), wybrano papieżem biskupa angielskiego, który przyjął imię Hadriana IV (1154—1159).

Nowy papież, pragnąc umocnić swoją pozycję wobec cesarza, zawarł porozumienie (1156) z synem i następcą Rogera z Sycylii, Wilhelmem. Fryderyk uznał je za akt sobie wrogi, dlatego przedsięwziął nową wyprawę do Italii (1158), w czasie której zdobył ponownie siłą wszystkie większe miasta Lombardii, zmuszając je do respektowania praw feudalnych (*regalia*) uzurpowanych sobie przez Rzym. Wiele miast jednak nie chciało uznać panowania cesarskiego, wzniecając powstanie. W ten sposób rozpoczęła się okrutna i wyniszczająca wojna czteroletnia. Wiele miast zostało zburzonych, a ich ludność uprowadzona. Fryderyk zamierzał rozciągnąć swe panowanie również na Rzym — co doprowadziło do ostrego konfliktu z papieżem, który poszukiwał pretekstu do obłożenia cesarza ekskomuniką, ale śmierć mu w tym przeszkodziła (1159).

Wybór następcy Hadriana IV odbył się znowu niezgodnie z przepisami.

Kardynałowie „niemieccy" i „sycylijscy" wystąpili przeciwko sobie, prowokując ingerencję mieszkańców Rzymu, którzy wdarli się tłumnie do bazyliki św. Piotra i rozpędzili wyborców. Korzystając z zamieszania kardynałowie „niemieccy", mimo że stanowili mniejszość, wybrali papieżem Wiktora IV, a grupa „sycylijska" Aleksandra III. W ten sposób powstała nowa schizma o podobnym charakterze jak „schizma Anakleta".

Cesarz Fryderyk popierał Wiktora, a królowie: francuski i angielski — Aleksandra. Ten ostatni, wypędzony z Rzymu, udał się do Francji i w Tours zorganizował synod (1163) [90], na którym chciał uzyskać poparcie książąt i biskupów. Nie przybyli tam jednak biskupi niemieccy, dlatego nie można było sporu rozstrzygnąć. Nawet śmierć Wiktora (1164) nie skłoniła cesarza do uznania papieżem Aleksandra. Nakazał on bowiem kardynałom niemieckim wybrać następcę w osobie Paschalisa III.

Działalność Aleksandra III jednak sprawiała cesarzowi wiele kłopotów — tym bardziej, że wiązała się z powstaniem miast lombardzkich, które odzyskały poczucie swej niezależności i w czasie pobytu cesarza w Rzymie (1167) zorganizowały tzw. Ligę lombardzką, zmuszając ostatecznie wojska cesarskie do wycofania się z Italii. Dla umocnienia swej pozycji miasta te zbudowały u podnóża Alp fortecę federalną pod nazwą Aleksandria.

Aleksander III przybył do Rzymu w 1167 r., ale zaraz musiał uciekać przed wojskami cesarskimi, chroniąc się pod opiekę króla Sycylii. Jego przeciwnik Paschalis III natomiast pozostał w Rzymie. W tych warunkach Aleksander zawarł porozumienie z komunami lombardzkimi, nadając w ten sposób nowy kierunek polityce watykańskiej. Jej skutki przejawiły się niemal natychmiast: kiedy bowiem Fryderyk przybył ponownie do Italii celem przełamania oporu, poniósł dotkliwą porażkę już pod murami Aleksandrii, a później rzeczywistą klęskę pod Legnano (29 V 1176). Pertraktacje cesarza z Ligą doprowadziły do zawarcia pokoju w Wenecji (21 VII 1177), który usankcjonował zwycięstwo Ligi i na pewien czas zagwarantował pokój pomiędzy papieżem i cesarzem. W ten też sposób zakończyła się schizma, ponieważ cesarz przestał popierać Paschalisa.

Pokój w Wenecji pozostawił jednak wiele spraw nie rozstrzygniętych, dlatego Fryderyk wystąpił z wnioskiem do papieża o zwołanie nowego soboru. Doszedł on do skutku w marcu 1179 r. jako III laterański [91]. Z jego akt, podobnie jak z dwóch poprzednich soborów, zachowały się tylko kanony (w liczbie 29). Zawierają one formuły spraw już poprzednio rozpatrywanych. Zachowała się również pierwotna lista biskupów ucze-

[90] Synod w Tours odbył się w maju 1163 r. — por. Hefele, V,2, 963 nn.

[91] Trzeci sobór laterański jest uważany na Zachodzie za „jedenasty sobór ekumeniczny" — Hefele, 2, 1086—1112; Mansi, XXII, s. 209—233; Hardouin, VI, 2, 1671.

stniczących w obradach. Najwięcej było biskupów z Francji i Italii, ale reprezentowane były wszystkie kraje zachodniej Europy. Królowie przysłali swych ambasadorów.

Dwa pierwsze kanony soborowe miały uniemożliwiać powstawanie schizmy przy wyborze papieża. Wybór miał być dokonywany przez kardynałów, a decydować miała większość dwóch trzecich głosów, bez ingerencji kleru i ludu rzymskiego oraz jakiejkolwiek władzy świeckiej. W przypadku spornym nie wolno było pod karą ekskomuniki *ipso facto* odwołać się do arbitrażu cesarza czy króla (kanon 1). Następnie sobór określił warunki, jakim powinien odpowiadać kandydat do stanu duchownego (kanon 3). Sobór postanowił też, że biskup musi brać na swe utrzymanie tych, dla których nie ma odpowiedniego beneficjum (kanon 5), zaznaczając, że żadne beneficjum nie może mieć więcej niż jednego użytkownika (kanony 13 i 17). Zwrócił też uwagę na zabezpieczenie integralności beneficjów kościelnych, zakazując użytkownikom sprzedaży ich lub oddania komukolwiek w formie darowizny lub testamentem (kanon 15). W kanonie 14 określił, że probostwa i opactwa mogą być nadawane tylko przez biskupa i, że użytkownicy świeccy winni je zwrócić biskupowi. Na korzyść kleru sobór sformułował zasadę, która wywołała poważne konflikty w wielu krajach, zwłaszcza w Anglii, że laikom nie wolno sądzić duchownych pod karą ekskomuniki.

Organizowane w tym okresie zakony rycerskie uzyskiwały wiele przywilejów papieskich i królewskich, otrzymywały bogate beneficja odbierane osobom świeckim. Sobór usankcjonował te przywileje. Nie zajął się natomiast sprawą krucjat. Kanony odnoszące się do stosunków w Hiszpanii zakazywały chrześcijanom wchodzenia w związki rodzinne i towarzyskie z wyznawcami innych religii (kanony 24 i 26).

W kanonie 18 sobór powtórzył poprzednie zarządzenia synodów o potrzebie zakładania bezpłatnych szkół dla kleryków przy katedrach i klasztorach. Pozostałe kanony ponawiały sankcje przeciwko heretykom (kanony 27 i 29), rabusiom i bandytom. W stosunku do heretyków, jakich spotykano w tym czasie w Gaskonii, w Albi, Tuluzie i gdzie indziej, sobór zapowiedział zorganizowanie wojny świętej. Wojna taka została kilka lat później zorganizowana ale przeciwko albigensom [92], a z pomocą owych potępionych bandytów i rozbójników.

Już w trzy miesiące po zakończeniu soboru Aleksander III został wypędzony z Rzymu przez lud i zmarł na wygnaniu (30 VIII 1181). Po nim na stolicy rzymskiej zasiadało kolejno w ciągu 6 lat trzech papieży, dlatego żaden z nich nie odegrał poważniejszej roli. Za pontyfikatu Celestyna III (1191—1198) cesarz niemiecki Henryk VI zdobył południową Italię,

[92] Na soborze tym uchwalono 27 kanonów; teksty podaje Hefele, V,2, 1087—1108.

zostając królem Sycylii (1194). Zmarł jednak wcześnie, pozostawiając tron swemu 3-letniemu synowi, przyszłemu Fryderykowi II. W tej sytuacji politycznej na tronie papieskim zasiadł 37-letni Innocenty III (1198—1216), największy z papieży średniowiecznych, prawnik-kurialista, realizator programu Grzegorza VII [93]. Jego idea rządzenia opierała się na przekonaniu, że czynnikiem stabilizacji życia w ówczesnej niespokojnej Europie może i powinno być papiestwo. Do tego jednak konieczne jest uznanie przez wszystkich supremacji władzy kościelnej nad świecką. Zasada ta nie została dotąd przez nikogo sformułowana tak ostro i jednoznacznie. Papiestwo za Innocentego III osiągnęło szczyt swej potęgi, stało się siłą, przed którą ugięli się wszyscy królowie i książęta zachodniej Europy.

Było to jednak zwycięstwo przejściowe. Konflikt dwóch władz przybrał w tym czasie nowe formy, szczególnie we Francji i w Anglii, zarówno na płaszczyźnie religijno-kościelnej, jak politycznej. Papież wysunął swój program rządzenia, w którym na pierwszym planie postawił zorganizowanie nowej krucjaty do Ziemi Św. i przeciwko albigensom oraz realizację reformy Kościoła w duchu zapoczątkowanym przez Grzegorza VII i Urbana II. Królowie i książęta zaś, akceptując w zasadzie ten program, widzieli w jego realizacji pole dla osiągnięcia własnych korzyści, kształtowania własnej potęgi niezależnej od papieskiej.

Celem zwalczenia herezji albigensów papież wysyłał kaznodziejów i legatów [94], ale to nie dawało wyników, gdyż niżsi feudałowie popierali heretyków, by przy tej okazji przywłaszczać sobie dobra biskupie i klasztorne. W 1208 r. papież zażądał od króla Filipa Augusta zbrojnej interwencji, ale ten się ociągał, gdyż był zaangażowany w konflikt z królem angielskim Janem bez Ziemi. Na wezwanie papieża natomiast zaczęli się zgłaszać ochotnicy, których zachęciła obietnica uzyskania odpustu bez

[93] Dosyć powszechna jest opinia, że pontyfikat Innocentego III stanowił najwyższy punkt, do jakiego doszli papieże średniowieczni. F. Heiler, *op. cit.*, s. 263, pisze: *Der Pontifikat Innocenz III bildet den Gipfelpunkt in der äusseren Machtentfaltung des Papsttums.* J. Rivière, *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*, Paris 1926, s. 32, stwierdza, że żaden z papieży nie odczuwał silniej powinności wykonywania „pełnej władzy" (*plenitudinis potestatis*) ani nie mówił o niej tak często, jak właśnie Innocenty III. Nie wahał się on twierdzić, że biskupi i książęta są jedynie pomocnikami papieża w wykonywaniu jego władzy: *Quoniam Romanus Pontifex pro defectu conditionis humanae per se ipsum omnia expedire non potest, iuvetur subsidiis aliorum, quibus vices suas committit ad exemplum Domini et Magistri, qui discipulos suos per mundum universum transmisit salutem nostram in medio terrae personaliter operatus* — *Reg.* II, 202, PL, t. 214, 750.

[94] O synodach obradujących w sprawie albigensów w latach 1204—1215 — por. Hefele, V,2, 1260—1303.

udawania się w daleką i niebezpieczną podróż do Ziemi Św. oraz nadzieja zdobycia poważnych łupów w bogatych prowincjach południowej Francji. Obrońcy Innocentego III utrzymują, że nie wiedział on o straszliwych okrucieństwach stosowanych wobec bezbronnych albigensów przez żołnierzy pod wodzą Szymona de Montfort i legatów papieskich. Nie mógł jednak nie wiedzieć, że krucjata przerodziła się w rzeź bezbronnej ludności dla osobistych interesów panów feudalnych, duchownych i świeckich. Właściwym osiągnięciem tej wyprawy, trwającej ponad 10 lat, było przyłączenie Langwedocji do korony francuskiej.

Realizacja drugiego punktu programu Innocentego III nie lepszy odniosła skutek. Krucjata zorganizowana z inspiracji tego papieża do Ziemi św., po zdobyciu dalmatyńskiego miasta Zara-Zara, skierowała się nie ku Egiptowi i Palestynie, lecz do Konstantynopola, który zdobyła 17 VII 1204 r., narzucając państwu i Kościołowi bizantyjskiemu łacińską dominację. Zorganizowane tam „państwo łacińskiego Wschodu" przetrwało jednak zaledwie pół wieku.

Wreszcie, trzeci punkt programu papieskiego — reforma Kościoła w dziedzinie moralności kleru świeckiego i zakonnego została tylko częściowo zrealizowana. W tej sprawie Innocenty III interweniował osobiście, organizował synody, udzielał wskazówek biskupom i szczególnych uprawnień swoim legatom.

Dla „ukoronowania" dzieła reformy papież zwołał nowy sobór (laterański IV, w listopadzie 1215 r.) [95]. Wzięło w nim udział ponad 400 biskupów i drugie tyle opatów i innych dygnitarzy kościelnych oraz szereg królów i książąt. Reprezentowany był „cały świat chrześcijański": łaciński cesarz Konstantynopola, królowie Niemiec, Francji, Anglii, Portugalii, Węgier i Jerozolimy, a obok nich dziesiątki wielkich i mniejszych książąt. Ponieważ na średniowiecznych „soborach chrześcijaństwa" omawiano sprawy obchodzące „cały świat", przeto uznawano za rzecz zrozumiałą, że feudałowie świeccy powinni w nich uczestniczyć na równi z duchownymi.

Pomimo swej wspaniałości sobór Innocentego III nie przypominał soborów pierwszego tysiąclecia, zwłaszcza pierwszych czterech — nie było na nim dyskusji i obrad w dawnym stylu. Ograniczono się do zapoznania się z dekretami przygotowanymi przez kurię rzymską i do ich akceptacji. Wśród tych dekretów na pierwszym miejscu znalazły się te, które miały uregulować powstanie królestwa łacińskiego na Wschodzie (kanony 4 i 5) oraz określić stosunki między klerem łacińskim i bizantyjskim na tych

[95] Sobór ten uznawany na Zachodzie za „dwunasty sobór ekumeniczny" nie jest, tak samo jak trzy poprzednie, uznawany przez Kościół wschodni — Mansi, XXII, s. 955, 1070—1076, 1083 nn; Hefele V,2, 1316—1398; Hardouin, VII, 79—83.

terenach. Wiele uwagi sobór poświęcił sprawie zwalczania heretyków i ruchów społecznych o charakterze ludowym, które zaliczano do herezji. Ruchy te, wyrastające już w XI w. na podłożu zasady „nawrotu do Ewangelii", kładły szczególny nacisk na kształtowanie „Kościoła ubogiego", zajmującego się sprawami religijnymi, a nie polityczno-państwowymi. Do znaczniejszych trzeba zaliczyć ruch zapoczątkowany przez Henryka z Lozanny w połowie XII w., ruch wzbudzony przez Arnolda z Brescii („ubodzy z Lombardii"), ruch zainicjowany przez Piotra Valdo („ubodzy z Lyonu" lub waldensi), ruch begardów, beginów, katarów [96]. Ruchy te zaliczane przez Kościół do herezji były tępione z okrutną surowością jako szczególnie niebezpieczne dla religii i porządku społecznego. Sobór ponowił w tej sprawie dawne nakazy i obostrzył je nowymi sankcjami.

Dekrety soborowe dotyczące inwestytury dopuszczały możliwość posiadania niektórych dóbr kościelnych przez laików. Zakazywały jedynie „nadużyć" (kanony 32, 43, 46) i kumulacji beneficjów (kanon 29).

Zwrócono też uwagę na wyznanie wiary przeciwko katarom, na dogmaty dotyczące Boga, wcielenia, eucharystii i kar pośmiertnych. W kanonie 21 sobór nakazywał wiernym odbywać spowiedź i przyjmować komunię przynajmniej raz w roku.

Sprawy poruszane na poprzednich soborach laterańskich zostały teraz ponownie sformułowane. Szczególny nacisk położono na podniesienie stanu moralnego kleru świeckiego i zakonnego oraz zachowanie dotychczasowej organizacji kościelnej w różnych krajach. Podkreślono zakaz pobierania przez kler wynagrodzenia za posługi religijne [97].

Na tym soborze po raz pierwszy w drugim tysiącleciu kanony dyscyplinarne zostały poprzedzone wykładem doktrynalnym, uzasadniającym konieczność zwalczania herezji i teorii występujących przeciwko papiestwu, hierarchii kościelnej i ówczesnemu porządkowi społeczno-politycznemu.

Na czterech kolejnych soborach laterańskich najwięcej uwagi zwracano na sprawy polityczne i organizacyjno-kościelne, a nie doktrynalne, jak na soborach „cesarskich". W tym okresie świat zachodni znajdował się w stanie rozbicia, był zaabsorbowany walkami w łonie feudalizmu, zwłaszcza walką o supremację pomiędzy władzą świecką i kościelną. W przeciwieństwie do soborów pierwszego tysiąclecia — laterańskie były zwoływane nie przez królów i cesarzy, lecz przez papieży. Od pierw-

[96] Por. T. Manteuffel, *Narodziny herezji*, Warszawa 1963; S. Trawkowski, *Między herezją a ortodoksją*, Warszawa 1964.

[97] Na soborze tym uchwalono aż 70 kanonów — teksty: Hefele, V,2, 1323—1390. Na zakończenie obrad sobór ogłosił dekret: *Expeditio pro recuperanda Terra Sancta*, wzywający do zorganizowania nowej wyprawy krzyżowej. Teksty podaje Hefele, V,2, 1390 nn.

szego z nich za sobór powszechny uchodzi w Kościele zachodnim taki, który został zwołany przez papieża i na który wezwano biskupów „całego Kościoła". Jednak nie uczestniczyli w nich biskupi Kościoła wschodniego, natomiast brali udział feudałowie świeccy, a obok biskupów i kler niższych stopni.

Walka papiestwa z cesarstwem była w okresie średniowiecza zjawiskiem permanentnym. Wprawdzie system feudalny wiązał obie te władze we wspólnym froncie przeciwko mieszczaństwu i chłopstwu, przeciwko heretykom, „nowatorom", „wywrotowcom" i „rewolucjonistom", ale wewnątrz tego frontu toczono ustawiczne walki o pierwszeństwo we władzy i znaczeniu. Właśnie średniowieczne sobory i synody w Europie zachodniej stanowiły forum, na którym spory i walki o władzę znajdowały teoretyczne odbicie i uzasadnienie.

Józef Keller

*Geneza państwa kościelnego**

Od czasu przeniesienia przez Konstantyna W. stolicy państwa do Bizancjum (330 r.) biskupi Rzymu zdobywali coraz większe uprawnienia polityczne w samym mieście i w Italii. Zawdzięczali to nie tylko swemu stanowisku kościelnemu, ale także temu, że posiadali liczne dobra (miasta, wsie, folwarki) w różnych częściach Italii, które zdobywali na mocy darowizn lub zakupów. Nazywano je patrymoniami (*patrimonia Petri*) [1].

Ważnym wydarzeniem dla stanu posiadania biskupów rzymskich było osiedlenie się Longobardów w północnej Italii, którzy po opuszczeniu Panonii przekroczyli w 568 r. pod wodzem Alboinem Alpy i zajęli górną Italię z wyjątkiem Wenecji. Władza bizantyjska w tym czasie była tam bardzo słaba, wskutek czego biskupi rzymscy niejako z konieczności występowali jako rządcy i obrońcy Rzymu i jego okolic. Funkcję taką pełnił już Leon I (440—461) oraz jego bezpośredni następcy w stosunku do napierających Wandalów. Grzegorz I (590—604) [2] zatroszczył się o stworzenie bazy materialnej pozwalającej odgrywać papieżom przodującą rolę na całym półwyspie. Uznawał on jeszcze władzę cesarza i reprezentującego go egzarchę, ale praktycznie sam decydował nie tylko o sprawach administracyjnych, ale i politycznych tego rejonu.

* W opracowaniu wykorzystano fragmenty materiału przygotowanego dla Zakładu Religioznawstwa przez K. Karskiego (maszynopis, 1965).

[1] Czy patrymonia były główną, a nawet jedyną podstawą Państwa Kościelnego — por. A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 8. Aufl, Bd. 2., Berlin 1954, s. 22.

[2] Najważniejsze źródła do życia Grzegorza I to jego listy — MGH. Epp. I—II, ed. P. Ewald, Berlin 1887; przekł. pol. J. Czuj, *Papież Grzegorz Wielki*, Warszawa 1948; por. też Gregorii Turonensis *Historia Francorum*, lib. X, MGH SS rer. Merov. I, ed. W. Arndt, Hannower 1885; *Vita Gregorii I* [w:] *Le liber pontificalis*, ed. L. Duchesne, Paris 1886. Reformę patrymoniów przez Grzegorza I opisuje L. M. Hartmann, *Geschichte Italiens im Mittelalter*, Leipzig 1903, t. II, s. 124—155.

Za pontyfikatu Grzegorza III (731—741) cesarz bizantyjski Leon III, pragnąc zmusić papieża do uznania swych zarządzeń obrazoburczych, skonfiskował jego posiadłości na Sycylii i w południowej Italii, oddając je pod zarząd patriarchy Konstantynopola [3]. W tym też mniej więcej czasie Longobardowie rozpoczęli działania wojenne w celu opanowania egzarchatu Rawenny, co zagrażało bezpośrednio posiadłościom papieskim w północnej i środkowej Italii [4]. W tej sytuacji papież Grzegorz III zwrócił się o pomoc do króla Franków, ale względy polityczne powstrzymały wówczas Karola Martela od interwencji w sprawy Italii.

W 741 r. zmarli kolejno cesarz Leon III, Karol Martel i Grzegorz III, a na tronie papieskim zasiadł Zachariasz (741—752), który, prowadząc zręczną politykę z Longobardami, doprowadził do zawarcia pokoju z ich królem Liutprandem i odzyskania szeregu zabranych patrymoniów [5]. Longobardowie jednak, wykorzystując zamieszanie w Bizancjum spowodowane walką o tron między Artawastosem i Konstantynem, wkroczyli do egzarchatu, opanowali miasta cesarskie i otoczyli Rawennę. Papież Zachariasz udał się sam do Liutpranda i wymógł na nim zaniechanie działań wojennych oraz wydanie zajętych terenów. Interwencja ta przyczyniła się poważnie do wzrostu autorytetu papieża wśród mieszkańców Italii.

Po śmierci Liutpranda (744) władzę po nim objął Ratchis, który swe panowanie rozpoczął od działań wojennych. Interwencja papieska i tym razem przyczyniła się do zaniechania wojny, ale stanowisko króla nie znalazło uznania w jego otoczeniu. Został więc odsunięty od władzy i na jego miejsce wyniesiono Aistulfa. Pozbawiony tronu Ratchis został wkrótce mnichem na Monte Cassino [6]. Panowanie Aistulfa oznaczało nawrót do starej polityki Longobardów. W ciągu dwóch lat zdobył Rawennę — i wszystko wskazywało na to, że w krótkim czasie opanuje i zjednoczy całą Italię [7].

W tych warunkach doszło do porozumienia papiestwa z królem Franków, które zapoczątkowało nową epokę w historii zachodniej Europy. Następca Zachariasza, papież Stefan II (752) nie posiadał zdolności dyplomatycznych swego poprzednika — panował zresztą zbyt krótko, by móc

[3] *Gesta Episcoporum Neapolitanarum*, c. 36, MGH SS rer. Langob., s. 422.

[4] *Pauli Historia Langobardorum* VI, 55 n.; *Vita Gregorii* III, c. 15; *Codex Carolinus* nr 1 i 2, MGH Epp. III, ed. E. Dümmler, t. 1, Berlin 1892, s. 469 i 471; por. E. Mühlbacher, *Deutsche Geschichte unter den Karolingen*, Stuttgart 1896, s. 42, 47.

[5] *Pauli Hist. Langob.* VI, 55 n.; *Vita Zachariae*, c. 2—4, 6—11, MGH Epp. III; por. L. M. Hartmann, *op. cit.*, s. 140 nn.

[6] *Pauli Hist. Langob. Continuationes*, s. 198.

[7] *Chronicon Salernitanum*, MGH SS III, s. 470 nn.

zażegnać konflikt zbrojny z Longobardami [8]. Jego następca, Stefan III (752—757), wysłał wiosną 753 r. list do króla Franków Pepina z prośbą o przysłanie poselstwa, pod którego ochroną mógłby przybyć do Frankonii celem osobistego porozumienia się z królem. Tak się też stało. Jesienią tegoż roku papież wyruszył z Rzymu w towarzystwie posłów frankońskich, w Pawii spotkał się z Aistulfem, który wprawdzie odmówił wydania zabranych terenów, ale nie odważył się utrudniać papieżowi dalszej podróży [9]. Na początku 754 r. Stefan III spotkał się w Ponthion z Pepinem. W wyniku długich pertraktacji król za zgodą możnych frankońskich zobowiązał się powstrzymać Longobardów od podboju Rzymu oraz odebrać im Rawennę i patrymonia w północnej Italii [10]. W dokumencie papieskim relacjonującym te zobowiązania powiedziano, że tereny te zostaną „oddane" papieżowi, a nie „przekazane". W ten sposób usiłowano podkreślić, że tereny zajęte przez Longobardów stanowiły własność papiestwa — była to fikcja sprzeczna nie tylko z prawem, ale i ze stanem faktycznym. Zrozumiała ona jest dopiero w świetle zamysłów papieży powołujących się na rzekomą „darowiznę Konstantyna W." jako argument uzasadniający prawa Kościoła do tych ziem [11]. Rokowania, rozpoczęte w Ponthion i zakończone w Quierzy, doprowadziły do zawarcia trwałego porozumienia papiestwa z królestwem Franków.

Pierwsza wyprawa wojenna Pepina do Italii zakończyła się zawarciem układu pokojowego z Aistulfem, który zobowiązał się wydać wszystkie zabrane miasta, zwłaszcza Rawennę, oraz uznać nad sobą zwierzchnictwo króla frankońskiego. Aistulf jednak nie dotrzymał przyrzeczeń. Opat Fol-

[8] Następcą papieża Zachariasza został wybrany prezbiter Stefan, który zmarł już w kilka dni po wyborze, stąd niektórzy historycy Kościoła pomijają go w spisie papieży i dlatego jego następca, również Stefan, jest raz nazywany Stefanem II, a kiedy indziej Stefanem III. W naszych rozważaniach figuruje on jako Stefan III. Por. na ten temat: *Le liber pontificalis*, t. I, s. CCLVIII.

[9] *Vita Stephani II*, c. 15—20, *Le liber pontificalis*, t. I, s. 445 nn.; por. L. M. Hartmann, *op. cit.*, t. II, s. 179 nn.

[10] Według *Vita Hadriani I*, c. 42, *Le liber pontificalis*, t. I, s. 498, dokument ten został wystawiony w Quierzy. Niektórzy historycy jednak są zdania, że żadnego dokumentu nie wydano i że wiadomość o tym, jakoby taki dokument istniał, wywodzi się jedynie ze źródeł papieskich. Takiego zdania jest m. i. W. Martens, *Die römische Frage unter Pippin und Karl der Grosse*, Stuttgart 1881. Jednak A. Hauck, *op. cit.*, utrzymuje, że dokument taki istniał faktycznie.

[11] Na temat treści tego dokumentu nie ma zgody wśród historyków. Wyrażane są na ten temat trzy różne poglądy. Dokładniej o tym pisze L. M. Hartmann, *op. cit.*, t. II, 2, s. 201. *Constitutum Constantini* — głośny fałszywy dokument, przygotowany najprawdopodobniej w kancelarii papieskiej za Stefana III dla wykorzystania w pertraktacjach z królem frankońskim, a więc przed 753 r. Dokument wydrukował m. i. C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, 3. Aufl., Tübingen 1911.

rad i inni dostojnicy frankońscy, którzy pozostali w Italii, donieśli królowi, że nie przekazał on żadnych terenów i że ponawiał najazdy na obszary dotąd rzymskie. Wówczas Pepin przybył powtórnie, pokonał wojska longobardzkie, zmuszając ich króla do oddania papiestwu rozległych terenów w północnej Italii od Comachio aż do Ancony. Po śmierci Aistulfa Dezyderiusz w zamian za poparcie frankońskie w jego walkach o koronę longobardzką przyrzekł dalsze ustępstwa [12]. Wydarzenia te stworzyły nową sytuację w Italii. Wraz z powstaniem Państwa Kościelnego bowiem kończyło się panowanie bizantyjskie nie tylko w północnej, lecz i w środkowej Italii.

Po śmierci Stefana III wybrano papieżem jego brata, Pawła I (757—767), ale wybór nie był jednomyślny, gdyż znaczna część ludności chciała diakona Teofilakta. U podstaw tego rozłamu leżał opór wobec kierunku, jaki polityce papieskiej nadał Stefan III. Zwycięstwo Pawła I zapewniło kontynuację dotychczasowego kursu. Wprawdzie podobnie jak jego poprzednik uznawał on jeszcze cesarza bizantyjskiego za władcę Rzymu, ale było to uznanie wyłącznie formalne. Na czele miasta bowiem faktycznie stał papież, który wysyłał listy w imieniu duchownych i świeckich mieszkańców Rzymu, prowadził narady ze szlachtą rzymską, wypowiadał się o „swoim ludzie" i „swoich miastach i zamkach" [13]. Rzymianie nie kwestionowali tego i nawet prywatne dokumenty datowali według lat pontyfikatu papieży. Papież reprezentował również prawa miast rzymskich wobec Longobardów, pod jego dowództwem pozostawała siła zbrojna, on mianował urzędników i sędziów [14].

Na podstawie przytoczonych faktów można by sądzić, że papież był suwerennym władcą Państwa Kościelnego, ale w rzeczywistości było inaczej. Był on wprawdzie władcą, ale nie samodzielnym, gdyż musiał uznawać nad sobą zwierzchnictwo Pepina i kierować się jego zarządzeniami. Nie mógł on zwłaszcza według własnego uznania określać stosunku Rzymu do Bizancjum czy Longobardów. Wprawdzie nie wytworzyło się przekonanie, że Rzym jest częścią składową królestwa frankońskiego, ale rozwój wypadków do tego prowadził. Chociaż papież sprawował władzę na znacznych obszarach Italii, to jednak był w tym czasie bardziej skrępowany w swych decyzjach, aniżeli przed zawarciem sojuszu z Frankami. Za Karola W. wszystkie ważniejsze sprawy kościelne rozstrzygano na dworze królewskim.

Po śmierci Pawła I w sprawy wyboru papieża wkroczyła po raz pierwszy szlachta rzymska, doprowadzając do stworzenia frakcji, która pod

[12] Por. E. Potkowski, *Kościoły terytorialne i państwowe we wczesnym średniowieczu*, praca w niniejszym tomie.

[13] *Codex Carolinus*, nr 9, s. 498; nr 12, s. 508; nr 13, s. 510; nr 19, s. 520 i inne.

[14] Tamże, nr 13, s. 510; nr 20, s. 521; nr 37, s. 547; nr 49, s. 569.

przywództwem księcia Toto wyniosła na tron papieski jego brata, Konstantyna [15]. Wybór ten oznaczał próbę zmiany dotychczasowej polityki. Wprawdzie nowy papież tuż po intronizacji wysłał lojalnie list do Pepina zapewniający o zachowaniu warunków przymierza, ale frakcja, która go popierała, dążyła do uwolnienia Rzymu od frankońskiej „opieki". Konstantyn II (767—768), uznawany przez wielu za antypapieża, spotkał się z oporem kleru rzymskiego, który pod wodzą Christoforosa wzniecił bunt i Konstantyn musiał zrezygnować. Na jego miejsce przeciwnicy wybrali papieżem Stefana IV (768—772), bliskiego współpracownika poprzednich papieży, który natychmiast zwrócił się do Pepina z propozycją uregulowania stosunków kościelno-politycznych na synodzie [16]. Nowy papież nie mógł dosadniej uznać zwierzchnictwa króla frankońskiego nad Kościołem.

Wkrótce jednak nastąpiły wydarzenia, które na pewien czas zamąciły dobre stosunki między sojusznikami. Posłowie papiescy bowiem nie zastali już Pepina przy życiu i władzę w państwie sprawowali jego synowie: Karol i Karloman, którzy wprawdzie potwierdzili obietnicę swego ojca z 754 r.[17], ale na dworze frankońskim przewagę uzyskała polityka ugodowa względem Longobardów. Nastąpiło nawet powiązanie rodzinne obydwóch domów królewskich, co zostało uznane w Rzymie za akt nieprzyjazny wobec Kościoła. Stefan IV nazwał zamierzone małżeństwo Karola z córką króla Longobardów „szatańskim wymysłem" twierdząc, że wiązanie się Franków z Longobardami jest równoznaczne z zerwaniem ich układu z papiestwem [18]. Protest papieski okazał się bezskuteczny i — co dziwniejsze — sam Stefan nawiązał rychło stosunki z królem Longobardów, Dezyderiuszem. Był to najmniej oczekiwany zwrot w polityce papieskiej. (Sprawy skomplikowały się jeszcze, gdy małżeństwo Karola zostało rozwiązane) [19].

W tych okolicznościach powstała w Rzymie silna partia longobardzka pod przywództwem Pawła Afiarty, która nakłoniła papieża do zawarcia porozumienia z Dezyderiuszem. W odpowiedzi na to Christoforos wywołał ponownie wzburzenie ludności, lecz został pokonany i zabity. Stefan IV w liście do Karola tłumaczył, że zwolennicy partii frankońskiej byli buntownikami czyhającymi na jego życie [20]. Faktycznie zaś usiłował ograni-

[15] *Vita Stephani III*, c. 1—5, *Le liber pontificalis*, t. I, s. 469 nn.; por. Mansi, t. XII, s. 716 nn.; por. też Jaffé, t. I, s. 283.

[16] List zaginął, jego treść znamy z *Vita Stephani III*, c. 16, s. 473; por. *Codex Carolinus*, nr 36, s. 546; *Vita Stephani III*, c. 5, s. 469; c. 11, s. 471.

[17] *Codex Carolinus*, nr 45, s. 562; nr 44, s. 559.

[18] Tamże, nr 38, s. 550.

[19] *Vita Stephani III*, c. 24, s. 477; *Codex Carolinus*, nr 85, s. 621.

[20] *Vita Stephani III*, c. 28, s. 478; *Vita Hadriani*, c. 10, s. 489 nn.; *Codex Carolinus*, nr 48, s. 566 nn.

czać działalność tej partii, próbując nawet prowokować nieporozumienia między Karolem i Karlomanem. Zmiana polityki papieskiej wywołała to, że Karloman przygotowywał się nawet do zbrojnej wyprawy przeciwko Rzymowi, lecz śmierć w 771 r. nie pozwoliła mu wykonać tego zamiaru. Karol zaś pozostawił papieża jego własnemu losowi powstrzymując się od jakiejkolwiek interwencji.

W Rzymie dominowała nadal partia longobardzka, ale wybór na papieża Hadriana I po śmierci Stefana świadczył, że sytuacja zaczęła ulegać zmianie na korzyść partii frankońskiej. Nowy papież (772—795) jeszcze przed swą koronacją nakazał uwolnić więźniów, a na propozycję Dezyderiusza, by zawarł z nim przymierze, odpowiedział żądaniem oddania mu przyobiecanych miast. W dalszym rozwoju wypadków stronnictwo longobardzkie zostało odsunięte od władzy, a Paweł Afiarta i wielu jego zwolenników znalazło się w więzieniu [21]. Hadrian I odrzucił również prośbę Dezyderiusza udzielenia mu namaszczenia jako reprezentantowi praw dzieci zmarłego Karlomana. Realizował bowiem konsekwentnie politykę sojuszu z Frankonią.

Zmiana polityki papieskiej była jednym z motywów tego, że Karol w 774 r. rozpoczął wojnę z Longobardami, zakończoną likwidacją ich samodzielności państwowej i koronacją Karola na króla Longobardów. Jeszcze podczas oblężenia Pawii król Franków przybył do Rzymu, gdzie potwierdził przyrzeczenie Pepina w Quierzy [22]. Odpis dokumentu, sporządzony przez kancelarię papieską, Karol zabrał z sobą do Frankonii. Po likwidacji państwa Longobardów sytuacja w północnej Italii uległa istotnym zmianom, toteż układ z 774 r. miał już inne znaczenie niż poprzedni, gdyż nie było wroga, przed którym król frankoński miałby bronić papiestwo. Układu tego nie można było uważać za porozumienie w dawnym znaczeniu — odczuwali to przede wszystkim sami Rzymianie. Biograf Karola, Einhard, przekazał zdanie, jakie usłyszał w Rzymie w kręgu oponentów wobec polityki frankońskiej: „Franka miej za przyjaciela, ale nie za sąsiada" [23]. Wyrażało ono istotną różnicę w układzie stosunków w 754 i 774 r. Odzwierciedleniem tej zmiany był również list Hadriana do Karola, w którym papież uskarżał się, że tereny, które za czasów Longobardów były pod władzą papieską, obecnie „źli i bezbożni próbują mu ode-

[21] *Vita Hadriani*, c. 4, s. 486 nn.; c. 9, s. 488.

[22] Ten dokument, podobnie jak dokumenty Pepina, nie zachował się. Jego treść znana jest z *Vita Hadriani*, c. 41—43. Nie ma jednak zgody wśród historyków co do autentyczności tych zapisków — por. A. Hauck, *op. cit.*, t. II, s. 24; L. M. Hartmann, *op. cit.*, t. II, 2, s. 325; *Codex Carolinus*, nr 55, s. 578.

[23] Por. E. Caspar, *Das Papsttum unter fränkischer Herrschaft*, Darmstadt 1956, s. 58.

brać" [24]. List ten był skierowany przeciwko arcybiskupowi Rawenny, Leonowi, który usiłował nawiązać bezpośredni kontakt z Karolem i pod jego protektoratem sprawować autonomiczną władzę w obrębie dawnego egzarchatu. Hadrian wysłał wiele listów o podobnej treści, by skłonić Karola do ponownego przybycia do Rzymu, lecz ten wysłał w 775 r. tylko poselstwo, które udało się najpierw do Spoleto i Benewentu, co rozgoryczyło papieża. Nie doszła też do skutku podróż Karola w 778 r. z okazji chrztu jego syna.

W tych okolicznościach Hadrian zmienił sposób argumentacji. W liście z maja 778 r. powołał się wprawdzie na dokument z 774 r., ale uzasadnił go porównaniem Karola z Konstantynem W., który jakoby przekazał Kościołowi władzę nad krajami Zachodu, a następnie zwrócił się z prośbą, by Karol restytuował wszystkie posiadłości, jakie w różnych czasach „cesarze, patrycjusze i inni bogobojni mężowie oddali Kościołowi", a które zostały zrabowane przez Longobardów. Dowodem na to, zdaniem papieża, są dokumenty w archiwum laterańskim, z których tylko pewne przesyła Karolowi przez specjalnego wysłannika [25]. List ten został wysłany na życzenie Karola, by papież przedłożył dowody rzeczowe uzasadniające swe roszczenia terytorialne. Dokumenty przesłane przez Hadriana dotyczyły jednak tylko prywatnych posiadłości papieskich [26].

Najważniejszym, by nie powiedzieć jedynym, celem rządów Hadriana było powiększenie posiadłości papieskich. Jego stosunek do Karola to przede wszystkim pochlebstwa, prośby, żądania i żale. Karol oficjalnie odnosił się do niego z szacunkiem, ale w sprawach politycznych pomijał go. Nigdy nie zasięgał jego opinii nawet w sprawach kościelnych — gdy Hadrian dowiadywał się o jakimś zarządzeniu, było ono już wydane i realizowane [27].

Wiosną 781 r. Karol przybył ponownie do Rzymu i wówczas doszło do uregulowania spraw terytorialnych, o czym świadczy dziękczynny list Hadriana [28]. Oficjalna biografia Hadriana I, tak wylewną na temat pierwszej wizyty Karola w Rzymie, o tej drugiej ledwie wspomina. Nie zachował się również dokument określający stanowisko Karola. Wiadomo tylko, że potwierdził on raz jeszcze oddanie papieżowi obszarów przyznanych w latach pięćdziesiątych wraz z egzarchatem. Do tych obszarów dodano

[24] *Codex Carolinus*, nr 49, s. 568; nr 60, s. 585.

[25] Tamże, nr 60, s. 585.

[26] Tamże, nr 65, s. 592.

[27] O postępowaniu posłów frankońskich w 775 r. por. *Codex Carolinus*, nr 56, s. 580 n. O powodach nieprzybycia Karola W. do Rzymu w 776 r. — tamże, nr 51, s. 571.

[28] Tamże, nr 68, s. 587.

później tereny sabińskie, gdzie Kościół posiadał już patrymonia [29]. Hadrian jednak musiał zrezygnować z pretensji do patrymoniów południowoitalskich, gdyż Karol w tym czasie nie chciał konfliktu z Bizancjum.

W cesarstwie wschodnim po śmierci Leona IV rządy w imieniu małoletniego Konstantyna sprawowała jego matka, Irena, która dla utrzymania władzy w swych rękach szukała politycznego zbliżenia z królestwem Franków. W tym celu wysłała poselstwo, które poprosiło Karola o rękę jego córki, Rotrundy, dla młodego cesarza. Najprawdopodobniej doszło przy tej okazji do uznania przez Bizancjum istniejącego stanu rzeczy w Italii, gdyż odtąd papież Hadrian zaczął datować swoje dokumenty od lat własnego panowania i bić monety ze swoim imieniem [30].

Karol przybył po raz trzeci do Rzymu w 787 r. i wówczas przekazał papieżowi kilka miast w Toskanii i Benewencie [31]. Hadrian jednak tym nie chciał się zadowolić, dlatego po odjeździe Karola przedstawiał mu sytuację w świetle wymagającym interwencji wojskowej. Zamierzał też wystąpić do cesarza bizantyjskiego z żądaniem restytucji patrymoniów w południowej Italii, ale śmierć nie pozwoliła mu zrealizować takiego zamysłu [32].

Wybrany w dniu pogrzebu Hadriana papieżem Leon III (795—816) wysłał natychmiast Karolowi klucze Wiecznego Miasta jako symbol odnowienia przymierza [33]. On też 25 XII 800 r. w czasie pobytu Karola w Rzymie koronował go na cesarza. Odtąd Karol stał się formalnie władcą Rzymu i państwa kościelnego, przejmując uprawnienia, jakie do tej pory należały do cesarzy bizantyjskich [34]. Przez ten fakt zmieniały się podstawy przyszłych stosunków w Europie. Wprawdzie Karol nie szukał konfliktu z cesarstwem bizantyjskim, jednakże przyjęcie godności cesarza zachodniego z konieczności tworzyło sytuację, w której nie można było uniknąć zatargu.

Za panowania Karola W. nie było jeszcze miejsca dla suwerennego papiestwa — ukształtowało się ono dopiero wskutek słabości jego następ-

[29] Obszar przekazany papiestwu można w przybliżeniu określić na podstawie dokumentu Ludwika Pobożnego z 817 r.: *Pactum Hludovici Pii cum Paschali Pontifice*, MGH LL Capit. I.

[30] Po raz pierwszy w: Jaffé, dok. nr 2435 z 1 XII 781 r. Ostatnim świadectwem datowania według lat panowania cesarskiego jest dok. nr 2395 z 20 IV 772 r.

[31] O okolicznościach nowej darowizny mamy wiadomość w *Pauli Hist. Langob.*, VI, 27. Miejscowości tam wymienione znajdują się również w dokumencie Ludwika Pobożnego z 817 r.

[32] Kiedy papież zmarł w 795 r. po 22-letnich rządach, Karol wysłał do Rzymu płytę nagrobkową z napisem: „Imiona nasze jednoczą się w tym napisie: Hadrian i Karol — ja król, ty ojciec". Tytuł królewski wyprzedzał tu tytuł papieski — por. *Alcuini sive Albini Epistolae*, nr 93, s. 136; nr 100, s. 146.

[33] *Vita Leonis III*, c. 1, *Le liber pontificalis*, t. II, s. 1.

[34] Por. E. Potkowski, *op. cit.*, s. 75.

ców. Uznawano jeszcze powszechnie pogląd, że Karol W. jest reprezentantem Chrystusa w rządzeniu światem, ale w kręgach papieskich zaczęły już kiełkować poglądy, że troska o Kościół została powierzona papieżom, a nie cesarzom [35], i że ci mają szczególne obowiązki wobec Kościoła, a nie władzę nad nim. Utrzymywano też w tych kręgach, że patriarchaty wschodnie podlegają jurysdykcji papieskiej i że Leon III, koronując Karola na cesarza, dokonał ceremonii, jaka na Wschodzie należała do patriarchów Konstantynopola, przez co dał wyraz swej władzy nad wszystkimi biskupami i patriarchami [36]. Pogląd ten był określany w krótkiej formule, że papież kreuje cesarzy — miał on ogromne znaczenie dla kształtowania stosunków w średniowiecznej Europie.

Po śmierci Karola W. (814 r.) nastąpiły radykalne zmiany w polityce papiestwa względem cesarstwa. Już Leon III nie pozwolił ludowi rzymskiemu złożyć hołdu nowemu cesarzowi, Ludwikowi (814—840), a nawet odważył się uwięzić jego otwartych zwolenników. Ludwik, zwany Pobożnym, w niczym zresztą nie przypominał swego ojca — był złym wodzem, człowiekiem kompromisowym i mało stanowczym. Nikt go nie poważał, nie kochał, ani się go nie bał [37]. Nic też dziwnego, że pod rządami takiego władcy papieże zaczęli prowadzić bardziej samodzielną politykę. Następca Leona III, papież Stefan V (816—817), odnowił wprawdzie przysięgę ludności rzymskiej wobec cesarza, ale nie zwrócił się już do niego o potwierdzenie swego wyboru. Fakt ten wzbudził niezadowolenie na dworze cesarskim, a mimo to papież mógł przybyć do Frankonii jako sojusznik dla odnowienia przymierza zawartego z Pepinem i Karolem. Zwycięstwo polityki papieskiej ujawniło się w tym, że Ludwik przystał na wysunięte wtedy żądania Stefana [38]. To zapoczątkowało nowy kurs polityki rzymskiej, zmierzającej do uniezależnienia się od cesarza i zdobycia supremacji w świecie feudalnym.

Po śmierci Stefana V wybrano papieżem Paschalisa I (817—824), który już z pewnym ociąganiem się wysłał pismo do cesarza z prośbą o odnowienie przymierza. Cesarz i tym razem potwierdził bez zastrzeżeń stan posiadania Kościoła rzymskiego [39]. Gotowość Ludwika do akceptacji rosz-

[35] *Evangelium scientibus liquet, quod* [...] *Petro claves caelorum et totius Ecclesiae cura commissa est* — pisał Hadrian w 791 r. do Karola — *Epistolae Hadriani*, MGH, Epp. V, nr 2, s. 6; por. *Codex Carolinus*, nr 94, s. 634.

[36] O tym pisał Hadrian do opata z St. Denis — *Epistolae Hadriani*.

[37] Wiadomości o życiu Ludwika Pobożnego: *Thegani Vita Hludovici Imperatoris*, MGH SS II, s. 585—604 oraz *Vita Hludovici Imperatoris*, tamże, s. 604—648.

[38] *Vita Leonis III*, c. 113, *Le liber pontificalis*, t. II, s. 34; *Vita Stephani IV*, c. 1, tamże, s. 49.

[39] Rozbieżne są poglądy na temat dokumentu, jaki miał wystawić Ludwik Pobożny. Jedni sądzą, że jest to dokument oryginalny, inni — że to interpolacja, jeszcze inni uważają za fałszerstwo. Większość historyków przychyla się do poglądu,

czeń papieskich oceniano w Rzymie jako objaw słabości. Władza cesarska nad Rzymem stawała się coraz bardziej iluzoryczna, podczas gdy zwierzchnictwo papieża nad Kościołem frankońskim wyrażało się w konkretnych faktach, zwłaszcza przy obsadzaniu stolic biskupich tego kraju.

Antycesarska polityka papieży uległa pewnemu zahamowaniu, gdy po śmierci Paschalisa I wybuchły w Rzymie zamieszki przy wyborze jego następcy, Eugeniusza II (824—827). Dla ich stłumienia cesarz wysłał wojsko pod wodzą swego syna, Lotara, który wystąpił jako władca wiecznego miasta. Ludność Rzymu, trzymając się ustalonego zwyczaju, wyraziła żądanie, by nowo wybrany papież złożył przysięgę na ręce posła cesarskiego. Tak się też stało. Na uwagę nadto zasługuje fakt, że dopiero teraz po raz pierwszy sporządzono dokument, który określał zobowiązania papieży wynikające z przymierza frankońskiego. Dokument ten, znany pod nazwą *Constitutio Romana* [40], nie zmieniał faktycznego stanu rzeczy, ale formalnie biorąc stanowił nawrót do stosunków z czasów Karola W.

Wkrótce jednak papieże powrócili do realizowania polityki niezależnej od cesarstwa. Czynnikiem, który wydatnie przyczynił się do wzmocnienia ich pozycji, był rozłam wśród biskupów frankońskich na tle stosunków panujących w tym państwie. Ludwik bowiem usunął szereg osób należących ongiś do kręgu zaufanych Karola W., co osłabiło jego pozycję wobec cesarzowej Judyty, zmierzającej do zmiany przepisów o dziedzictwie władzy na rzecz jej syna, Karola Łysego. To z kolei spowodowało bunt synów cesarza, którzy odsunęli ojca od władzy dla ratowania swoich pozycji [41]. Ludwik, który odzyskał panowanie głównie dzięki poparciu kleru, szukał teraz oparcia u papieża i biskupów. W 832 r. doszło ponownie do konfliktu cesarza z jego synami i ówczesny papież, Grzegorz IV (827—844), opowiedział się po stronie synów wbrew opinii większości biskupów frankońskich [42]. Grzegorz IV jednak dla poparcia swej polityki zjednał sobie kilku biskupów, którzy w zredagowanym *ad hoc* dokumencie stwierdzili, że papież ma prawo zwracać się do wszystkich narodów, ponieważ posiada najwyższy autorytet apostolski [43]. Papież ze swej strony wystosował do pozostałych biskupów frankońskich list, w którym z niesłychaną ostrością zażądał posłuszeństwa dla swych zarządzeń nawet wtedy, gdy są w sprzeczności z cesarskimi, zabronił biskupom nazywania go „bratem" twierdząc,

że dokument ten jest prawdziwy, lecz zawiera szereg interpolacji. Dokładniejsze dane zob. A. Hauck, *op. cit.*, t. II, s. 493 n.

[40] *Constitutio Romana* z listopada 824 r. — por. *Hlotarii I Capitularia Italica*, nr 157—166, MGH Capit. II.

[41] Thegani *Vita Hludovici Imperatoris*, s. 633 n.; por. E. Mühlbacher, *op. cit.*, s. 344 nn.

[42] *Agobardo Lugdunensis archiepiscopi Epistolae*, nr 17, MGH Epp. V, s. 228.

[43] Tamże, nr 16, s. 226.

że należy mu się szacunek jako „ojcu". Wypowiedział przy tym zdanie, które będzie się powtarzało w dokumentach późniejszych papieży, że troska o zbawienie dusz jest ważniejsza od troski o sprawy doczesne, wskutek czego władza papieża jest wyższa od cesarskiej. Posłuszeństwo cesarzowi nazwał „głupim pochlebstwem", a krytykę swego postępowania „uwłaczaniem godności papieskiej" [44]. W liście tym ujawniło się po raz pierwszy jasno i wyraźnie stanowisko, jakie zaczęło się krystalizować w Rzymie po śmierci Karola W. Z jednej strony uważano Kościół za część składową cesarstwa, a papieża za poddanego cesarzowi, ale z drugiej wysuwano twierdzenie, że papiestwo jako instytucja boska jest niezależne od władzy świeckiej i powinno być wyniesione ponad cesarstwo. Dla kształtowania się tego ostatniego przekonania nie było istotne, czy papieże wysuwali takie żądania w praktyce. Istotne było to, że wielu biskupów w różnych krajach opowiadało się za takimi prerogatywami papiestwa. Wymownym przykładem był właśnie ów dokument biskupów frankońskich, którzy byli inicjatorami idei, jaka od dawna nurtowała w Rzymie. Uroszczenie papieskie nie miałoby szans realizacji, gdyby biskupi trzymali się poglądów dominujących w państwie frankońskim od Chlodwiga do Karola W. Rozłam wśród biskupów oraz błędy w polityce kościelnej cesarza Ludwika przyczyniły się do zwycięstwa idei o nadrzędności władzy papieskiej nad cesarską.

W okresie, w którym pojawił się wspomniany dokument biskupów frankońskich, trwała walka cesarza z jego synami. Wojsko opuściło Ludwika, dlatego był on zmuszony poddać się buntownikom. Nie ma wprawdzie dowodów na to, że w walce tej nadużyto autorytetu papieża celem skłonienia wasali cesarskich do złamania przysięgi wierności, ale faktem jest, że Grzegorz IV popierał stanowisko synów przeciwko ich ojcu i że uznał sprawę cesarza za niesprawiedliwą. Kiedy więc synowie cesarza przejęli władzę w poszczególnych częściach państwa, jego jedność utrzymywała się tylko dzięki jedności Kościoła. W nowej sytuacji politycznej papiestwo wystąpiło jako władza stojąca ponad cesarstwem. Nadto fakt, że biskupi frankońscy nałożyli jeszcze na zdetronizowanego cesarza pokutę kościelną, miał duże znaczenie polityczne, gdyż cesarz, po odzyskaniu tronu, nie był już zdolny do odważniejszych wystąpień przeciwko papieżowi, do czego namawiali go jego stronnicy. W świadomości społecznej ówczesnej Europy papież utracił jednak na pewien czas autorytet. Zaangażowanie się bowiem Grzegorza po stronie synów walczących z własnym ojcem zostało uznane nie tylko za zdradę zasad feudalnych, ale i za czyn niezgodny z duchem chrześcijaństwa [45].

[44] Tamże, nr 17, s. 228.

[45] Nithardi *Historiarum libri IV*, I, c. 4, MGH, rer. Germ. i.u. sch. s. 650.

Znaczenie papiestwa wzrosło wkrótce po śmierci Ludwika Pobożnego. Tytuł cesarza posiadał w tym czasie jego najstarszy syn, Lotar, choć praktycznie sprawował on władzę tylko nad częścią państwa. W 843 r. doszło do oficjalnego podziału państwa między synów Ludwika, co przyczyniło się do emancypacji papiestwa [46]. Brak zgody pomiędzy nowymi władzami dawał papieżom możność odgrywania roli pośrednika, a często i rozjemcy.

Po śmierci Grzegorza IV i wyborze Sergiusza II (844—847) przybyło do Rzymu poselstwo Lotara, które miało możność się przekonać, jak bardzo zmalały w ostatnich latach wpływy frankońskie. Podczas tej wizyty papież dokonał koronacji syna Lotara, Ludwika, na króla Longobardów [47]. Kiedy jednak osoby towarzyszące królowi zażądały, by możni rzymscy złożyli mu przysięgę wierności, papież sprzeciwił się temu i zgodził się jedynie na odnowienie przysięgi wobec cesarza. Sergiusz nie dopuścił, by frankoński dom panujący zajmował wobec Rzymu taką samą pozycję jak wobec innych miast włoskich.

Sergiusz II zmarł na początku 847 r., ale kierunek jego polityki nie uległ zmianie za dwóch kolejnych jego następców. Było to możliwe dlatego, że ze śmiercią Lotara (29 IX 855) nastąpiło dalsze osłabienie władzy cesarskiej wskutek podziału państwa między jego trzech synów [48].

Mogło się wydawać, że w Rzymie stosunek do cesarza jest lojalny. Uznawano tam formalnie jego prawa, wymieniano jego imię w niektórych aktach państwowych, uznawano obowiązek składania mu przysięgi, przyjmowano nawet, że w sprawach administracyjnych papież powinien się kierować jego dyrektywami — faktycznie jednak nie cesarza, lecz papieża uważano za władcę wiecznego miasta. Od czasu, kiedy przestał tam działać sąd cesarski, posiedzenia sądowe odbywał papież regularnie w otoczeniu możnych rzymskich na Lateranie [49]. Leon IV (847—855) był pierwszym papieżem, który zorganizował sobie orszak wojska. Chociaż w Rzymie nie kwestionowano praw cesarza do orzekania o prawomocności wyboru papieża, to faktycznie nie miał on na ten wybór żadnego wpływu. Właśnie Leon IV był konsekrowany bez zezwolenia Lotara, a po wyborze papieżem Benedykta III (855—858) mieszkańcy Rzymu, mimo sprzeciwu posłów cesarskich, dotrzymali wierności swemu elektowi [50].

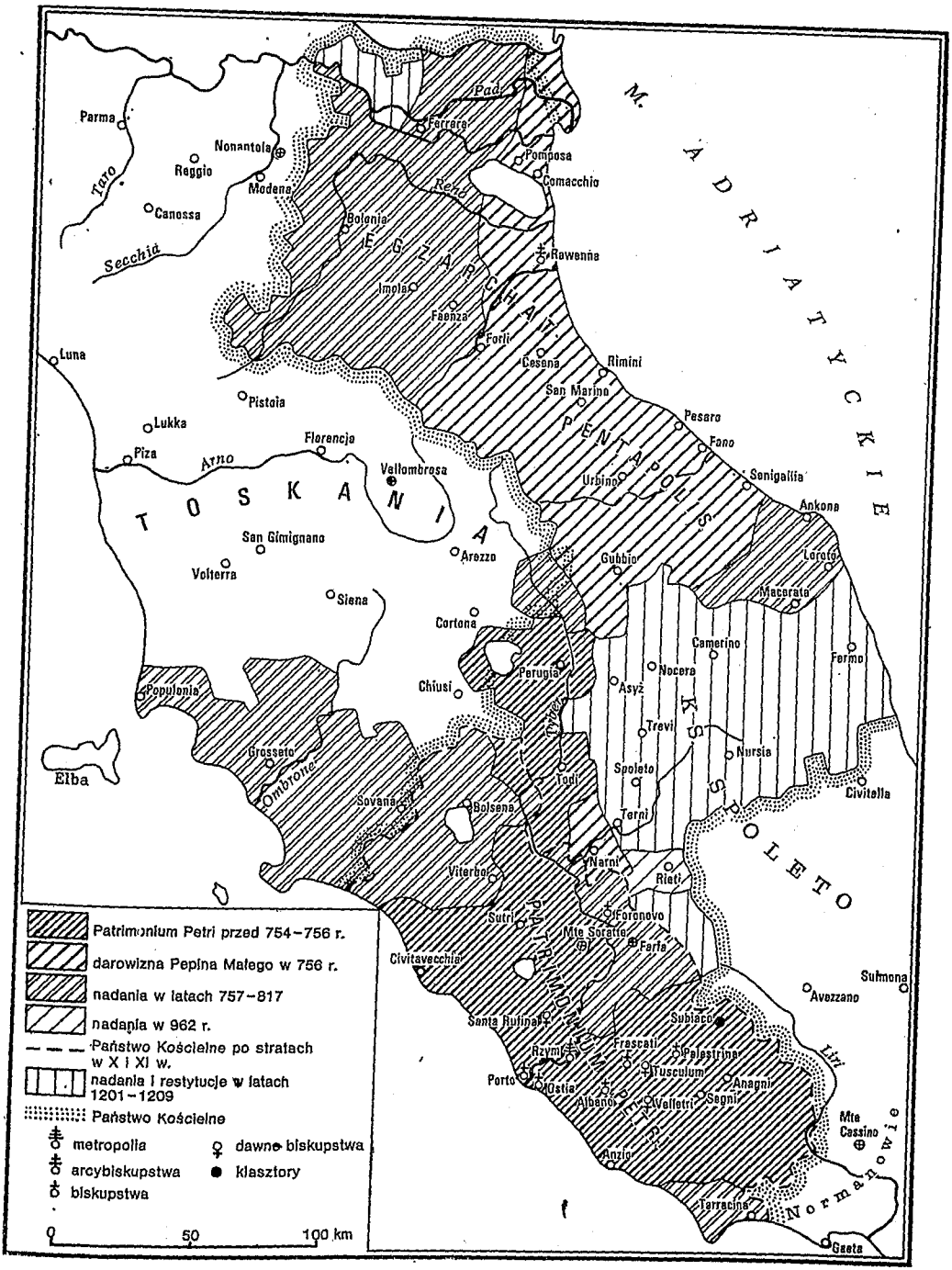
[46] Tamże, II, 10; IV, 1. O traktacie w Verdun por. E. Dümmler, *Geschichte des ostfränkischen Reichs*, wyd. 2, t. I, s. 139 nn.

[47] *Vita Sergii II*, c. 13, *Le liber pontificalis* t. II, s. 89.

[48] O podziale państwa Lotara por. A. Hauck, *op. cit.*, t. II, s. 530.

[49] *Vita Leonis IV*, c. 8, 69, 80, *Le liber pontificalis*, t. II, s. 107, 123, 126; *Epistolae Leonis IV*, nr 23, MGH Epp. V, s. 599.

[50] *Vita Leonis IV*, c. 6, s. 107; *Vita Benedicti III*, c. 6, *Le liber pontificalis*, t. II, s. 141; por. Mansi, t. XII, s. 1026.



5. Państwo Kościelne w VIII—XII w.

W okresie malejącego wpływu cesarzy na sprawy kościelne w Rzymie wzrastały wpływy papieskie z jednej i drugiej strony Alp. Już Leon IV nie wahał się oświadczyć królowi Ludwikowi, że przyjął godność papieską, by troszczyć się o pokój w świecie i przywoływać do zgody skłóconych władców [51]. Zgodnie z tym oświadczeniem Benedykt III orzekł, że nikt nie ma prawa wątpić, iż obowiązkiem papieża jest troska o zbawienie i pokój wszystkich wierzących. Obowiązek ten dotyczy szczególnie państwa frankońskiego, gdyż jest ono zjednoczone z Italią. Kościół rzymski w powiązaniu z władzą świecką rządzi obydwoma krajami według tych samych zasad: rozkazy władców ochraniają rozporządzenia Kościoła, a prawa kościelne popierają przepisy królewskie [52]. Wypowiedź ta świadczy, że w przekonaniu ówczesnych kół watykańskich władza papieska nie jest równa cesarskiej, lecz góruje nad nią. Wystarczyło więc pół wieku, aby nie zostało prawie nic z prerogatyw cesarza w stosunku do Kościoła.

Pozostały jedynie w mocy uprawnienia królów frankońskich w odniesieniu do wyboru biskupów i do uchwał synodalnych. W Kościele frankońskim jednak istniała partia, która uważała ingerencję władców świeckich w sprawy Kościoła krajowego za bezpodstawną i domagała się, by o tym wszystkim decydował wyłącznie papież. Partia ta powoływała się na trzy sfałszowane dokumenty: *Capitula Angilramni*, *Kapitularze Benedykta Lewity* oraz *Dekretały Pseudo-Izydora* [53]. Nie wiadomo, kto był autorem czy redaktorem tych dokumentów, ale wiadomo, że powstały one w Kościele frankońskim za czasów Ludwika Pobożnego w kręgu partii, w której zredagowano omawiany już dokument — pismo części episkopatu frankońskiego do Grzegorza IV.

Capitula Angilramni miały na celu ograniczenie sądownictwa świeckiego w stosunku do biskupów na rzecz kierowania skarg przeciwko nim wprost do Rzymu. Odpowiadało to intencjom biskupów frankońskich. Fałszerz dokumentu jednak poszedł dalej i w jednym z rozdziałów stwierdził, że kto oskarża biskupa, ten oskarża „porządek boży". W dokumencie tym podkreślono szczególnie, że papież jest ośrodkiem i podporą całego episkopatu.

Kapitularze Benedykta Lewity zakładały sobie jeszcze szerszy plan. Ich autor szedł po tej samej linii co *Angilramnus*, odrzucając kompeten-

[51] *Leonis IV Epistolae*, nr 10, s. 589; nr 39, s. 606.

[52] Jaffé, dok. nr 2663, s. 340.

[53] Dokumenty te znajdują się u J. P. Migne (ed.), *Series Latina*, t. 130. Kapitularze Benedykta Lewity zob. MGH LL Capit. 2, s. 17 nn. Najlepsze krytyczne wydanie dwóch pozostałych dokumentów — P. Hinschius, *Decretales Pseudoisidorianae et Capitula Angilramni*, Leipzig 1863. Na fakt fałszerstwa tych dokumentów pierwszy zwrócił uwagę Marsyliusz z Padwy (XIV w.) i Mikołaj z Kuzy (XV w.).

cję sądów świeckich nad biskupami, ale nadto domagał się „kanonicznego wyboru biskupów".

Cel *Dekretałów Pseudo-Izydora* był zasadniczo ten sam, lecz to, co w dwóch pierwszych dokumentach miało wynikać z uchwał synodalnych, to tutaj z orzeczeń papieskich. Ten ostatni zbiór ogranicza nawet kompetencje sądów duchownych w stosunku do biskupów. Jego autor stwierdza, że biskup nie podlega władzy metropolity ani synodu, lecz tylko papieża i że prawowite są tylko synody zwołane przez papieża. Papież został tu przedstawiony jako obrońca biskupów — mógł nim być tylko wtedy, gdy był silny i nietykalny.

Wymienione dokumenty wyrażały tendencje, jakie zaczęły się ujawniać w państwie frankońskim i w Rzymie po śmierci Karola W.[54] Krok za krokiem zdobywały sobie coraz szerszy posłuch — potrzebny był tylko człowiek, który by potrafił wcielić je w życie. Okazał się nim papież Mikołaj I (858—867) [55]. Wybrany papieżem w obecności cesarza Ludwika II, od początku swego pontyfikatu konsekwentnie realizował swoją ideę. Papiestwo, według niego, jest kamieniem węgielnym świata chrześcijańskiego, jest wieczne i trwałe, gdyż na nim spoczywa religijny, polityczny i społeczny porządek świata. Wszystkie prawa są pochodzenia boskiego i — jak pisał do cesarza bizantyjskiego — „są wcześniejsze niż wasza władza, pozostają dotąd nienaruszone i pozostaną, gdy was już nie będzie" [56]. Prawa papieskie — twierdził Mikołaj — są nie tyle zaszczytem, co obowiązkiem, gdyż kładą na barki papieża odpowiedzialność za cały Kościół. Aby papież mógł podołać tym obowiązkom, uczynił go Bóg nieograniczonym władcą w całym chrześcijaństwie [57].

Mikołaj I pojmował stanowisko papieża inaczej, niż jego poprzednicy z czasów Karola W. Król, jego zdaniem, jest związany prawami narodów, papież natomiast jest sam żywym prawem. Co papież mówi, to jest słowem bożym, a co czyni, jest czynem Boga. Jemu przysługuje ostateczna decyzja we wszystkich sprawach, jakie mogą się wyłonić w świecie. Poglądy, jakie on potępia, są już przez to samo fałszywe lub heretyckie [58]. Rewizja orzeczeń papieskich jest niemożliwa, gdyż nie ma ponad nim wyższego autorytetu. Synody są organami służącymi do wprowadzenia

[54] Pogląd, znany za czasów Karola Wielkiego, że *Papa a nemine iudicatur*, znalazł dosadny wyraz w *Capitula Angilramni*.

[55] *Vita Nicolai I*, c. 4, *Le liber pontificalis*, t. II, s. 151 n. Źródła do życia i działalności Mikołaja I (żywot, listy, dokumenty synodalne) wyd. Mansi, t. XV, z którego cytujemy tu listy.

[56] *Epistola*, nr 8, s. 204 n.

[57] *Epistola*, nr 1, s. 159 n.; nr 6, s. 174; nr 10, s. 241.

[58] *Epistola*, nr 7, s. 185; nr 2, s. 162.

w życie rozporządzeń papieskich. Do papieża należy mianowanie biskupów jako swych pełnomocników.

W czasach Karola W. wielu ludzi uznawało króla frankońskiego za najwyższego władcę duchownego i świeckiego. Mikołaj I w ostrych słowach odrzucił taki pogląd twierdząc, że w Starym Testamencie połączono władzę królewską i kapłańską w rękach Melchizedeka w szczególnym celu, ale później tylko szatan czynił tak wśród swoich zwolenników, toteż cesarze pogańscy posiadali zarazem godność najwyższego kapłana (*pontifex maximus*) [59]. Związek taki utracił wartość w Nowym Testamencie, gdyż cesarze chrześcijańscy potrzebują kapłana dla życia wiecznego, a kapłani kierują się prawami królewskimi tylko w sprawach doczesnych. Mikołaj odrzucił ingerencję książąt świeckich w sprawy kościelne, a szczególnie ich prawo uczestnictwa w obradach synodalnych [60].

W licznych listach pouczał książęta, jakiej od nich oczekuje postawy. Napominał cesarza bizantyjskiego, by naśladował swych poprzedników, którzy czcili „święty Kościół rzymski" [61], a Karolowi Łysemu oświadczył, że „tysiące szlachetnych kamieni nie znaczą dla niego tyle co posłuszeństwo" [62]. Z listów tego papieża wynika, że traktował on władców świeckich jako swoich poddanych, których zadaniem jest „wywyższać Kościół rzymski" oraz wypełniać rozkazy papieskie nawet w sprawach politycznych. Odmiennie od swych poprzedników oceniał ogłoszenie królem Pepina i koronację Karola W. na cesarza. W liście do Karola Łysego napisał, że jego poprzednicy uzyskali swą świetność i godność tylko dzięki łaskawości papieży [63].

Mikołaj I nazwał kiedyś siebie „księciem całego świata". Wprawdzie wnet złagodził to rażące określenie dodatkiem, że miał na myśli tylko zasięg kościelny [64], ale faktycznie słowa te odpowiadały w pełni jego przekonaniom i zamierzeniom. Pod tym względem poszedł on dalej niż *Dekretały Pseudo-Izydora*, wskazując drogę innym papieżom średniowiecza. Można go słusznie uznać za twórcę nie tylko Państwa Kościelnego, ale i średniowiecznej supremacji Kościoła w świecie feudalnym.

[59] *Epistola*, nr 8, s. 214.
[60] *Epistola*, nr 9, s. 224; nr 10, s. 243.
[61] *Epistola*, nr 5, s. 173; nr 8, s. 188.
[62] *Epistola*, nr 40, s. 690; nr 17, s. 278; nr 30, s. 297.
[63] *Epistola*, nr 26, s. 290; nr 30, s. 298.
[64] *Epistola*, nr 8, s. 205.

Jan Wierusz Kowalski

Monastycyzm wczesnośredniowieczny

I. Rozwój historyczny

Dzieje monastycyzmu średniowiecznego w zachodnim katolicyzmie można podzielić na kilka okresów. W każdym z nich — mimo wyraźnej ciągłości tradycji ascetycznej, wzorowanej na monastycyzmie wschodnim — przejawiają się różne odmiany chrześcijańskiej koncepcji życia zakonnego.

Pierwszy okres sięga IV w., kiedy wystąpił żywiołowy rozkwit rozmaitych form ascetyzmu: od skrajnego eremityzmu do zwartych i dobrze zorganizowanych wspólnot cenobitycznych. Z początkowo ustalających się na Zachodzie czterech typów klasztorów — wschodniego, episkopalnego, anachoretyczno-klerykalnego i elitarnego [1], najżywotniejszy okazał się typ trzeci, a jego wzorem była wspólnota z Marmoutier, założona przez Marcina z Tours. Natomiast typ wschodni, którego reprezentantem był klasztor w Lérins, oraz typ elitarno-intelektualistyczny, zorganizowany na modłę klasztoru św. Wiktora w Marsylii (pierwszy opat — Jan Kasjan) lub Vivarium w środkowej Italii (zespół uczonych ascetów zgromadzony przez Kasjodora) były bardziej podziwiane niż naśladowane. W końcu VI w. oba te klasztory podupadły i w następnym okresie nie odgrywały już większej roli.

Nic nie wskazuje, by między Vivarium a wspólnotą na Monte Cassino, założoną przez Benedykta z Nursji, istniały jakiekolwiek powiązania. Podobnie postać Radegundy, uczonej mniszki z Poitiers, słynnej ze swych upodobań do poezji i sztuki, była w drugiej połowie VII w. zjawiskiem wyjątkowym [2]. Działalność intelektualna tak na polu teologii, jak litera-

[1] Por. *Katolicyzm starożytny*, praca zbiorowa pod red. J. Kellera, Warszawa 1969, s. 386.

[2] J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie*, Kraków 1964, s. 89: „zarówno Vivarium, jak Poitiers nie mają charakteru wyjątkowego — i dodaje — Wszystko wskazuje na przykład, że środowiska związane z Kasjodorem i Radegundą utraciły znaczenie, czy nawet rozpadły się po ich śmierci".

tury, nie znajdowała wielu chętnych wśród licznej rzeszy ascetów w Galii i Italii. Wprawdzie pisma Jana Kasjana cieszyły się wielkim rozgłosem, ale nie były to dzieła naukowe, lecz próba przełożenia na język Zachodu doświadczeń ascezy i mistyki wschodnich Ojców pustyni. *Collationes* Kasjana, czytane w porze wieczornego posiłku (stąd zwanym „kolacją"), cenione są do dziś przez zakonników jako podstawowy podręcznik wdrażania w życie monastyczne [3].

Typ klasztorów episkopalnych, zorganizowanych w duchu zaleceń Augustyna [4], który wiązał działalność biskupa z otaczającą go i przez niego kierowaną wspólnotą mnichów, nie utrzymał się w Afryce zachodniej wskutek najazdu Wandalów i następnie Arabów, ale znalazł naśladowców w Hiszpanii. Został jednak skompromitowany fanatyzmem mnicha Pryscyliana, który dążył do podporządkowania nie należącym do kleru ascetom reprezentantów hierarchii kościelnej. W gwałtownej reakcji episkopat hiszpański rozprawił się dość szybko ze zwolennikami Pryscyliana, co z kolei przyczyniło się do zahamowania rozwoju monastycyzmu na Półwyspie Iberyjskim na dłuższy czas.

Ponowne uaktywnienie życia klasztornego w Hiszpanii należy przypisać pochodzącemu z Panonii [5], podobnie jak Marcin z Tours, Marcinowi z Bragi. Jego koncepcja życia mniszego była jednak bliższa typowi anachoretycznemu aniżeli augustiańskiemu. Nowe ośrodki zakonne dostarczyły Kościołowi hiszpańskiemu kilku wybitnych biskupów, jak Leander z Sewilli i jego brat Izydor, zachęcający mnichów do studiowania różnych dyscyplin naukowych. Najazd Arabów na Hiszpanię zatrzymał tam ponownie rozwój monastycyzmu. Odrodził się on dopiero w X w.

W Galii począwszy od V w. nastąpił bujny rozkwit życia monastycznego, obywającego się bez organizacji i dyscypliny. Ówczesne synody biskupie świadczą o całkowitej bezradności episkopatu frankońskiego wobec tysięcy ascetów, mnichów, pustelników i „świętych żebraków", nie podlegających żadnej władzy i będących często istną plagą spokojnej ludności. Jedni z nich naśladowali „wyczynowych" ascetów Wschodu: nie brakło nawet słupników, zadziwiających swoim umartwieniem nowo nawróconych Franków. Inni zakładali niewielkie wspólnoty, o niesprecyzowanej formie życia i nie podlegające kontroli hierarchii kościelnej. Z około 200 znanych nam klasztorów, powstałych w Galii na przełomie V i VI w., znaczną część stanowiły małe, drewniane budowle, w których mieszkało

[3] Por. E. Pichéry, *Conférences de Cassien*, Paris 1959.

[4] Aktualny stan dyskusji nad regułami Augustyna, czyli *epistola 211, regula secunda, regula ad servos Dei* i nad autentycznością tych tekstów — por. A. Sage, *La règle de Saint Augustin, commentée par ses écrits*, Paris 1961.

[5] Por. J. Fontaine, *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris 1959.

kilku, co najwyżej kilkunastu mnichów, nie mających określonej reguły. Niektórzy asceci osiedlali się w pobliżu kapliczek i świątyń jako stróże świętych relikwii, które ściągały pielgrzymów spodziewających się uzyskać za ich pośrednictwem szczególne łaski i odpuszczenie grzechów. Charakter i geneza tego zjawiska nie są jasne. Omawiają je między innymi R. Courtois [6], a za nim J. Kłoczowski, który pisze: „Brak wciąż głębszych badań, które usiłowałyby, mimo nadzwyczaj skąpej i trudnej do interpretacji podstawy źródłowej, dać bardziej zadowalającą odpowiedź w tej ważnej kwestii" [7].

Wśród czynników skłaniających Franków do życia zakonnego odgrywała rolę nie tylko atrakcyjność nowej religii, ale i przekonanie, że życie monastyczne, cieszące się opieką królów i możnych panów, jest korzystniejsze i bezpieczniejsze od życia świeckiego, gdyż zwalnia od służby wojskowej i zapewnia egzystencję w owych trudnych i niepewnych warunkach ówczesnego życia. Mnisi w Galii szybko stali się potęgą. Ich liczebność rodziła trudne do rozwiązania problemy ekonomiczne. Zjawisko ucieczki mężczyzn porzucających rodzinę, wojsko, rolę, nakładających habit i golących głowę po to, by przejść do klasy „sług bożych" mogących korzystać z coraz większych przywilejów, sprawiało, że uległa zwichnięciu równowaga społeczna i ekonomiczna państwa Franków. Całe pokolenia zostały przetrzebione jakby zarazą monastycyzmu, a gospodarka rolna, administracja państwowa i wojsko zostały pozbawione sił żywotnych. Królowie zmuszeni byli uciekać się do werbowania wojsk najemnych.

Już w VI w. Galia przeobraziła się w jakby jeden wielki klasztor, zamieszkały przez tysiące ludzi bezproduktywnych i nie włączających się w proces tworzenia nowych struktur społeczno-politycznych. Zachodziła więc konieczność opanowania tego niepokojącego zjawiska, które mogło doprowadzić do utworzenia w Galii państwa monastyczno-teokratycznego.

Synody biskupie usiłowały opanować falę monastycyzmu i poddać go przepisom kanonicznym, ale bez skutku. Tendencje takie powstały nawet w niektórych klasztorach, o czym świadczą próby upowszechnienia obowiązku podporządkowania się regułom zakonnym. Takich reguł znamy co najmniej dwadzieścia, ale największym autorytetem cieszyła się reguła Cezarego z Arles, która zobowiązywała do większej stabilizacji życia zakonnego. Potępienie mnichów-włóczęgów występowało również w regule Benedykta z Nursji: „Trzeci rodzaj sprośny mnichów jest sarabaitów, którzy pod żadną regułą nie postanowieni, ani przełożonego doświadcze-

[6] R. Courtois, [w:] *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale. Settimane di Studio*, Spoleto 1957.

[7] J. Kłoczowski, *op. cit.*, s. 88.

niem, jako złoto w piecu, nie doznani, ale będąc jako ołów z przyrodzenia miękkimi, swoiste obyczaje w postępkach swoich chowają i przez wygolenie głów swoich służbę bożą udawają. Którzy po dwu albo po trzech albo po jednemu, bez przełożonego, w swoich nie pańskich zamknąwszy się gmachach, miasto zakonności rozkoszom własnym dogadzają i cokolwiek wedle ich zdania podoba się im, to za świętą rzecz mają, a czego nie lubią, rozumują, że się nie godzi" [8]. Wypowiedź ta wskazuje, że pewne kręgi monastyczne potępiały niezorganizowane formy ascetyzmu i główny nacisk kładły na dwa elementy życia zakonnego: przynależność do określonego klasztoru oraz posłuszeństwo przełożonemu.

O stanie monastycyzmu w Italii w omawianym okresie posiadamy skąpe wiadomości. Najazdy barbarzyńców bowiem zniszczyły niemal wszystkie ślady ówczesnych ośrodków życia zakonnego. Wiadomo tylko, że papieże udzielali schronienia mnichom i mniszkom, które ze splądrowanych prowincji uciekały do Wiecznego Miasta. Wiadomo również, że najeźdźcy — arianie, nie aprobowali monastycznych form wspólnot religijnych. Nic więc nie sprzyjało rozwojowi klasztorów na Półwyspie Apenińskim. Osobliwa więc wydaje się działalność człowieka, którego później tradycja nazwała „patriarchą mnichów zachodnich", Benedykta z Nursji. Rozpoczął on od eremityzmu, a następnie kierował luźno zorganizowaną wspólnotą ascetów skupionych w okolicach Subiaco. Ostatni zaś etap jego działalności to założenie całkowicie zorganizowanego klasztoru na Monte Cassino. Tu, jak przekazuje tradycja (słynne *Dialogi* papieża Grzegorza I), Benedykt miał zredagować swą *Regułę klasztorów* [9] jako podstawowy kodeks dla tysiąca klasztorów rozsianych we wszystkich krajach chrześcijańskich. Hagiografia, pisana w pół wieku po śmierci Benedykta, jest do tego stopnia nasycona cudownościami, że trudno ją traktować jako źródło historyczne. Ponadto, poważne prace poświęcone analizie tej *Reguły* i jej źródeł wykazują daleko posuniętą zbieżność z *Regułą Mistrza*, utworem anonimowym, powstałym w tym samym okresie, a być może nawet nieco wcześniej w monastycznych kręgach Galii [10]. Pod znakiem zapytania

[8] *Reguła św. Benedykta*, Warszawa 1929, s. 18—19.

[9] Najprawdopodobniej tytuł reguły Benedykta z Nursji brzmiał: *Regula monasteriorum*, a nie *Regula monachorum*. Całą dokumentację na temat reguły Benedykta z Nursji zebrał G. Penco, *S. Benedicti Regula, introduzione, testo, apparati, traduzione e commento*, Firenze 1958.

[10] Sprawę stosunku *Reguły Mistrza* do *Reguły klasztorów* jako pierwszy poruszył A. Genestout, *La règle du Maitre et la régle de Saint Benoit*, „Revue d'ascétique et de mystique" 21, 1940, s. 51—112. Dyskusja ciągnie się dalej. Por. E. Franceschini, *La questione della Regola di San Benedetto* [w:] *Il monachesimo nell'alto medioevo...*, s. 130. Krytyczne wydanie *Reguły Mistrza* w konfrontacji z *Regułą klasztorów*: *La Règle du Maître, Edition diplomatique des manuscrits latina 12 205 et 12 634 de Paris*, éd. H. Vanderhoven et F. Massai, Bruxelles — Paris 1953.

przeto trzeba postawić jeżeli nie autorstwo *Reguły klasztorów*, to w każdym razie jej oryginalność. W każdym razie jest faktem, że została ona rozpowszechniona w środowiskach monastycznych dopiero w VII w., a uznana za obowiązującą we wszystkich klasztorach wczesnośredniowiecznych dopiero za czasów reformy Benedykta z Aniane (zm. 801). W pierwszej zaś fazie rozwoju monastycyzmu *Reguła* nie odgrywała jeszcze poważniejszej roli. W połowie VI w. działalność Benedykta z Nursji była więc zjawiskiem wyjątkowym i nowatorskim [11]. Jakkolwiek niełatwo scharakteryzować społeczną rolę monastycyzmu na terenie Italii i Galii w V i VI w., to przecież można stwierdzić, że rzesze mnichów-włóczęgów czy nawet zakonników zorganizowanych we wspólnoty nie promieniowały kulturą i oświatą. Poza nielicznymi wyjątkami, mnisi nie prowadzili żadnej działalności filozoficznej, kulturalnej, oświatowej czy pedagogicznej. Natomiast ich sposób życia oraz fakt, że przebywali na ogół poza miastami sprawił, iż stali się ewangelizatorami wsi, a także głównymi pośrednikami między chrystianizmem i jego wizją eschatologiczną a religijnymi wyobrażeniami ludów germańskich. Rozpowszechniali wiarę w Chrystusa jako króla królów, przyczyniając się do umocnienia rodzącego się ustroju chrześcijańskiego feudalizmu. Mimo wspomnianych wyżej trudności społeczno-ekonomicznych, jakich byli przyczyną, mnisi stali się sprzymierzeńcami królów frankońskich, gdyż utrwalali wśród ludu ich sakralny autorytet oraz stanowili pewną przewagę w stosunku do rosnących wpływów episkopatu, którego teokratyczne zapędy zagrażały już w tym okresie władzy królewskiej. Z tym zjawiskiem prawdopodobnie wiąże się fakt — dla niektórych historyków trudny do wyjaśnienia — że wielu biskupów między V a VII w. pochodziło ze środowisk monastycznych. Zjawisko to staje się zrozumiałe, jeżeli zważymy, że wszyscy byli w tym zainteresowani: mnisi, pragnący mieć sprzymierzeńców na stolicach biskupich; królowie, którzy faworyzowali zakony do własnych celów politycznych; sam episkopat wreszcie, w dążeniu do ujęcia zakonów w karby prawa kościelnego i włączenia ich do kościelnej hierarchii. Istotnie też na początku VII w. nastąpiło zbliżenie monastycyzmu do stanu klerykalnego, co wpłynęło na ustabilizowanie form życia klasztornego.

Powyższe uwagi odnoszą się wyłącznie do Galii, Italii i częściowo Hiszpanii — głównych prowincji kościelnych zachodniego katolicyzmu. Natomiast rozwój monastycyzmu celtyckiego przebiegał zupełnie innymi torami.

Chrześcijaństwo celtyckie było na wskroś monastyczne. Koncentrowało się nie wokół siedziby biskupiej, ale wokół klasztorów, które począwszy

[11] Tego samego zdania jest Henri Marrou — J. Daniélou, H. Marrou, *Nouvelle histoire de l'Eglise*, Paris 1963, s. 483.

od fundacji Patryka pokrywały całą wyspę [12]. Wiek VI jest okresem rozkwitu wielkich opactw, jak Killeany, Clonard, Bangor w Ulsterze (nie należy go mieszać z Bangor Iscoed w Wielkiej Brytanii) oraz głośnego opactwa założonego przez Kolumbana na wyspie Hy, później zwanego Iona. Z Iony monastycyzm celtycki przeszedł do kraju Piktów — Szkocji, gdzie u schyłku VI w. powstało ponad 100 nowych klasztorów, a następnie na zachodnio-południowe wybrzeże Wielkiej Brytanii i poprzez morze na Półwysep Bretoński w Galii.

W przeciwieństwie do mnichów Galii i Italii monastycyzm celtycki był prężny i dobrze zorganizowany. Jak wykazał S. Czarnowski [13], organizacja Kościoła irlandzkiego — którą można utożsamiać z organizacją klasztorów, wzorowała się na strukturze klanowej społeczeństwa irlandzkiego. Wspólnota zakonna wzięła swe ramy od podstawowej komórki społecznej — *tuath*. W każdej diecezji znajdowało się główne opactwo, od którego zależały domy klasztorne. Godność opata była dziedziczna w rodzie, który fundował dany klasztor. Mnisi w ramach jednej zbiorowości stanowili zespół dziedzicznych czynszowników ziemi kościelnej. Byli to w linii bocznej potomkowie donatora. Więź rodowa zatem była źródłem więzi klasztornej, co jednak nie przeszkadzało emigracji mnichów na kontynent. Przeciwnie, wielkie opactwa, liczące nieraz po kilka tysięcy mnichów, były zmuszone się rozdzielać i tworzyć nowe wspólnoty społeczno-kościelne. Więź klanowa i klasztorna nie tamowała prądu, tak charakterystycznego dla celtyckich mnichów, do opuszczania rodzinnej wyspy dla zakładania nowych wspólnot zakonnych w innych krajach. Wszędzie jednak wprowadzali oni swoje zwyczaje i przepisy, do których byli fanatycznie przywiązani. Mnisi irlandzcy nie mieli wspólnej reguły zakonnej, lecz kierowali się wewnętrznymi przepisami, które były oparte na ogólnych zasadach ascezy chrześcijańskiej. Przepisy te cechowały pokuta i umartwienia posunięte do granic wytrzymałości ludzkiej. Odmawianie godzinami psalmów w lodowatej wodzie, surowe posty, kary cielesne itp. stanowiły repertuar ćwiczeń nakazywanych przez zakonny kodeks karny. Kodeks ten wzorował się na systemie dyscyplinarnym ustroju klanowego.

Pod względem architektonicznym klasztory celtyckie nie tworzyły zwartej budowy. Składały się one przeważnie z drewnianych chatek zgrupowanych wokół kapliczki lub większego kościoła. Większa chatka —

[12] Literatura dotycząca klasztorów irlandzkich jest bardzo obszerna. Podstawowe dzieło: L. Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, Paris 1911, jest już mocno przedawnione. Wiele nowych szczegółów podają: *Mélanges colombaniens* [w:] *Actes du Congrès International de Luxeuil, 20—23 Juillet*, Paris 1951.

[13] S. Czarnowski, *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże, Św. Patryk, bohater narodowy Irlandii* [w:] *Dzieła*, t. IV, Warszawa 1956.

cela opata — wzniesiona na osobnym placu wraz z biblioteką, refektarzem i kuchnią górowała nad innymi zabudowaniami. Całość była otoczona fosą i drewnianą palisadą. Poza obrębem klasztoru było podgrodzie, w którym znajdowały się inne warsztaty pracy. Mnisi celtyccy preferowali budownictwo drewniane; klasztory murowane powstały dopiero na przełomie VIII i IX w.

Obok modlitwy i pracy w warsztatach mnich — o ile zdolności mu na to pozwalały — poświęcał się nauce. Od najdawniejszych czasów irlandzkie opactwa kładły nacisk na studium obejmujące nie tylko teologię, ale również klasyczną spuściznę Rzymu. Nie wyjaśniono dotychczas, w jaki sposób Celtowie nawiązali kontakt z kulturą łacińską; wiadomo jednak, że opactwa irlandzkie były w V i VI w. najbardziej czynnymi propagatorami łacińskiej kultury w Europie.

*

Drugi okres rozwoju monastycyzmu rozpoczynają dwie daty: rok 575, w którym irlandzki mnich Kolumban wylądował w Galii udając się do Rouen — rok 596, w którym papież Grzegorz wysłał do Anglii mnicha Augustyna i jego towarzyszy, by założyli tam klasztory oparte na regule Benedykta z Nursji. Te dwa ważne dla dziejów zachodniego monastycyzmu fakty doprowadziły do ostrej konfrontacji między dwiema koncepcjami życia zakonnego: benedyktyńską i kolumbańską, zwaną również iroszkocką. Pochód iroszkotów przez Galię (Luxeuil), następnie północną Italię (Sankt Gallen i Bobbio), dotarł wzdłuż brzegów Dunaju aż do granic państw słowiańskich. Iroszkoci górowali nad mnichami kontynentu europejskiego organizacją, wykształceniem, surowością obyczajów i fanatyzmem religijnym. Napotykali jednak opory w krajach Franków, gdyż nie chcieli przystosować się do miejscowych warunków polityczno-społecznych. Kolumban uznawał zwierzchność biskupa rzymskiego, ale nie rozumiał, czemu tamtejszy episkopat nie chce się poddać mnichom, których asceza była jego zdaniem bliższa pierwotnym ideałom chrystianizmu. Nie chciał również zrezygnować z tradycji liturgicznych; uznawał tylko wyznaczoną przez siebie datę Wielkanocy, nosił nadal cudaczną tonsurę, w której pasmo włosów przedzielało od ucha do ucha całkowicie zgoloną głowę, gromił królów za ich niemoralność i feudalizację stosunków kościelnych. Działalność iroszkotów utrudniał fakt, że nie bronił ich już ustrój klanowy, gdyż emigrując musieli zerwać z rodzimą bazą społeczną, która nie miała już też możliwości chronienia ich interesów na obcym terenie.

Droga benedyktyńskiej koncepcji monastycyzmu prowadziła w odwrotnym kierunku: od Rzymu do Anglii. Papież Grzegorz I posłużył się

mnichami dla zorganizowania kościelnej hierarchii w nowo nawróconej Anglii. Tę samą politykę stosowali później jego następcy przy chrystianizacji krajów germańskich i słowiańskich. Nie ma wątpliwości, że wyznaczenie monastycyzmowi takiej roli miało duże znaczenie dla stworzenia w krajach włączających się do europejskiej wspólnoty państw chrześcijańskich silnie ekonomicznie i politycznie osadzonych ośrodków promieniowania ideologii katolicyzmu [14]. Jedynie klasztor, zorganizowany według modelu *Reguły klasztorów* Benedykta, mógł — zdaniem Grzegorza I i jego następców — skutecznie wykonać to zadanie.

Aczkolwiek nie mamy całkowitej pewności, że reguła, którą zastosował Augustyn w założonym przez siebie opactwie w stolicy Kentu, Canterbury, była tą regułą benedyktyńską, którą dziś znamy, czy też jej wcześniejszą wersją, należy stwierdzić, że wspólnota kierowana przez opata, mającego pełną władzę nad mnichami obowiązanymi do absolutnego posłuszeństwa, zapewniała powodzenie misyjnej działalności klasztorów. Ponadto, reguła Benedykta sprowadzała ascetyzm do właściwych rozmiarów, kładąc większy nacisk na momenty etyczno-wychowawcze, aniżeli na prymitywną pokutę.

Na terenie Anglii klasztory stały się podporą hierarchii kościelnej, a jednocześnie — zgodnie z rzymską tradycją — były od niej uzależnione. Nowej hierarchii miały być również podporządkowane klasztory iroszkockie — ta koncepcja stała się zarzewiem długotrwałych konfliktów między mnichami celtyckimi a anglosaskimi benedyktynami. Zakończyły się one dopiero na synodzie w Whitby w 664 r., na którym anglosaski mnich Wilfrid uzyskał pełne poparcie króla Northumbrii dla koncepcji benedyktyńskiej. Od tej chwili rozpoczął się proces romanizacji klasztorów celtyckich. Wysoka kultura mnichów iroszkockich ożywiła benedyktyńskie klasztory anglosaskie, które — podobnie jak starsze opactwa celtyckie — zaczęły odgrywać wiodącą rolę w działalności kulturalnej. Przełom VII i VIII w. w Anglii był początkiem złotego okresu anglosaskich benedyktynów, wśród których wymienić możemy wielu sławnych ludzi, jak Teodor z Canterbury (rodem z Tarsu), Beda Czcigodny, Benedykt Baducing zwany Biscop, Ceolfrid, Cuthbert. Od tej pory opactwa angielskie promieniowały na całą Europę. Stąd pochodzą w VIII w. wszystkie inicjatywy misjonarskie i najwybitniejsi przedstawiciele nowych prądów monastycznych [15].

[14] Por. F. M. Stenton, *Anglo-Saxon England*, Oxford 1950; D. Knowles, *The Monastic Order in England (943—1216)*. Cambridge 1950.

[15] Brak syntetycznego opracowania benedyktyńskiej działalności misjonarskiej w VIII i IX w. Niezliczone monografie gubią się w szczegółach bądź też zamieniają się w panegiryki. Nowe spojrzenie na to zagadnienie podaje S. Piekarczyk, *Barbarzyńcy i chrześcijaństwo*, Warszawa 1968.

Z Anglii do Monte Cassino, zniszczonego w 577 r. przez Longobardów i przez 170 lat całkowicie opustoszałego, przybył mnich Willibald, by służyć pomocą mnichom włoskim w odbudowie życia zakonnego. Z Anglii również wyruszyły grupy zakonników, którzy pod kierunkiem Willibrorda z Northumbrii, a później Bonifacego z Wessexu, dokonali dzieła chrystianizacji Fryzji i Germanii.

Drugim terenem spotkania benedyktynów z iroszkotami była Galia i północna Italia, gdzie fundacja Kolumbana w Bobbio promieniowała na życie monastyczne tej części Europy. W wielu klasztorach obowiązywały obie reguły — Kolumbana i Benedykta. Obie komentowano i uzupełniano prawem zwyczajowym, czyli lokalnymi przepisami zwanymi *consuetudines*. Zwyczaje objęte takimi przepisami były główną normą życia zakonnego. Z biegiem czasu w świadomości mnichów reguła Kolumbana, a następnie reguła Benedykta, która górowała nad tamtą umiarem i bliższą chrześcijańskiej tradycji doktryną ascetyczną, odgrywały raczej rolę symbolu. Stanowiły one znak przynależności do wielkiej rodziny monastycznej, która osiągnęła określony status w strukturze kościelnej i społecznej wczesnego średniowiecza. Było się mnichem według reguły Kolumbana, Benedykta lub obydwóch razem, ale na codzień *consuetudines* ustalały tryb życia mniszego.

Wcielenie w życie benedyktyńskiego ideału monastycznego wymagało w VIII w. poważnych korektur. Pisana w początkach VI w. reguła Benedykta dotyczyła niewielkiej wspólnoty, liczącej najwyżej kilkudziesięciu mnichów żyjących samowystarczalnie we wspólnym gospodarstwie. Opat — ojciec zgromadzenia — miał wnikać we wszystkie potrzeby zakonników. Służba Chrystusowa — wyrażająca się w długich, wspólnie śpiewanych modłach, wypełniała znaczną część czasu. Reszta, poza snem i posiłkiem, poświęcona była pracy fizycznej i rozmyślaniu nad świętymi tekstami.

W potężnych, mocno rozbudowanych klasztorach VIII w., gdzie mnichów liczono na setki, rozrost organizacji narzucał inny model wspólnoty: opat stawał się wielkim panem, zarządcą rozległych dóbr. Z konieczności musiał nastąpić podział pracy i obowiązków, zmieniło się pojęcie *studium* — tzw. *lectio divina*. Nie ulega więc wątpliwości, że między regułą Benedykta z Nursji a jej urzeczywistnieniem w benedyktyńskich klasztorach VIII w. istniały poważne różnice, których wielu historyków nie uwzględniło w dostatecznym stopniu [16].

[16] Jest to istotny problem, a nie uwzględniony przez historyków wczesnośredniowiecznego monastycyzmu. Opisując regułę Benedykta z Nursji, wychodzi się z założenia, iż była ona praktykowana we wszystkich „benedyktyńskich" klasztorach. Wystarczy jednak przeczytać *consuetudines* klasztorne z VI i VII w., by stwierdzić, jak dalece praktyka odbiegała od ideału tej reguły.

*

Trzecia faza wczesnośredniowiecznego monastycyzmu zbiegła się z epoką karolińską. Mapa obrazująca rozmieszczenie ówczesnych klasztorów przedstawia się następująco: Anglia oraz północna i środkowa Galia są gęsto pokryte opactwami, z których niektóre były wielkimi kompleksami monastycznymi, zamieszkałymi przez setki mnichów: Lindisfarne, Whitby, Canterbury, Jumièges, Luxeuil, Saint-Denis, Jouarre, Fleury, Stavelot. Nie należy również zapominać o dawnych klasztorach celtyckich w Irlandii i Szkocji, w których wprowadzano regułę benedyktyńską. W drugiej połowie VIII w. dochodzą do tego wielkie fundacje benedyktyńskie po prawej stronie Renu: Echternach, Fulda, Reichenau, Sankt Gallen. W Italii liczba klasztorów była nieco mniejsza: Bobbio, Nonantola na północy, Farfa, Subiaco, Monte Cassino w centrum, klasztory typu wschodniego na południu [17]. Do Półwyspu Iberyjskiego, do Katalonii, reguła benedyktyńska dotarła dopiero w IX w. Uderza niemal całkowity brak klasztorów w Prowansji i Akwitanii [18]. Autor *Żywota św. Salabergi*, pisanego w końcu VII w. relacjonuje: „rzesze mnichów i mniszek, poddanych regułom błogosławionych ojców: Benedykta i Kolumbana, zaludniły prowincje Galii, nie tylko jej wioski i osiedla, miasteczka i twierdze, lecz nawet bezludne obszary" [19].

Mnisi byli tam też największymi właścicielami ziemi. Ich działalność zbiegała się z interesami wielkich posiadaczy, którzy część swoich terenów oddawali na fundacje klasztorne, a w zamian zatrzymywali prawo obsadzania urzędu przełożonego własnymi kandydatami, pochodzącymi na ogół z tej samej klasy społecznej. Nieraz świeccy fundatorzy mianowali się sami opatami klasztorów przez siebie założonych. Opactwa były uważane w pewnym stopniu za własność rodów fundatorów. Tak było już za Merowingów i to umocniło się za Karolingów. Obdarzając klasztory wielkimi przywilejami, podporządkowywali je interesom feudalnym. Klasztory, jako główne centra produkcji rolnej, musiały siłą rzeczy być podporządkowane interesom państwa. W ten sposób monastycyzm spod władzy episkopatu przechodził pod kontrolę królewską, a osłabione w tym okresie papiestwo nie było zdolne temu się przeciwstawić. Znana jest polityka Karola Młota, który wedle własnego uznania rozporządzał klasztorami, stawiając na ich czele nieraz ludzi świeckich, niewiele dbających o przestrzeganie ducha monastycznego w zakonie. Sprzyjało to oczywiście ze-

[17] Por. G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia delle origini alla fine del Medio Evo*, Roma 1961; P. Grossi, *Le Abbazie Benedittine nell'Alto Medioevo Italiano*, Firenze 1957.

[18] J. Hubert, *L'art préroman*, Paris 1938.

[19] *Vita Salabergae*, MGH SS V, 54.

świecczeniu życia klasztornego i całkowitemu rozprzężeniu dyscypliny zakonnej.

Proces ten został częściowo zahamowany przez „reformę" Karola Wielkiego. Jak dalece nowy cesarz ingerował w życie monastyczne, dowodzą liczne wydane przez niego ustawy (*capitularia*), w których normował szczegółowo przepisy zakonne. Charakterystyczne dla tej działalności Karola Wielkiego jest wyraźne odróżnienie wspólnot klerykalnych, zgrupowanych wokół katedry i biskupa, a więc kanoników — od wspólnot mnichów, którym wyznaczał odrębne miejsce w społecznej strukturze cesarstwa.

Karol Wielki zobowiązał wszystkich mnichów do przyjęcia reguły Benedykta z Nursji, dążąc do pełnej uniformizacji życia klasztornego na całym obszarze swego imperium i wzmocnienia nadzoru nad opactwami i ich majątkami. Opactwa stanowiły dla niego jedno z ważnych ogniw życia gospodarczego i administracyjnego; dla celów gospodarczych łączył on kilka opactw w jedną całość organizacyjną. Opatów traktował jako urzędników państwowych. Współtwórca reformy karolińskiej, angielski mnich Alkuin, był z woli cesarza opatem co najmniej sześciu klasztorów. Nie zmieniła się również praktyka mianowania opatami ludzi świeckich, przyjaciół, dworzan, zasłużonych w oczach cesarza, którzy czerpali z przyznanych im klasztorów poważne dochody.

Reformę o głębszym znaczeniu przeprowadził Ludwik Pobożny z pomocą syna hrabiego z Maguelone, Witiza, który przyjął imię Benedykta w opactwie Saint-Seine koło Dijon w 774 r. Sześć lat później, dążąc do wskrzeszenia dawnego ideału ascetycznego, wzorowanego na monastycyzmie orientalnym, założył własne opactwo w Aniane. Nie zrezygnował przy tym jednak z reguły Benedykta z Nursji, której wyższość nad innymi nie budziła w nim najmniejszej wątpliwości. W dwóch przez siebie wydanych zbiorach: *Codex regularum* i *Concordia regularum* przeprowadził porównanie między dziełem Benedykta z Nursji a innymi kodeksami zakonnymi — nieco w jego wersji zmodyfikowanymi, aby wykazać prymat reguły benedyktyńskiej. Dla Benedykta z Aniane reforma monastycyzmu sprowadzała się do właściwej interpretacji reguły patriarchy z Monte Cassino i do jej literalnego przestrzegania.

Ludwik Pobożny, popierając zamiary reformatorskie Benedykta z Aniane, mianował go opatem nowo zbudowanego klasztoru w Inde, o kilkanaście mil od Akwizgranu i udzielił mu jurysdykcji nad wszystkimi opactwami cesarstwa. Po raz pierwszy w dziejach chrześcijańskiego monastycyzmu zrodziła się więc idea jednolitej organizacji zakonnej, jednego *ordo* monastycznego.

Na synodzie akwizgrańskim w 817 r. Benedykt z Aniane narzucił wszystkim opatom swoją interpretację reguły benedyktyńskiej. Zasady

sformułował w 75 rozdziałach tzw. *Capitulare institutum*, które streszczało całe ówczesne prawo zwyczajowe klasztorów benedyktyńskich. Dzieło to zawiera mnóstwo szczegółów o panujących w tym okresie stosunkach zakonnych [20]. W celu przeprowadzenia reformy Benedykt z Aniane wyznaczył inspektorów (zelatorów), których zadaniem było zmuszenie opornych mnichów i opatów do podporządkowania się nowym zasadom. Opactwo w Inde służyło jako wzór życia zakonnego i każdy przełożony był zobowiązany wysłać tam co najmniej dwóch zakonników dla ich przeszkolenia.

Nie udało się natomiast Benedyktowi z Aniane wywalczyć pełnej niezależności opactw od władzy świeckiej, która w dalszym ciągu realizowała zasadę inwestytury opatów. Zresztą problem majątków klasztornych nie był w jego przekonaniu przeszkodą dla wprowadzenia dyscypliny zakonnej. Zalecał ubóstwo zakonników, ale nie myślał o zubożeniu klasztorów.

Na synodzie akwizgrańskim w 819 r. podzielono większe opactwa na trzy grupy. Pierwsza miała dostarczać cesarzowi w czasie wojny środków pieniężnych i sił zbrojnych; należało do niej 14 opactw, m. in. Fleury, Stavelot, Tegernsee. Druga grupa — 16 opactw, a wśród nich Fulda, Altaich, Altmünster, miała dostarczać tylko funduszów. Do trzeciej grupy opactw, które w razie konfliktów zbrojnych miały pomagać tylko modlitwą, należało aż 54.

Reforma Benedykta z Aniane zwracała szczególną uwagę — nieraz w sposób drobiazgowy — na praktyki ascetyczne i życie liturgiczne. Zapoczątkowało to w monastycyzmie większe zainteresowanie liturgią, rozwojem form obrzędowych i śpiewem liturgicznym. Z biegiem czasu rytualizm stał się dominantą u benedyktynów.

Benedykt nie był natomiast zwolennikiem nauki i studiów, a zwłaszcza studiów klasycznych, tak pieczołowicie uprawianych przez mnichów wychowanych w tradycjach iroszkockich. Nie pozwalał opactwom prowadzić szkolnictwa otwartego. Jego przepisy, zatwierdzone przez Ludwika Pobożnego, przewidywały tylko kształcenie młodej kadry zakonnej.

Reforma Benedykta z Aniane załamała się na skutek rozpadu monarchii Karola Wielkiego i rozdrobnienia feudalnego jego państwa. Chaos, który zapanował w całej zachodniej Europie w końcu IX w., zniszczył dzieło opata z Inde. Inwazje Normanów, plądrujących co bogatsze miasta i klasztory, dokonały reszty. Wszędzie można było spotkać zakonników uciekających przed najeźdźcami, przenoszących w bezpieczne miejsca swe

[20] Tekst *capitulare* Benedykta z Aniane podaje B. Albers, *Consuetudines monasticae*, t. III, Monte Cassino 1907, s. 115—144: „przepis 11: Nie będzie się określać stałych dni dla puszczania krwi mnichom; przepis 14: Mnisi, którzy popełnią przestępstwo, będą nago wychłostani w obecności braci; przepis 16: Nie wolno całować niewiasty".

skarby i drogocenne relikwiarze. Przesiedlanie się mnichów przyczyniało się do powstawania nowych klasztorów. Wiele opactw w tym okresie zamieniło się w twierdze otoczone murami obronnymi, fosami i wieżami. Służyły one jako schronienie nie tylko mnichom, ale i okolicznej ludności. Bywało i tak, że sami zakonnicy dowodzili wojskiem, by powstrzymać napady Wikingów. W południowej Galii i Italii najpiękniejsze ośrodki monastyczne padły łupem Saracenów.

W tej sytuacji mogły ostać się tylko ośrodki zakonne o większym potencjale ludzkim i gospodarczym lub te, które nie znalazły się na szlakach inwazji, choć i w nich życie zakonne uległo dezorganizacji. Należy wszakże stwierdzić, że w tym okresie zniszczeń i pożogi klasztory stanowiły ważne elementy gospodarczej struktury Europy, jako posiadacze ziemi i organizatorzy rolnictwa i handlu wymiennego. Upadek miast wraz z osłabieniem władzy państwowej jeszcze silniej skupił ludność wiejską wokół opactw, które były dla niej jedyną ostoją i widomym znakiem stabilizacji życia.

*

Ostatnią fazę monastycyzmu wczesnośredniowiecznego rozpoczęła reforma kluniacka [21]. Działalność opactwa Cluny i jego licznych filii ma już bogatą literaturę. Pozostawiając na uboczu polityczno-religijne aspekty działalności kolejnych opatów z Cluny, a zwłaszcza ich stosunek do walki papiestwa z władzą świecką o inwestyturę, zwrócimy uwagę na rolę Cluny w samym monastycyzmie.

Na tle złej sytuacji ekonomicznej i społecznej, w jakiej znajdowała się ówczesna Europa, założenie nowego klasztoru (11 listopada 909 r.), którego karta fundacyjna gwarantowała niezależność mnichów od władzy świeckiej, biskupiej, a nawet częściowo od papieskiej, było niewątpliwie wydarzeniem wyjątkowym. Decyzję Wilhelma Pobożnego, hrabiego Akwitanii, fundatora tego „niezależnego" opactwa, można uznać jako wyraz opozycji feudała wobec władzy cesarskiej. Była to dla mnichów szansa wyzwolenia się spod władzy świeckiej, co dla życia monastycznego miało istotne znaczenie. Szansa została wzmocniona tym, że na czele nowego opactwa znaleźli się tacy ludzie, jak Odo, Majolus, Odilo i Hugo, czyli najwybitniejsze postacie wczesnośredniowiecznego monastycyzmu, których

[21] Od czasów podstawowego dzieła: E. Sackur, *Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des elften Jahrhunderts*, Bd. I—II., Halle 1892—1894, powstała tak bogata bibliografia dotycząca Cluny, że nie sposób nawet w skrócie jej przytoczyć. Jedno z ostatnich dzieł: J. Hourlier, *Saint Odilon, Abbé de Cluny*, Louvain 1964, opiera się na najnowszych badaniach w tym zakresie.

niespożyta energia i wysokie zdolności organizacyjne stworzyły z Cluny jeden z najpotężniejszych filarów chrześcijaństwa zachodniego.

Program odnowy życia zakonnego w Cluny nie był oryginalny: nawiązywał do koncepcji Benedykta z Aniane i koncentrował się na rozbudowie życia liturgicznego. Nową natomiast była struktura organizacyjna, w której wszystkie zreformowane klasztory zostały podporządkowane opatowi z Cluny. Reforma kluniacka zatem poszła dalej, niż to uczynił Benedykt z Aniane. Cluny było nie tylko wzorem, ale centrum skupiającym pełnię władzy nad wszystkimi klasztorami podlegającymi reformie. W ten sposób opactwa i przeoraty — Cluny bowiem odebrał licznym klasztorom tytuł i status opactw — uwolnione od ingerencji świeckiej i korzystające z przywilejów egzempcji, nie tworzyły jednostek autonomicznych, lecz zostały wcielone w jeden wielki zakon, za losy którego Cluny ponosiło pełną odpowiedzialność. *Ordo* kluniackie nie tylko zespoliło mnichów, lecz również skupiło w jednych rękach olbrzymie majątki i zasoby finansowe. Dzięki takiej koncentracji środków produkcyjnych i rozszerzeniu bazy ekonomicznej Cluny i podwładne mu klasztory utworzyły po kilkudziesięciu latach prawdziwe „państwo w państwie", zdolne do narzucania swej woli cesarzowi, królom, a nawet papieżowi.

Reforma kluniacka rozpoczęła się na terenach Burgundii, prowincji, która była przedmiotem sporu między cesarzem a Kapetyngami. Opaci z Cluny potrafili utrzymać w tych konfliktach pozycję neutralną, co im gwarantowało niezależność. Za rządów opata Odona (927—948) wpływy kluniackie objęły niemal całą Francję i sięgały do Włoch, gdzie opactwa Farfa i Subiaco poddały się zwierzchnictwu opatów z Cluny. Dalszy rozwój reform zawdzięczała prężnej dyplomacji opata Odilona (994—1048) [22]. Za jego długoletnich rządów *ordo* kluniackie dotarło do Szwajcarii, Anglii i Hiszpanii, a na Wschodzie aż do Palestyny (klasztor na górze Tabor) i do wrót Konstantynopola. W końcu XI w. Kluniak liczył około 1450 klasztorów, z czego 1300 w samej Francji i krajach z nią sąsiadujących, 35 w Lombardii, ponad 40 w Anglii, 24 na Półwyspie Iberyjskim.

Tylko w krajach niemieckich wpływ Cluny okazał się o wiele słabszy. Na tych terenach, a także we Fryzji i Lotaryngii pozostających poza zasięgiem wpływów Cluny, rozwijały się klasztory, które wzorowały się na koncepcjach Benedykta z Aniane, ale nie wykazywały tendencji centralistycznych. Wspomnijmy tu reformę flandryjską Gerarda z Brogne (zm. 959) i reformę lotaryńską, której inicjatorem był klasztor w Gorze koło Metzu. Niedaleko też Metzu, w klasztorach w Verdun, Stavelot i Brauweiler przeprowadzono inną reformę. Z tego to kręgu wywodziła

[22] Por. J. Hourlier, *op. cit.*, s. 50 n.

się grupa benedyktynów sprowadzonych do Tyńca przez Kazimierza Odnowiciela.

Ponadto poza zasięgiem Cluny pozostała też większość klasztorów włoskich w południowej Italii. Monte Cassino, zburzone przez Saracenów i odnowione w końcu X w., rozwinęło się samodzielnie i rywalizowało z Cluny o wpływy na papiestwo.

Dalsze dzieje reformy kluniackiej wykraczają poza ramy omawianego okresu. Wystarczy stwierdzić, że aż do nowej reformy cysterskiej i długo jeszcze po niej do Cluny należała wiodąca rola w organizacji życia monastycznego.

II. Organizacja życia klasztornego

Organizacja życia klasztornego we wczesnym średniowieczu nie była jednolita. Dane o klasztorach z V i VI w. są zbyt skąpe, by móc dokładnie odtworzyć ich wewnętrzną strukturę. Nie będziemy też omawiać organizacji klasztorów irlandzkich, która wzorowała się na ustroju klanowym. Większą natomiast uwagę zwrócimy na organizację życia klasztornego w opactwach z okresu Merowingów we Francji oraz władców lombardzkich w Italii. To, co możemy na ten temat ustalić, odnosi się w pewnym stopniu również do klasztorów na terenie Wielkiej Brytanii oraz w założonych przez nich opactwach w północno-wschodniej części Europy.

Przypomnijmy wpierw, że reguła Benedykta z Nursji była pisana dla niewielkiej wspólnoty zakonnej, liczącej co najwyżej kilkunastu lub kilkudziesięciu mnichów. Zgodnie z prologiem reguła ta stawiała sobie za cel ustanowienie *scholi* służby bożej [23] (*Schola* nie oznacza szkoły, lecz „orszak" względnie straż przyboczną monarchy złożony z doborowych żołnierzy [24]). Autor *Reguły klasztorów* chętnie posługuje się terminologią wojskową oraz przekłada na język ascetyczny zwyczaje na dworach panujących. Królem jest Chrystus, a opat jego zastępcą. Służba boża wyrażała się w pierwszym rzędzie w liturgii i modlitwach rytualnych, którym zakonnik poświęcał ponad cztery godziny na dobę. Tyle samo czasu zabierała mu modlitwa prywatna i *lectio divina,* polegająca w zasadzie na odczytywaniu półszeptem i utrwalaniu w pamięci świętych tekstów. Reszta czasu — poza ośmiogodzinnym, nie przerywanym snem — poświęcona była pracy fizycznej i sprawom administracji.

Był to rozkład dnia dopasowany do szczupłego grona stanowiącego

[23] *Regula monasteriorum. Prologus: „Constituenda est ergo nobis dominici schola servitii".*

[24] Por. J. Décarreaux, *Les moines et la civilisation,* Paris 1962, 163.

zwartą rodzinę monastyczną. Możliwe, że taka była wspólnota na Monte Cassino w pierwszym okresie istnienia. Pewne natomiast jest, że reguła Benedykta z Nursji nie mogła być w pełni realizowana w większych skupiskach mniszych, gdzie sprawy organizacyjne, administracja majątków i rozrost nabożeństw musiały z konieczności naruszać tak ustalony dla każdego zakonnika rozkład zajęć. Jednocześnie interpretacja służby bożej ulegała znacznym fluktuacjom. Dla jednych ograniczała się ona do form kultowych, dla innych utożsamiała się z codziennym, mniej lub więcej pracowitym życiem klasztornym. Analiza prawa zwyczajowego klasztorów IX i X w. wykazuje, że reguła Benedykta była dla wielu raczej symbolem, aniżeli praktycznym kodeksem organizacyjnym.

Przeszkodą w dosłownym stosowaniu przepisów reguły benedyktyńskiej były klasztorne posiadłości ziemskie. Według Benedykta klasztor winien być jednostką gospodarczo samowystarczalną, a jego majątek uprawiany przez samych mnichów, skromnie żyjących, miał im zapewnić utrzymanie. Nadwyżki zaś miały być przeznaczane na cele charytatywne. W rzeczywistości zaś szybki rozrost posiadłości ziemskich zmienił całkowicie charakter opactw. Klasztor w Saint-Wandrille-Rançon posiadał w 787 r. ponad 45 000 hektarów, Fulda 30 000 ha, Saint-Germain-des-Près 36 000 ha. Lista majętnych opactw jest zbyt długa, by ją tu podać. W X w. opactwo w Lorsch posiadało ziemie we Frankonii, Szwabii, Lotaryngii i innych prowincjach cesarstwa. Domy zakonne stały się ośrodkami administracyjnymi wielkich połaci ziemi, co wymagało stałego nadzoru i sprawnego zarządzania.

Odbiło się to przede wszystkim na roli opata. Według reguły benedyktyńskiej miał on być „zastępcą Chrystusa" [25] i ojcem mnichów, troszczących się na co dzień o ich stan duchowy i materialny. Za Merowingów zaś opat stał się właścicielem ziemskim, pochłoniętym administracją dóbr; wciągnięty w wir spraw państwowych, niemal całkowicie obojętny na to, co się dzieje wewnątrz klasztoru. W okresie Karolingów proces ten jeszcze się pogłębił. Opat stał się urzędnikiem państwowym, wielkim feudałem, obdarzonym władzą nad ludnością zamieszkującą ziemie klasztorne, panem życia i śmierci chłopów pańszczyźnianych. Niekiedy nawet bił własną monetę. On ferował wyroki, wydawał prawa lokalne, był odpowiedzialny wobec władzy świeckiej za stan ekonomiczny i polityczny obszarów podległych jego jurysdykcji. Między opatem według *Reguły klasztorów* a opatem z epoki Merowingów i Karolingów istnieje głęboka przepaść. Więź łącząca go z podległymi mu zakonnikami stała się czysto formalna.

Z archiwów klasztornych wiemy, że już w VIII w. opaci posiadali

[25] *Regula monasteriorum*, c. II: *„Christi enim agere vices in monasterio creditur"*.

własne dwory, składające się z członków rady i kapelanów. Opatom w ich częstych podróżach towarzyszyły własne siły zbrojne. W niektórych klasztorach opaci mieszkali w odrębnych pomieszczeniach. Począwszy od X w. mowa jest o „rodzinie", czyli „familii" opata, w odróżnieniu od „familii" monastycznej. Członkami familii opackiej byli kapelani, sekretarze, członkowie rady, pisarze, służba, wojsko.

Władza opata w klasztorze była absolutna — „opat w opactwie jest sobie cesarzem". Dyscyplina zakonna zależała od zakresu, w jakim egzekwowano ślub posłuszeństwa: nieraz stosowano kary cielesne. Starsi mnisi jednak na ogół cieszyli się większą swobodą, korzystając z częstej nieobecności opata. Co prawda twierdzono, że „nad opatem istnieje reguła", lecz nie przewidywała ona kontrolowania zarządzeń opackich. W rzeczywistości jednak prawo zwyczajowe przyznawało radzie starszych, a później kapitule, możność ograniczania absolutyzmu władzy opackiej, co miało zastosowanie głównie w sprawach dotyczących majątku klasztornego.

W klasztorach, w których opat wyobcował się z życia zakonnego, kapituła stawała się sercem życia zakonnego i jej zarządzenia normowały na codzień tryb zajęć monastycznych. Doprowadzało to nieraz do rywalizacji między władzą opacką a decyzjami kapituł, które coraz częściej upominały się o swoje prawa.

Wzrost znaczenia władzy opata stał się zarzewiem walki o prawo do jego wybierania, o które ubiegali się książęta, biskupi i same kapituły. Nie ulega zaś wątpliwości, że opat narzucony, a nie wybrany przez samych mnichów, nie odpowiadał wymogom, jakie stawiała reguła Benedykta z Nursji.

Rozrost klasztorów przyczynił się również do zmiany profilu samych konwentów. Ze spisów średniowiecznych możemy wnioskować, że liczba zakonników w opactwach była na ogół bardzo wysoka. Znamy opactwa liczące ponad 200, a nawet 500 zakonników, jak Farfa, Sankt Gallen, Reichenau i inne. Po najazdach Normanów i Saracenów stan liczebny zakonników zmniejszył się przejściowo, ale powiększył się znów u schyłku XI w.

Reguła klasztorów nie przewidywała różnic między mnichami ani z tytułu pochodzenia, ani nawet z powodu otrzymanych święceń; kapłanów nakazywała szanować, ale nie wyróżniać. Wprawdzie zaliczano mnichów do kleru, ale liczba wyświęconych nie przewyższała liczby mnichów nie mających święceń. W Salzburgu w 784 r. na 97 mnichów było tylko 22 kapłanów oraz 9 diakonów i subdiakonów. W IX w. liczba wyświęconych zwiększyła się i wynosiła przeciętnie 60% stanu. Proces klerykalizacji pogłębił się podczas reformy kluniackiej. W X w. co czwarty zakonnik miał wyższe święcenia. W Sankt Gallen w 895 r. na 101 mni-

chów spisy wykazują 42 kapłanów oraz 39 diakonów i subdiakonów, w Prüm w 971 r. na 180 mnichów było 100 kapłanów i 40 diakonów [26].

Część konwentu stanowili nowicjusze i młodzi chłopcy („oblaci"), których rodziny przeznaczyły do stanu zakonnego. Do XI w. natomiast nie była znana kategoria braci pomocników, czyli konwersów — powstała ona dopiero w okresie reformy cysterskiej. Funkcje pomocnicze i służebne w klasztorach pełnili ludzie świeccy, chłopi pańszczyźniani, rzemieślnicy najemni lub na stałe związani z klasztorem. Byli to ludzie nie mający nic wspólnego ze stanem monastycznym, ale mieszkający w obrębie budynków klasztornych wraz z rodzinami i tworzący z mnichami jedną wielką rodzinę monastyczną. Opactwo nie ograniczało się więc do samego konwentu, ale obejmowało całość organizacyjną, w której zakonnicy wraz ze świeckimi zarządzali wspólnym gospodarstwem. W ramach takiej „familii" panowały stosunki pańszczyźniane: panami byli mnisi — członkowie kapituły, zaś poddanymi reszta ludzi związanych z klasztorem, dla niego pracujących i z tego się utrzymujących.

Wbrew zaleceniom reguły w niemal wszystkich klasztorach średniowiecznych praca fizyczna była wykonywana przez świeckich: oni obsługiwali kuchnie, piekarnie, szwalnie, pralnie, kuźnie i inne warsztaty. Praca mnichów, poza „służbą bożą", sprowadzała się do administrowania i prac „wyższego" rzędu w skryptoriach i bibliotekach klasztornych. Obraz przedstawiający Benedykta z Aniane chodzącego za pługiem był dziełem wyobraźni niektórych reformatorów cysterskich, ale nie odpowiadał rzeczywistości.

Nad organizacją pracy świeckich czuwali oficjałowie mianowani przez opata. Liczba tych urzędów i ich nazwy były zmienne w zależności od okoliczności i potrzeb danego klasztoru. Na Monte Cassino w X w. było siedem głównych: infirmariusz, hospitalariusz (czuwał nad gośćmi i pielgrzymami), zakrystian, kamerariusz (prowadził rachunki), szafarz (czuwał nad aprowizacją klasztoru), westiariusz i najważniejszy — przeor konwentualny [27]. Na uwagę zasługuje podział funkcji między zastępcami opata — przeorem i prepozytem [28], który przyjął się w wielu opactwach na przełomie VIII i IX w. Przeor czuwał nad wewnętrzną dyscypliną klasztoru, natomiast prepozyt zastępował opata we wszystkich sprawach gospodarczych i administracyjnych. Nie wszędzie jednak zakresy tych funkcji były należycie rozgraniczone, co przyczyniało się do powstawania

[26] U. Berlière, *Le nombre des moines dans les anciens monastères*, „Revue Benedictine", 1929, s. 231—252; 1930, s. 19—42.

[27] Dokładną analizę podziału funkcji w klasztorach wczesnego średniowiecza podaje P. Grossi, *op. cit.*, s. 85—100.

[28] Po raz pierwszy funkcja prepozyta występuje w opactwie Bobbio — por. P. Grossi, *op. cit.*, s. 92.

sporów między obu pełnomocnikami władzy opackiej. Na uwagę zasługuje pojawienie się nowego urzędu: kamerariusza, nie przewidzianego regułą benedyktyńską. Szafarz, który miał czuwać „jak ojciec" [29] nad materialnymi potrzebami mnichów, nie mógł jednocześnie być zarządcą olbrzymich majątków klasztornych. Do tej funkcji opaci wyznaczali właśnie kamerariusza, którego zadaniem było kierowanie i zarządzanie folwarkami opackimi oraz opieka nad innymi źródłami dochodów.

Przejdźmy obecnie do pobieżnego opisu organizacji samego zarządu majątków klasztornych. Zgodnie z regułą Benedykta z Nursji, opactwo tworzyło samodzielną jednostkę gospodarczą. Zasada samowystarczalności, czyli autarchii ekonomicznej, do której mnisi przywiązywali wielką wagę, obowiązywała wszystkie opactwa do XI w. Z niej zrodził się w klasztorach benedyktyńskich system gospodarki zamkniętej. Dochody z majątków zaspokajały potrzeby głównego domu oraz były przeznaczane dla poszczególnych folwarków na zabezpieczanie budynków, wprowadzanie potrzebnych inwestycji i zaspokajanie potrzeb mieszkającej w tych folwarkach ludności. Nadwyżki były częściowo lokowane w kapitale (złoto, cenne przedmioty), a częściowo przeznaczane na „dzieła miłosierdzia".

Podstawową komórką gospodarczą było opactwo z jego bezpośrednim otoczeniem (*abbatia*). Każde opactwo dążyło do tego, aby warsztaty produkcyjne zabezpieczające potrzeby klasztorne znajdowały się jak najbliżej głównego domu. Dalej położone gospodarstwa stanowiły odrębne jednostki administracyjne, zwane *villae*, zarządzane zwykle przez świeckich. Ze względu na różnorodność potrzeb opactwa dążyły do tego, aby mieć *villae* w różnych rejonach kraju, np. opactwa belgijskie posiadały je nad Renem, w południowej Francji, skąd otrzymywały wino, oliwę itp.

Niektóre gospodarstwa klasztorne były oddawane w dzierżawę, inne były zarządzane bezpośrednio przez świeckich pełnomocników opackich (*negotiatores*) lub przez samych mnichów. W tym drugim przypadku tworzyły one odrębne jednostki zakonne — *cellae* albo przeoraty, w których (zgodnie z postanowieniami synodu akwizgrańskiego z 817 r.) mieszkało co najmniej 6 mnichów pod władzą przeora lub prepozyta mianowanego przez opata. Mnisi zamieszkujący *cellae* lub przeoraty byli całkowicie zależni od władzy macierzystego opactwa.

Villa, której powierzchnia wynosiła na ogół około 600 ha, dzieliła się na drobniejsze folwarki (*mansae*), z których każdy składał się z tzw. rezerwy klasztornej i gruntów chłopów pańszczyźnianych. Dochody klasztorne były bezpośrednio przekazywane do domu głównego lub służyły zaspokajaniu potrzeb miejscowych.

Przeciętny folwark miał obszar nie przekraczający 20 ha oraz kilka

[29] *Regula monasteriorum*, c. XXXI: *„Qui omni congregationi sit sicut pater"*.

chłopskich rodzin pracujących na rzecz klasztoru. Ludność mieszkająca na terenach klasztornych składała się z dzierżawców, chłopów pańszczyźnianych, z wyzwoleńców i z niewolników. Ponieważ klasztory uzyskiwały coraz większe przywileje immunitetowe, ludność zamieszkująca posiadłości klasztorne została wyjęta spod kompetencji władzy świeckiej, a poddana władzy opata.

Oczywiście, taki stan rzeczy miał olbrzymi wpływ na rozwój społeczny i ekonomiczny całego kraju. Obok władzy królewskiej (cesarskiej) i papiesko-episkopalnej monastycyzm zachodni stanowił potężną siłę polityczną i ekonomiczną, toteż o jego względy ubiegali się zarówno panowie świeccy, jak i reprezentanci hierarchii kościelnej.

Niełatwo powiedzieć, jak układały się stosunki ludności z mnichami na terenach klasztornych. Relacje są sprzeczne. Nie brakuje dowodów, że zachodziły częste wypadki wyzysku siły roboczej oraz znane są bunty chłopskie przeciw władzy opatów. Z drugiej strony jednak wiadomo, że mnisi byli na ogół doskonałymi administratorami, dysponującymi wiedzą fachową i doświadczeniem, w czym znacznie przewyższali świeckich właścicieli i możnowładców. Wiedza rolna była szerzej kultywowana w środowiskach klasztornych aniżeli pod władzą świeckich feudałów. Dlatego w majątkach klasztornych panował na ogół większy porządek i dobrobyt; bogatsze folwarki wspomagały biedniejsze, co przyczyniło się do większej stabilizacji życia. Głód, owa straszna plaga wczesnego średniowiecza, rzadziej dokuczał ludności mieszkającej w gospodarstwach klasztornych, gdyż akumulacja produktów rolnych zabezpieczała przed niedoborami lat nieurodzajnych. Stąd też ludność podległa opatowi (*populus abbatiae*) była na ogół przychylna mnichom i ich systemowi zarządzania.

Struktura ekonomiczna majątków klasztornych wywarła duży wpływ na ukształtowanie się mapy społecznej ówczesnej Europy. W okresie, gdy malała rola miast, monastyczne *villae* stawały się coraz ważniejszymi ośrodkami skupiającymi siły wytwórcze w dziedzinie rolnictwa i rzemiosła. Począwszy od X w. *villae* cieszyły się coraz większą autonomią, tworząc odrębne gminy i komuny z własną administracją. Proces ten, widoczny zwłaszcza na terenie Italii, przyczynił się do intensyfikacji życia społecznego w małych osiedlach, z których wyrosły setki miasteczek ważnych w życiu politycznym późniejszego średniowiecza.

Majątki klasztorne nie były jedynym źródłem dochodu opactw benedyktyńskich. Do niego dochodziły wpływy z prawa pobierania różnych opłat, np. myta drogowego, mostowego, z prawa organizowania jarmarków, przewozu itp. Wspomnijmy jeszcze o innym, nie mniej ważnym źródle dochodów, jakim była gospodarka pieniężna. Podstawą systemu ekonomicznego klasztorów była gospodarka naturalna, ale klasztory dosyć wcześnie rozwinęły również gospodarkę pieniężną dzięki akumulacji

dóbr. Wprawdzie przepisy kościelne zakazywały udzielania pożyczek na procent, co uważane było za gorszącą lichwę, ale istniała możliwość pożyczania pieniędzy pod zastaw, a te „zastawy" były źródłem nieraz znacznego zysku. Według obliczeń historyków [30] średnia zysku pochodząca z zastawów wynosiła do 14% wartości pożyczonej sumy. Opactwa dbały przy tym, aby sumy pieniężne były pożyczane na dłuższy okres czasu (przeciętnie 9—15 lat), tak aby zastaw mógł przynieść większy zysk, toteż udzielając większych kredytów wzbogacały się szybko. Dodajmy, że w razie niemożności zwrócenia długu, zastaw przechodził na własność klasztoru. Z pożyczek opackich korzystali królowie, rycerstwo, a nieraz i biskupi.

Pozostaje jeszcze do omówienia zagadnienie stosunków międzyklasztornych. W miarę, jak mnożyły się *cellae* i przeoraty, dokonywały się dwa, przeciwstawne procesy. Z jednej strony niektóre opactwa mniej prężne i bez widoków rozwojowych przekształcały się w przeoraty, poddając się władzy klasztorów bardziej ekonomicznie rozwiniętych. Natomiast z drugiej niektóre przeoraty, a nawet *cellae*, rozporządzały tak wielką bazą majątkową i do tego stopnia się rozrastały, że sięgały po przywileje całkowitej autonomii. Autarchia ekonomiczna zawsze była ideałem każdego większego klasztoru benedyktyńskiego. Podobnie układały się stosunki między opactwami a nowymi ich fundacjami. Opactwo macierzyste niechętnie pozbywało się prawa nadzoru, a opactwo filialne pragnęło jak najprędzej pozbyć się tej niewygodnej kurateli.

Od czasów Benedykta z Aniane idea zjednoczenia opactw była popularna wśród mnichów. Wielu z nich było przekonanych, że unifikacja jest jedyną drogą do uwolnienia się od ingerencji państwowej i episkopalnej. Pierwsze, nieśmiałe próby łączenia klasztorów w jedną organizację ekonomiczną zainicjowało Reichenau, ale dopiero Cluny zrewolucjonizowało strukturę monastyczną, likwidując zasadę autarchii i tworząc jeden porządek (*ordo*), w którym klasztory i ich majątki zostały poddane władzy opata kluniackiego. Reforma była przeprowadzana stopniowo, ale system kluniacki zapanował za czasów opata Odilona (zm. 1048). Klasztory zależne od Cluny zostały podzielone na trzy kategorie:

1) przeoraty całkowite poddane opactwu Cluny, których było 5 wielkich, a setki mniejszych. Wiele opactw, stosując się do reformy kluniackiej, zrezygnowało z nazwy „opactwo", stając się pod względem charakteru mniejszymi przeoratami;

2) opactwa zależne, które tradycyjnie przysługujący im tytuł utrzymały. Pozostawiono im niektóre przywileje, lecz odebrano niezależność administracyjną i zakonną. Praktycznie nie różniły się one od przeoratów;

[30] R. Genestal, *Rôle des monastères comme établissements de crédit étudié en Normandie du XI^e à la fin du XIII^e siécle*, Paris 1901, s. 61.

3) opactwa afiliowane, którym pozostawiono pewną autonomię w zarządzaniu dóbr i w życiu wewnętrznym, ograniczoną jednak stałą ingerencją opata z Cluny.

Poza tymi trzema grupami istniały opactwa, które skłaniały się do reformy kluniackiej, lecz utrzymały swoją niezależność.

Aż do XIII w. opat z Cluny rządził całym *ordo* kluniackim osobiście, bez wizytatorów i kapituły tzw. generalnej. Był on bezpośrednim przełożonym tysięcy mnichów, zamieszkujących setki klasztorów rozsianych po całej Europie. Mógł powołać do Cluny każdego mnicha lub przenieść go do innego klasztoru. Taki system zarządzania był możliwy tylko dzięki niesłychanej energii pierwszych opatów z Cluny. Na dłuższą metę jednak nie zdał egzaminu, dlatego później klasztory kluniackie ubiegały się o uzyskanie większej autonomii.

Przyznać należy, że centralizacja kluniacka stanowiła w X i XI w. główną siłę tego zakonu, dlatego spotykała się z dezaprobatą znacznej części episkopatu, zwłaszcza francuskiego, który obawiał się przerostu wpływów monastycznych powodującego ograniczenie znaczenia świeckiej hierarchii kościelnej.

III. Działalność kulturalna i naukowa

Wpływ mnichów zachodnich na rozwój kultury i cywilizacji wczesnego średniowiecza w Europie był przedmiotem wielu rozpraw i badań naukowych [31]. Należy jednak stwierdzić, że wiele pochopnych uogólnień i sprzecznych z sobą opinii sprawia, iż niełatwo dokonać właściwej oceny działalności kulturotwórczej wczesnośredniowiecznego monastycyzmu. Potrzebne są jeszcze dokładniejsze analizy i studia dla oceny charakteru i zasięgu wpływów klasztorów na rozwój cywilizacji średniowiecznej Europy. Nie wchodząc w szczegóły tej problematyki, zasygnalizujemy tu tylko te elementy, które mogą się przyczynić do pełniejszej oceny wkładu monastycyzmu w rozwój chrześcijaństwa w Europie [32]. Mowa tu będzie przede wszystkim o klasztorach działających w okresie od VI do XI w.

[31] Por. J. Décarreaux, *Les moines et la civilisation en Occident*, Paris 1962; G. Schnürer, *Kirche und Kultur im Mittelalter*, Bd. I—II, Paderborn 1927.

[32] Do dziś dnia wielu pisarzy nie potrafi się wyzwolić spod uroku książki: H. Montalembert, *Les moines d'Occident*, Paris 1863—1968, dzieła o wysokich walorach literackich, ale pozbawionego wszelkiego krytycyzmu. Podstawowym dziełem poświęconym kulturotwórczej działalności benedyktynów jest dziś: Ph. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de Saint Benoit*, t. I—VII, Maredsous 1942—1947. Doskonale udokumentowane, nie jest jednak pozbawione elementów apologetycznych. Por. również T. Manteuffel, *Zakony Kościoła katolickiego do połowy XIV wieku* [w:]*Szkice z dziejów papiestwa*, Warszawa 1958.

O wcześniejszych bowiem opactwach mamy zbyt skąpe wiadomości, by móc właściwie ustalić ich miejsce w rozwoju zachodniej cywilizacji. Klasztory o charakterze elitarno-intelektualistycznym stanowiły we wczesnym średniowieczu raczej margines monastycyzmu.

Omówimy obecnie kilka aspektów wkładu monastycyzmu w kulturę materialną, a następnie zwrócimy uwagę na działalność mnichów na polu literacko-naukowym.

1. Kultura materialna i działalność społeczna

Sprawne zarządzanie dużymi majątkami klasztornymi przyczyniło się w znacznym stopniu do podniesienia kultury rolnej we wczesnym średniowieczu. Istnieje mniemanie — którego wyrazicielem jest między innymi znany belgijski historyk średniowiecza, H. Pirenne [33] — że gospodarka rolna we wczesnym średniowieczu zawdzięcza swój postęp klasztorom. Teza ta jednak wymaga pewnej korektury, gdyż wiadomo, że przez długie wieki kultura rolna w średniowiecznej Europie utrzymywała się na bardzo niskim poziomie, niższym w majątkach biskupich i świeckich niż w majątkach klasztornych, ale wszędzie ziemia była uprawiana za pomocą bardzo prymitywnych narzędzi. Wyższość gospodarki zakonnej polegała raczej na umiejętności kalkulacji, sprawniejszym transporcie i lepszych warunkach przechowywania zboża. Gospodarka ta jednak była bardziej ekstensywna niż intensywna. Karczowanie lasów, którym się mnisi szczycili, nie mogło przyczynić się do wzrostu gospodarki i już w XII w. zorientowano się, że jest to szkodliwe, dlatego wydano szereg przepisów nakazujących „szanować" ziemię orną, ale bez niszczenia lasów. Możność rozporządzania wielką ilością ziemi nie zmuszała administratorów klasztornych do jej intensywnego nawożenia, a nawet pozwalała im na pozostawianie znacznych połaci roli odłogiem przez dłuższy czas. Nastawienie, iż gospodarka rolna ma dostarczyć minimum utrzymania „ludności opackiej", nie zachęcała mnichów do wprowadzania ulepszeń technicznych. Zresztą mnisi nie pracowali osobiście na roli, jak to przewidywała pierwotna reguła Benedykta z Nursji, lecz pozostawiali troskę o uprawę ludziom świeckim. Postęp w rolnictwie, o ile w ogóle miał miejsce, wynikał z zainteresowania dzierżawców, którzy musieli tyle wyprodukować, by zadowolić mnichów i zebrać na własne utrzymanie [34].

[33] H. Pirenne, *Histoire de Belgique*, Bruxelles 1929; tenże, *Les grands courants de l'histoire universelle*, Paris 1951.

[34] Por. Ph. Schmitz, *op. cit.*, t. II, s. 25.

Większą opieką mnisi otaczali winnice. Na poczet sławy rolniczej benedyktynów należy zapisać, że udało im się zaprowadzić hodowlę wina nawet w krajach o klimacie wilgotnym i chłodnym, jak w Anglii i we Flandrii. Najlepsze tradycje francuskiego wina sięgają czasów klasztorów z okresu Merowingów. Mniejszą natomiast wagę przywiązywano do hodowli bydła, choć opactwa benedyktyńskie przodowały w wyrobach serowarskich. Największym powodzeniem cieszyła się hodowla nierogacizny, którą uważano za najmniej podatną na często nawiedzające Europę pomory. Rejestry Saint-Germain-des-Près podają, że opactwo to chowało 7720 świń rocznie. W Bobbio zapisano ich ponad 5000. Wspomnijmy jeszcze o rozwoju pszczelarstwa, dostarczającego wosku, którego klasztory potrzebowały olbrzymie ilości.

Nie należy również przeceniać wpływu monastycyzmu wczesnośredniowiecznego na rozwój rzemiosła. Jak pisze Le Goff, „wytwory epoki średniowiecza były na ogół — odwrotnie niż się nazbyt często sądzi — technicznie raczej kiepskie. Średniowiecze musiało wciąż poprawiać, wymieniać, robić na nowo. Dzwony kościelne musiały być wciąż przelewane. Zawalenie się budynków, zwłaszcza kościołów, zdarzało się często" [35].

W systemie gospodarki zamkniętej, w której produkty rzemiosła nie były przeznaczone na sprzedaż, lecz służyły bezpośredniej konsumpcji mnichów lub poddanych im chłopów, brak było właściwego bodźca dla rozwoju techniki rzemieślniczej. Największy w tej dziedzinie postęp widzimy w obróbce metalu i w złotnictwie. Wynikało to z faktu, że mnisi przywiązywali duże znaczenie do wyrobów kosztownych, przeznaczonych dla celów liturgicznych i stanowiących najpewniejszą lokatę kapitału. Nie przeczy temu fakt, że nieraz kosztowne kielichy i pastorały chowano wraz z ciałem opatów do grobu: uważano bowiem, że grób stanowi lepsze miejsce przechowywania od skarbców kościelnych. Taka forma tezauryzacji, spowodowana słabością i nieelastycznością obiegu pieniężnego, przyczyniła się z kolei do rozkwitu sztuki złotniczej i rzemiosła artystycznego. Znany patron złotników, św. Eligiusz, nie był mnichem, chociaż był na tyle bogaty, że założył klasztor w Salignac, gdzie istniał warsztat złotniczy [36]. O ówczesnym postępie sztuki zdobniczej informuje nas mnich Teofil w swoim traktacie z końca XI w. pt. *Schedula diversorum artium*, w którym opisuje różne techniki: przygotowywania farb, układania witraży, metalurgii i złotnictwa. Znamienne, że w tej dziedzinie istniała rywalizacja między klasztorami: jedne korzystały ze wzorów zapożyczonych z Bizancjum — inne zaś, wierne tradycjom iroszkockim, czerpały natchnienie z motywów rodzimych. Głównymi ośrodkami monastycznego

[35] Por. J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, Warszawa 1970, s. 225.
[36] Por. J. Décarreaux, *op. cit.*, s. 341.

złotnictwa i wyrobów zdobionych emalią — oprócz już wspomnianego Salignac, były: Reichenau, Fulda, Hildesheim i Limoges.

Najważniejszą dziedziną, w której zaznaczył się wpływ zakonów, była architektura. Mnisi byli budowniczymi: wznosili kościoły, klasztory, kapliczki, budynki gospodarcze. W pierwszym okresie były to budynki drewniane; takimi głównie były wznoszone przez iroszkotów, natomiast kamienne zaczęły powstawać z inspiracji benedyktynów. Zachowały się dwa kapitalne rysunki, pokazujące jak dokładnie mnisi planowali rozmieszczenie budynków opackich; są to plany opactwa Saint-Gall i Saint-Riquier — dowód wielkiego rozmachu i bogatej wyobraźni mnichów-architektów [37].

Plany kościołów monastycznych były dostosowane do wewnętrznych potrzeb liturgicznych, tj. z większą przestrzenią dla mnichów niż dla ludności świeckiej. W pierwszym okresie były to budowle niewielkie, do 50 m długości. W końcu IX w. zaś zaczęto budować kościoły o długości przekraczającej nawet 100 m. Olbrzymie znaczenie dla rozwoju architektury romańskiej miało powstanie klasztoru w Cluny. „W historii sztuki romańskiej opaci kluniaccy wysuwają się na plan pierwszy, oczywiście nie jako twórcy morfologii i stylu, którego korzenie tkwią głębiej, ale jako organizatorzy" [38]. W 1088 r. opat Hugo zbudował słynne Cluny III [39], kościół-wzorzec, o długości 181 m, pięciu nawach podłużnych i dwu poprzecznych. Zostało ono później ozdobione wspaniałymi malowidłami, wśród których wyróżniał się kolosalny wizerunek Chrystusa umieszczony w absydzie. Cluny III świadczyło o potędze klasztoru i ważności jego *ordo* w zachodnim chrześcijaństwie. Na nim wzorowano się też w architekturze romańskiej.

Nie negując wpływu mnichów w rozwój architektury, trzeba jednocześnie zaznaczyć, że posługiwali się oni mało rozwiniętą techniką. Rzadko korzystano ze sprzętu dźwigowego; ciężkie kamienie toczono na pochylniach, lżejsze po prostu noszono. Wiadomo, że „noszenie na karku" (*in collo*) było jednym z obowiązków pańszczyźnianych [40]. Mechaniczne podnośniki wprowadzono dopiero za czasów cysterskich.

Podsumowując powyższe uwagi, należy stwierdzić, że wkład monastycyzmu w pierwszym okresie w rozwój europejskiej kultury materialnej był ograniczony. Błędem byłoby przypisywać w każdym wypadku mnichom to, co było dziełem ich poddanych. To, że zakonnicy dysponowali większymi środkami produkcyjnymi, pozwalającymi im na dokony-

[37] Plany podaje Ph. Schmitz, *op. cit.*, t. II, *passim* oraz J. Le Goff, *op. cit.*, s. 128—129.

[38] J. Le Goff, *op. cit.*, s. 383.

[39] Tamże, s. 384.

[40] Tamże, s. 221.

wanie inwestycji, nie powinno zasłaniać innego faktu, że siłą roboczą tak na roli, jak i w rzemiośle byli w znacznej większości ludzie świeccy, żyjący dla klasztoru i z klasztoru.

Byłoby jednak krzywdzące, gdybyśmy przypisywali mnichom iroszkockim i benedyktyńskim obojętność wobec potrzeb poddanej im ludności. Mnisi nie byli reformatorami społecznymi — przeciwnie, byli zainteresowani w umacnianiu istniejących form ustroju społecznego, ale braki tego ustroju usiłowali kompensować akcją charytatywną. W tej dziedzinie dokonali wiele. Szpitale, domy dla pielgrzymów, przytułki dla chorych, starców i zniedołężniałych chłopów znajdowały się przy każdym klasztorze, choć nie były w stanie całkowicie zaradzić niesłychanej nędzy ówczesnej ludności. W tej dziedzinie humanitaryzm monastyczny kontrastował wyraźnie z bezwzględnym wyzyskiem uprawianym przez możnowładców i rycerzy. Działalność charytatywna mnichów łagodziła obyczaje, hamowała okrucieństwa, wychodziła naprzeciw potrzebom ludzkim. Można by nawet zaryzykować twierdzenie, że klasa panująca rodzącego się feudalizmu wyręczała się monastycyzmem w zaspokajaniu minimum potrzeb najuboższych warstw ludności. Przyczyniło się to do większego zbliżenia chłopstwa i niższych warstw społecznych do zakonników. Nie był to jeszcze sojusz, ale zaczątek solidarności między mnichami a ludem, która znalazła swój wyraz w społecznych ruchach późniejszego okresu średniowiecza.

2. Działalność literacka i naukowa

Powszechnie głoszona teza, że wczesnośredniowieczny monastycyzm stanowił główny ośrodek kultury, z którego promieniowała oświata na całe chrześcijańskie społeczeństwo Europy, wymaga pewnych wyjaśnień i uściśleń. Nie chodzi tu o rewizję niezbitych faktów, świadczących o roli klasztorów, ich skryptoriów i bibliotek w przekazywaniu najcenniejszych reliktów kultury antycznej, lecz o stosunek mnichów do nauki i jej funkcji społecznej w konfrontacji z założeniami monastycznej ideologii. Jest to problem złożony. Dokładniejsza analiza wykazuje, że we wczesnym okresie zachodniego monastycyzmu nie ma podstaw do mówienia o kulturze naukowej mnichów. Mamy bowiem do czynienia z różnymi tendencjami nieraz sprzecznymi, dlatego nie można scharakteryzować globalnie i jednoznacznie działalności klasztorów na polu nauki i oświaty we wczesnym średniowieczu. Powoływanie się na Kasjodora i jego Vivarium — zjawisko wyjątkowe i przejściowe, niczego nie dowodzi. Niczego również nie dowodzą spisy klasztornych bibliotek. Bogato iluminowane rękopisy,

świadczące o zamożności opactwa — nie zawsze były czytane. Zabawne są np. próby obliczania godzin, jakie Benedykt z Nursji przeznaczył na czytanie książek [41], skoro wiemy, że *lectio divina* niekoniecznie oznaczała czytanie ksiąg, a raczej była memoryzowaniem psałterza. Wczesnośredniowieczne *consuetudines*, które odzwierciedlają tryb życia zakonnego, bardzo mało miejsca poświęcają czytaniu książek. Bliższe prawdy będzie stwierdzenie, że tylko elita składająca się z garstki uczonych mnichów reprezentowała wyższy stopień intelektualny. Wiadomo przecież, że wśród mnichów zdarzali się analfabeci.

Rozpocznijmy od sprawy najważniejszej, czyli od oświaty i szkół. Zostało już ustalone, że klasztory benedyktyńskie w pierwszym okresie swej działalności nie prowadziły szkół otwartych. Oświata była w rękach duchowieństwa świeckiego, prowadzona w szkołach przykatedralnych, a nie w opactwach. Twierdzenia wysuwane przez niektórych historyków o działalności szkół monastycznych w okresie Merowingów opierają się na niewłaściwej interpretacji wyrazu *schola*, który — jak mówiliśmy — nie oznaczał szkoły, lecz przyboczną straż monarchy. Rozwój szkolnictwa zakonnego należy zawdzięczać tradycjom iroszkockim, które następnie przyjęły się w Anglii. Tu istotnie dość wcześnie istniał względnie wysoki poziom oświaty, ale zastrzeżonej niemal wyłącznie dla elity monastycznej. Oprócz czytania i pisania uczono tu retoryki, poezji, logiki, sztuk wyzwolonych, a ponadto matematyki. Ze szkół opackich korzystali wyjątkowo również synowie możnowładców i królów. O masowej oświacie przeznaczonej dla ogółu nie było w ogóle mowy. Tradycje angielskie dotarły następnie na kontynent, czy to w klasztorach zakładanych przez iroszkotów (Bobbio, Saint-Gall), czy też przez mnichów anglosaskich (Fulda, Reichenau). W tych to klasztorach istniały szkoły otwarte dla elity, z której następnie rekrutowała się kadra administracyjna imperium frankońskiego.

Ważnym elementem działalności oświatowej mnichów były skryptoria; klasztory były niemal jedynymi dostawcami rękopisów. Wzorem warsztatów piśmiennictwa było skryptorium Kasjodora w Vivarium, z którego relikty być może pozostały w bibliotece w Bobbio. Najwspanialsze wszakże skryptoria powstały na terenie Irlandii i Anglii, gdzie pod dozorem doświadczonych mistrzów w sztuce pisarskiej i malarskiej ślęczało nad rękopisami kilkunastu mnichów w każdym klasztorze, by utrwalać na pergaminach łacińskich klasyków i teksty sakralne. Galia

[41] Ph. Schmitz twierdzi, że mnisi czytali 10 stron na godzinę, czyli 15 000 stron rocznie. W tym tempie przeczytaliby całą swą bibliotekę w ciągu 3 lat. Autor nie wziął pod uwagę, że mnisi raczej słuchali, niż czytali i że na ogół czytali wciąż jedną i tę samą księgę, zwłaszcza *Collationes* Kasjana lub jakiś życiorys świętego.

Merowingów, opóźniona w rozwoju oświaty, później podążyła za przykładem Irlandii i Anglii [42].

Pisanie rękopisów było trudną sztuką. Biegły kopista potrafił przepisać w ciągu dnia zaledwie około trzech foliów. Przepisanie całego tekstu Biblii wymagało około roku wytężonej pracy. Z półkursywy, używanej w VII i VIII w., pismo przekształciło się w prekarolinę, a następnie w minuskułę karolińską, która powstała w skryptorium w Korbei. Karolińska minuskuła, ulepszona przez mnichów z Cluny, stała się następnie wzorem idealnego pisma, aż do czasów powstania czcionki drukarskiej.

Rękopisy przechowywane w bibliotekach stanowiły, obok skarbca klasztornego, najcenniejsze bogactwo klasztoru. Liczby przechowywanych rękopisów wahały się od 300 do 700. Główny trzon biblioteki stanowiły oczywiście teksty religijne: Biblia, księgi liturgiczne, pisma Ojców Kościoła, zwłaszcza Augustyna i Grzegorza Wielkiego. Posłuszni wskazówkom Augustyna — zawartym w *De doctrina Christiana* — by korzystać w miarę możliwości ze spuścizny literackiej łacińskich i greckich klasyków, mnisi przepisywali wszystko, co im było dostępne. W katalogu biblioteki kluniackiej z końca XI w. zapisano: 3 dzieła Wergiliusza, 4 Juwenalisa, 2 Horacego, 3 Terencjusza, 3 Owidiusza, 3 Katona, 1 Persjusza, 1 Stacjusza, 1 Klaudiusza oraz *Bajki* Ezopa [43].

Na marginesie działalności skryptoriów należy wpisać dwie uwagi: pierwsza, że rękopisy były bardziej oglądane i podziwiane niż czytane, stanowiąc przedmioty luksusu, zazdrośnie przechowywane w bibliotece, a ponadto były one lokatą kapitału; kroniki klasztorne wspominają, że nieraz stanowiły one zastaw. Po drugie, stosunek mnichów do dzieł klasycznych był bardziej formalny, zabarwiony pewnym mistycyzmem. Interpretowano dzieła klasyków łacińskich w sposób alegoryczny (np. *De arte amandi* Owidiusza porównywano z *Pieśnią nad pieśniami*) w pełnym przekonaniu o wyższości tego, co było pochodzenia chrześcijańskiego. Faktem jednak pozostaje, że tylko dzięki działalności skryptoriów monastycznych Europa zachowała po dziś dzień najcenniejsze dzieła klasyków rzymskich i częściowo greckich.

Oryginalna twórczość mnichów we wczesnym średniowieczu koncentrowała się w dwóch działach: historycznym i liturgicznym. W pierwszym należy odróżnić dwa kierunki: jeden popularny, w którym napisano mnóstwo dzieł poświęconych hagiografii nasyconej cudownością. Trudno zliczyć owe *Miracula* i *Vitae*, których celem było wykazanie świetności klasztorów fundowanych przez owych "świętych", aby przyciągać tłumy wiernych dla uczczenia relikwii cudotwórców. Wiadomo też, że walka

[42] Por. Ph. Schmitz, *op. cit.*, t. II, s. 63 n.
[43] Tamże, s. 72 n.

o relikwie była przyczyną niejednego sfałszowanego „życiorysu" nie istniejącego świętego. Takim na przykład są fikcyjne postaci świętych Maura i Placyda, których życiorysy były czytane we wszystkich opactwach frankońskich. Ta niesłychanie płodna twórczość karmiła wyobraźnię mnichów i rzeszy wiernych.

Drugi kierunek — naukowy, składał się z kronik klasztornych, annałów oraz poważnych syntez historycznych, obejmujących całokształt wypadków politycznych i religijnych. Zamiłowanie do historii, w której każdy klasztor próbował podkreślić swoje własne znaczenie, jest jedną z najciekawszych cech wczesnośredniowiecznej twórczości benedyktyńskiej. Dwa nazwiska należy tu przede wszystkim wymienić: pierwsze to Bedy Czcigodnego (673—725), którego dzieło *Historiae ecclesiasticae gentis Anglorum* było zapoczątkowaniem dziejopisarstwa zachodniego; drugie nie mniej wybitne to Pawła Warnefrida, zwanego Diakonem, z Monte Cassino (ok. 722—799), gdyż jego *Historia Longobardorum* jest bezcennym źródłem historycznym. Obaj pisarze górują nad swą epoką krytycznym spojrzeniem, próbą oceny syntetycznej w duchu chrześcijańskiej historiozofii i augustynizmu.

Druga dziedzina, w której oryginalna twórczość zakonników służyła ich własnym potrzebom, to dzieła poświęcone zagadnieniom liturgicznym, komentarzom biblijnym oraz dyskusjom na tematy doktryny o eucharystii. W tym zakresie .przodowały klasztory niemieckie — kontynuatorzy tradycji iroszkockich.

Na tle powyższych uwag o kulturotwórczej działalności mnichów wczesnośredniowiecznych możemy stwierdzić, iż była ona w ostatnim okresie coraz większa. Nie sposób zrozumieć społecznego i politycznego kształtu ówczesnej Europy bez uwzględnienia wkładu monastycyzmu. Nie ryzykując przesadnych twierdzeń o „wczesnośredniowiecznej Europie monastycznej" i „monastycznej teokracji", należy przyznać, że zarówno w dziedzinie gospodarczej, jak i kulturalnej opactwa iroszkockie i benedyktyńskie promieniowały na cały obszar zachodniej Europy. Przyczynę tego stanowi głównie fakt, że w rękach mnichów były najważniejsze środki produkcyjne i że rozporządzali znaczną częścią majątków ziemskich i to najlepiej gospodarowanych. W okresie po wędrówkach ludów klasztory były symbolem stabilizacji życia społecznego, zapowiadając nadejście ery pokoju i ładu. Coraz potężniejsze klasztory dominowały nie tylko nad krajobrazem, ale i nad zamieszkującym okolice ludem, którego „barbarzyńskie" zwyczaje zamierzano dostosować do nowej ideologii, reprezentowanej przez panów, biskupów i opatów chrześcijańskich. Ta, może najmniej uchwytna dla historyka, strona kształtowania świadomości ludowej była najistotniejszym osiągnięciem wczesnośredniowiecznego monastycyzmu.

Włodzimierz Szafrański

Przyjęcie chrześcijaństwa przez Słowian we wczesnym średniowieczu

Rozległe obszary Europy środkowej i wschodniej zajmowali we wczesnym średniowieczu Słowianie. Przenikając ze wschodu [1] daleko w głąb kontynentu, przekroczyli oni na zachodzie Łabę i Solawę, a na południu dolny Dunaj, wtargnąwszy na Półwysep Bałkański w granice cesarstwa bizantyjskiego. W latach 547 i 548 dotarli do wybrzeża dalmatyńskiego i do Dyrrachium nad Adriatykiem, w następnym roku opanowali Trację, a w latach 580—583 wdarli się do Tessalii, na Peloponez i na wyspy archipelagu. W początkach VII w. skolonizowali znaczną część Półwyspu Bałkańskiego [2].

Chrystianizacja Słowian [3] przypadła na okres szczególnych przeobrażeń strukturalnych, jakim podlegała wtedy Słowiańszczyzna. Zachodzący właśnie proces dezintegracji tradycyjnych więzi społecznych oraz ponownej ich integracji — ale już na nowych zasadach, prowadził ówczesne społeczeństwa od ustroju wspólnoty pierwotnej do antagonistycznych klas zorganizowanych w państwo, dokonując równocześnie zasadniczego przewartościowania obowiązujących wzorców zachowania [4]. Propagowane przez Kościół misyjny wzorce moralności chrześcijańskiej, ze szczególnym uwzględnieniem nakazu poszanowania władzy i własności prywatnej pod

[1] K. Moszyński, *Badania nad pochodzeniem i pierwotną kulturą Słowian*, Kraków 1925, s. 104; tenże, *Pierwotny zasięg języka prasłowiańskiego*, Wrocław-Kraków 1957, s. 230; tenże, *O sposobach badania kultury materialnej Prasłowian*, Wrocław-Kraków-Warszawa 1962, s. 95—98.

[2] T. Manteuffel, *Średniowiecze powszechne*, Warszawa 1958, s. 120 n.

[3] Z. Sułowski, *Chrystianizacja Słowian*, „Zeszyty Naukowe KUL", VII, 1964, nr 3(27), s. 25—38; Wł. Kowalenko, *Chrześcijaństwa przyjęcie przez Słowian*, „Słownik Starożytności Słowiańskich", t. I, cz. 2, Wrocław-Warszawa-Kraków 1962, s. 262—264.

[4] St. Piekarczyk, *Barbarzyńcy i chrześcijaństwo*, Warszawa 1968, s. 24 i 28.

groźbą sankcji kościelnych, służyły w dużym stopniu klasie posiadającej, uzależniającej coraz bardziej w porządku feudalnym klasy eksploatowane. Przyjęcie chrześcijaństwa było w ostatecznym rozrachunku korzystne dla Słowiańszczyzny wczesnośredniowiecznej. Stanowiło ono czynnik postępu utrwalający na ówczesnym szczeblu rozwoju strukturę ustrojową państwa wczesnofeudalnego poprzez konsolidację wewnętrzną i znaczny wpływ na rozwój kultury, zwłaszcza umysłowej. Dążąc do umocnienia i utrwalenia aparatu władzy państwowej, klasa panująca z księciem na czele doceniała walory usług, jakie w sytuacji kształtowania się społeczeństwa klasowego i organizmu politycznego — państwa, mogła oddać chrystianizacja kraju. Zbliżała ona nowo powstałe państwo do głównych ośrodków kultury i nauki i wyposażała aparat władzy w ważny instrument działania — w pismo.

Z chrześcijaństwem zetknęli się najwcześniej Słowianie południowi nad Adriatykiem, podczas kontaktów z tubylczą ludnością romańską, schrystianizowaną w miastach nadmorskich już w pierwszych wiekach n.e. Dopóki jednak żyli w ustroju plemiennym, w ustroju demokracji wojennej, Słowianie nie wykazywali żadnego zainteresowania chrześcijaństwem, zachowując dlań całkowitą obojętność bez jakiejkolwiek wrogości czy niechęci [5]. Próby ich nawracania w VII w. nie przyniosły żadnego rezultatu i dlatego Kolumban (zm. 615) i Amand (zm. ok. 630) zrezygnowali z dalszego prowadzenia misji. Z podobną obojętnością odnosi się do chrześcijaństwa starszyzna plemienna z otoczenia Samona i masy ludowe związku plemiennego, któremu on przewodził. Nie dojrzała bowiem wtedy jeszcze struktura społeczno-polityczna, ani stosunki produkcji do recepcji nowej ideologii.

Sytuacja zmieni się zasadniczo z chwilą powstania państw słowiańskich, w których chrześcijaństwo pełnić będzie określoną funkcję ideologiczno-polityczną, wprowadzone świadomie przez władzę państwową, doceniającą jego przydatność dla potrzeb klasy panującej.

*

W dorzeczu górnej Sawy i Drawy, między Istrią i Dunajem, na obszarze dawnego rzymskiego Noricum pojawia się około połowy VIII w. w Karyntii państwo Słoweńców. H. Łowmiański twierdzi, że Karyntia „w zachodniej połaci Słowiańszczyzny [...] zajęła w danym momencie dziejowym przodujące stanowisko, pierwsza kształtując słowiański model państwowy i odpowiadający mu chrześcijański schemat ideologiczny, pierwsza osiągnęła w obu tych dziedzinach własne doświadczenia i wytwo-

[5] H. Łowmiański, *Początki Polski*, t. IV, Warszawa 1970, s. 249.

rzyła własne formy" [6]. W czasach Samona Karyntia wchodziła w skład organizacji politycznej, składającej się z zespołu plemion słowiańskich mieszkających między Sudetami i Adriatykiem, narażonych na agresję frankońsko-longobardzką, ale miała już własnego księcia plemiennego — Walluka. Około 725 r. według sąsiadujących z nią Bawarów była jeszcze krajem pogańskim (*crudelissimi pagani*). Niebawem jednak, w następstwie uzyskania pomocy od Bawarii przeciwko Awarom książę Słoweńców, Borut — zmuszony uznać zwierzchnictwo merowińskie i oddać Bawarom jako zakładników syna swego Gorazda i bratanka Chotimira — wyraża życzenie ochrzczenia ich. Przezorny Borut przewidział trafnie, iż dla bezpieczeństwa rodzącego się właśnie organizmu państwowego Słoweńców niezbędne będzie przyjęcie chrześcijaństwa, co zniweluje zbyt jaskrawe różnice między sąsiadującymi ze sobą państwami. Chrystianizację Karyntii [7] rozpoczął syn Boruta, Gorazd, pierwszy znany w historii Słowian książę chrześcijański. Po jego śmierci dzieło to prowadził gorliwie dalej książę Chotimir, który przyłączył niefortunnie swój kraj do diecezji salzburskiej. Działalność misyjną w Karyntii prowadzili z początku duchowni pochodzenia romańskiego i iroszkockiego. Chrześcijaństwo dociera tam za pośrednictwem z jednej strony patriarchatu akwilejskiego, którego początki sięgają czasów rzymskich, z drugiej strony — niedawno nawróconej Bawarii, schrystianizowanej wprawdzie koło 613 r., lecz po powrocie do pogaństwa w 639 r. nawróconej powtórnie dopiero po 700 r. i podzielonej na biskupstwa najpierw w 716, potem w 739 r.

Niebawem chrystianizowana ludność Karyntii zaczęła się buntować przeciwko nowej religii, wywołując w latach sześćdziesiątych VIII w. trzykrotnie gwałtowne zamieszki. Tę spontaniczną reakcję ludności wywołała nie tyle sama ideologia, doktryna chrześcijańska, z którą zaznajamiano nawracanych bardzo ogólnikowo i powierzchownie, ile raczej dotkliwe obciążenia materialne na rzecz Kościoła [8]. Nie obeszło się bez interwencji bawarskiej przy przywracaniu w państwie porządku i spokoju. Odtąd masy kleru salzburskiego przenikają skwapliwie w celach misyjnych do Karyntii, która uzależniana coraz bardziej od zwierzchności frankońsko-bawarskiej traci po 817 r. całkowicie samodzielność państwową.

Wymowny jest ten przykład ilustrujący proces recepcji chrześcijaństwa przez Słowian. Pokazuje on, że próby chrystianizacji plemion słowiańskich nie posiadających jeszcze organizacji państwowej kończyły się z reguły fiaskiem. Dopiero zaawansowanie procesów feudalizacji, potrzeba

[6] Tamże, s. 259.
[7] Tamże, s. 249—254.
[8] Tamże, s. 253 i 255.

unowocześnienia struktury ustrojowej organizmu społeczno-politycznego postulowały porzucenie konserwatywnej, pogańskiej religii i przyjęcie chrześcijaństwa jako religii państwowej. Zapewniało ono bowiem włączenie się we wspólnotę narodów europejskich i obiecywało różnorodne, płynące stąd korzyści, jak przyswojenie pisma i możność czerpania z dorobku w zakresie oświaty, kultury i sztuki czołowych ośrodków ówczesnego świata. Wybuchające raz po raz bunty chrystianizowanych przez państwo mas ludowych kierowały ostrze swych żywiołowych protestów nie tyle przeciw wpajanej im nowej ideologii chrześcijańskiej, ile raczej przeciw dokuczliwym dla ludności ciężarom. Miały one postać świadczeń ekonomicznych egzekwowanych bezwzględnie przez aparat władzy państwowej, pozostający w sojuszu z aklimatyzującym się w nowo powstałym państwie Kościołem [9]. Ucisk eksploatowanych niemiłosiernie neofitów, obojętnych na samą treść ideologiczną chrześcijaństwa wprowadzanego w interesie klasy panującej, wywoływał owe bunty i zamieszki.

Przykład Karyntii ilustruje też mechanizm działającej we wczesnym średniowieczu akcji misyjnej oraz obowiązujące przy tym i przestrzegane zasady postępowania. Otóż erygowane na rubieżach europejskiej, chrześcijańskiej ekumeny biskupstwa zakładano z perspektywą powiększenia ich terytorium o sąsiadujące obszary pogańskie. Nawracanie na chrześcijaństwo należało do podstawowych obowiązków tych pogranicznych biskupstw, wyposażonych od początku w uprawnienia jurysdykcyjne nad chrystianizowanymi w przyszłości sąsiednimi terenami [10].

Przykład Karyntii uczy wreszcie, jak w ślad za tak pomyślaną strukturą i obowiązującą procedurą akcji misyjnej kroczyła agresja silniejszego, chrześcijańskiego państwa, kończąca się aneksją podbitego neofity.

*

W pierwszej ćwierci IX w. powstały dalsze dwa państwa słowiańskie. Były to niewielkie państwa Chorwatów [11]: jedno nad Adriatykiem w Dalmacji, drugie w południowej Panonii między Drawą a Sawą. Nastąpiło to w sytuacji zagrożenia ze strony państwa frankońskiego, nacierającego na chaganat awarski i ujarzmiającego równocześnie Chorwatów.

Mimo prób chrystianizacji, podejmowanych (według relacji Konstantyna Porfirogenety) za czasów cesarza bizantyjskiego Herakliusza (610—641) i (według Tomasza Archidiakona) przez misję legata papieskiego Jana z Rawenny około 650 r., Chorwaci jeszcze w VIII w. nie zdradzają chęci przyjęcia chrześcijaństwa. Dopiero od przełomu VIII i IX w. można mówić

[9] Wł. Dziewulski, *Postępy chrystianizacji i proces likwidacji pogaństwa w Polsce wczesnofeudalnej*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1964, s. 58 i 59.

[10] J. Dowiat, *Metryka chrztu Mieszka I i jej geneza*, Warszawa 1961, s. 40—41.

[11] H. Łowmiański, *op. cit.*, s. 263—273.

o postępach chrystianizacji Chorwacji w związku z wewnętrznymi przemianami ustrojowymi, których rezultatem miało się stać powstające na początku IX w. państwo chorwackie. Z tego czasu ma pochodzić inskrypcja łacińska na chrzcielnicy prezbitera Jana, wykonanej za księcia Wiszesława w katedrze w Ninie koło Zadaru, której datowanie na lata około 800 r. wywołało kontrowersje. Arcybiskup salzburski Arno (785—812) w porozumieniu z książętami Chorwacji posawskiej wysyła tam duchowieństwo misyjne. Szczególnym protektorem misji w środowisku wielmożów chorwackich okazał się chorwacki książę Ingo. Również patriarchat akwilejski bierze udział w chrystianizacji Chorwacji [12]. Nie można też pominąć Kościoła bizantyjskiego w tej akcji, na co wskazuje wzmianka Konstantyna Porfirogenety o pracach misyjnych misjonarzy bizantyjskich w Chorwacji za czasów cesarza Bazylego I (867—886).

Usiłujący wyzwolić swoje państwo spod jarzma frankońskiego książę Chorwacji posawskiej (panońskiej) Ludewit zmierza równocześnie do integracji obydwu państw chorwackich: posawskiego i dalmatyńskiego, w jeden organizm polityczny, walcząc o to ze swym antagonistą, wiernym sojusznikiem Karolingów, księciem Chorwacji dalmatyńskiej, Borną. Ulega jednak przewadze frankońskiej w 822 r. Państwo chorwackie skrystalizowało się ostatecznie w połowie IX w. ze stolicą w Klisie pod Splitem, gdzie rezydował książę Trpimir (845—864).

*

W połowie IX w. wytworzyła się ostatecznie władza książęca wyposażona w polityczny aparat państwowy u Serbów zamieszkujących dorzecze Driny. Nastąpiło to za rządów księcia Włastimira. W ślad za tym przełomem ustrojowym nastąpiła chrystianizacja Serbii [13] za panowania Włastimirowego syna, Mutimira, który był już chrześcijaninem. Wynika to z pisma Jana VIII do Mutimira, w którym papież wzywa księcia do podporządkowania Kościoła serbskiego diecezji panońskiej. Świadczy to o zachodniej, łacińskiej proweniencji krzewionego w Serbii chrześcijaństwa, co potwierdza najstarsza serbska inskrypcja chrześcijańska w języku łacińskim, serbska terminologia kościelna i imiona chrześcijańskie dynastii Włastimira (Stefan, Piotr). Przyjmując więc, iż misja chrześcijańska dotarła do Serbii z rzymskiej strefy kościelnej, z Chorwacji posawskiej, nie można nie uwzględnić również wschodniego nurtu w chrystianizacji państwa Serbów. Jednakże misja bizantyjska ograniczyła się tylko do obszarów nadmorskich, rozwijając się tam za czasów cesarza Bazylego I.

[12] J. Pošmourný, *Budownictwo murowane Słowian wielkomorawskich*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej", XVII, 1969, nr 4, s. 676.

[13] H. Łowmiański, *op. cit.*, s. 273—276.

*

Około 681 r. inwazja koczowniczego plemienia Bułgarów tureckich ze wschodu na tereny nad dolnym Dunajem zamieszkałe przez Słowian zakończyła się utworzeniem bułgarskiego związku politycznego, złożonego z kilku autonomicznych, słowiańskich jednostek politycznych, pod hegemonią ośrodka tureckiego i pod naczelną władzą chana bułgarskiego, któremu Słowianie świadczyli trybut i pomoc wojskową. Ten związek polityczny nie był jeszcze tworem państwowym, a jego struktura mieściła się w ramach ustroju plemiennego. Z biegiem czasu ośrodek turecki ulegnie w zakresie językowym slawizacji. Nastąpi też zespolenie bojarstwa bułgarskiego ze starszyzną słowiańską. Dopiero jednak na przełomie VIII i IX w. dojdzie w Bułgarii do wykrystalizowania się organizmu państwowego pod wpływem bizantyjskich wzorców ustrojowych. Na czele państwa stanie Krum (803—814), założyciel dynastii, która utrzyma się na tronie przez prawie dwa wieki.

Chrystianizacja Bułgarii [14] nastąpiła ze znacznym opóźnieniem w stosunku do momentu ostatecznego uformowania się państwa. Do połowy IX w. było ono pogańskie, a dynastia panująca próbowała nawet wykorzystać religię pogańską jako ideologię państwową. Toteż kiedy w 862 r. chagan Borys pod presją frankońską zdecydował się przyjąć chrzest z Bizancjum, spotkał się z buntem bojarów, który stłumił bezwzględnie i krwawo. Bojarzy bowiem nie widzieli potrzeby zmiany religii państwowej, przewidując niepożądaną penetrację obcych czynników zewnętrznych. Jednakże dalekowzroczny książę zmierzał konsekwentnie i nieustępliwie do ugruntowania na forum międzynarodowym prestiżu swej władzy poprzez likwidację różnic dzielących pogańską Bułgarię od chrześcijańskiego otoczenia. Spowodował więc, że Bułgaria przyjęła chrzest z Bizancjum [15]. Pragnąc się jednak zabezpieczyć przed niepożądaną ingerencją polityczną z jego strony, Borys zwrócił się do patriarchy Focjusza o utworzenie z Bułgarii niezależnego patriarchatu. Nie doczekawszy się, ponowił starania w tej sprawie w Rzymie u papieża Mikołaja I, który przyrzekł mu to. Gdy jednak następny papież, Hadrian II, odmówił prośbie Borysa, ten w 870 r. podporządkował ostatecznie Kościół bułgarski Bizancjum. Obrzędy liturgiczne odprawiano jednak w języku słowiańskim i nie zaniechano dążeń do uniezależnienia się, co udało się osiągnąć synowi Borysa, carowi Symeonowi. Głową Kościoła bułgarskiego został arcybiskup Ochrydy jako autonomiczny patriarcha, niezależny od patriarchy konstantynopolitańskiego. Przyjęcie przez Bułgarię chrześcijaństwa z Bizancjum związało silnie Słowian bałkańskich z kulturą bizan-

[14] Tamże, s. 277—298.

[15] Daniel-Rops, *Kościół wczesnego średniowiecza*, Warszawa 1969, s. 549 n.

tyjską [16]. Uczniowie Metodego prześladowani po jego śmierci i wygnani z Wielkich Moraw znaleźli w Bułgarii zarówno bezpieczne schronienie, jak i sprzyjające warunki dla dalszego rozwoju piśmiennictwa słowiańskiego. W dwóch centralnych ośrodkach: w stołecznym Presławiu i w macedońskiej Ochrydzie powstają całe biblioteki słowiańskich przekładów najwartościowszych dzieł minionych wieków. Zostały one przyswojone kulturze słowiańskiej dzięki niestrudzonej pracy skryptoriów w tych dwu ośrodkach, w których posługiwano się głagolicą Cyryla oraz łatwiejszą, opracowaną na podstawie majuskuły greckiej cyrylicą, stworzoną na polecenie cara Symeona i wprowadzoną urzędowo w 894 r. Rozwija się także oryginalna twórczość literacka słowiańska, przyczyniając się w X w. do rozkwitu kultury bułgarskiej — prawdziwego triumfu pośmiertnego apostołów Słowian.

*

Formowanie się państwa wielkomorawskiego [17] przypada na pierwszą połowę IX w. Pierwszym historycznym władcą, jednoczącym plemienne państewka, był ochrzczony już książę Mojmir, protoplasta dynastii Mojmirydów. Państwo wielkomorawskie skrystalizowało się ostatecznie za Rościsława (846—870). Nastąpiło to wtedy, kiedy upadek chaganatu awarskiego na skutek zwycięskiej wyprawy Pepina, króla Italii, przeciw Awarom w 796 r. otworzył drogę na Morawy owocnym impulsom państwowotwórczym Słowiańszczyzny południowej, którym nie zdołało się przeciwstawić państwo frankońskie zajęte wewnętrznymi trudnościami narastającymi od śmierci Karola Wielkiego. Z powstaniem państwa wiąże się chrystianizacja kraju przeprowadzona w 831 r. przez biskupa Pasawy, Reginhara (818—838), zarazem biskupa misyjnego działającego nad Morawą. Współcześnie z nim nad rzeką Nitrą działał arcybiskup metropolii salzburskiej, Adalram, który około 830 r. konsekrował w Nitrze kościół św. Emmerana i ochrzcił księcia Pribinę. Jednakże w 852 r. synod moguncki określał chrześcijaństwo wielkomorawskie jako jeszcze surowe, powierzchowne. Konflikt między Mojmirem i rywalizującym z nim Pribiną, księciem Nitry, zakończony około 833 r. wchłonięciem słabszego ośrodka nitrzańskiego przez zwycięskie państwo Mojmira, świadczy o ukończeniu budowy państwa wielkomorawskiego.

Misjonarze chrystianizujący państwo wielkomorawskie pochodzili z wybrzeży dalmatyńskich podległych Bizancjum, ale uznających obedien-

[16] Chagan ałtajskich nomadów bułgarskich przyjmuje w 917 r. bizantyjski tytuł basileusa, a postępujący proces asymilacji prowadzi do scalenia Bułgarów ze Słowianami i ludnością rzymską we wspólnotę narodowo-państwową, która przyswoiła sobie kulturę bizantyjską i pismo. Por. H. W. Haussig, *Historia kultury bizantyńskiej*. Warszawa 1969, s. 290.

[17] H. Łowmiański, *op. cit.*, s. 299—358.

cję rzymską, i z patriarchatu akwilejskiego. Istnieją wyraźne ślady oddziaływania Karyntii—Słowenii oraz Chorwacji posawskiej i dalmatyńskiej na Wielkie Morawy w zakresie kształtowania się nowej ideologii chrześcijańskiej i słowiańskiej terminologii kościelnej. Poprzedziło je oddziaływanie wypróbowanych i sprawdzonych wzorców nowego politycznego ustroju państwowego. Karyntia urasta więc do rangi pierwotnego ogniska słowiańskiego chrystianizmu. Nie można jednak zapomnieć o tym, że Morawy, Czechy i Panonia były już od chwili utworzenia metropolii w Salzburgu w 798 r. uważane za tereny przyszłej misji tego arcybiskupstwa.

Wyemancypowawszy się spod politycznej zależności niemieckiej, Rościsław wielkomorawski pragnął w swym państwie ograniczyć też wpływy służącego obcemu ośrodkowi politycznemu duchowieństwa niemieckiego; stąd jego starania o sprowadzenie misjonarzy z Bizancjum, uwieńczone niebawem pełnym powodzeniem, choć wkrótce miało się to stać źródłem poważnych konfliktów. Cesarstwo bizantyjskie popierało działalność misyjną Cyryla i Metodego, widząc w niej skuteczną tamę dla niepożądanej dlań penetracji politycznej państwa wschodniofrankońskiego w głąb Półwyspu Bałkańskiego [18].

Stołecznym grodem dynastii panującej w państwie wielkomorawskim były zapewne Mikulčice, potężny i okazały gród z 10 kamiennymi budowlami sakralnymi i *palatium* książęcym. Najstarszą, pochodzącą z początku IX w. świątynią była w nim dwuabsydowa rotunda z towarzyszącym jej cmentarzyskiem, na którym odkryto tzw. groby książęce, z bogatym, obfitującym w złote ozdoby wyposażeniem. Podobne groby znaleziono obok wielkiej (35×9 m), trójnawowej świątyni, uchodzącej za główny kościół książęcy. Osobliwa koncentracja dużej liczby murowanych świątyń obrazuje oddziaływanie na klasę panującą nowej ideologii, stymulującej ją do tych hojnych inwestycji budowlanych. Warto podkreślić, że co najmniej siedem z tych dziesięciu świątyń postawiono jeszcze przed misją Cyryla i Metodego. W odległości 35 km na północ od Mikulčic znajdował się drugi wielki gród: Stare Město, wyposażony w trzy kościoły. Mniejsza ich liczba wskazuje na to, że nie przebywał tu dwór książęcy z licznym gronem wielmożów, współzawodniczących ze sobą w naśladowaniu księcia w szczodrych fundacjach kościelnych. Stąd bardzo prawdopodobne jest przypuszczenie, że gród ten mógł być stolicą arcybiskupią Metodego, metropolity wielkomorawskiego.

Misja bizantyjska Cyryla i Metodego w państwie wielkomorawskim [19]

[18] H. W. Haussig, *op. cit.*, s. 279.

[19] H. Łowmiański, *op. cit.*, s. 358—376. Interesujące szczegóły biograficzne, dotyczące zwłaszcza młodości Cyryla i Metodego, a także wyprawy na Krym i odkrycia w Chersonie rzekomych relikwii trzeciego po św. Piotrze papieża św. Klemensa

spowodowała — dzięki wynalezieniu przez Cyryla alfabetu słowiańskiego zwanego głagolicą na użytek przekładów tekstów kościelnych — wytworzenie się rodzimej cywilizacji słowiańskiej, która zaczęła obfitować we własne utwory literackie. Morawsko-frankoński konflikt zbrojny między Rościsławem i królem Ludwikiem II Niemieckim, który wybuchł w 855 r., wpłynął na decyzję Rościsława utworzenia w państwie wielkomorawskim własnego, niezależnego biskupstwa. Papież Mikołaj I zlekceważył jego prośbę z 861 r., natomiast cesarz bizantyjski, Michał III, do którego zwrócił się Rościsław zaniepokojony porozumieniem z Bułgarami Ludwika II zmierzającego wyraźnie do wzięcia w dwa ognie Wielkich Moraw, ustosunkował się do niej w 863 r. z całą życzliwością. Wprawdzie w dotychczasowej działalności misyjnej w państwie wielkomorawskim kler akwilejski i bawarski starał się nową religię udostępnić masom ludowym, podając przynajmniej niektóre teksty w ich języku ojczystym. Księciu jednak chodziło o szkolenie w języku słowiańskim kadry duchowieństwa pochodzącej z jego własnych poddanych, która wyeliminowałaby element cudzoziemski, przeważnie niemiecki, ale także włoski, a nawet belgijski i irlandzki oraz niepożądaną jego penetrację w służbie obcych interesów. Tej koncepcji posłużyła zorganizowana misja bizantyjska, dla której cesarz Michał wysłał misjonarzy jak najlepiej przygotowanych, zaopatrzonych nie tylko w wynaleziony specjalnie w tym celu alfabet do przekładania tekstów kościelnych na język słowiański, ale nawet w gotowe już ich tłumaczenia w narzeczu Słowian macedońskich z okolic rodzinnych Salonik (Sołunia) Cyryla i Metodego. Nie uznał jednak za wskazane wysłać biskupa na tereny podległe Rzymowi i opanowane przez niemiecki kler. Jednak pojawienie się z ramienia Bizancjum w państwie Rościsława sławnych braci z Salonik władających biegle językiem słowiańskim — Cyryla, wybitnego uczonego, posiadającego święcenia kapłańskie i starszego odeń Metodego, będącego wprawdzie tylko diakonem, ale zarazem przeorem (igumenem) w klasztorze Polychron na górze Olimp w Bitynii — wywołało ostry konflikt z klerem niemieckim. Jest przy tym rzeczą znamienną, że chwiejność w tej batalii samych książąt wielkomorawskich, grawitujących ku zachodnim formom kultury, uniemożliwiła duchowieństwu słowiańskiemu odniesienie zwycięstwa. Przeciwnie: po dwudziestu latach zmagań kleru niemieckiego z obrządkiem słowiańskim idea usamodzielnienia wielkomorawskiej hierarchii kościelnej definitywnie upadła. W każdym razie książę Rościsław — po doznanej od króla Ludwika II w 865 r. klęsce — począł ulegać tak dalece wpływom niemieckim, że Cyryl

(w rzeczywistości był to jakiś inny święty męczennik o tym samym imieniu) i same teksty źródłowe *in extenso* przytacza znakomite dzieło T. Lehr-Spławińskiego, *Konstantyn i Metody*, Warszawa 1967, ss. 320, a zwłaszcza s. 24—54 i 197.

i Metody, nie mogąc już liczyć na poparcie panującego, zrezygnowali z kontynuacji swej działalności w tak niewdzięcznych i niesprzyjających warunkach.

Po przeszło trzech latach wytężonej działalności misyjnej Cyryl i Metody skupili wokół siebie i wychowali liczną grupę uczniów, którym pragnęli udostępnić święcenia kapłańskie. W tym celu, nie będąc sami biskupami uprawnionymi do udzielania święceń, udali się wraz ze swymi uczniami do patriarchatu akwilejskiego [20], gdzie w Wenecji odbyła się dysputa nad możliwością dopuszczenia do liturgii języka słowiańskiego wobec tradycyjnej preferencji w tym zakresie rzekomo tylko łaciny i greki [21]. Spotkawszy się tu z niechęcią i wrogą postawą, misjonarze słowiańscy udali się pod koniec 867 r. w drogę do Rzymu, otrzymawszy już zresztą w Wenecji wezwanie od papieża Mikołaja I. Tam przyjęto ich w zgoła odmienny sposób [22], Rzym bowiem pragnął ingerować w proces

[20] Droga wiodła z Moraw przez Panonię, gdzie apostołów przyjął niezwykle życzliwie książę Kocel, mimo iż był uzależniony politycznie od Niemców bardziej niż Rościsław morawski. Należy z całym naciskiem podkreślić, że w Panonii Cyryl i Metody odnieśli o wiele większy sukces misyjny niż na Morawach, zawdzięczając tak znaczne efekty pracy gorliwemu poparciu księcia Kocela. Wprawdzie nasi misjonarze bizantyjscy posługiwali się początkowo wyniesionym z ojczyzny obrządkiem wschodnim, grecko-bizantyjskim (por. T. Lehr-Spławiński, *op. cit.*, s. 297); zetknąwszy się jednak w Panonii z zakorzenioną tu od dawna wskutek wieloletniej działalności kleru bawarskiego liturgią rzymską, zdecydowali się na sprawowanie tej właśnie liturgii zachodniej, używając do niej powszechnie zrozumiałej mowy słowiańskiej. Zatem w Panonii powstały teksty liturgiczne słowiańskie w obrządku rzymskim autorstwa Cyryla i Metodego — por. T. Lehr-Spławiński, *op. cit.*, s. 91—94. Należy więc przy posługiwaniu się niezbyt ścisłym określeniem „liturgia słowiańska Cyryla i Metodego" pamiętać o tym, że był to obrządek rzymski i że dopiero po śmierci Metodego uczniowie jego wypędzeni do Bułgarii stworzyli tam liturgię słowiańską, dla której wzorem był obrządek bizantyjski — por. J. Dowiat, *Historia kościoła katolickiego w Polsce (do połowy XV wieku)*, Warszawa 1968, s. 27—31. Istnieje domniemanie, że owa podróż Cyryla i Metodego przez Panonię do Wenecji była w rzeczywistości po prostu opuszczeniem Moraw na stałe z powodu warunków nie sprzyjających misji, jakie się tam wytworzyły w wyniku między innymi działań wojennych. Działalność ich bowiem na Morawach przypadała na okres zwycięskiej wojny króla niemieckiego Ludwika z Rościsławem — por. T. Lehr-Spławiński, *op. cit.*, s. 220.

[21] Cyryl (Konstantyn) nie omieszkał przy tym wytknąć nieuctwa zgromadzonym na weneckim synodzie prałatom, wykazującym kompletną ignorancję w zakresie poruszonej przez siebie tematyki i nie orientującym się w ogóle, że w ówczesnym Kościele były dozwolone liturgie w językach narodowych, takich jak ormiański, chaldejski, syryjski, arabski, gocki, i inne.

[22] Wyprzedzająca w Rzymie apostołów Słowian wieść o bezcennym darze w postaci odnalezionych na Krymie relikwii papieża św. Klemensa, jaki zamierzają oni złożyć Wiecznemu Miastu, wywołała u jego bram wprost triumfalne powitanie misjonarzy słowiańskich. Papież zaaprobował też język słowiański w liturgii, doko-

chrystianizacji Moraw i Bułgarii, prowadzony przez Bizancjum, aby tą drogą podporządkować nowo powstające prowincje kościelne rzymskiej stolicy apostolskiej. Toteż w czasie pobytu misji słowiańskiej w Rzymie w latach 868—870 następca zmarłego właśnie Mikołaja I, Hadrian II, zarówno zatwierdził język słowiański w liturgii, jak też polecił biskupom Formozusowi i Gauderychowi udzielić święceń kapłańskich Metodemu i uczniom braci z Salonik. W międzyczasie chorowity Cyryl wstąpiwszy do klasztoru — w którym dopiero przybrał zakonne imię Cyryla, nosząc przedtem imię świeckie Konstanty — zmarł w Rzymie 14 lutego 869 r. w wieku 42 lat. Niebawem nastąpił kryzys polityczny w państwie wielkomorawskim, gdzie za sprawą Świętopełka doszło do zamachu stanu. Wtedy, korzystając z uwikłania książąt morawskich w walkę z Niemcami, książę Panonii Kocel, wysławszy do Rzymu specjalne poselstwo, uprosił papieża o wyświęcenie Metodego na biskupa Panonii i powołanie go na starożytną stolicę biskupią w Sirmium (Srijem, Śrem, Srijemska Mitrovica) nad dolną Sawą, która założona przez św. Andronika — wymienionego przez św. Pawła — upadła w 582 r. wskutek napaści Awarów. Petycja ta zjawiła się w Rzymie w samą porę dla planów dyplomacji papieskiej, usiłującej zahamować rozprzestrzenianie się wpływów bizantyjskich na Bałkanach. Misji słowiańskiej przydawała owa wskrzeszona, zarazem bardzo rozległa diecezja, blasku tradycji antycznej. Stwarzało to nie tylko zaporę dla penetracji bizantyjskiej, ale kładło równocześnie skuteczną tamę agresywnym poczynaniom niemieckiego Kościoła frankońskiego, tak dokuczliwym dla rosnących w znaczenie polityczne książąt słowiańskich i wreszcie przypominało Kościołowi bułgarskiemu obowiązek subordynacji i obediencji wobec rzymskiej Stolicy Apostolskiej. Tak doszło do wyodrębnienia Panonii z jurysdykcji arcybiskupstwa salzburskiego i do reaktywowania starożytnej metropolii syrmijskiej, w której skład miało także wejść państwo wielkomorawskie. Kuria rzymska miała prawo anulować lub ograniczać uprawnienia jurysdykcyjne podległych jej biskupstw. Niemniej jednak episkopat bawarski nie uznał faktu wskrzeszenia przez papieża starożytnej, zachodniobałkańskiej metropolii w Sirmium, traktując to jako nielegalny wybieg prawny, jako jurydyczne krętactwo usiłujące ograniczyć słuszne uprawnienia metropolii w Salzburgu.

Wróciwszy w 870 r. do Panonii arcybiskup Metody popadł w konflikt o kompetencję terytorialną z biskupami niemieckimi, został aresztowany, uprowadzony do Niemiec i wtrącony do więzienia w Szwabii przez episkopat niemiecki, protestujący w ten sposób przeciw decyzji papieskiej.

nawszy w tym celu symbolicznego gestu złożenia na ołtarzu przy żłobku Dzieciątka Jezus w bazylice Santa Maria Maggiore słowiańskich ksiąg liturgicznych, a igumen Metody uzyskał święcenia kapłańskie.

Po trzech latach na kategoryczne żądanie papieża Jana VIII, domagającego się restytucji Metodego na tron arcybiskupi, biskupi niemieccy pod groźbą klątwy kościelnej zmuszeni byli wypuścić więźnia na wolność [23]. Odtąd arcybiskup Metody rozwinął na Morawach w państwie Świętopełka niezwykle aktywną, na szeroką skalę zakrojoną działalność apostolską, operującą komunikatywnym środkiem przekazu, jakim był zrozumiały dla wszystkich język słowiański obrzędów liturgicznych. Metody ograniczył się wtedy do używania tytułu arcybiskupa morawskiego, a nie panońsko-syrmijskiego, co świadczyłoby o szantażu episkopatu niemieckiego wobec księcia panońskiego, Kocela. Wkrótce doszło do konfliktu między księciem Świętopełkiem i arcybiskupem Metodym. Świętopełk dążył wprawdzie zgodnie z Metodym do zachowania kościelnej samodzielności organizacyjnej Moraw, osiągnąwszy niezależność polityczną od Niemiec; równocześnie jednak pragnął on i cała klasa wielmożów utrzymać jedność kulturalną z Zachodem, czemu na przeszkodzie stała odrębność języka liturgii słowiańskiej. Powstała więc sytuacja sprzyjająca ponownemu napływowi duchowieństwa niemieckiego, wypędzonego uprzednio z Moraw. Intrygi episkopatu niemieckiego, dążącego usilnie do podporządkowania Moraw bawarskiej hierarchii kościelnej, posłużywszy się parawanem rzekomych błędów doktrynalnych w nauczaniu Metodego, sprowokowały nawet w 879 r. poselstwo Świętopełka do papieża Jana VIII w celu skłonienia Metodego do wyrzeczenia się liturgii słowiańskiej. Początkowo Jan VIII zabronił Metodemu odprawiania obrzędów liturgicznych w języku słowiańskim i wezwał go do Rzymu dla wytłumaczenia się; jednak Stolica Apostolska uznała prawowierność Metodego i oczyściła

[23] Z listów papieża Jana VIII wynika, że biskupi niemieccy znęcali się w okrutny sposób nad więzionym przez nich w Bawarii arcybiskupem Metodym, bijąc go, głodząc i trzymając na mrozie. Prześladowanego i więzionego metropolitę nie zdołała uwolnić nawet korespondencja interweniującego w tej sprawie papieża, który był zmuszony aż specjalnie wysłać swego legata — por. T. Lehr-Spławiński, *op. cit.*, s. 115 i 313. Papież Jan VIII był wprawdzie przeciwnikiem liturgii słowiańskiej, oburzało go jednak postępowanie biskupów bawarskich, którzy — uzurpując sobie prawo sądu nad arcybiskupem — ingerowali w zakres uprawnień zastrzeżonych wyłącznie dla samego papieża. Kompromitowało to też papieża wobec Świętopełka wielkomorawskiego, do którego Jan VIII wysłał niedawno Metodego opatrzonego listami Stolicy Apostolskiej i jurysdykcją metropolity. Toteż wobec brawurowego kontrataku Świętopełka na zakusy panowania niemieckiego na Morawach papież zdecydował się interweniować na rzecz uwolnienia Metodego. Jan VIII był jednak w szczególnie trudnym położeniu, ponieważ jeden z głównych wrogów Metodego, biskup freisingeński, Anno, był zarządcą majątków papieskich w Bawarii. Urażenie i zniechęcenie tego prałata mógł papież odczuć bardzo dotkliwie poprzez zmniejszenie się dochodów skarbu Stolicy Apostolskiej — por. J. Dowiat, *Chrzest Polski*, Warszawa 1958, s. 45.

go z zarzutów [24], przy czym wydała iście salomonowy wyrok lub raczej posłużyła się starorzymską zasadą: *divide et impera*. W drodze kompromisu Metody pozostał wprawdzie przy swej liturgii słowiańskiej, ale sufraganem metropolity ustanowił papież w Nitrze łacinnika, przywódcę niemieckiej opozycji, Wichinga, a Świętopełkowi i wielmożom oraz wszystkim, którzy by sobie tego życzyli, zapewnił możność uczestniczenia we mszy łacińskiej. Przezorny Świętopełk zapewnił sobie przy tym niezawisłość kościelną i ustrzegł ją przed zachłannością salzburskiej, frankońskiej hierarchii kościelnej w razie upadku metropolii słowiańskiej Metodego, oddając Kościół wielkomorawski pod bezpośrednią opiekę Stolicy Apostolskiej. W każdym razie korespondencja papieska określa wyraźnie metropolitalny charakter funkcji Metodego: list Jana VIII z 879 r. nazywa go *archiepiscopus Pannoniensis ecclesiae* w związku z jego rolą organizatora wskrzeszonej przez papieża około 870 r. archidiecezji syrmijskiej, a bulla papieska z 880 r. określa go: *archiepiscopus sanctae ecclesiae Marabensis*, nadając mu tym samym godność metropolity całego państwa wielkomorawskiego.

Mimo wielkiej zręczności dyplomatycznej Metodego, zyskującego dla swego dzieła uznanie cesarza nad Bosforem, którego odwiedził w Konstantynopolu na jego zaproszenie [25], i przyjazną postawę cesarza zachodniego, Karola III Otyłego, oraz oficjalne stwierdzenie przez papieża Jana VIII ortodoksyjności głoszonej nauki a także aprobaty liturgii słowiańskiej, ta ostatnia po śmierci Metodego (6 kwietnia 885 r.) przeżyła poważny kryzys, który doprowadził w następnym roku do usunięcia jej z Moraw. Gorazd, przewidziany na następcę Metodego, nie miał sakry biskupiej i w ogóle nie został dopuszczony do sprawowania urzędu, toteż faktycznym następcą metropolity został Niemiec Wiching, znany z wrogości do liturgii słowiańskiej i intryg, którego Metody obłożył klątwą i wypędził z kraju. Wiching już w 885 r. wyjednał w Rzymie u papieża Stefana V bullę zakazującą sprawowania liturgii słowiańskiej [26]. Tak więc dzieło Cyryla i Metodego zakończyło się na Morawach fiaskiem wobec chwiej-

[24] Odchylenia doktrynalne Metodego dotyczyły najprawdopodobniej zastarzałych sporów między Kościołem wschodnim i zachodnim co do pochodzenia Ducha Świętego (sławne *Filioque*). W tej niezwykle delikatnej sprawie zarówno papież Jan VIII, jak i patriarcha bizantyjski Focjusz wykazali wiele taktu i umiaru, łagodząc obustronne napięcie. W tych warunkach nietrudno było Metodemu oczyścić się z ewentualnych zarzutów.

[25] Z tym serdecznym przyjęciem arcybiskupa Metodego w Konstantynopolu przez świadczącego mu honory cesarza bizantyjskiego, Bazylego I, w 881 albo 882 r., historycy łączą początki piśmiennictwa słowiańskiego w Bułgarii.

[26] Trudno powstrzymać się w tym miejscu od przypomnienia bardzo symptomatycznego fenomenu, a mianowicie aktywnego udziału papieża Jana XXIII w cele-

nego i zmiennego do niego stanowiska papieży i zainteresowanych książąt, a wypędzeni uczniowie Metodego znaleźli schronienie głównie w Bułgarii, a częściowo też w Chorwacji i w Serbii.

Insynuacje, krętactwa i intrygi podstępnego biskupa niemieckiego Wichinga w Rzymie spowodowały potępienie liturgii słowiańskiej przez nastawionego stronniczo przez kler niemiecki papieża Stefana V, który pod groźbą klątwy zabronił odprawiania obrzędów liturgicznych w języku słowiańskim. Tak więc ulegający wpływom niemieckim władca Wielkich Moraw nie wykorzystał wielkiej pomocy liturgii słowiańskiej w walce o suwerenność swego państwa wobec naporu niemczyzny i o jego wewnętrzną konsolidację. Również papiestwo nie potrafiło utrzymać konsekwentnej linii postępowania wobec słowiańskiego języka liturgicznego, tracąc możliwość pozyskania sobie całej Słowiańszczyzny i przyczyniło się swoją chwiejną i niezręczną polityką do powstania rozłamu i rozbicia religijnego w świecie słowiańskim [27]. Można jedynie starać się zrozumieć na pozór dziwną chwiejność w postępowaniu książąt wielkomorawskich oscylujących między tolerowaniem duchowieństwa niemieckiego i protegowaniem Metodego. Ich postawa bowiem uzależniona była od koniunktury politycznej, a postępowanie wynikało z gorzej lub lepiej rozumianej racji stanu. Faworyzowanie liturgii słowiańskiej wobec rosnącej przewagi niemieckiej było celowe jako zabieg zmierzający do zrównoważenia sił, natomiast pewna nieufność do doktryny głoszonej przez Metodego może być odczytana jako świadoma manifestacja wobec kurii rzymskiej pragnienia zachowania prawowierności, by w ten sposób zapewnić sobie opiekę Stolicy Apostolskiej wobec tak bardzo agresywnych duchownych niemieckich.

browanej w bazylice watykańskiej w dniu 19 listopada 1960 r. liturgii mszalnej wschodniej, w czasie której papież osobiście recytował modlitwy mszalne w języku starosłowiańskim — zjawisko bez precedensu od przeszło tysiąca lat.

[27] T. Lehr-Spławiński, *op. cit.*, s. 128—131. W cytowanym dziele znajdzie czytelnik wszechstronną i wyczerpującą informację dotyczącą misji Cyryla i Metodego. Nie sposób już jej dziś rozważać w oderwaniu od źródeł archeologicznych, których zwięzłą prezentację daje np. praca J. Poulika, *Archeologické výzukmy a velká Morava*, „Archeologické rozhledy", XV, 1963, zesz. 5, s. 547 n. Takie podejście do problemu reprezentuje też doskonała książka J. Cibulki, *Początki chrześcijaństwa na Morawach*, Warszawa 1967, ss. 204, w której można znaleźć wnikliwe studia szczegółowe na temat samej misji, jak np. „Droga z Konstantynopola na Morawy", „Jak długo działał Konstantyn na Morawach?" Zwłaszcza jednak zwracają uwagę: niezwykle cenny, obszerny, syntetyczny przegląd odkryć archeologicznych najstarszego, wielkomorawskiego budownictwa sakralnego ze szczegółową dokumentacją, jak również arcyciekawe studium na temat poszukiwań archeologicznych pierwotnego grobu św. Cyryla w bazylice św. Klemensa w Rzymie wraz z wynikami badań na temat losów jego relikwii.

*

Po inwazji węgierskiej upadek państwa wielkomorawskiego spowodował przesunięcie się ośrodka politycznego znad Morawy nad Wełtawę, gdzie zaawansowany rozwój społeczno-ekonomiczny wywołał brzemienne w skutki przemiany, które doprowadziły do ukształtowania się na tym terytorium państwa czeskiego. Przejęło ono sukcesję wielkomorawską [28]. Zamieszkujące Kotlinę Czeską w IX w. dwa wielkie plemiona Czechów, których naczelnikami stały się z biegiem czasu dynastie: Przemyślidów i Sławnikowiców, skrystalizowały się jako organizmy polityczne, mogące skutecznie stawić czoło agresywnemu sąsiadowi frankońskiemu. W 805 r. Karol Wielki urządził wyprawę zbrojną na Czechy, której rezultatem było uznanie przez nie zwierzchnictwa frankońskiego. Chrystianizacja ziem pogańskich była też jednym ze środków rozszerzania wpływów politycznych. Chrystianizacja według modelu niemieckiego sprowadzała się do aktu chrztu książąt, co było równoznaczne ze zhołdowaniem ich wobec Niemiec, oraz do włączenia ziem do tych książąt należących do jednej z diecezji niemieckich, co było prawie równoznaczne z aneksją polityczną. W związku z tym znamienny jest fakt stawienia się przed królem Ludwikiem Niemieckim, wnukiem Karola Wielkiego, czternastu książąt plemiennych czeskich w celu przyjęcia religii chrześcijańskiej. Chrzest ich nastąpił w Ratyzbonie 13 stycznia 845 r. Jednak Czechy pod względem ustrojowym nie były jeszcze przygotowane do recepcji chrześcijaństwa w skali masowej. Nie będąc jeszcze organizmem państwowym, nie dojrzały do zorganizowania u siebie misji. Zatem akt indywidualnego chrztu kilkunastu książąt był wyrazem uznania obcego zwierzchnictwa i wyprzedzał znacznie sam proces przebudowy polityczno-ustrojowej Czech, który daje się zaobserwować niejako *in statu nascendi* w sytuacji zagrożenia frankońskiego. Pierwszy przejaw tworzenia się aparatu władzy państwowej najpierw w małych plemionach ilustruje przekaz o księciu Sclawitagu, synu Wiztracha, rządzącym swymi dzierżawami około 857 r. samowładnie, a więc bez udziału wiecu plemiennego. W ostatniej ćwierci IX w. plemiona czeskie w postępującym procesie rozwoju politycznego zostały podporządkowane władzy zwierzchniej jednego, najsilniejszego księcia. Z końcem tego stulecia uformowały się w Czechach drogą konsolidacji dwa ośrodki polityczne: praski i libicki, skupiające i uzależniające wszystkich pozostałych książąt czeskich.

Chrzest Borzywoja [29] zakończył początkową fazę krzepnięcia czeskiej struktury państwowej. Nastąpił on jeszcze za życia Metodego w obrządku słowiańskim około 883—884 r., w chwili włączenia Czech do państwa

[28] H. Łowmiański, *op. cit.*, s. 394—409.
[29] Tamże, s. 409—423.

wielkomorawskiego. Borzywoj przyjął chrzest zapewne z rąk Metodego [30] na dworze Świętopełka morawskiego, po czym wróciwszy do Czech wzniósł na Lewym Hradcu rotundę pod wezwaniem św. Klemensa, z którym to kościołkiem tradycja wiąże pierwociny chrześcijaństwa w Czechach. Zmiany ustrojowe w powstającym państwie i wprowadzenie nowej ideologii — chrześcijaństwa, wywołały wewnętrzne zamieszki, które potęgując się doprowadziły do ucieczki Borzywoja na dwór Świętopełka i zręcznego wykorzystania sytuacji przez wypędzonego uprzednio Strojmira. Zwyciężywszy opozycję w walce o ostateczną konsolidację polityczną Kotliny Czeskiej, Borzywoj wznosi w Pradze kościół Panny Marii, odkryty podczas archeologicznych badań wykopaliskowych [31]. Ujawniono wtedy we wnętrzu tej świątyni nawet grobowce książęce, w których spoczęli Borzywoj i syn jego Spitygniew. Żoną Borzywoja była córka księcia Sławibora, św. Ludmiła, zamordowana 16 września 921 r. w grodzie Tetinie. Współzawodnicząc o władzę z synową Drahomirą w czasie małoletności wnuka, padła ofiarą zamieszek towarzyszących zmianom ustrojowym i ideologicznym w państwie, które przeżywało wtedy niezwykle silne wstrząsy. Również wnuk Ludmiły, św. Wacław, szerzący w Czechach po objęciu rządów chrześcijaństwo, został zabity w 935 r. przez swego młodszego brata, Bolesława I Okrutnego, przywódcę stronnictwa pogańskiego. Bolesław nawrócił się jednak wkrótce, a z czworga jego dzieci dwoje zostało zakonnikami: Strachkwas-Chrystian i Mlada-Maria, założycielka pierwszego klasztoru żeńskiego w Czechach [32].

Od czasów św. Wacława Czechy stanowią już organizm państwowy, z tym że w jego skład wchodzą księstwa, jak dzierżawy libickich Sławnikowiców, podporządkowane jednak hegemonii praskich Przemyślidów. Schrystianizowane z końcem IX w. Czechy, nie posiadające własnej organizacji kościelnej, lecz będące częścią składową bawarskiej diecezji w Ratyzbonie, rychło popadły w zależność od Niemiec i stały się lennem od 929 r.

W latach 972—973 powstaje z inicjatywy Bolesława II Pobożnego biskupstwo praskie jako przejaw dążeń Czech do uzyskania samodzielności kościelnej. Przypuszcza się, że biskup ratyzboński Michał, który chrzcił Mieszka I, konsekrował bazylikę św. Wita w Pradze. Bulla Jana XIII skierowana do Bolesława II wspomina o pośrednictwie w tej sprawie

[30] Według legendy wymyślonej dopiero w X w. Metody miał zachęcić Borzywoja do przyjęcia chrztu, przepowiadając mu, że jeśli się ochrzci, zostanie „panem swych panów". Proroctwo to spełniło się z pewną korekturą, a mianowicie, że ujarzmienie Moraw przez Czechy nastąpiło dopiero w X w., a więc już po śmierci Borzywoja.

[31] *Vyznam objevu nejstaršího kostelíka na pražském hrade*, Praha 1951, ss. 124, tablic 21.

[32] Daniel-Rops, *op. cit.*, s. 625.

w Rzymie jego siostry Mlady, która zwróciła papieżowi uwagę na niebezpieczeństwo penetracji bułgarskiej organizacji kościelnej, zagrażającej liturgii łacińskiej. Utworzenie biskupstwa praskiego wymagało skomplikowanych zabiegów dla wyłączenia Czech z diecezji ratyzbońskiej. Dlatego dopiero w styczniu 976 r. arcybiskup moguncki, Willigis, konsekruje pierwszego biskupa praskiego, Thietmara. Nie udało się przy tym objąć nowo powstałą diecezją i Czech, i Moraw. Przeszkodą były pozbawione skrupułów, bezwzględne zabiegi sufragana salzburskiego, biskupa z Pasawy, św. Piligrima, uzurpującego sobie prawa do sukcesji po metropolii Metodego. Utworzenie osobnego biskupstwa na Morawach, podległego również diecezji mogunckiej, położyło kres bezwzględnej zaborczości biskupa Piligrima i pozwoliło państwu czeskiemu wyodrębnić się z prowincji salzburskiej, do której należały obydwa biskupstwa: pasawskie i ratyzbońskie. W związku z zajęciem państwa czeskiego przez Bolesława Chrobrego w 1003 r. diecezja wrocławska wchłonęła zdobyte Morawy i Słowację [33].

*

Pod wpływem wzorów morawskich kształtuje się nad górną Wisłą w ostatniej ćwierci IX w. ośrodek państwowy Wiślan, a w okolicach Sandomierza — Lędzian, które też niebawem wchodzą razem ze Śląskiem w skład państwa wielkomorawskiego. Na teren ten zaczyna wkrótce przenikać działalność misyjna. Jej postępy są jednak tak słabe, że kraj ten jeszcze w połowie X w. Konstantyn Porfirogeneta uznaje za pogański. Niemniej jednak już około 900 r. powstaje biskupstwo krakowskie w granicach metropolii morawskiej i być może na obszarze tego biskupstwa rozwija wtedy swą działalność słowiańska misja bułgarska [34]. Odkrycie wykopaliskowe w Wiślicy murowanych, preromańskich obiektów architektonicznych: sakralnych oraz świeckich, pałacowych, skłaniają wielu uczonych do doszukiwania się w tych żywo dyskutowanych i kontrowersyjnie ocenianych reliktach archeologicznej ilustracji powszechnie znanej relacji *Żywota Metodego*: „Książę pogański, silny bardzo, siedzący na Wiślech (względnie w Wiśle), urągał wiele chrześcijanom i krzywdy im wyrządzał. Posławszy zaś do niego kazał mu powiedzieć Metody: Dobrze będzie dla ciebie, synu, ochrzcić się z własnej woli na swojej ziemi, abyś nie był przymusem ochrzczony w niewoli, na ziemi cudzej; i będziesz mnie wspominał. Tak się też stało". Wprawdzie dotąd trwa spór na temat chronologii fascynujących odkryć wiślickich, nic jednak nie może podwa-

[33] H. Łowmiański, *op. cit.*, s. 423—444.

[34] Tamże, s. 490—491 i 493—494. To efemeryczne biskupstwo przestaje niebawem istnieć w związku z najazdem węgierskim w 905 r. i opozycją hierarchii salzburskiej.

żyć opinii, iż odkopana tam pod fundamentami kościółka preromańskiego misa chrzcielna wiąże się z pierwocinami chrześcijaństwa w Małopolsce [35], choć zdania są podzielone, czy chodzi tu o chrystianizację jeszcze w dobie wielkomorawskiej, czy za czasów przynależności Małopolski i Śląska do państwa Przemyślidów, czy też o wprowadzenie chrześcijaństwa przez dynastię Piastów wielkopolskich po opanowaniu przez nich tych ziem.

Wspomniany książę Wiślan przyjął chrzest z rąk duchowieństwa słowiańskiego, a może nawet sam Metody mu go udzielił. Już bowiem na kilka co najmniej lat przed śmiercią Metodego działała misja słowiańska nad Wisłą i Odrą. Mimo wypędzenia duchowieństwa słowiańskiego z Moraw po śmierci Metodego, liturgia słowiańska mogła się utrzymywać nad Wisłą w X w.[36] Działająca w Polsce w IX i X w. misja słowiańska posługiwała się wtedy również w naszym kraju pismem słowiańskim, jak o tym wyraźnie świadczy *Powieść doroczna*. Inna XI-wieczna informacja ruska, potwierdzająca fakt zasięgu misji Metodego na obszar Małopolski, przedstawia konflikt św. Wojciecha z hierarchią wschodniej, obcej, bułgarskiej obediencji na ziemiach polskich. Biskupstwo „bułgarskie" miałoby powstać w Krakowie przed 972 r.[37] w trzeciej ćwierci X w. i mogło się

[35] Z. Wartołowska, *Dzieje Wiślicy w świetle odkryć archeologicznych*, [w:] *V Konferencja Naukowa Zespołu Badań nad polskim średniowieczem UW i PW Busko—Wiślica 19—20 V 1966, passim*; K. Józefowiczówna, *Uwagi w spornej sprawie „baptysteriów" w Polsce X i XI wieku*, „Slavia Antiqua", XIV, 1967, s. 31—129, ryc. 1—45.

[36] H. Łowmiański, *op. cit.*, s. 493—515, a zwłaszcza 494 i 499. Autor zestawił (s. 499) obszerną bibliografię prac Tadeusza Lehra-Spławińskiego z zakresu tej problematyki, w których tenże ustosunkował się zdecydowanie niechętnie i sceptycznie do koncepcji występowania liturgii słowiańskiej na ziemiach polskich. Natomiast do zwolenników i propagatorów tezy o liturgii słowiańskiej w Polsce należy H. Paszkiewicz, *The Origins of Russia*, London 1954, s. 381 n.; K. Lanckorońska, *Le vestigia del rito Cirilo-Metodiano in Polonia*, „Antemurale" 1, 1954, s. 13 n.; tejże, *Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland*, „Orientalia Christiana Analecta", Roma 1961, s. 161; L. Koczy, *Slavonic Rite in Poland*, „Palaeologia" 4, 1955, nr 3—4, s. 319 n.; J. Umiński, *Obrządek słowiański w Polsce IX—XI w. i zagadnienie drugiej metropolii polskiej w czasach Bolesława Chrobrego*, Lublin 1957; J. Klinger, *Nurt słowiański w początkach chrześcijaństwa polskiego*, „Półrocznik Teologiczny", Warszawa 1967, s. 33 n.; J. Kramarek, *Ze studiów nad problematyką archeologiczną związaną z działalnością Konstantyna (Cyryla) i Metodego* [w:] *Munera archaeologica I. Kostrzewski* [...] *oblata*, Poznań 1963, s. 397—417, jak również cytowana już Z. Wartołowska.

[37] W 972 r. bowiem nastąpiła likwidacja patriarchatu bułgarskiego i od tej chwili krakowskie biskupstwo wschodniego, słowiańskiego obrządku podlegałoby obediencji Konstantynopola. Na szczególną uwagę w tym kontekście zasługuje bezcenny manuskrypt: *Kodeks z Supraśla*, będący jednym z najstarszych i równocześnie najobszerniejszym zabytkiem języka starocerkiewnosłowiańskiego, pisanym cyrylicą i mającym pochodzić z XI w., a według ostatnich hipotez ewentualnie już

utrzymać do 996 r. Jego katedrą mógł być kościół św. Michała na Wawelu. Konflikt dotyczył spraw organizacyjnych i dogmatycznych, a jego finałem była stanowcza interwencja władzy państwowej w osobie Bolesława Chrobrego. Skutki tego konfliktu bowiem nie ograniczyły się do likwidacji słowiańskich ksiąg liturgicznych i ikon, lecz doprowadziły nawet do egzekucji niektórych biskupów [38].

Pojawienie się biskupa słowiańskiego na Wawelu było prawdopodobnie reakcją na powołanie około 968 r. w Poznaniu biskupa misyjnego Jordana, którego penetracja misyjna kraju była równocześnie ekspansją polityczną, przed czym Kraków usiłował się zabezpieczyć. Na tle rywalizacji obydwu ośrodków politycznych: małopolskiego i wielkopolskiego, doszło do utworzenia w Krakowie biskupstwa słowiańskiego, podległego patriarchatowi bułgarskiemu. Wzmianka o zwalczaniu przez św. Wojciecha uchylających się od obediencji wobec niego biskupów, wspomnianych w źródle ruskim wyraźnie w liczbie mnogiej, wskazywałaby na istnienie biskupstw słowiańskich również poza Krakowem. H. Łowmiański dopuszcza istnienie takiego biskupstwa we Wrocławiu [39]. Ja widziałbym podobne biskupstwo w Sandomierzu [40].

Misja wśród Słowian z terenu Bawarii już w VIII w. mogła się poszczycić pewnymi osiągnięciami [41]. Po rozbiciu przez Karola Wielkiego w 791 r. potęgi awarskiej arcybiskupstwo w Salzburgu oraz biskupstwa bawarskie w Ratyzbonie i Pasawie rozwinęły działalność misyjną na terenie Moraw i Panonii oraz w Czechach dla podporządkowania i uzależnienia tych obszarów słowiańskich przez monarchię frankońską. Tak pojęta działalność misyjna prowokowała chęć wyemancypowania się chrystianizowanych obszarów spod jurysdykcji bawarskiego arcybiskupa Salzburga.

z przełomu IX i X stulecia. Wykonali go uczniowie Cyryla i Metodego pochodzący z otoczenia cara bułgarskiego, Symeona. Językoznawcy dostrzegli w tekście cechy dialektu starobułgarskiego, a obok nich wpływy zarówno zachodnio- jak i wschodnio-słowiańskie.

[38] H. Łowmiański, *op. cit.*, s. 510, 513 i 514.

[39] Tamże, s. 514.

[40] Na istnienie w tym czasie biskupstwa słowiańskiego w Sandomierzu wskazywałaby wzmianka w *Annałach* Długosza pod rokiem 1030 o śmierci biskupa sandomierskiego, prawdopodobnie Romana — por. J. Klinger, *Nurt słowiański w początkach chrześcijaństwa polskiego*, „Półrocznik Teologiczny", Warszawa 1967, s. 67 i — moim zdaniem — dokonane ostatnio w Sandomierzu odkrycie osobliwej świątyni, prawdopodobnie preromańskiej z X—XI w., w czasie wykopalisk, w których brałem osobiście udział. Świątynia jest wyposażona w przybudówkę, w której można się dopatrywać baptysterium biskupiego.

[41] Charakterystyczne, że diecezja ratyzbońska jeszcze w X w. miała charakter na pół słowiański, dlatego też mogły tam powstać owe sławne teksty słowiańskie zapisane alfabetem łacińskim w X—XI w. Wyczerpującą literaturę przedmiotu zob. J. Dowiat, *Metryka chrztu Mieszka I...*, s. 136 i 137.

Za Ludwika II stołeczną rezydencję króla przeniesiono z odległego Akwizgranu do Ratyzbony. Z biegiem czasu Czechy znalazły się pod zwierzchnictwem kościelnym biskupów ratyzbońskich, a Bawaria stała się ośrodkiem opozycji przeciw dynastii saskiej. Toteż w tej nowej sytuacji Otto I postanowił stworzyć nowy ośrodek misji niemieckiej wśród Słowian, decydując się na powołanie nowej metropolii kościelnej na wschodnich krańcach swego królestwa, w Magdeburgu [42]. W dniu 12 lutego 962 r. synod rzymski podjął w tej sprawie odpowiednią uchwałę, której realizację niechętny jej episkopat niemiecki odwlókł do października 968 r. Synod w Rawennie w kwietniu 967 r. podjął przygotowania do erekcji tej metropolii.

Na tym tle należy rozważać problem chrystianizacji Polski [43]. Wyprzedziła ona szczęśliwie moment erygowania metropolii magdeburskiej, kładąc skuteczną tamę planom penetracji i uzależnienia ziem polskich oraz podporządkowania ich zarówno niemieckiej jurysdykcji kościelnej, jak i cesarstwu niemieckiemu. W połowie 967 r. wysłał Mieszko I do kurii rzymskiej poselstwo w celu uzyskania licencji papieskiej na misję w Polsce i nominacji dla biskupa Jordana na kierownika tej misji. Uzyskawszy to, Mieszko zdołał zapewnić pełną autonomię działalności misyjnej w Polsce i uchylić groźbę zależności od metropolii magdeburskiej, która została powołana właśnie dla ekspansji chrześcijaństwa na wschód słowiański i wspomagania agresywnych planów dynastii saskiej. To udane posunięcie taktyczne Mieszka I ocenia się jako jego wielki sukces polityczny.

Mieszko I zdecydował się na chrystianizację swego państwa w momencie, kiedy Polska wyszła z dotychczasowej bezpiecznej izolacji i zetknęła się bezpośrednio z niezwykle ruchliwymi i aktywnymi sąsiadami. Szczególnie alarmujące było to, iż wszyscy oni byli związani z królestwem niemieckim i że właśnie Niemcy rozwijali na tych obszarach działalność

[42] T. Silnicki, *Początki organizacji Kościoła w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego* [w:] *Początki państwa polskiego, Księga Tysiąclecia*, t. I, Poznań 1962, s. 332: „Parcie na wschód było głównie interesem saskim — saskiej dynastii, saskich marchii i saskich biskupstw. Imperializm niemiecki tu miał swoje siedlisko. W zamysłach Ottona I urastał Magdeburg na stolicę nowych Niemiec, na symbol niemieckiego imperializmu na słowiańskim wschodzie. Był to imperializm pospołu polityczny i kościelny".

[43] Wśród obszernej literatury traktującej o chrystianizacji Polski wymienić wypada zwłaszcza prace: J. Dowiat, *Chrzest Polski*; tenże, *Metryka chrztu Mieszka I...*; tenże, *Historia Kościoła katolickiego w Polsce...*; S. Krakowski, *Kościół a państwo polskie do początków XIV w.*, Warszawa 1950; T. Silnicki, *Początki organizacji Kościoła w Polsce...*; por. też Wł. Dziewulski, *Postępy chrystianizacji i proces likwidacji pogaństwa...*; Al. Gieysztor, *Przemiany ideologiczne w państwie pierwszych Piastów a wprowadzenie chrześcijaństwa* [w:] *Początki państwa polskiego, Księga Tysiąclecia*, t. II, Poznań 1962, s. 155—170.

misyjną, za którą kryła się penetracja polityczna. Kiedy więc nawet księżna Olga zwróciła się do króla niemieckiego, Ottona I, z prośbą o wysłanie misji dla ochrzczenia odległej Rusi, i Niemiec Adalbert — niebawem pierwszy arcybiskup magdeburski — jesienią 961 r. rozpoczął tam rzeczywiście działalność misyjną, będącą wyrazem politycznego zbliżenia między Rusią a Saksonią, Mieszko poczuł się wprost osaczony i wzięty w dwa ognie. Przejął wtedy natychmiast inicjatywę i związał się układem z Przemyślidami czeskimi, należącymi do obozu bawarskich antagonistów Sasów. Wyrazem tego porozumienia z Czechami stał się związek małżeński Mieszka I z Dobrawką, córką Bolesława I czeskiego w 963/964 r. Porozumienie z Czechami rozbiło też groźny dla Polski sojusz czesko-wielecki. Rok później książę polski wyprawił do papieża Leona VIII poselstwo zabiegające o misję dla Polski z pominięciem bardzo dlań niebezpiecznego episkopatu saskiego. Poselstwo Mieszka skorzystało w Rzymie z pośrednictwa przebywającej tam właśnie (965—967) siostry Dobrawki, Mlady, późniejszej ksieni klasztoru św. Jerzego w Pradze, starającej się w tym czasie o utworzenie biskupstwa praskiego. Petycja Mieszka trafiła w Rzymie na sprzyjający klimat. Papieże chętnie widzieli rozwijanie działalności misyjnej w bezpośredniej zależności od Stolicy Apostolskiej, toteż starania Mieszka nie napotkały w kurii rzymskiej trudności. Z początkiem 966 r. wyruszył Mieszko do Czech, a stamtąd razem ze swym teściem, Bolesławem I, udał się do Ratyzbony, gdzie 14 kwietnia w przeddzień Wielkanocy przyjął chrzest z rąk tamtejszego biskupa Michała, za poręką któregoś z czeskich Bolesławów jako ojca chrzestnego [44]. Według wywodów J. Dowiata, Mieszko — którego imieniem słowiańskim miało być Dzigoma, imię poświadczone przez dokument *Dagome iudex* — przyjął na chrzcie imię chrześcijańskie Mieszko, utworzone przez zdrobnienie od imienia biskupa ratyzbońskiego Michała, udzielającego chrztu księciu polskiemu [45]. Twórcą tego imienia mógł być szwagier Mieszka, brat Dobrawki, uczony mnich przebywający w Ratyzbonie Strachkwas-Chrystian. Imieniem zaś ojca chrzestnego Mieszka ochrzczono jego pierworodnego syna — Bolesława Chrobrego.

Dowodem wielkiej przezorności Mieszka było to, że po chrzest udał się do opozycyjnego względem dynastii panującej środowiska bawarskiego, a pominął groźne dla niezawisłości polskiej duchowieństwo saskie.

[44] J. Dowiat, *Metryka chrztu Mieszka I...*, s. 86. Nie można też zapominać o tym, że mimo dawnych kontaktów z chrześcijaństwem Czechy dotąd były terenem misyjnym i nie posiadały własnej diecezji, podlegając biskupstwu ratyzbońskiemu należącemu do metropolii salzburskiej. J. Dowiat w swych sugestywnych wywodach na temat chrztu Mieszka przypuszcza, że równocześnie został ochrzczony urodzony w 965 r. Bolesław Chrobry.

[45] J. Dowiat, *Metryka chrztu Mieszka I...*, s. 110, 129, 132, 134, 135 i 138.

Z kolei w latach 967—968 zwrócił się książę ponownie do kurii rzymskiej w sprawie misji chrześcijańskiej w kraju (w 965 r. wypadki polityczne w Rzymie uniemożliwiły załatwienie tej sprawy), której pomyślnego przebiegu pilnowała obecna tam Mlada, by nie dopuścić do podporządkowania chrystianizowanego kraju diecezji magdeburskiej i uniknąć tym samym uzależnienia księstwa Polan od dynastii saskiej. Tym razem udało się pomyślnie sprawę misji doprowadzić do końca. Tak więc w 968 r. przybyła do Polski grupa duchownych, z pochodzącym prawdopodobnie z Włoch biskupem misyjnym Jordanem (Giordano) na czele, zaopatrzonym w licencję papieża Jana XIII i rozpoczęła działalność misyjną. Udział biskupa w wyprawie misyjnej był niezbędny, ponieważ tylko on w tamtych czasach mógł udzielać chrztu. Duchowni ci nie mieli absolutnie żadnych powiązań ze środowiskiem niemieckim. Nowo powstający Kościół polski, podporządkowany władzy państwowej, oddawał jej wielkie usługi, wspierając ją swoim autorytetem i podbudowując jej prestiż swoją ideologią.

Na szczególną uwagę zasługują bezpośrednie pertraktacje Mieszka I ze Stolicą Apostolską, jego liczne i częste kontakty z kurią rzymską. Były to przemyślane i przewidujące starania w celu zabezpieczenia polskich interesów przed Niemcami. Ofiarowanie przez Mieszka papieżowi Benedyktowi VI włosów pierworodnego syna, małoletniego Bolesława Chrobrego, udającego się na dwór cesarski do Niemiec w charakterze zakładnika, był przyjętą formą swoistej oblacji, mającej ustrzec przed mogącym mu tam grozić niebezpieczeństwem. Ostatni raz zwrócił się Mieszko do kurii rzymskiej w 991 r. za rządów Jana XV, oddając państwo swoje w opiekę św. Piotrowi, jak to wynika z dokumentu *Dagome iudex*. Oblacja państwa polskiego [46] przez Mieszka na rzecz papiestwa miała uprzedzić jakiekolwiek posunięcia niemieckie, mogące w przyszłości ewentualnie zagrażać suwerenności Polski. Nawiązanie ze Stolicą Apostolską bezpośrednich stosunków zapewniało protekcję papieską w zamian za uiszczaną przez księcia polskiego daninę i było wstępem do utworzenia odrębnej prowincji kościelnej.

Rok 966, przyjmowany zazwyczaj jako data chrztu Polski, oznacza jedynie i wyłącznie chrzest samego Mieszka. Działalność bowiem misyjna Jordana z grupą duchownych rozpoczęła się dopiero w dwa lata później. Należy przy tym podkreślić, że dzięki mądrym i skutecznym zabiegom Mieszka I, Polska była jedynym krajem zachodniosłowiańskim, który w ogóle uniknął nawet najkrótszej przynależności kościelnej do jakiejkolwiek diecezji niemieckiej, mimo stałych zakusów sąsiadującego bezpośrednio z Polską od zachodu, erygowanego w 968 r., arcybiskupstwa

[46] T. Silnicki, *op. cit.*, s. 347.

magdeburskiego. Budowę polskiej, suwerennej organizacji kościelnej ukończył Bolesław Chrobry, uzyskawszy od papieża i cesarza zgodę na utworzenie w 1000 r. archidiecezji ze stolicą w Gnieźnie u grobu św. Wojciecha i z trzema podległymi biskupstwami: w Krakowie, Wrocławiu i Kołobrzegu. W Poznaniu miał swoją siedzibę w dalszym ciągu następca Jordana, biskup misyjny Unger, którego zadaniem była chrystianizacja wschodnich obszarów państwa polskiego.

Śmiała decyzja Mieszka I chrystianizacji kraju [47], podjęta w odpowiedniej chwili, uratowała państwo polskie w ówczesnej rzeczywistości europejskiej, w której nie było już miejsca dla państwa pogańskiego, przed dyskryminacją stosowaną wobec pogan. A. Gieysztor nazwał chrystianizację Polski „trafnie zastosowaną samoobroną polityczną i gwarancją równouprawnienia międzynarodowego" [48]. Przyjęcie chrztu zapewniło polskiemu księciu odpowiedni prestiż, a jego państwu właściwą pozycję w ówczesnej Europie chrześcijańskiej. Bolesław Chrobry odziedziczył po ojcu i jeszcze bardziej umocnił wybitną pozycję w chrześcijańskim świecie, czemu w szczególny sposób sprzyjało zbliżenie się do młodego, marzycielskiego cesarza Ottona III, rojącego fantastyczne plany przekształcenia skłóconej Europy we wspólnotę równouprawnionych ludów wyznających łacińskie chrześcijaństwo. Rola Chrobrego, jaką miał odegrać w zamierzeniach cesarza, była ogromna, a miejsce zdobyte na forum europejskim poczesne i znakomite.

Zaprosiwszy do Polski bliskiego przyjaciela cesarza, biskupa praskiego, Wojciecha Sławnikowicza [49], Bolesław Chrobry potrafił wykorzystać nawet śmierć tej szeroko znanej w Europie i należącej do najwybitniejszych osobistości postaci. Kiedy biskup poniósł śmierć męczeńską nawracając Prusów, Bolesław Chrobry wykupił jego zwłoki i pochował w kościele w stołecznym Gnieźnie. Grób głośnego męczennika, kanonizowanego po dwóch zaledwie latach od śmierci, stał się w stolicy Bolesława Chrobrego prawdziwym fundamentem metropolii Kościoła polskiego nowo utworzonej przez papieża Sylwestra II w porozumieniu z cesarzem Ottonem III, który w 1000 r. odbył sławną pielgrzymkę do miejsca wiecznego spoczyn-

[47] Nauka odrzuciła twierdzenie o wpływie Dobrawy na decyzję Mieszka I drogą perswazji. Ustalono też, że misja chrystianizująca Polskę nie mogła być misją czeską, ponieważ Czechy nie miały wtedy jeszcze swego biskupstwa, należąc do diecezji ratyzbońskiej i do 973 r. nie było biskupstwa praskiego — por. T. Silnicki, *op. cit.*, 329.

[48] *Historia Polski*, pod red. H. Łowmiańskiego, t. I, cz. 1, Warszawa 1958, s. 162.

[49] Z postacią św. Wojciecha legenda złączyła powstanie najstarszej znanej polskiej pieśni religijnej *Bogurodzica*. Nie potwierdziła tego jednak drobiazgowa i wnikliwa analiza utworu, którego powstanie współczesna nauka datuje dopiero na połowę XIII w. — zob. J. Woronczak, *Bogurodzica*, Wrocław—Warszawa—Kraków 1962, s. 15.

ku swego zamęczonego przyjaciela i wprowadził uroczyście na stolicę arcybiskupią wyświęconego w Rzymie brata św. Wojciecha, Radzima-Gaudentego. Powstanie metropolii gnieźnieńskiej położyło tamę prącemu na wschód Kościołowi niemieckiemu [50].

Olśniony przyjęciem i potęgą Bolesława Chrobrego cesarz Otton III nadał mu z uroczystym ceremoniałem najwyższą w cesarstwie godność patrycjusza, czyli jednego ze swych zastępców. W ten sposób Bolesław Chrobry, zaledwie syn neofity, potrafił stać się jedną z czołowych osobistości ówczesnej Europy. Osiągniętą godność wzmocnił i utrwalił pod koniec życia uroczysty, kościelny obrzęd koronacyjny — namaszczenie na króla suwerennej Polski.

Dopiero co ochrzczona Polska sama stała się inicjatorką własnej misji chrześcijańskiej do kraju pogańskiego, a Bolesław Chrobry odegrał rolę jej protektora, dorównując tym cesarzowi. Nikt bowiem wtedy w Europie, oprócz samego cesarza, nie aranżował podobnej akcji i nie zasługiwał na zaszczytne miano „krzewiciela chrześcijaństwa". Chodzi właśnie o misję pruską św. Wojciecha w 997 r. Udał się on tam w towarzystwie dwóch mnichów: brata przyrodniego Radzima-Gaudentego i Bogusza-Benedykta. Misja się nie powiodła i na samym jej wstępie biskup-misjonarz poniósł śmierć męczeńską. Był to jednak jego prawdziwy triumf. Papież kanonizował go niezwłocznie, cesarz Otton III począł wznosić kościoły pod jego wezwaniem, a kościół katedralny w Gnieźnie, posiadający jego grób, stał się siedzibą arcybiskupa. Polska ukazała Europie nowy model pokojowej misji wśród pogan, rehabilitując przez to Kościół, któremu nie przynosiły zaszczytu niemieckie misje zbrojne — zaprzeczenie ewangelicznej miłości bliźniego [51]. Henryka II, następcę Ottona III, skompromitował bardzo sojusz z pogańskimi Wieletami przeciw chrześcijańskiej Polsce, a jego wojna z Bolesławem uniemożliwiła przybyłemu do Polski arcybiskupowi Brunonowi z Kwerfurtu zorganizowanie misji pod patronatem Chrobrego dla nawracania właśnie Wieletów. Bruno wkrótce zginął, 9 marca 1009 r., śmiercią męczeńską przedsięwziąwszy misję do Jaćwieży. Policzony w poczet świętych męczenników, opromienił chwałą — podobnie jak Wojciech — polskiego propagatora chrześcijaństwa, inicjującego i protegującego akcje misyjne, współzawodniczącego w tym z poczynaniami samego cesarza. Nie można oczywiście też zapominać, że za inicjatywą misyjną Bolesława Chrobrego kryła się chęć opanowania

[50] T. Silnicki, *op. cit.*, s. 352. Autor stwierdza (s. 360), że „fakt przyjęcia chrześcijaństwa zachodniego decyzją Mieszka I i fakt zaprowadzenia własnej organizacji kościelnej — arcydzieło polityki Bolesława Chrobrego — przesądziły na całą przyszłość sprawę naszej kultury i wywarły doniosły wpływ na dzieje naszego państwa w najszerszym tych dziejów rozumieniu".

[51] J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 146.

chrystianizowanych ziem w celu powiększenia obszaru państwa. Ten sam cel rozciągnięcia wpływów politycznych przyświecał Bolesławowi Krzywoustemu, któremu po nieudanej misji Bernarda Hiszpana powiodło się szczęśliwie przy pomocy biskupa bamberskiego, Ottona, schrystianizować w trzecim dziesiątku lat XII w. Pomorze zachodnie po Odrę [52]. „Chrześcijaństwo — stwierdza J. Dowiat — służyło więc pierwszym Piastom między innymi za narzędzie ekspansji politycznej" [53]. Warto jednak podkreślić, że wiele przemawia za tym, iż w akcji szerzenia chrześcijaństwa przez Polskę pierwszych Piastów powstrzymywano się od stosowania zbrojnego przymusu, unikając krwawego terroru [54].

*

Na Rusi z chwilą ukształtowania się społeczeństwa klasowego wystąpiła konieczność przyjęcia religii chrześcijańskiej [55], ponieważ rodzima, plemienna religia nie odpowiadała już osiągniętemu stopniowi postępu społecznego. Nie powiodły się bowiem ponawiane próby Włodzimierza Wielkiego uwspółcześnienia religii pogańskiej dla przekształcenia jej w ideologię przydatną dla aparatu władzy w sytuacji formującego się wczesnofeudalnego państwa. Książę kijowski usiłował zhierarchizować panteon słowiański z Perunem na czele, by doprowadzić do konsolidacji różnorodnych religii plemiennych w jednolity system religijny. Tak zreformowana religia pogańska miała się stać jako religia panująca czynnikiem integrującym wewnętrznie ponadplemienne państwo. Reforma ta nie mogła przynieść spodziewanych rezultatów z powodu słabości organizacyjnej religii pogańskiej. Dlatego Włodzimierz kijowski zdecydował się ostatecznie przyjąć najodpowiedniejszą w nowej sytuacji politycznej

[52] Zbrojna penetracja Pomorza zachodniego przez Bolesława Krzywoustego umożliwiła dwukrotnej misji biskupa Ottona z Bambergu (1124—1125 i 1127) przywrócenie tam chrześcijaństwa. Otton w czasie swej pierwszej wyprawy misyjnej na Pomorze ochrzcił masowym chrztem z górą 22 000 mieszkańców, co stanowiło 1/5 ogółu ludności. Biskup bamberski stworzył na Pomorzu zachodnim organizację kościelną. Wkrótce bowiem na miejscu dawnego biskupstwa kołobrzeskiego z czasów Chrobrego (które upadło tuż po założeniu, a jego sukcesorem było biskupstwo kruszwickie, a potem biskupstwo we Włocławku) powstaje około 1140 r. biskupstwo z siedzibą w Uznamiu, przeniesione później do Wolina, a w 1176 r. do Kamienia.

[53] J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 158.

[54] Wł. Dziewulski, *op. cit.*, s. 38.

[55] Problem chrystianizacji Rusi opracował B. Grekow, *Ruś kijowska*, Warszawa 1955, s. 496—501; por. też N. F. Ławrow, *Rieligija i cerkow*, „Istorija kultury driewniej Rusi", t. II, Moskwa—Leningrad 1951, s. 61—113. Dużo uwagi poświęcił mu również J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 57—68; por. też Z. Sułowski, *Chrystianizacja Słowian*, „Zeszyty Naukowe KUL", VII, 1964, nr 3 (27); Wł. Dziewulski, *Postępy chrystianizacji...*, s. 191—199; A. Poppe, *Uwagi o najstarszych dziejach Kościoła na Rusi*, „Przegląd Historyczny", 55, 1964, s. 369—391.

religię z gotową organizacją kościelną. Specyfiką położenia geograficznego Rusi było to, że kontaktowała się ona z różnorodnymi kręgami kulturalnymi i wyznaniowymi — z Żydami chazarskimi, ze środowiskiem arabskim, z chrześcijaństwem tak wschodnim, jak i zachodnim. Stąd wybór systemu religijnego stał się tu problemem, gdy tymczasem Słowiańszczyzna zachodnia była zdana w zasadzie wyłącznie na przyjęcie chrześcijaństwa rzymskiego. Decydując się na przyjęcie chrztu z Bizancjum, książę kijowski kierował się względami politycznymi, ale równocześnie poddawał się urokowi jego bogatej cywilizacji.

Chrześcijaństwo zaczęło przenikać na Ruś już w połowie IX w., o czym wyraźną wzmiankę można znaleźć w orędziu patriarchy konstantynopolitańskiego, Focjusza, z 866 r. Traktat Igora z 944 r. wskazuje również na krzewienie się w tym czasie chrześcijaństwa na Rusi. W 957 r. przyjęła chrześcijaństwo w Konstantynopolu władczyni Rusi kijowskiej, rządząca państwem Rurykowiczów wdowa po księciu Igorze, księżna Olga. Jednakże w 959 r. wysłała poselstwo do władcy Niemiec, Ottona I, z prośbą o przysłanie misji na Ruś w celu chrystianizacji kraju. Otton I ustosunkował się przychylnie do tej prośby, w rezultacie czego wyprawiono nad Dniepr jesienią 961 r. Adalberta, mnicha z klasztoru św. Maksymina w Trewirze, późniejszego arcybiskupa magdeburskiego. Misja skończyła się jednak niepowodzeniem.

Rosnące w siłę państwo kijowskie dążyło konsekwentnie do rozszerzenia zasięgu swych wpływów na Bałkanach i w rejonie Morza Czarnego. Nie mogło więc uniknąć konfliktu z Bizancjum. Niebawem cesarza Bazylego II spotykają równocześnie niepowodzenia na froncie bułgarskim i wewnątrz państwa, gdzie przeciw niemu powstaje zbuntowany Bardas Fokas, poparty przez Azję Mniejszą. Zagrożony cesarz prosi Włodzimierza kijowskiego o pomoc. Włodzimierz dostarcza posiłków i przyczynia się do zwycięstwa nad Fokasem. Kiedy jednak zdobywa on grecki Chersonez na Krymie, cesarz bizantyjski zmuszony jest układać się z niebezpiecznym sojusznikiem. Włodzimierz otrzymuje rękę siostry cesarza, Anny Porfirogenetki [56], godząc się równocześnie na przyjęcie chrztu z Bizancjum (988—989) i uznanie chrześcijaństwa za religię panującą [57]. Grecy bizantyjscy zorganizowali wtedy cerkiew ruską, która związała Ruś z Europą chrześcijańską, skonsolidowała ją wewnętrznie, podniosła autorytet władzy książęcej, stała się narzędziem oddziaływania na masy w kierunku

[56] O skoligacenie z bizantyjskim dworem cesarskim zabiegał skrzętnie długie lata cesarz niemiecki, Otton I, wysoko ceniąc sobie walory polityczne takiego związku. Zbywany nawet początkowo obraźliwymi odmowami, uzyskał w końcu dla swego syna rękę Teofano, siostry cesarza Bazylego Bułgarobójcy.

[57] „W ten sposób wczesnofeudalne państwo kijowskie otrzymało nadbudowę ideologiczną zgodną z jego charakterem" — pisze T. Manteuffel, *op. cit.*, s. 135.

uzależniania ich od władzy państwowej. Będąc jednak podporządkowana władzy patriarchy konstantynopolitańskiego, otworzyła cesarzowi bizantyjskiemu drogę do ingerencji politycznej w sprawy księstwa ruskiego [58]. Długo jeszcze oddziaływały tam wpływy zarówno Kościoła łacińskiego, jak i liturgii słowiańskiej Metodego. Ostatecznie zapanowało chrześcijaństwo bizantyjskie w wersji bułgarskiej, to znaczy z językiem słowiańskim pisanym cyrylicą [59]. Zerwanie Bizancjum z Rzymem wywarło decydujący i bardzo charakterystyczny wpływ na chrześcijaństwo prawosławne na Rusi. Równocześnie jednak bliskie związki z krzewiącą się w Bułgarii liturgią słowiańską sprawiły, że w zjednoczonej za rządów księcia Jarosława w pierwszej połowie XI w. Rusi chrześcijaństwo bizantyjskie przyjęło cechy słowiańskie [60]. Wschodni przepych oprawy artystycznej, przejawiający się we wspaniałej architekturze sakralnej, przebogatym i malowniczym rytuale obrzędowym oraz pompatycznym ceremoniale cesarskim stał się niedoścignym, atrakcyjnym wzorem dla Rusi kijowskiej, usiłującej naśladować i przyswoić sobie te imponujące przejawy artystyczne chrześcijaństwa wschodniego [61].

*

Słowiańszczyzna połabska [62], świadoma niebezpieczeństwa grożącego jej ze strony napierających Niemiec, broniła się rozpaczliwie i zawzięcie przed przyjęciem z ich rąk chrześcijaństwa, przeczuwając instynktownie, że chrzest niesie jej w perspektywie utratę niepodległości. Niemiecka bowiem akcja misyjna w Słowiańszczyźnie północno-zachodniej służyła podbojowi tych terenów przez państwo niemieckie i ich germanizacji. Przeciwnie postępowało Bizancjum. Nie wyrzekało się wprawdzie wpływów politycznych poprzez infiltrację chrześcijaństwa, nie wynaradawiało jednak nawracanych narodów, gdyż sankcjonowało liturgię w językach słowiańskich, sprzyjało rozkwitowi rodzimej kultury umysłowej. Słowianie mieszkający nad dolną Łabą, Wieleci oraz Serbowie pozostawali jeszcze na szczeblu ustroju plemiennego i nie byli przygotowani ustrojowo do percepcji chrześcijaństwa. Jedynie Obodrzyce skonsolidowali się wewnętrznie i stworzyli już doskonalszy organizm — państwo pod władzą księcia. Ekspansję króla niemieckiego, Henryka Ptasznika, znaczy szereg zwycięstw nad Wieletami i Obodrzycami oraz ujarzmienie Serbów w 928 r. Otton I w czasie swego długiego panowania (936—977) podbił

[58] B. Grekow, *op. cit.*, s. 499.
[59] Z. Sułowski, *op. cit.*, s. 31.
[60] Daniel-Rops, *op. cit.*, s. 552.
[61] H. W. Haussig, *op. cit.*, s. 281 n.
[62] W. Bogusławski, *Dzieje Słowiańszczyzny północno-zachodniej do połowy XIII w.*, t. III, Poznań 1892, *passim.*

Wieletów i Obodrzyców i założył w słowiańskim Dziewinie — od czasów Karola Wielkiego zwanym Magdeburgiem — swoją siedzibę, rezydencję królewską, a także bazę wypadową na wschód, na tereny słowiańskie.

Założoną w Hamburgu w 834 r. przez Ludwika Pobożnego, syna Karola Wielkiego, stolicę arcybiskupią dla nawracania Słowian, ci z pomocą Normanów zburzyli już w 842 r. Otton I założył w 946 r. biskupstwo hawelberskie w Hobolinie, prastarym centrum kultu Jarowita, a w 949 r. drugie biskupstwo w Brandenburgu, słowiańskiej Brennie, gdzie czczono Trygława. Były to wstępne poczynania Ottona I zmierzające do utworzenia nowej metropolii w Magdeburgu dla chrystianizacji Słowian między Łabą a Odrą, zamysł zrealizowany ostatecznie w 968 r. Arcybiskupstwo w Magdeburgu miało pięć sufraganii: w Brandenburgu, Hawelbergu, Merseburgu, Życzu i Miśni dla Serbów, Łużyczan i Lutyków. Otton I zamierzał szóste biskupstwo tej metropolii, przeznaczone dla Obodrzyców, ulokować w Stargardzie wagryjskim jako diecezję oldenburską. Jednakże arcybiskup hamburski Adeldag nie wypuścił wbrew woli cesarza tego biskupstwa spod swej jurysdykcji, ponieważ leżało na terenie podległym jego metropolii. Tak więc — zdaniem T. Silnickiego — ludy połabskie zostały wprawdzie już ujęte w niemiecką organizację diecezjalną, ale jeszcze nie uległy chrystianizacji i zawsze były skore do stawiania oporu i do reakcji pogańskiej [63]. Dokonany przez Niemców w 955 r. podbój Słowian połabskich, których zacięty opór złamano ostatecznie w 5 lat później, spowodował ich przymusową chrystianizację [64].

Wprawdzie przewidujący Otton I stworzył w Magdeburgu szkołę klasztorną przygotowującą misjonarzy do akcji misyjnej wśród Słowian, gdzie dla zapewnienia efektów w pracy misyjnej nauczano adeptów mowy słowiańskiej; wprawdzie biskup merseburski, Wikbert, nauczał w języku słowiańskim, a duchowieństwo w swej działalności duszpasterskiej posługiwało się alfabetem łacińskim, zapisując wyrazy słowiańskie, jednakże wyniki całej tej pracy były niezwykle skromne. Toteż zapewnienia Helmolda, jakoby pierwszy biskup oldenburski — Markon — zdołał już ochrzcić Wagrów i Obodrzyców i zapełnić ich ziemie kościołami i duchowieństwem są fikcją. Było to bezkrytyczne i mechaniczne przeniesienie wstecz o parę stuleci sytuacji z doby ugruntowania już chrześcijaństwa na tych ziemiach [65].

W połabskiej Słowiańszczyźnie wchłoniętej przez niemieckie diecezje działalność misyjną prowadzono tak opieszale, że pogaństwo panowało tam jeszcze w XII stuleciu. Zresztą opór nawracanych Słowian wypływał

[63] T. Silnicki, *op. cit.*, s. 337.
[64] Wł. Dziewulski, *op. cit.*, s. 20.
[65] W. Bogusławski, *op. cit.*, s. 292—295.

z niechęci i wrogości do krzewiących nową religię Niemców i był wyrazem przekonania, że Bóg chrześcijański jest bogiem znienawidzonych wrogów, którym niewątpliwie pomaga. Według świadectwa samego Thietmara w diecezji merseburskiej na terenie Serbów łużyckich jeszcze na początku XI w. trwał kult pogański, choć — trzeba przyznać — zdarzały się czasem szczere starania, by przybliżyć nawracanym Słowianom tajemnice nowej religii. Przykładem takiej postawy, złośliwie zresztą wyśmiewanej przez Thietmara, jest działalność jednego z jego poprzedników na stolicy biskupiej, biskupa merseburskiego Bozo (968—970), który dla nawracanych Słowian pisał nawet teksty słowiańskie modlitw i pieśni. Był on wychowankiem biskupa Ratyzbony, Michała, któremu przypisuje się udzielenie chrztu Mieszkowi I.

Najwcześniejszym ośrodkiem dyspozycyjnym niemieckiej misji wśród Słowian była Moguncja. Otton I podporządkował temu arcybiskupstwu utworzone w 945 r. na ziemiach Słowian północno-zachodnich 3 biskupstwa: w Oldenburgu (Stargardzie), Hawelbergu (Hobolinie) i Brandenburgu (Brennie), a na tron arcybiskupi w Moguncji wprowadził swego syna Wilhelma, urodzonego ze Słowianki.

Zbrojny opór Słowian połabskich wobec nawracających ich Niemców był dodatkową zachętą dla cesarzy niemieckich — do których, jako najwyższych opiekunów Kościoła, należała chrystianizacja pogan — do stosowania w akcji misyjnej siły i przymusu. W praktyce chrystianizacja terenów zamieszkałych przez słowiańską ludność pogańską równała się nie tylko podporządkowaniu jej niemieckiej organizacji kościelnej, ale po prostu stwarzała zależność polityczną prowadzącą do aneksji tych obszarów przez państwo niemieckie. Toteż Obodrzyce i Lutycy bronili się zdecydowanie i konsekwentnie przed naporem niemieckiego chrześcijaństwa, niosącego utratę niepodległości, wynarodowienie i wprost zagładę. Znamienne przy tym i wymowne jest to, że — jak stwierdza T. Silnicki — „ludy te nie umiały się także zdobyć na organizację państwową typu wyższego, ponadplemienną, nie zdołały wytworzyć mimo doraźnych federacji i zwycięstw trwalszej i silniejszej potęgi politycznej" [66].

Bezwzględna, stosująca krwawy terror agresja saska na Słowian mieszkających między Łabą i Odrą, prowadzona przez Henryka Ptasznika i Ottona I, miała zaszczepić tępionym bezlitośnie plemionom nową religię. Wywołało to nienawiść prześladowanych pogan do osobliwych apostołów religii miłości, których „ręce ociekały krwią", jak przyznaje z zażenowaniem Daniel-Rops [67], usiłując zrozumieć reakcję plemion tak chrystianizowanych, które stosują w odwet za eksterminację mordy kleru i grabież

[66] T. Silnicki, *op. cit.*, s. 325.
[67] Daniel-Rops, *op. cit.*, s. 623.

świątyń. Reakcja pogańska Słowian połabskich w 983 r. trwająca około 10 lat zmiotła z powierzchni niemiecką organizację kościelną, z której pozostał jedynie sam Magdeburg [68]. Powstanie Wieletów zachęciło Obodrzyców do podjęcia walki z Sasami i zniszczenia biskupstwa w Stargardzie. Wkrótce akcja zbrojna przeciw Niemcom ogarnęła całą Słowiańszczyznę północno-wschodnią, a polityczny związek wielecki stał się niezwyciężoną ostoją religii pogańskiej. Jest przy tym charakterystyczne, że w akcji zbrojnej przeciwko Słowianom połabskim pustoszyły ich ziemie wojska polskie Mieszka I, wspomagającego w 985 r. Sasów przeciw Wieletom. We współdziałaniu z Niemcami przeciw Wieletom naśladował Mieszka I Bolesław Chrobry w latach 992 i 995. W rezultacie piętnastoletnich walk mężni Wieleci obronili swoją niepodległość i utrzymali się przy kulcie starych bogów [69].

W pierwszych dziesięcioleciach XII w. Słowianie połabscy usiłują wyzwolić się spod jarzma niemieckiego, walcząc z księciem saskim, Lotarem. Zachęciła ich do tego niefortunna wyprawa cesarza Henryka V na Polskę i jego konflikt z papieżem Paschalisem II. Rzucona bowiem na cesarza klątwa papieska wznieciła w Niemczech wewnętrzny zamęt, pobudzając panów saskich do rokoszu. Wojnie domowej towarzyszyło powstanie Serbów i Łużyczan i ich powrót do pogaństwa za przykładem niepodległych Lutyków wiernych dawnym bogom pogańskim.

W czasie agitacji na rzecz drugiej wyprawy krzyżowej do Palestyny Niemcy, niezbyt skorzy do angażowania się w walki na Bliskim Wschodzie, przekonali cesarza i czynniki kościelne o konieczności zorganizowania wyprawy krzyżowej na zasiedziałych od dawna pod bokiem, na Pomorzu zaodrzańskim, pogan. Papież Eugeniusz III pochwalił inicjatywę panów saskich i zapewnił uczestnikom krucjaty na pogańskich Słowian takie same odpusty, z jakich korzystali krzyżowcy udający się do Ziemi Świętej. W ten sposób wyprawie na Słowian nadał charakter wojny religijnej. Heroldem tej wyprawy stał się sławny mnich Bernard z Clairvaux, nawołujący krzyżowców do zebrania się w Magdeburgu w dniu 29 czerwca 1147 r. Książę Obodrzyców, Nikłot, postanowił uprzedzić najeźdźców. W tym celu posłużywszy się flotą dotarł do Lubeki i spustoszył ją wraz z krajem Wagrów. Zdopingowało to Niemców do akcji. Pod wodzą margrabiego Albrechta Niedźwiedzia wyruszyła z Magdeburga przeciw Lutykom i Pomorzanom jedna z dwóch armii, której towarzyszył legat papieski i której w sukurs podążył z wojskiem książę polski, Mieszko Stary. Dotarła ona pod sam Szczecin. Druga armia, pod dowódz-

[68] T. Silnicki, *op. cit.*, s. 346.
[69] Wł. Dziewulski, *op. cit.*, s. 63.

twem księcia saskiego Henryka Lwa, wkroczyła do ziemi Obodrzyców. Krucjata skończyła się wprawdzie fiaskiem, jednakże po kilkunastu latach doszło do upadku i ujarzmienia Obodrzyców, zniszczenia Lutyków, a wkrótce potem do upadku ostatniego bastionu pogaństwa słowiańskiego, Ranów na wyspie Rugii. W 1168 r. Waldemar duński opanował Rugię, zdobył jej gród stołeczny Arkonę i spalił świątynię Swantewita wraz z posągiem bóstwa, złupiwszy przedtem jej zasobny skarbiec. Towarzyszący mu biskup Absalon przystąpił do masowego chrztu zobojętniałych i nie opierających się Ranów. Upadek Obodrzyców i Ranów zamyka okres niepodległości Słowian zaodrzańskich. Przyjęcie chrztu doprowadziło państwa północno-zachodniosłowiańskie do utraty niezawisłości politycznej i do germanizacji rodzimej kultury.

*

Recepcja chrześcijaństwa we wczesnym średniowieczu odbywała się w osobliwy sposób. Misyjna propaganda wiary nie uwzględniała sprawy nauczania mas społeczeństwa zasad nowej religii. Akt chrztu — jak to podkreśla A. Gieysztor — był przede wszystkim faktem prawnym, zaprzysiężeniem wierności Kościołowi [70]. W procesie konwersji stosowano natomiast powszechnie przymus, grożąc opornym karami. Dlatego nieznajomość języka nawracanej ludności nie była istotną przeszkodą dla misjonarzy w pracy misyjnej [71]. Nie tylko masy ludowe, ale również góra feudalna zdradzała słabą orientację w sprawach wiary: np. król bułgarski Borys w liście do papieża Mikołaja I dał w sposób poważny wyraz nurtującym go niepokojom w rzeczach wiary, które to wątpliwości dyskredytują poziom jego wiedzy religijnej. Pytał się bowiem papieża, czy chrześcijaństwo zabrania mu noszenia narodowych spodni, posiadania kilku żon i posługiwania się sztandarem narodowym w postaci końskiego ogona [72]. Podobną naiwność wykazują polscy feudałowie. Wśród spisu ofiarowanych przez Bolesława Krzywoustego i jego żonę Salomeę dla klasztoru w Zwiefalten nad Dunajem relikwii figuruje np. „trochę krwi Chrystusa i mleka Marii Panny" (*sic!*). Na tle misji szerzonej w stylu niemieckim korzystnie wyróżniała się działalność misyjna niektórych biskupów bawarskich i biskupa merseburskiego Bozo, a zwłaszcza misja Cyryla i Metodego prowadząca nauczanie neofitów w ich języku ojczystym. Mimo to jednak chrystianizacja Słowian postępowała w tak wolnym tempie, że jeszcze w XII w. kronikarz czeski, Kosmas, mógł wytykać Czechom trwające

[70] Al. Gieysztor, *op. cit.*, s. 165.
[71] J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 35.
[72] Daniel-Rops, *op. cit.*, s. 549.

tam tu i ówdzie bałwochwalstwo [73]. Podobnie czynił średniowieczny kler polski w uchwałach synodalnych i kazaniach.

Osobliwością jest jawne uprawianie kultu pogańskiego na Ślęży jeszcze w 1017 r., poświadczone przez Thietmara. Zorganizowany kult pogański upadł ostatecznie w Polsce w XII w., natomiast nawyki w zakresie praktyk magicznych i pośledniejszej obrzędowości przetrwały prawie do XX w. Według J. Dowiata powszechniejsza chrystianizacja Polski była niemożliwa przed powstaniem parafii w XIII w.[74] „Chłopi niemieccy — jak pisze Wł. Dziewulski — dopiero w XIV—XV wieku stali się mniej lub więcej pobożnymi chrześcijanami, poprzednio zaś uchylali się od praktyk religijnych" [75].

Wzajemne współżycie, a nawet przenikanie się religii pogańskiej i chrześcijańskiej, towarzyszące skomplikowanemu procesowi przyjmowania nowej wiary, prowadziło do osobliwej dwuwiary, wyrażającej się w oddawaniu się praktykom kultowym obydwu religii. Sprzyjając przenikaniu do chrześcijaństwa elementów pogańskich, postawa ta skłoniła do wykorzystywania „cudownej" mocy eucharystii, wody święconej i olejów świętych w zabiegach magicznych. Zresztą Kościół, krzewiąc wiarę chrześcijańską, usiłował usunąć pogaństwo ze wszystkich dziedzin życia, w których powszechnie panowała magia. Stąd dążność do zastąpienia tradycyjnych, pogańskich amuletów, talizmanów i odczynań — chrześcijańskimi [76]. Sam zresztą Kościół chrześcijański od starożytności stosował amulety i hołdował magii [77]. Synkretyzm ten daleki był od prawdziwie chrześcijańskiego, pokornego podporządkowania się woli Bożej, dążąc wprost do wywarcia presji na bóstwo, do wyegzekwowania od niego pożądanego dobra drogą nacisku poprzez praktyki magiczne.

Źródła archeologiczne dowodzą wyraźnie, że pogaństwo [78] utrzymuje się dość długo. Jeszcze w XII w. trafiają się cmentarzyska ciałopalne

[73] J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 10 i 20.

[74] J. Dowiat, *Metryka chrztu Mieszka I...*, s. 171.

[75] Wł. Dziewulski, *op. cit.*, s. 8.

[76] St. Piekarczyk, *Barbarzyńcy i chrześcijaństwo*, Warszawa 1968, s. 319—327.

[77] Tamże, s. 335 i 336.

[78] Wśród wielu opracowań religii pogańskiej Słowian wymienić należy następujące pozycje: Al. Brückner, *Mitologia Słowian*, Kraków 1917; tenże, *Mitologia polska*, Warszawa 1925; St. Urbańczyk, *Religia pogańskich Słowian*, Kraków 1947; tenże, *Wierzenia plemion prapolskich* [w:] *Początki państwa polskiego, Księga Tysiąclecia*, t. II, s. 137—153; Wł. Antoniewicz, *Religia dawnych Słowian* [w:] *Religie świata*, Warszawa 1957, s. 319—402; Wł. Szafrański, *Religia Słowian* [w:] *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1968, s. 660—687; Małgorzata Kowalczyk, *Wierzenia pogańskie za pierwszych Piastów*, Łódź 1968; *Religia pogańskich Słowian. Sesja naukowa w Kielcach*, praca zbiorowa, Kielce 1968.

i mnóstwo śladów magicznych praktyk pogańskich [79], jak zabiegi magii płodności, poświadczone przez znalezisko dwóch drewnianych fallusów z XII—XIII w. w studni na grodzisku obok kolegiaty romańskiej w Tumie pod Łęczycą. Trzeba też wymienić osobliwy fenomen w czasie walk między synami Krzywoustego pod Poznaniem w 1146 r., kiedy to chrześcijańskie wojsko polskie posłużyło się czarownicą odprawiającą swe zaklęcia przed nacierającymi hufcami zbrojnymi. Jednakże należy przyznać, że już wtedy pojawiają się również emblematy chrześcijańskie, krzyżyki i — co jest szczególnie wymowne — formy odlewnicze do masowej ich produkcji, z wolna wypierając amulety pogańskie.

Chrzty masowe we wczesnym średniowieczu nie wymagały od neofitów — jak przypomina A. Gieysztor — refleksji [80]. Stąd kompletny brak perswazji w szerzeniu nowej religii wśród mas ludowych. Presja aparatu władzy towarzyszyła propagandzie nowej ideologii (stąd opinia współczesnych o Chrobrym, że „żelazem przymuszał do wieczerzy pańskiej"), stosując wręcz nadzór policyjny przy egzekwowaniu obowiązujących praktyk religijnych [81], których nieprzestrzeganie groziło karami cielesnymi. Nowa wiara najpierw przyjmowała się wśród górnych warstw społecznych, a dopiero o wiele później docierała do mas ludowych [82]. Uprzywilejowana grupa społeczna miała tą drogą możność partycypowania w dziedzictwie kultury antycznej i przyswajania sobie nowego, wyższego systemu wartości z obcych doświadczeń. Natomiast w oczach nieoświeconych neofitów rytuał obrzędowy uchodził za skuteczny system magii, spoczy-

[79] Do rekonstrukcji wspomnianych praktyk magicznych na Śląsku w XIII w. bywa wykorzystywany także ówczesny podręcznik spowiednika, znany pod nazwą *Katalog magii Rudolfa z klasztoru cystersów w Rudach Raciborskich* — por. E. Karwot, *Katalog magii Rudolfa*, Wrocław 1955. Przeciw nadużywaniu *Katalogu* w zabiegu odtwarzającym pogaństwo polskie wypowiada się G. Labuda i R. Gansiniec — por. Al. Gieysztor, *op. cit.*, s. 165, przypis 63. Trzeba się liczyć z tym, że *Katalog* nie odzwierciedla słowiańskiej magii, lecz jest wykazem guseł zawleczonych na Śląsk przez kolonistów niemieckich, którym w środowisku słowiańskim świadczyli posługi duchowe cystersi niemieccy — por. T. Silnicki, *op. cit.*, s. 327; J. Dowiat, *Historia Kościoła katolickiego w Polsce...*, s. 85. *Katalog* ten mógł być też po prostu sprowadzony z Niemiec, jak się tego domyśla M. Kowalczyk, *op. cit.*, s. 41. Na dowód, że tak rzeczywiście mogło być, przytoczę znamienny wyjątek z *Katalogu* rozdz. 10: *In nocte nativitatis Christi ponunt regine coeli, quam dominam Holdam vulgus appellat.* Otóż panteon słowiański nie zna Holdy, natomiast powszechnie wiadomo, że Holla (Hulda) była żeńskim bóstwem chtonicznym i boginią miłości u Germanów.

[80] Al. Gieysztor, *op. cit.*, s. 165.

[81] Tamże, s. 166 i 167.

[82] Wł. Dziewulski, *op. cit.*, s. 10. „Można przypuścić — pisze Al. Gieysztor, *op. cit.*, s. 167 — że tylko część klasy panującej miała szerszy dostęp do dalszych tajemnic wiary i sposobność głębszego zapoznawania się z ideologią Kościoła w obowiązującej ten czas redakcji".

wający we wprawnych rękach biegłych znawców zaklęć — duchownych [83]. Równocześnie przedmioty kultu religii chrześcijańskiej traktowano jako amulety [84].

Poziom wykształcenia religijnego był wówczas zdumiewająco niski, skoro znajomości pacierza i dziesięciorga przykazań wymagano tylko od duchowieństwa. Masy ludowe oddawały się w dalszym ciągu praktykom zabobonnym religii pogańskiej, przyswoiwszy sobie zaledwie umiejętność uczynienia znaku krzyża, traktowaną zapewne jako wyborny środek magiczny. Żałosne strzępy opowiadań biblijnych, pomieszane bezładnie z wątkami hagiograficznymi i motywami rodzimej mitologii pogańskiej, były w najlepszym razie pożywką dla umysłów puszczających wodze fantazji, by te okruchy wątpliwej wiedzy religijnej przetrawić na utwory wprost baśniowe. Dla przykładu można przytoczyć tak popularny na Rusi chrześcijański kult św. Błażeja-Własa, który wchłonął elementy kultu bożka pogańskiego Wołosa, opiekującego się bydłem. Z bogactwa śpiewów liturgicznych zdołano w Polsce przejąć jedynie aklamację *Kyrie elejson* spolszczywszy ją na „Kierlesz". Taki stan rzeczy utrzymał się do XII w., kiedy rozpoczęło się zagęszczanie rozległego obszaru biskupstw siecią parafii.

Celibat był wtedy obowiązujący tylko dla kleru zakonnego. Duchowieństwo świeckie, nie wyłączając biskupów, miewało nie tylko żony, lecz również *plures concubinas*, jak to wynika z listu do papieża Zachariasza z 742 r. i z kapitularza (*Capitularium*) Karola Wielkiego z 769 r. Małżeństwa nie tylko niższego duchowieństwa, ale nawet biskupów są w Polsce znane z XI i XII w. Nawracane masy ludowe nie przestrzegały surowych nakazów Kościoła w dziedzinie stosunków płciowych, podchodząc do tych spraw w zgoła odmienny sposób. Nadawały im one charakter magicznego współdziałania z przyrodą, wywoływania urodzaju, wywierania wpływu na płodność przyrody, co w świadomości ówczesnych ludzi było uznawane za bezpośrednie oddziaływanie na produkcję rolniczą i hodowlaną. Podejście więc Słowian pogańskich do spraw seksualnych było zdecydowanie odmienne od propagowanego przez chrześcijaństwo wzorca moralnego, a zakorzenione w ich mentalności przetrwało wieki w tradycji i obrzędowości ludowej, diametralnie różnej od oficjalnej nauki Kościoła. Stąd np. w XIII w. w jednym z klasztorów cysterskich posługiwano się przedmiotem o kształcie fallicznym, by — w przeświadczeniu o apotropeicznej jego mocy — odpędzić pomór na bydło [85].

Poziom moralny duchowieństwa był niski, a dyscyplina nie przestrze-

[83] J. Dowiat, *Historia Kościoła katolickiego w Polsce...*, s. 84.
[84] Tamże, s. 85.
[85] St. Piekarczyk, *op. cit.*, s. 134.

gana. Instytucja beneficjów związana z piastowanymi urzędami stała się dziedziczna. Stąd reformy XII-wieczne [86].

Jeszcze w IX w. spotykana niepiśmienność i brak umiejętności czytania wśród niższych warstw duchowieństwa były zjawiskiem dokuczliwym, ograniczającym operatywność w krzewieniu zasad wiary [87]. Opłakany stan oświaty niższego duchowieństwa świeckiego, upijanie się kleru (według świadectwa *Żywotu Pięciu Braci*), upodabnianie się biskupów do możnowładztwa świeckiego trybem życia spowodowały energiczne zabiegi papieża Grzegorza VII (1073—1085) zmierzające ku reformie Kościoła i obostrzeniu dyscypliny. Wprawdzie nieprzestrzeganie na przykład nakazanych przez Kościół postów karano za czasów Bolesława Chrobrego — korzystając z interwencji aparatu władzy państwowej — bezlitośnie: wybijano mianowicie winnemu zęby, to jednak faktem jest, że wzrastał stale wpływ Kościoła na łagodzenie surowych obyczajów społeczeństwa. Narzucana wraz z chrystianizacją moralność chrześcijańska postulowała przewartościowanie zasad postępowania w życiu [88].

Sankcjonując nierówności majątkowe i społeczne, wyrastające na bazie nienaruszalności własności prywatnej, chrześcijaństwo strzegło interesów klasy posiadającej. Równocześnie usiłowało rozładować napięcia antagonistyczne klas upośledzonych poprzez łagodzenie dokuczliwości brutalnej eksploatacji ekonomicznej ukazywaniem mirąży rekompensaty za doczesny ucisk w życiu pozagrobowym. Kościelny nakaz wstrzymywania się od pracy w dni świąteczne zjednywał z wolna nowej religii popularność wśród eksploatowanych mas ludności feudalnie zależnej. Równocześnie jednak Kościół domagał się posłuszeństwa wobec władzy państwowej i cierpliwego znoszenia ucisku, przesuwając rekompensatę za doznane krzywdy do życia pozagrobowego [89].

Atrakcyjność szerzonej nowej religii przejawiała się również w podniesieniu społecznej pozycji kobiety, idącej w czasach pogańskich do grobu, według Thietmara, razem ze zmarłym mężem. Stąd płynie zaintere-

[86] J. Dowiat, *Historia Kościoła katolickiego w Polsce...*, s. 109 i 111. We wczesnym średniowieczu „poziom intelektualny i obyczajowy niższego kleru, który przecież przeważał liczebnie nad ośrodkami zreformowanymi, był — jak to stwierdza autor (s. 62) — rozpaczliwie niski. Legaci papiescy i wizytatorzy skarżyli się wszędzie na powszechną wśród kleru parafialnego nieznajomość podstawowych sformułowań katechizmowych i na brak zrozumienia tekstów liturgicznych, w tym także perykop ewangelicznych. Tam, gdzie formalnie przestrzegano już celibatu w tym sensie, że nie zezwalano duchownym na zawieranie małżeństw, plebani żyli publicznie w konkubinacie. O stosunkach w niektórych klasztorach również opowiadano skandaliczne historie".

[87] St. Piekarczyk, *op. cit.*, s. 114 i 307—309.

[88] J. Dowiat, *Historia Kościoła katolickiego w Polsce...*, s. 109—134.

[89] Wł. Dziewulski, *op. cit.*, s. 60 i 61.

sowanie chrześcijaństwem ze strony kobiet, czego dowodzą wymownie dwie siostry eremitów Izaaka i Mateusza, które były pierwszymi polskimi zakonnicami, czy Mlada, siostra Dobrawy, ksieni praskiego klasztoru żeńskiego [90].

Szerzenie chrześcijaństwa wśród Słowian we wczesnym średniowieczu przez cesarstwo zachodnie i wschodnie służyło celom ekspansji politycznej tych potęg, zwiększając zasięg ich wpływów i wzmacniając prestiż międzynarodowy. Pod presją zagrożenia z zewnątrz albo zabezpieczenia się przed agresją niejeden książę słowiański decydował się na przyjęcie chrztu. Działały tu jednak także i inne względy. Zaawansowany proces konsolidacji nowo powstających, wieloplemiennych organizmów państwowych domagał się zasadniczej reformy dotychczasowego, partykularnego kultu pogańskiego przez jego ujednolicenie i podniesienie do rangi religii panującej względnie nawet zastąpienia nową religią, która by w pełni odpowiadała i zaspokajała powstałe potrzeby. Tak więc oprócz zagrożenia zewnętrznego również potrzeby wewnętrzne, związane z przeobrażeniami ustrojowymi tworzącego się państwa, postulowały niejednokrotnie przyjęcie chrześcijaństwa, którego hierarchia kościelna współpracowała jak najściślej z władzą państwową, zasilając jej kadry i wspomagając umiejętnościami i talentem organizacyjnym. Działał tu także urok wyższej cywilizacji i chęć zapewnienia sobie protekcji potężnego i niezwyciężonego bóstwa.

Akcja misyjna w pierwszym etapie obejmowała tylko księcia z jego najbliższym otoczeniem oraz grupę możnych. W drugim etapie przystępowano do tłumnego chrztu mas ludowych w rzece, jak na Rusi, czy w kadziach (prowizorycznych chrzcielnicach), jak u Słowian zachodnich. Dopiero na dalszym etapie znajdowało się nauczanie zasad nowej religii i wdrażanie do nowej obyczajowości, co było uzależnione od rozwoju organizacji kościelnej w danym kraju. Znamienne jest przy tym, że chrystianizowana ludność broniła się długo przed obcym obyczajem. Szczególny wstręt u Polaków budziła niezrozumiała dla nich forma ascezy chrześcijańskiej — niemycie się. Umartwianie to zdołało przeniknąć do Polski dopiero w XIII w. razem z księżną śląską niemieckiego pochodzenia, św. Jadwigą, żoną Henryka Brodatego. Niepopularność tego rodzaju ascezy wynikała z zamiłowania Słowian wczesnośredniowiecznych do czystości. Poświadczają je liczne łaźnie ówczesne — dowód powszechnego nawyku do częstych kąpieli. Zjawisko to uderzyło szczególnie podróżników arabskich, którzy dali temu wyraz w swoich relacjach. Znalazło też ono pełne potwierdzenie w archeologicznych wykopaliskach [91].

[90] Tamże, s. 47.

[91] J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 186—188.

W schrystianizowanych krajach Kościół był uzależniony od państwa i jemu służył, związany z nim zresztą interesami ekonomicznymi. Wykształcone, wyższe duchowieństwo było używane nie tylko do misji kościelnych, ale i politycznych i obsługiwało kancelarię panującego. W przeciwieństwie do nie nadążającego za zmianami ustrojowymi pogaństwa, religia chrześcijańska była czynnikiem skutecznie konsolidującym organizm państwowy; wzmacniała też autorytet króla jako pomazańca bożego. Kościół był świadom tej roli i akceptował ją, jak to widać z przypomnianej przez J. Dowiata [92] wypowiedzi Galla Anonima: „Godzi się bowiem, by słudzy Boga w tych rzeczach [...], które są cesarza, okazywali cześć i pełnili służby książętom świata".

Recepcja ideologii chrześcijańskiej z całym jej systemem wartości społecznych przez społeczeństwa wczesnych państw słowiańskich trafiła na czas ich głębokiego przeobrażenia się politycznego w struktury postępowe, na okres formowania się organizmu państwowego. Nowa religia upowszechnia się najrychlej w kręgach możnowładczych, z których niebawem rekrutować się będzie kler i hierarchia biskupia. Propagowała ona ideologię sankcjonującą ucisk społeczny przez klasy eksploatujące, służąc w ten sposób ich interesom. Znajomość pisma i kontakty z zagranicą wykształconego kleru kreowały go na niezastąpionego pomocnika księcia w zarządzaniu państwem i w utrzymywaniu międzynarodowych stosunków dyplomatycznych [93]. Służąc nowo powstającym państwom swym doświadczeniem prawno-administracyjnym, tak pomocnym w organizowaniu aparatu rządzenia, chrześcijaństwo otaczało autorytet panującego nimbem władzy pochodzącej od Boga [94]. Czynniki panujące wykorzystały skwapliwie chrześcijaństwo z centralną w nim postacią Chrystusa-króla w interesie rozwijającej się i utrwalającej władzy królewskiej młodych organizmów państwowych. Kościół kształtował postawę wierności poddanych wobec monarchy, pomazańca bożego, naznaczonego charyzmatem bożej łaski, a więc zastępcy niejako Chrystusa-króla, zobowiązując ich do wiernej służby. Tajemniczy związek sakramentalny namaszczonego monarchy z Chrystusem-królem, ukazywany w nauczaniu Kościoła, był czynnikiem zwiększającym autorytet władcy i utwierdzającym poddanych wszyst-

[92] Tamże, s. 174.

[93] „Kościół był instytucją państwową — pisze T. Silnicki, *op. cit.*, s. 359 — był wbudowany w państwo, stanowił jego cząstkę [...] Kler znajdował się na utrzymaniu księcia [...] Duchowni byli ludźmi księcia, podobnie jak jego drużyna [...] tworzyli grono intelektualistów, utrzymujące łączność z takimiż intelektualistami na Zachodzie: we Włoszech, Francji i Niemczech". Wł. Dziewulski, *op. cit.*, s. 42 i 43, przypomina o poświadczonej źródłami krnąbrności i nielojalności przynajmniej niektórych z nich.

[94] St. Piekarczyk, *op. cit.*, s. 15 i 16.

kich szczebli drabiny feudalnej społeczeństwa w poczuciu powinnej wobec niego wiernej służby.

Równocześnie jednak względy taktyczne, polityczne i ówczesna racja stanu sprawiały, że chrześcijańscy panujący we wzajemnej walce łączyli się z poganami, aranżując swoje akcje zbrojne. Cesarz Henryk II Święty wyprawiał się z pogańskimi Wieletami nie tylko przeciw Chrobremu, ale i przeciw biskupowi Metzu, tolerując grabienie kościołów przez swych pogańskich sprzymierzeńców. Podobnie Bolesław Chrobry usiłował zjednać sobie pogańskich Wieletów, planując koalicję przeciw temu cesarzowi [95]. Również Konrad II w czasie wyprawy wojennej nie oszczędzał kościołów, a w 1003 r. w czasie wojny domowej w Niemczech nawet sam biskup würzburski i opat z Fuldy spalili kościół w Szweinfurcie [96]. O powierzchownym przyswojeniu sobie moralności chrześcijańskiej na przykład przez Czechów świadczy fakt, iż ich wojska w czasie walk z Niemcami wymordowały mnichów klasztoru św. Maurycego w Bawarii w 974 r., splądrowały kościół w Żytycach i wypędziły tamtejszego biskupa w 978/979 r. oraz podobnie zachowały się w stosunku do biskupa w Miśni w 984 r., a nawet do własnego biskupa w Pradze, św. Wojciecha. Podobne fakty występowały tam jeszcze w XI w.

Narastający od dawna rozłam w Kościele doprowadził za rządów patriarchy konstantynopolitańskiego Focjusza w IX w. do rozdziału Kościoła wschodniego od zachodniego, utrwalonego ostatecznie w 1054 r. ekskomuniką papieską rzuconą na Cerulariusza. Schizma kościelna spowodowała rozłam wśród Słowian na dwa niechętne sobie, a nawet wręcz wrogie obozy. Ruś i większość Słowian bałkańskich oświadczyła się po stronie Konstantynopola za Kościołem prawosławnym, natomiast Polska i Czechy pozostały wierne Rzymowi.

[95] Wł. Dziewulski, *op. cit.*, s. 67—69.
[96] Tamże, s. 80.

Władysław Seńko

Filozofia wczesnego średniowiecza

Studium niniejsze jest poświęcone problematyce filozofii w Europie zachodniej do połowy XIII w. W rozdziale pierwszym podejmujemy próbę określenia charakteru filozofii tego okresu, jej stosunku do starożytności i Renesansu oraz miejsca scholastyki w filozofii średniowiecznej. W rozdziale drugim omawiamy wpływ Augustyna i Boecjusza na formowanie się scholastyki średniowiecznej oraz rolę, jaką odegrały w niej nurty filozofii platońskiej, arystotelesowskiej i arabskiej. Rozdział trzeci poświęcony jest warsztatowi intelektualnemu średniowiecznego filozofa oraz metodzie scholastycznej. Czwarty wreszcie traktuje o głównych problemach filozoficznych charakterystycznych dla wczesnej filozofii średniowiecznej.

Granicę między wczesną a późną scholastyką wytycza naszym zdaniem pojawienie się łacińskiego awerroizmu, który kończy pewien określony etap rozwoju myśli europejskiej i staje się zaczynem nowych, płodnych dociekań. Wielkie systemy doktrynalne XIII w. — tworzone przez takich myślicieli jak: Bonawentura, Henryk z Gandawy, Tomasz z Akwinu, Duns Szkot i Ockham — są bowiem filozoficzną i teologiczną reakcją na radykalne tendencje nurtów awerroistycznych, przyśpieszających z jednej strony dojrzewanie samej scholastyki, a z drugiej strony przygotowujących jej stopniowy upadek.

I. Charakter filozofii średniowiecznej

1. Problemy periodyzacji

Podział filozofii europejskiej — podobnie jak i dziejów powszechnych świata — na trzy okresy: starożytny, nowożytny i średniowieczny („pośredni") datuje się od czasów Renesansu i jest dziełem humanistów epoki

Odrodzenia [1]. Sama nazwa: *media aetas, medium aevum,* przyswajana z wolna w ciągu wieków (posługują się nią sporadycznie myśliciele XV w., rozszerzają jej użycie pisarze reformacyjni XVI w., a pełne upowszechnienie zapewniają dziejopisarze XVII w.) [2], ma od początku znaczenie zdecydowanie pejoratywne. Epoka średniowieczna to epoka mierna, nijaka, bez specjalnego wyrazu, okres przejściowy między starożytnością a czasami nowożytnymi, który nie pozostawił w kulturze europejskiej trwalszych pozytywnych śladów. Podstawą takiej oceny, a w konsekwencji i podziału epok, był krytyczny osąd całości zjawisk kultury tej epoki, która w literaturze miała wydać jedynie dzieła pisane zepsutą łaciną (*latinitas media*), w sztuce — gotycką, czyli barbarzyńską architekturę, w filozofii — szkolną i ubogą w ładunek myślowy scholastykę [3]. Od Oświecenia, odznaczającego się tak nikłym zmysłem historycznym, ustaliło się więc przekonanie, że Renesans przerzuca pomost między starożytnością a czasami nowożytnymi nad absolutną pustynią. Jeszcze Hegel, omawiając w swych wykładach dzieje myśli europejskiej, radził zakładać siedmio-

[1] Spopularyzowanie tej renesansowej periodyzacji zawdzięczamy Cellariuszowi, profesorowi Uniwersytetu w Halle, który w 1688 r. opublikował podręcznik historii powszechnej *Historia universalis* [...] *in antiquam, medii aevi et novam divisa.* Jako daty graniczne dla średniowiecza przyjął on wstąpienie na tron Konstantyna Wielkiego w 306 r. oraz zdobycie Konstantynopola przez Turków w 1453 r. Samo średniowiecze posługiwało się trzema schematami podziału dziejów: 1) periodyzacją biblijną, używaną przez Ezebiusza z Cezarei, dzielącą historię na sześć okresów odpowiadających sześciu dniom stworzenia; 2) uproszczonym podziałem Augustyna przyjmującego tylko dwie epoki rozdzielone datą narodzenia Chrystusa; 3) periodyzacją mistyczną Joachima z Fiore (zm. 1202), który wyróżnił trzy okresy dziejów ludzkości: Okres Ojca (od Abrahama do Chrystusa), okres Syna (od Chrystusa do wyliczonej na podstawie mistycznych kalkulacji daty 1260 r.), oraz okres Ducha (od 1260 r. do końca dziejów). W rozległej literaturze na ten temat dobrze orientuje P. E. Hübinger, *Spätantike und frühes Mittelalter,* „Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", 26, 1952, s. 1—48.

[2] Określenie "średniowiecze" pojawia się w XV w. u humanistów włoskich (użył go po raz pierwszy w 1469 r. Giovanni Andrea, znany humanista i bibliotekarz papieski). W XVII w. jest ono już powszechnie używane, jak świadczą choćby dzieła ówczesnych historyków, np. G. Horn, *Arca Noe,* 1666; C. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis,* 1678 lub cytowanego już Cellariusza. Na temat różnych sposobów określania i rozumienia średniowiecza zob. przede wszystkim: H. Schmalenbach, *Das Mittelalter, sein Begriff und Wesen,* Leipzig 1926; E. Garin, *Alle origini del concetto di filosofia scolastica* [w:] *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti,* Firenze 1961, a z dawniejszych opracowań: G. Kurth, *Qu'est-ce que le Moyen âge,* 2 éd. Paris 1905.

[3] Por. np. A. Michel, *Histoire de l'art,* t. I, Paris 1905, s. 934, oraz dzieło pod znamiennym tytułem: A. Tribbechovius, *De doctoribus scholasticis et corrupta per eos divinarum humanarumque rerum scientia,* Giessen 1665.

milowe buty, by jak najszybciej przebyć okres od schyłku starożytności do Kartezjusza [4]. W tej sytuacji odrodzenie filozofii mogło więc polegać jedynie na powrocie do starożytności i na kontynuacji greckiej myśli filozoficznej.

Po kilku wiekach średniowiecze wzięło rewanż za to zniesławienie. Oto neoscholastycy u schyłku XIX stulecia rzucili podobne oskarżenie pod adresem całej filozofii nowożytnej. Przeciwnicy scholastyki sądzili, że nie było w średniowieczu filozofii zasługującej na odrodzenie — neoscholastycy głosili odwrotnie, iż to właśnie w czasach współczesnych, od Renesansu począwszy, nie było żadnej filozofii godnej tego miana [5]. Wielka problematyka metafizyki klasycznej kończy się — ich zdaniem — definitywnie w XIV w., rozmieniając się potem na nieskończoną ilość pseudofilozoficznych „-izmów". Jeszcze w połowie naszego wieku jeden z filarów mediewistyki europejskiej zaopatrzył ostatni rozdział swej znakomitej książki poświęconej historii filozofii chrześcijańskiej w znamienny tytuł: *Journey's End* — „Koniec filozoficznej podróży" [6]. Teoretyczną podstawą i podnietą zarazem dla tego nurtu była encyklika Leona XIII *Aeterni Patris* wraz z jej hasłem powrotu do myśli Tomasza z Akwinu i teorią o istnieniu filozofii wieczystej (*philosophia perennis*). Sama zresztą encyklika była wyrazem poglądów ówczesnego katolickiego środowiska intelektualnego utrzymującego, że odrodzenie filozofii współczesnej jest

[4] G. W. Fr. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [w:] *Sämtliche Werke*, ed. H. Glockner, t. XIX, Stuttgart 1941, s. 99. Na temat stosunku Hegla do filozofii średniowiecznej zob. S. Świeżawski, *Hegel und die Mittelalterliche Philosophie*, „Archiv für Philosophie", 10, Wien 1964, s. 24—78.

[5] Dotyczy to np. poglądów grupy uczonych włoskich, którzy przygotowali encyklikę Leona XIII *Aeterni Patris*: Gaetano Sanseverino, autora wielotomowego dzieła *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata* (1862); Gennaro Portenova, późniejszego kardynała w Reggio Calabrii, autora *La philosophia speculativa compendiata* (1883) oraz Salvatore Talamo, doradcy papieża i pierwszego kierownika pontyfikalnej Akademii Rzymskiej im. św. Tomasza, autora *L'aristotelismo della Scolastica* (1873). Pogląd taki w odniesieniu do samego Renesansu podzielają jeszcze dziś liczni neoscholastycy, np. B. Nardi, *Il problema della verita. Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale*, 2 ed. Roma 1952, s. 61, przyp. 105; G. Billanovich, *Petrarca letterato*, Roma 1947, s. 415 nn.; por. też A. Pelzer, *Les initiateurs du néo-thomisme contemporain*, „Revue néoscolastique de philosophie", 18, 1911, s. 13—25 oraz C. Fabro, *Neuscholastik und Neuthomismus in Italien* [w:] *Gegenwart und Tradition. Festschrift für B. Lakenbrink*, Freiburg 1969, s. 181—202; E. Garin, *L'umanesimo italiano*, 1965, przekł. pol.: *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1969, s. 9—31.

[6] Por. E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York 1955, s. 550, przekł. pol.: *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1966, s. 514.

możliwe tylko poprzez nawrót do średniowiecza, to znaczy to problematyki oraz sposobu uprawiania filozofii właściwych tamtej epoce [7].

Oba te stanowiska: klasycyzm i neoscholastyka, chociaż nie negują teoretycznie podziału dziejów na trzy epoki, w praktyce likwidują go zupełnie. Mosty przerzucane między epokami odległymi łączą bowiem w obu wypadkach okresy w istocie swej jednorodne. Mimo radykalnie przeciwstawnych wniosków opierają się one przy tym na takim samym założeniu: na swoiście pojmowanej idei jedności i ciągłości dziejów. Katolicyzm — utrzymują jedni — jest doktryną uniwersalistyczną, wchłaniającą wszystkie prawdy cząstkowe, stąd między metafizyką grecką a filozofią chrześcijańską istnieje, mimo dzielących je różnic, jedność i harmonia. Filozofia — mówią drudzy — jest dziełem rozumu ludzkiego, który uśpiony w średniowieczu odzyskał w pełni władzę w czasach Renesansu, by podjąć rozważania dokładnie w tym miejscu, gdzie przerwała je starożytność. Jedność filozofii europejskiej zapewniono w obu wypadkach przez prosty zabieg likwidacji nie mieszczących się w tych koncepcjach okresów: w jednym przypadku filozofii średniowiecznej, w drugim zaś — filozofii Renesansu i czasów nowożytnych.

Jeśli przyjmiemy zatem takie rozumienie jedności dziejów, podział historii myśli stanie się sprawą czysto arbitralną, założeniem umownym, któremu nie będzie odpowiadać żadna rzeczywistość. Nic nie wskazuje jednak na to, by było to konieczne. Z faktu bowiem, że w różnych okresach historii pojawiały się idee, problemy i pytania, które były już stawiane lub rozwiązywane dawniej, nie wynika bynajmniej, że były one w swym kontekście historycznym rzeczywiście identyczne. Historyk filozofii interesuje się bowiem nie tyle „czystymi ideami" oderwanymi od wszelkich uwarunkowań, ile ideami, które znajdują swój wyraz w świadomości konkretnych myślicieli; zajmują go nie same problemy, lecz poglądy na nie i postawy poszczególnych filozofów. Nawet w analizie problematyki doktrynalnej, pozbawionej już formalnie całego tła historycznego, ma on ciągle świadomość punktów wyjścia i odniesienia. Podobne bowiem idee służyć mogły jako materiał do całkiem różnych konstrukcji intelektualnych [8].

Pytanie o zasadność idei ciągłości dziejów jest więc równoznaczne z pytaniem o sensowność podziału filozofii europejskiej w ogóle. Wiąże się to ściśle z zagadnieniem postawy umysłowej człowieka starożytności

[7] Por. np. Di Giorgio, *Institutiones philosophicae ad mentem divi Thomae*, Udine 1861.

[8] Por. sprawozdanie z posiedzenia naukowego poświęconego omówieniu książki S. Świeżawskiego, *Zagadnienie historii filozofii* w „Studia Philosophiae Christianae", 3, 1967, s. 367—385, i podniesione tam zarzuty przeciw uprawianiu historii czystych idei.

i średniowiecza, która ostatecznie decyduje o tym, czy filozofia średniowieczna może być traktowana jako dalszy ciąg filozofii greckiej, czy też ma ona odrębny charakter i swoiste piętno.

2. Średniowiecze a starożytność i Renesans

Starożytność zainicjowała nieomal wszystkie wątki dociekań filozofii europejskiej. Stworzyła ona filozofię dogmatyczną i sceptyczną, monistyczną i dualistyczną; znała realizm i idealizm, spirytualizm i materializm; określiła zasady empirycznej i apriorycznej teorii poznania, myślenia dyskursywnego i intuicyjnego. Średniowiecze korzystało z tych osiągnięć, a nowożytność świadomie do nich nawiązywała. Między myśleniem starożytnych a postawą ludzi średniowiecza zachodzi jednak zasadnicza różnica, podobnie jak różni się później filozofia scholastyczna od filozofii epoki Renesansu [9].

Postawa starożytnych wobec świata, mimo że ich dziedzictwo jest ciągle żywe w naszej kulturze, była niepowtarzalna i im tylko właściwa. Cechował ją najpierw grecki necessytaryzm, przejawiający się tak w mitologii i literaturze, jak i filozofii: świat poddany jest bezwzględnej konieczności, której podlegają nawet bogowie. Losy człowieka sprzęgnięte są z fatalistycznymi siłami kosmosu. Konieczność, mająca cechy niezmienności i stałości, wkracza i do historii, a wyraża się w cyklicznym biegu dziejów powtarzających się w zamkniętym okresie. Wolność człowieka polega w tym układzie przede wszystkim na poznawaniu świata i jego ładu oraz na intelektualnej aprobacie lub dezaprobacie tego porządku. Konieczność kojarzy się starożytnym — przeciwnie niż potem chrześcijanom — z pojęciem skończoności. Nieskończoność była równoznaczna z nieładem i chaosem, zaś skończoność zapewniała harmonię i ład na wszelkich szczeblach bytowania i poznawania.

Charakterystyczną cechą starożytnego poglądu na świat był też racjonalizm i intelektualizm. Nawet sceptycyzm grecki był tego przejawem. Intelekt góruje zdecydowanie nad wolą i uczuciem, które traktowano jako władze i funkcje podporządkowane rozumowi.

Idzie z tym w parze postawa ekstrawertywna. Myśl starożytnych zwrócona była zawsze ku rzeczom zewnętrznym, przeżycia wewnętrzne były dla niej objawem wtórnym i odbiciem rzeczy zewnętrznych.

[9] Por. W. Tatarkiewicz, *Okresy filozofii europejskiej*, „Kwartalnik Filozoficzny", 13, 1936, s. 266—278.

Można tę postawę określić wreszcie jako uniwersalistyczną. Ogół (*universale*) wysuwa się w hierarchii wartości na pierwsze miejsce. Jednostka była zawsze zależna od ogółu, mniej realna niż gatunek i mniej od niej cenna. Dotyczyło to zarówno rzeczy, jak i ludzi, tak samo bytu, jak i poznania [10].

Na wszystkich tych płaszczyznach dokonała się zmiana postawy już we wczesnym średniowieczu. Dla myślicieli chrześcijańskich konieczność nie była siłą immanentną świata, lecz transcendentnym i osobowym absolutem. Kojarzyła się ona nie ze skończonością, lecz odwrotnie — z nieskończonością [11]. (Bóg jest nieskończony i nieskończone będzie trwanie duszy ludzkiej). Jednostka teoretycznie staje się ważniejsza od ogółu i gatunku. Chrystus umarł bowiem za indywidualnych ludzi. Intelektualizm zastąpiono woluntaryzmem, gdyż grzech i cnota właśnie od woli zależą. Prawdy najpewniejsze odnoszą się już nie do przedmiotów zewnętrznych, lecz do faktów świadomości i wewnętrznych przeżyć.

Grecy nie znali pojęcia bytu transcendentnego wobec świata; chrześcijańskie pojęcie absolutu było więc całkowicie odmienne od dotychczasowego. Starożytni nie znali pojęcia stwarzania z niczego (*creatio ex nihilo*), mieli więc z konieczności inną koncepcję bytu pierwszego, natury i świata niż chrześcijanie, mieli też inną wobec tego świata postawę. Zmiana w sposobie myślenia nie dokonała się oczywiście od razu. Potrzebny był czas na wyciągnięcie konsekwencji teoretycznych z Ewangelii i skonfrontowanie ich z poglądami starożytnych. Nie ulega jednak wątpliwości, że metafizyka chrześcijańska nie była wynikiem prostej ewolucji i przemiany greckiej filozofii, lecz że nastąpił rzeczywiście radykalny przewrót w dotychczasowym sposobie myślenia ówczesnych ludzi [12].

Początek średniowiecza stanowi pojawienie się sprzęgniętej z wiarą metafizyki chrześcijańskiej, a pierwszym myślicielem niestarożytnym był bez wątpienia na Zachodzie św. Augustyn. Koniec tej epoki wyznacza radykalna opozycja wobec tej formy filozofii i teologii, która leżała u podstaw mentalności człowieka średniowiecznego.

Średniowiecze było zróżnicowane i złożone, tak zresztą jak i starożytność. Niepodobna więc sprowadzić wszystkich występujących w nim nurtów do jednej płaszczyzny. Dominują w nich jednak pewne tendencje, które wyznaczają charakterystyczne postawy człowieka średniowiecznego wobec świata.

[10] W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, wyd. 6, t. I, Warszawa 1968, s. 190.

[11] Wyjątek stanowi tu Orygenes, *Contra Celsum* V, 24, który skończoność pojmował z grecka jako wyższą doskonałość.

[12] Por. C. Tresmontant, *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Paris 1962, szczególnie s. 12—15, 25, 31, 47—49 i 83; tenże, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris 1961.

Jest to więc najpierw myśl o hierarchicznym układzie wszechświata. Świat i zaświaty ułożone są według tego samego ładu. Hierarchia ziemska naśladuje w sposób niedoskonały ukrytą przed naszymi oczami hierarchię niebieską. Tak jak Bóg jest duchowym słońcem, które otaczają uporządkowane hierarchiczne kręgi aniołów i świętych, tak i świat zależny od Boga ułożony jest wedle stałego i niezmiennego porządku. Dla myślicieli średniowiecznych jedyną realną społecznością był ów *populus christianus*, rządzony przez jednego duchowego władcę przy pomocy jednej *doctrina sacra* i zorientowany ku jednemu, ostatecznemu celowi człowieka. Cała hierarchia wartości oparta była na tym porządku [13].

Wiąże się z tym przeświadczenie o mistycznym i sakralnym charakterze ukrytego świata i o symbolicznym znaczeniu obecnej doczesności. „Każdy przedmiot materialny — pisze Le Goff — jest uważany za przedstawienie czegoś, co jest jego odpowiednikiem na planie wyższym, i staje się tym samym symbolem tamtej rzeczy" [14]. Wszystko, co nam się jawi jako realna rzeczywistość, jest znakiem i symbolem czegoś niewidzialnego. Symbolizm staje się zatem jedną z najistotniejszych kategorii myślenia człowieka średniowiecznego.

Istotną cechą postawy umysłowej oświeconych ludzi tej epoki było przypisywanie specjalnej roli autorytetowi. Autorytet jest gwarantem wszelkiego ładu i porządku we wszechświecie. Przeciwstawia mu się nie rozum, jak to się zwykle sądzi, lecz t o c o n o w e. Wszystko, co nowe, budzi lęk i nieufność, jest podejrzane o fałsz i herezję, a wynalazki są czymś niemoralnym [15]. Wiedzę zdobywa się najpewniej poprzez studiowanie autorytatywnych dzieł, a pewność prawdy na podstawie powagi tradycji i autorytetu rozumu. Towarzyszy temu, co szczególnie charakterystyczne dla średniowiecza, dziecinne wprost zaufanie do rozumu i dialektyczna pasja. Logika i spekulacja wodzić będą na pokuszenie najpotężniejsze umysły tej epoki [16].

Cechuje wreszcie tę postawę przewaga kontemplacji nad działaniem, życia teoretycznego nad praktycznym. Świat jest po to, by go podziwiać, a nie zmieniać — poznawać, a nie wykorzystywać. Intelektualne *frui* przeciwstawia się tu zdecydowanie pogardliwie traktowanemu *uti* [17].

[13] Por. E. G i l s o n, *La philosophie au Moyen âge*, Paris 1947, s. 252—258.

[14] Por. J. L e G o f f, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris 1963, przekł. pol.: *Kultura średniowiecznej Europy*, Warszawa 1970, s. 328.

[15] Por. J. L e G o f f, *Kultura średniowiecznej Europy*, s. 324; M. D. C h e n u, *La théologie au XII^e siècle*, Paris 1957, s. 159—204.

[16] Por. M. D. C h e n u, *Introduction à l'étude de St. Thomas d'Aquin*, Montreal—Paris 1954, s. 51—60.

[17] J. L e c l e r c q, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957, s. 185; P. P o u r r a t, *La spiritualité chrétienne*, T. II: *Le Moyen âge*, Paris 1951, s. 105—108, 179 nn.

Renesans zerwał z tym sposobem myślenia i przeciwstawił się istotnym i charakterystycznym dla średniowiecza postawom. Świat — mówili ludzie Renesansu — jest wprawdzie stworzony przez Boga i do niego wraca, lecz czyni to na właściwy sobie sposób. Człowiek ma bowiem dwa cele ostateczne i niesprowadzalne do siebie: ziemski i wieczny; porządek doczesny jest więc całkowicie autonomiczny i niezależny od ponaddoczesnego [18]. Bóg to nie tylko „słowo objawione", *logos*, lecz także *summum agere* — najwyższa aktywność. Drogą do osiągnięcia szczęśliwości w obu porządkach jest przede wszystkim twórczość i działanie. Najwyższy walor przedstawiają zatem nauki zaprawiające do umiejętnego działania i moralnego życia — polityka, etyka i poetyka. Dialektyka i czysta spekulacja sprowadzają na manowce przyrodoznawstwo, filozofię oraz samą teologię. Zastąpić je powinny: gramatyka jako narzędzie żywego słowa, będącego podstawą międzyludzkiego porozumienia, oraz literatura i sztuka wraz z retoryką, jako środki moralnego i obywatelskiego kształtowania ludzi. Najpewniejszą drogą zdobywania prawdy staje się własny wysiłek poznawczy skierowany na to, co nowe: *Laudabile desiderium nova videndi* [19]. Daje on więcej niż najmocniejszy autorytet. Lepiej bowiem znać mniej a dobrze, wiedzieć o rzeczach prostszych, ale na pewno. „Prawda — mówił Leonardo da Vinci — nawet gdy dotyczy rzeczy drobnej i niższej, nieskończenie przewyższa niepewne poglądy na zagadnienia najbardziej wniosłe i ogólne".

Ostatecznie te tendencje, które skrystalizowały się w XV w., są też najbardziej widomym znakiem końca średniowiecza.

Między starożytnością, średniowieczem i renesansem istnieją więc różnice dostateczne, by można było mówić o trzech odrębnych epokach, chociaż granice czasowe są tu oczywiście nieostre i trudne do precyzyjnego ustalenia. Z faktu, że istnieją jednak swoiste odrębności w postawach i myśleniu między ludźmi należącymi do tych epok, nie wynika jeszcze, by w średniowieczu była też filozofia różna od tej, jaką uprawiali filozofowie greccy i humaniści. Nie wynika z tego tym bardziej, by w tej epoce miała istnieć w ogóle filozofia jako nauka. Uzasadnione więc będą w pełni pytania: Jaki charakter miały teoretyczne dociekania myślicieli tej epoki, które wyrażały się w tak charakterystycznych przejawach postaw i działania? Co należy rozumieć przez pojęcie filozofii używane często przez historyków filozofii średniowiecznej?

[18] Por. np. Dante, *De monarchia* I, 3, éd. C. Witte, Wien 1874, s. 35: *Duos igitur fines providentia homini proposuit intendendos, beatitudinem scilicet huius vitae, quae in operatione propriae virtutis consistit et per terrestrem paradisum figuratur et beatitudinem vitae aeternae. Ad has beatitudines per diversa media venire oportet.*

[19] Por. E. Garin, *op. cit.*, s. 202—223, 227—244.

3. Charakter filozofii średniowiecznej

Na postawione wyżej pytania odpowiadano w wieloraki sposób i spór na temat charakteru filozofii średniowiecznej nie jest jeszcze bynajmniej zakończony. Wprawdzie dziś mało kto wraca już do XVIII-wiecznego pojęcia średniowiecza, gdyż dzięki badaniom historyków, archiwistów, archeologów i filologów rozumiemy dziś lepiej istotny sens tej epoki i jej znaczenie w formowaniu się nowożytnej Europy — jednakże miejsce i rola filozofii w jej kulturze nie zostały jeszcze wyjaśnione w pełni. Historia tych dociekań jest zbyt rozległa, byśmy ją tu mogli nawet zwięźle zreferować, wskażemy więc jedynie na główne etapy dyskusji na ten temat [20].

K. Prantl uważał jeszcze, że pytanie o charakter filozofii średniowiecznej jest pozbawione głębszego sensu. W średniowieczu nie było bowiem — jego zdaniem — żadnej filozofii, a tylko teologia uwikłana w mało pogłębione rozważania nad logiką Arystotelesa [21]. Podobnie sądził historyk i mediewista francuski, F. Picavet, który prądy myślowe średniowiecza określał jako ewolucje doktrynalne wiary i religii chrześcijańskiej i odmawiał im z tego tytułu prawa do miana filozofii [22]. Dopiero B. Hauréau i E. Bréhier przeprowadzili pewną korekturę tego sądu. Uważali oni, że obraz dziejów myśli jest bardziej złożony i skomplikowany w tej epoce. Z jednej bowiem strony historia filozofii średniowiecznej jest historią myśli ludzkiej zdominowanej przez chrześcijańską religię i sparaliżowanej przez autorytet Kościoła (Bréhier), z drugiej jednak strony jest ona niezaprzeczalnie historią autentycznego wysiłku, jaki rozum podejmował w walce o własne prawa i autonomię (Hauréau). Historyk badający dzieje myśli tej epoki jest więc, zdaniem tych uczonych, skazany na wyławianie racjonalnych elementów (np. nominalizmu) z niefilozoficznej i religijnej scholastyki, której kres położy dopiero humanizm Odrodzenia [23].

Określenie filozofii średniowiecznej jako scholastyki w tym właśnie rozumieniu sięga rzeczywiście czasów Odrodzenia i Reformacji. Myliłby się wszakże ten, kto uważałby, iż sprzeciw humanistów wywodził się

[20] F. Van Steenberghen, *L'interprétation de la pensée médiévale au cours du siècle écoulé*, „Revue philosophique de Louvain", 49, 1951, s. 108—118.

[21] K. Prantl, *Geschichte Logik im Abendlande*, Bd. IV, Leipzig 1855, s. 50.

[22] F. Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, 2 éd., 1907.

[23] B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, t. I—II, Paris 1872, 1880; E. Bréhier, *La philosophie au Moyen âge*, Paris 1937.

zawsze z takich samych przesłanek, na jakich opierają się dzisiejsi krytycy scholastyki. Można by mniemać na przykład, że Erazm — najwybitniejszy przedstawiciel humanizmu w Europie zachodniej — bolał widząc wokół siebie tak wielu chrześcijan, a tak mało Greków; tymczasem ubolewał on właśnie nad tym, że dostrzegał tak niewielu chrześcijan, a znajdował wokół siebie tylu Greków [24]. Filozofia scholastyczna nie przedstawiała dla Erazma żadnej wartości nie dlatego, że przestała być filozofią, lecz dlatego, że nie można jej było już nazwać chrześcijańską. Została ona całkowicie opanowana przez Arystotelesa i filozofów arabskich, zdeformowana przez dialektykę, pozbawiona tych walorów, jakie dają filozofii chrześcijańska pokora, wiara i miłość. Platon i Arystoteles byli z pewnością ludźmi uczonymi, ale pozbawieni prawdziwego światła przeczuwali raczej prawdę, niż ją rzeczywiście znali. Jeśli wielcy myśliciele greccy byli godnymi czci, to byli nimi dla Erazma głównie dlatego, że ich moralność była już moralnością chrześcijańską, a nie grecką (*Sancte Socrate ora pro nobis*!). Erazm krytykował więc filozofię średniowieczną za to, że do „wina" prawdy chrześcijańskiej dolewała „wodę" filozofii pogańskiej, psując tym samym smak całości.

Luter, twórca Reformacji, pójdzie w swej krytyce filozofii średniowiecznej jeszcze dalej. To, co Erazm uznał za wodę rozcieńczającą prawdę wiary, Luter potraktował jako truciznę niweczącą napój. Filozofia średniowieczna z racji swego naturalizmu nacechowana jest piętnem pelagiańskim. Cała etyka, którą przejęli scholastycy od Arystotelesa, jest według Lutra najgorszym wrogiem łaski i religii chrześcijańskiej [25]. Odrodzenie i Reformacja zarzucały więc filozofii średniowiecznej to właśnie, co znalazłoby uznanie w oczach jej późniejszych krytyków, którzy nie dopatrzyli się w scholastyce żadnego racjonalnego ziarna lub w najlepszym razie sprowadzali jej filozoficzny walor do minimum.

W obronie tej filozofii jako całości wystąpili najpierw mediewiści z obozu katolickiego, podkreślający z naciskiem, że w średniowieczu istnieje odrębna od teologii filozofia, która jedynie podejmuje problematykę należącą także do dziedziny zainteresowań teologa. Filozofia ta jest wedle jednych historyczną postacią wiedzy zrealizowanej dzięki współpracy chrześcijaństwa z arystotelizmem: w teologii element chrześcijański jest dominujący, a grecki odgrywa jedynie rolę instrumentu — w filozofii dominuje natomiast arystotelizm, a wiara chrześcijańska ogranicza

[24] E. Gilson, *Średniowiecze a naturalizm starożytny* [w:] *Heloiza i Abelard*, tłum. A. Podsiad, Warszawa 1956, s. 229—275.

[25] M. Luter, *Disputatio contra scholasticam theologiam*, tezy 39, 40, 41; por. też D. Cantimori, *Umanesimo e luteranismo di fronte alla scolastica*, „Rivista di Studi Germanici", 6, 1963, s. 417—438.

się do roli zewnętrznej normy negatywnej [26]. Wedle innych, którzy minimalizowali jeszcze wpływ wiary na filozofię tej epoki — filozofia ta posiadała, przynajmniej w szczytowej fazie swego rozwoju, całkowitą autonomię; może więc być określona poprzez własną treść doktrynalną bez potrzeby odnoszenia jej do założeń chrześcijańskich [27]. Istnieniu takiej filozofii w średniowieczu zaprzeczył Gilson głosząc, że specyficzny charakter filozofii tej epoki polega na tym, że jest ona chrześcijańska, nie przestając być zarazem filozofią.

Można by więc mniemać, że spór powrócił do punktu wyjścia, gdyby nie fakt, że ta kontrowersyjna, nawet dla scholastyków, teza dotyczy nie tyle faktu istnienia filozofii średniowiecznej jako takiej, ile uznania jej jako filozofii niesprzecznej z wiarą i rozwijającej się w świetle tej wiary. Mediewistyka europejska nie pozostała zresztą w tym samym miejscu, w jakim była wówczas, gdy spór ten się rozpoczynał. Znajomość filozofii średniowiecznej wyszła już bowiem dziś poza kręgi kościelne i sami historycy biorą tę filozofię w obronę przed posądzeniem, jakoby jedyna jej wartość miała polegać na tym, że jest to filozofia chrześcijańska. Nikt nie podtrzymuje już dziś tezy, że średniowiecze było całkowicie jałowe w zakresie problematyki, którą i obecnie uznajemy za filozoficzną. Co więcej, uznaje się wielostronny wpływ idei i koncepcji średniowiecznych na formowanie się kultury intelektualnej Europy czasów późniejszych. Nie kwestionuje się przy tym faktu, że średniowiecze było tą szczególną epoką przepojoną atmosferą religijną, w której problematyka teologiczna i filozoficzna występowały często w ścisłym zespoleniu i w której twierdzenia płynące z wiary były stymulatorem wielu pytań roztrząsanych potem mniej lub bardziej samodzielnie na gruncie filozofii. Takim problemem było również zagadnienie stosunku rozumu do wiary czy teologii do filozofii. To, jakie wnioski wyciągała filozofia z tej konfrontacji (choć jej problematyka nie sprowadza się bynajmniej do tego właśnie zagadnienia) i jakie doświadczenia zyskała w toku tej emulacji, bez wątpienia zasługuje na uwagę. Dla historyka filozofii więc — określającego filozofię inaczej, niż to czynili ci, których poglądy chce roztrząsać — zachowuje mimo wszystko swój walor fakt, że taka filozofia (mniej lub bardziej różniąca się od tego, co on sam rozumie przez ten termin) interesuje jego dyscyplinę, badającą dzieje kształtowania się myśli i poglądów ludzkich na rzeczywistość.

[26] Tak twierdził F. Ehrle, *Die Scholastik und ihre Aufgabe in unserer Zeit*, 1918.

[27] Tak uważa M. De Wulf, *Qu'est-ce que la philosophie scolastique*, Louvain 1899.

4. Pojęcie scholastyki

Termin „scholastyk" oznaczał pierwotnie mistrza kierującego szkołą czy też w niej wykładającego lub ogólnie — człowieka wykształconego. Był to tytuł zaszczytny, jak wskazuje choćby używana wówczas nazwa *scholasticissimus*, którą obdarzano ludzi wybitnych [28]. Z czasem nabrał on innego znaczenia, stając się już w epoce Reformacji synonimem sofisty i intelektualnego pieniacza [29].

Przez samą scholastykę rozumiano najpierw całokształt doktryn wykładanych w szkołach średniowiecznych. F. Picavet nazywa nawet po prostu scholastykę „córą szkoły" [30]. W tym rozumieniu nazwa „scholastyka" nie kojarzyła się koniecznie z filozofią lub teologią i mogła dotyczyć równie dobrze medycyny jak i prawa lub też nauczanej w szkołach elementarnych gramatyki i logiki. To werbalne rozumienie scholastyki, które pomijało zrazu całkowicie treść doktryn nauczanych w szkołach średniowiecznych, pozostawało w ścisłym związku z rolą, jaką przypisywano metodzie argumentacji i dydaktyki stosowanej w tych szkołach. Jeszcze D. Diderot pisał: „Scholastyka jest nie tyle filozofią, co metodą argumentacji suchą i zwięzłą" [31]. Scholastyka w tym rozumieniu byłaby więc po prostu charakterystyczną dla średniowiecza metodą budowania i organizowania materiału właściwego dla danej dyscypliny w koherentną logicznie całość oraz metodą nauczania prawideł danej nauki.

Niewystarczalność tych określeń, które pomijały treść tego, czego nauczano w szkołach średniowiecznych, a tym samym nieadekwatność samej definicji, którą można było z powodzeniem odnieść do różnych dziedzin wiedzy i do różnych okresów, zmuszała do poszukiwań definicji rzeczowych. Najwłaściwszą wydawała się taka, która uwzględniała kryterium stosunku całej sfery świeckiej (*profanum*) do wiary i religii (*sacrum*). Scholastyką nazwano więc kierunki szukające uzgodnienia między objawieniem a rozumem naturalnym [32]. W tym rozumieniu termin „scholastyka" przysługuje w pierwszym rzędzie doktrynom teologicznym podejmującym próbę racjonalizacji wiary, a dopiero wtórnie samej filozofii. Tak określona filozofia scholastyczna byłaby przy tym filozofią podporządkowaną całkowicie interesom teologii, poddaną dogmatycznym

[28] Por. MGH Epp. V, 333, 28.

[29] Por. np. A. Tribbechovius, *De doctoribus...*, s. 37, 39, 46, 66 lub wcześniejsze wyrażenie Petrarki: *insanum et clamosum scholasticorum vulgus.*

[30] F. Picavet, *Le Moyen Age*, Paris 1902, s. 34.

[31] D. Diderot, *Oeuvres complètes*, t. XIX, Paris 1890, s. 362.

[32] Tak rozumie scholastykę na przykład E. Bréhier, *La philosophie au Moyen Age*, s. 35.

orzeczeniom Kościoła rzymskiego i rozwijającą się jedynie w zakreślonych przez niego ramach.

Takie pojmowanie scholastyki wykracza jednak nie tylko poza teren średniowiecznego chrześcijaństwa (opierając się na nim, można mówić również i o scholastykach muzułmańskich, żydowskich itp.) oraz poza ramy średniowiecza w ogóle (podkreślano na przykład, że Malebranche byłby w tej sytuacji najbardziej scholastycznym filozofem europejskim), ale przede wszystkim nie jest ono w pełni adekwatne do samych doktryn tej epoki, jak to widać dziś, po latach studiów nad średniowieczem. Nie ulega wprawdzie żadnej wątpliwości, że dla Piotra Damiani i Bernarda z Clairvaux filozofia winna być całkowicie podporządkowana teologii (zresztą według nich jest wówczas zupełnie zbyteczna) i wiadomo, że mnisi ci nie przestawali przestrzegać przed wszelkimi możliwymi niebezpieczeństwami płynącymi z autonomicznie pojętej filozofii i dialektyki, trudno jednak uważać te głosy za dominujące w środowiskach intelektualnych nawet w owych czasach. Obraz średniowiecza bez tych surowych ascetów byłby niewątpliwie zniekształcony i nikt nie ma zamiaru tego czynić; byłoby jednak równie poważnym błędem robić z nich reprezentatywnych przedstawicieli filozofii średniowiecznej. Ich znaczenie dla historii filozofii tego okresu polega przede wszystkim na tym, że są oni najbardziej autentycznymi świadkami istnienia tej filozofii, którą z takim zacięciem zwalczali. Żadnej z pozostałych niemistycznych doktryn średniowiecza nie można by już bez zastrzeżeń dopasować do tak sformułowanego pojęcia scholastyki.

Stosunek filozofii do teologii pozostaje wprawdzie jednym z wiodących tematów scholastyki średniowiecznej, nie zawsze był on jednak rozwiązywany — jak się niekiedy przypuszcza — w sensie całkowitej subordynacji filozofii wobec teologii. Nawet w odniesieniu do Anzelma z Canterbury, który uchodził za ojca scholastyki średniowiecznej i który usiłował dowodzić prawdy dogmatów religijnych metodą racjonalną bez jakiegokolwiek odwoływania się do Pisma św. i tradycji — słuszne może być twierdzenie, że w równym stopniu zaprzedawał filozofię teologii, jak i że czynił tę pierwszą niezbędną dla drugiej. Obok Anzelma byli jednak liczni i tacy myśliciele, którzy naginali raczej teologię do wymogów swojej filozofii, niż filozofię podporządkowywali swojej teologii.

Nie można też już dzisiaj wiązać pojęcia scholastyki jedynie ze średniowiecznym arystotelizmem, co sugerował Leon XIII i jego naukowi doradcy, a do czego stosował się jeszcze zasłużony dla studiów mediewistycznych kardynał Ehrle [33]. Badania współczesne wykazały dominujący

[33] Por. np. F. Ehrle, *Augustinismus und Aristotelismus gegen Ende des XIII Jahrhunderts*, „Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters", 1889, s. 603—635.

wpływ Augustyna na całe średniowiecze oraz rolę platonizmu obecnego nie tylko u Eriugeny i Pseudo-Dionizego, lecz i w dziełach takich jak *Liber de causis* i tzw. *Teologii Arystotelesa*. Zwrócono też uwagę na poważny udział w scholastyce łacińskiej myśli arabskiej i żydowskiej oraz całego *orientale lumen* — myśli wschodnich Ojców Kościoła [34]. Studia te ukazały taką różnorodność stanowisk i kierunków oraz krzyżujących się wpływów w średniowieczu, iż niepodobna dziś jednoznacznie określać te prądy przy dotychczasowym pojmowaniu scholastyki, chyba że identyfikować się ją będzie z filozofią i teologią okresu od IX do XV w., co też historycy coraz częściej czynią [35]. Można się przychylić do tej tendencji pod warunkiem wprowadzenia dodatkowych uściśleń. Do zakresu pojęcia: scholastyka nie należy włączać średniowiecznej kultury monastycznej, rezerwując je dla doktryn łacińskiego Zachodu Europy w XI—XII w. Okres poprzedni, od Augustyna poczynając, stanowi przygotowanie scholastyki głównie przez szkoły klasztorne.

Wydaje się więc słuszniej, by przez scholastykę rozumieć filozofię i teologię wytworzone w środowiskach szkół miejskich XI i XII w. i kontynuowane na uniwersytetach europejskich do XV w., wysuwających na czoło zagadnień roztrząsanych m. in. problem wzajemnych zależności wiary i rozumu, i które posługują się w wykładzie swych doktryn specyficzną metodę argumentacji, opierając się na lekturze i komentowaniu tekstów uznanych za autorytatywne.

II. Źródła doktrynalne scholastyki

1. Augustyn i Boecjusz

Działalność pisarska i naukowa dwóch ludzi ze schyłku epoki starożytnej: Augustyna i Boecjusza, wywarła wpływ decydujący na formowanie się nowej epoki oraz całej średniowiecznej scholastyki [36]. Wpływ obu tych postaci, choć równie silny, dotyczy jednak różnych aspektów

[34] Wyrazem tych badań mogą być publikacje zawierające materiały czterech międzynarodowych kongresów mediewistycznych: Congrès (I) *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Age*, Louvain 1960; (II) *Die Metaphysik im Mittelalter* [w:] *Miscellanea Mediaevalia*, t. 2, Berlin 1963; (III) *La filosofia della natura nel medioevo*, Milano 1966; (IV) *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age*, Montréal 1969.

[35] Por. M. D. Chenu, *L'équilibre de la scolastique médiévale*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques", 29, 1940, s. 304—312.

[36] Na temat Boecjusza jako jednego z twórców średniowiecza zob. E. K. Rand, *Founders of the Middles Ages*, 1928; H. R. Patch, *The tradition of Boethius. A Study of his Importance in Medieval Culture*, New York 1935; P. Courcelle,

kultury umysłowej średniowiecza i inne w niej rozwija elementy. Augustyn oddziałał przede wszystkim na teologię średniowieczną i na chrześcijański światopogląd w ogóle, a dopiero przez nie na filozofię scholastyczną. Boecjusz jest przede wszystkim pośrednikiem w transmisji filozofii antycznej i jej naukowej metody. Augustyn był teologiem, który swą doktrynalną wizję świata kształtował za pomocą filozofii; Boecjusz był natomiast filozofem, który w swoim wielkim planie uformowania kultury nowej epoki wyznaczył także, zgodnie z duchem swego czasu, miejsce i dla teologii. O ile więc Augustyna uznać można za duchowego promotora całej religijnej i teologicznej strony scholastyki, to Boecjusz jest niewątpliwie ojcem tego, co jest w niej filozoficzne i świeckie.

Mimo iż obaj ci myśliciele są spadkobiercami żywej jeszcze w ich czasach kultury antycznej, stanowią oni całkowicie różne formacje intelektualne, co znalazło swoje odbicie w dokonanym przez nich dziele. Ukształtowanie umysłowe Augustyna jest przede wszystkim ściśle literackie, a do tego ogranicza się do kręgu kultury łacińskiej. Współczesny Augustynowi Hieronim był jeszcze człowiekiem trzyjęzycznym, *homo trilinguis*, znał Greków i stykał się z wieloma wielkimi postaciami swej epoki, takimi jak Apolinary z Laodycei, Dydymos z Aleksandrii, Grzegorz z Nazjanzu i Grzegorz z Nyssy. Wszystko, co znał Augustyn ze Wschodu, dostępne mu było tylko w nikłych i fragmentarycznych tłumaczeniach łacińskich [37]. Jego głównym mistrzem, także w dziedzinie filozofii pozostał Cycero, który nie zajmuje — jak wiemy — zbyt wiele miejsca w opracowaniach historii tej dyscypliny. W dziedzinie problematyki filozofii Augustyn pozostał więc na zawsze genialnym samoukiem i dyletantem, który może właśnie na skutek braku ciążenia tradycji i przeszłości potrafił postawić i rozwiązać wiele zagadnień filozoficznych w sposób całkowicie nowatorski. Brak filozoficznej wiedzy widoczny jest jednakże w jego sposobie myślenia i argumentacji, w wyraźnej niechęci do różnicowania i uściśleń logicznych, w ciągłym mieszaniu porządków filozofii, teologii i mistyki, co cechować będzie potem tylu jego uczniów w średniowieczu.

Po fachową wiedzę filozoficzną należało wtedy udawać się do Greków, a więc do Aten lub do Aleksandrii, dwóch ośrodków, gdzie jej nauczano w sposób prawidłowy i kompetentny. Czynił tak właśnie Boecjusz. Jako

Étude critique sur les 'Commentaires de le Consolation' de Boèce (IX^e—XV^e) „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge", 12, 1939, s. 5—140. Na temat Augustyna: H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 2 éd, Paris 1962, przekł. pol.: *Augustyn*, Kraków 1966, seria „Ludzie i czasy"; E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1943, przekł. pol.: *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953.

[37] Głównie Makrobiusza, Chalcydiusza i Mariusza Wiktoryna. Por. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1943.

potomek senatorskiego rodu, odebrał on staranne wychowanie klasyczne, odbył wszechstronne studia hellenistyczne i przyswoił sobie główne zdobycze filozoficzne antycznego świata, z których będzie odtąd poprzez niego korzystać całe średniowiecze. Jego znaczenie dla filozofii średniowiecznej polegać będzie nie tyle na wprowadzeniu do niej nowych pomysłów, ile na tym, jak pojął samą filozofię i jakie miejsce wyznaczył jej w kulturze umysłowej swej epoki. Wykształcony w Atenach i Aleksandrii, myśliciel i polityk, znawca kultury i filozofii greckiej, działający w środowisku, gdzie była ona zupełnie nieznana — Boecjusz chciał udostępnić barbarzyńskiemu światu doświadczenia starożytnego Rzymu i przekazać mu część naukowej spuścizny helleńskiej, której sam Rzym nigdy sobie w pełni nie przyswoił. „Pragnę — pisał we wstępie do tłumaczonej przez siebie *Izagogi* Porfiriusza — przełożyć wszystkie dzieła Arystotelesa, które będą mi tylko dostępne, oraz wszystkie dialogi Platona na język łaciński" [38]. Z zamierzonego planu wykonał jedynie niewielki fragment (przetłumaczył m. in. *Kategorie*; *De interpretatione*; *Analityki Pierwsze* oraz *Wtórne*; *De sophisticis elenchis* i *Topiki* Arystotelesa), a mimo to stał się na całe wieki najpoważniejszym źródłem naukowej myśli greckiej. Jego komentarze oraz własne traktaty z dziedziny logiki, arytmetyki, geometrii i muzyki sprawiły też, że był on do początku XIII w. najpoważniejszym autorytetem naukowym dla środowisk intelektualnych ówczesnej Europy [39].

Fachowość Boecjusza Augustyn zastępuje retoryczną inwencją. Bo też ukształtowanie intelektualne Augustyna ma się tak do tego, które zdobył Boecjusz, jak wykształcenie łacinnika do kultury hellenisty oraz jak formacja rzymskiego retora do formacji greckiego filozofa. Augustyn nie buduje systemu, ani nie dopracowuje swych poglądów w szczegółach. Na wzór mówcy, którego celem jest zachwycić i poruszyć emocjonalnie słuchaczy, kreśli on swe historiozoficzne i światopoglądowe wizje, w których stapia się wiele elementów doktrynalnych różnego pochodzenia i z różnych płaszczyzn. W jego dziele średniowiecze odszuka filozofię i teologię, mistykę i dialektykę oraz — co okazało się szczególnie ważne: zachętę do ich uprawiania.

[38] Boethius, *In Isagogam Porphyrii Commentarius, prooemium*, PL, t. 64, 9: *Ego omne Aristotelis opus quodcumque in manus venerit, omnesque Platonis dialogos in Latinam redigam formam.*

[39] Z filozoficznych dzieł Boecjusza wymienić można: *Introductio ad cathegoricos syllogismos; De syllogismo cathegorico; De syllogismo hipothetico; De divisione; De differentiis topicis; In Isagogam Porphyrii Commentarius* (primus et secundus); *In Cathegorias Aristotelis*, libri IV: *In librum Aristotelis De interpretatione; De musica*, libri V; *De arithmetica*, libri II; *De consolatione philosophiae* — wszystkie zawarte w PL, t. 63—64.

Na filozofii Augustyna pozostawiły swoje ślady i manicheizm i pelagianizm; neoplatonizm wycisnął nawet na niej niezatarte nigdy piętno. W transmisji tych doktryn do średniowiecza Augustyn stanowił wszakże jedno tylko i to poślednie źródło. Oddziałał on natomiast w sposób pierwszoplanowy poprzez narzucenie określonej problematyki oraz metody uprawiania filozofii. I tak z całej wielkiej problematyki klasycznej filozofii Augustyn wybrał jedynie dwa tematy, którym pozostał wierny przez całe życie: *Deum et animam scire cupio; nihilne plus? nihil omnino* („chcę poznać Boga i duszę; czy nic więcej? nic zgoła") [40]. Wszystko inne to *vana curiositas*, pusta i czcza ciekawość, echo nieprzezwyciężonej pożądliwości natury upadłej i pogrążonej w grzechu. To zawężenie horyzontów, typowe dla augustynizmu, brzmiało jak potężne *memento* i było słyszalne przez całe średniowiecze.

Nie mniej silniej oddziałał Augustyn swoją koncepcją filozofii poddanej objawieniu i metodą jej autorytatywnego uprawiania. Zasadniczymi kategoriami augustyńskiej doktryny są *auctorites* i *ratio*, które są uwikłane razem w jeden i ten sam dramat człowieka należącego do dwóch porządków nierozdzielnie w nim powiązanych. Filozofia bez objawienia jest nieskuteczna, wiara bez wsparcia rozumu niepełna. Wyrażone w augustyńskim *adagium: crede ut intelligas* i *intellige ut credas*, będzie się odtąd przewijać w całej filozofii średniowiecznej. Wiele trudności i nierozwiązywalnych problemów przysporzy filozofii tego okresu ta profetycznie wyrażona formuła; rekompensatą pewną może być jednak to, że bez tej formuły ani filozofia, ani umiejętności świeckie nie byłyby pewnie nauczane w średniowieczu w ogóle. Początkowo bowiem pedagogika średniowieczna była wrogo nastawiona do wszelkiego wykształcenia [41], tak jak starożytność chrześcijańska rozpoczęła od negacji filozofii jako takiej. Rola Augustyna w przezwyciężeniu tej niechęci była doniosła.

Jeśli filozofia średniowieczna zawdzięcza Augustynowi swe istnienie w ogóle, to Boecjuszowi winna jest bezwzględnie swoje autonomiczne nauczanie. W dziele Augustyna *De doctrina christiana* był już zarysowany obszerny program studiów, w którym znalazły też miejsce sztuki wyzwolone; pełnią one tam jednak — zgodnie z ogólną koncepcją wychowania, którą przyjął Augustyn — tylko funkcje pomocnicze, nieodzowne do zgłębiania Pisma św.[42]. Boecjusz rozbudował do tego stopnia program

[40] Por. S. Augustinus, *Soliloquia*, II, 1, PL, t. 32, s. 890.

[41] Por. H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris 1965, przekł. pol.: *Historia wychowania w starożytności*, Warszawa 1969, s. 455.

[42] S. Augustinus, *De doctina christiana*, PL, t. 34; por. H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin...*, s. 130; H. De Lubac, *L'exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*, t. I, Paris 1959, s. 125.

świeckiego nauczania, iż umożliwił z czasem traktowanie tych dyscyplin niezależnie od celów, jakie wyznaczało im studium Pisma św. Kasjodor, uczeń Boecjusza, ułożył już swe dydaktyczne dzieło: *Institutiones divinarum ac saecularium litterarum* według programu swego mistrza. Część pierwsza traktuje bowiem o Piśmie św., a część druga, równoległa, dotyczy siedmiu sztuk wyzwolonych. Zachowane do dziś rękopisy *Institutiones*, w których obie części bardzo rzadko występują razem, świadczą dobitnie o tym, że posługiwano się nimi rzeczywiście niezależnie [43].

Do rozwoju studium w średniowieczu przyczynił się też Boecjusz dzięki rozwinięciu łacińskiego języka filozoficznego. Ustalił on bowiem pierwszą łacińską terminologię dla tych pojęć, które ukształtowały się w kręgu kultury greckiej. Szukał on dla nich najwłaściwszych odpowiedników w łacinie, nie godząc się na żadne ułatwiające omówienia. Terminy takie, jak *substantia, persona, essentia, subsistentia, forma* i wiele innych, które weszły na stałe do języka łacińskiego, a poprzez niego do innych języków europejskich, są właśnie dziełem Boecjusza. „W tłumaczeniu tych dzieł — pisał we *Wstępie* do *Izagogi* Porfiriusza — w których chodzi o poznanie rzeczywistości, trzeba się starać przede wszystkim oddawać nieskażoną prawdę oryginału, a nie dbać o wdzięk i piękno wysłowienia" [44]. Była to zasada tłumaczenia *de verbo ad verbum*, której całe średniowiecze idące w ślady Boecjusza pozostanie wierne. Tłumaczył tak bowiem i Burgundiusz z Pizy, i Jan Hiszpan, i nawet Wilhelm z Moerbecke [45]. Sprzyjało to precyzowaniu pojęć i uściślaniu języka filozoficznego, w czym zabłyśnie rychło scholastyka, choć odbijało się to bez wątpienia na samej elegancji wysłowienia. Cel dydaktyczny został tu postawiony zdecydowanie przed literackim, czego był świadom sam Boecjusz: „Korzyść to ogromna dla mnie, jeśli dzieła filozoficzne pisane w języku łacińskim dzięki tej dokładności przekładu nie będą ustępować

[43] Por. *Cassiodori Senatoris Institutiones*. Edited from the Manuscripts by R. A. B. Mynors, Oxford 1937, proem. editoris.

[44] Boethius, *In Isagogam Porphyrii*, prooemium: *In his scriptis, in quibus rerum cognitio quaeritur, non luculentae orationis lepos, sed incorrupta veritas exprimenda est.*

[45] Por. C. Haskins, *Studies in the History of Medieval Science*, Cambridge (Mass.) 1924, s. 151: wypowiedź Burgundiusza z Pizy: *Sed ut Boethius clarissimus philosophus Porphyrium et Aristotelem in Cathegoriis et in Periermeneis* [...] *transferens de verbo ad verbum ex graeca latine reddidit lingua.* Na autorytet Boecjusza powoływano się zawsze, gdy chodziło o usprawiedliwienie tłumaczenia dosłownego — por. np. słowa Hermana z Karyntii w przedmowie do jego przekładu *Astrologii* Albumazara: *Quamquam equidem nec tibi pro more tuo* [...] *nec ulli consulto alienae linguae interpreti in rerum translationibus a Boethii sententia quadam ullatenus divertendum sit.* — cyt. za C. Haskins, *op. cit.*, s. 46.

w niczym dziełom pisanym w języku greckim" [46]. Można zatem powiedzieć z całkowitą słusznością, że Boecjusz, autor jednego z najbardziej kunsztownych dzieł literackich starożytności: *De consolatione philosophiae*, był zarazem tym, który nauczył całą zachodnią Europę barbarzyńskiej łaciny.

Jest wreszcie Boecjusz dla średniowiecza mistrzem naukowej metody. Dzieła Augustyna, który celował w technice wymowy i żywego słowa, będą ulubioną lekturą człowieka średniowiecznego i na długo dla potomnych źródłem emocjonalnych przeżyć oraz wszelakich wiadomości z owych czasów, powiastek historycznych i mitologicznych, malowniczych i budujących. Nie nadawały się one jednak do celów systematycznego nauczania i niewielką w tym zakresie zrobiły karierę. Pisma Boecjusza stanowią natomiast nieocenione narzędzie dydaktyczne, dzięki stosowanej przez autora metodzie logicznego wykładu myśli. Oddziałał on potężnie na scholastykę kilkoma traktatami teologicznymi, w których wykorzystał swoją nową metodę. Uznawszy bowiem logikę za narzędzie każdej wiedzy, zastosował ją Boecjusz także do teologii i to z całą surowością obowiązujących w logice rygorów. Toteż teologiczne traktaty: *De sancta Trinitate*; *De persona et de duabus naturis in Christo*; *De hebdomadibus* [47], różnią się od innych pism Boecjusza jedynie tematyką; wspólna jest im natomiast technika intelektualnego wyjaśniania i rozwiązywania problemów. Tę metodę przejmie później cała scholastyka i zastosuje do swych doktrynalnych dociekań, a Anzelm z Canterbury — uchodzący za pierwszego kodyfikatora prawideł scholastycznych — będzie się wzorować właśnie na Boecjuszu, choć za swego duchowego mistrza uważa przede wszystkim św. Augustyna.

Uczyniwszy logikę narzędziem naukowego poznania, przyczynił się też Boecjusz do tego, że dialektykę — która w schemacie siedmiu sztuk wyzwolonych zajmowała dotąd skromne miejsce na poziomie elementarnego wykształcenia (*trivium*) podniesiono rychło do godności samodzielnej dyscypliny filozoficznej. Utożsamiono ją nawet z filozofią w ogóle jako podstawę wszelkiej naukowej wiedzy: *scientia inveniendi et scientia iudicandi*. Dzięki temu właśnie Boecjusz jeszcze w XII w. uchodzi za najwyższy autorytet naukowy i jeśli wiek trzynasty wywinduje na piedestał

[46] Boethius, *In Isagogam Porphyrii*, prooemium: *Quocirca multum profecisse videor, si philosophiae libris latina oratione compositis per integerrimae translationis sinceritatem nihil in graecorum litteris amplius desideratur.*

[47] Mieszczą się w PL, t. 64, 1247—1314; przez długi czas historycy uważali je za nieautentyczne; odnalezienie cytatów w dziele Kasjodora rozstrzygnęło sprawę ich autentyczności — por. M. Manitius, *Geschichte der Lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. I, 1911, s. 35.

nową powagę — Arystotelesa, to poprzedni można bez obawy określić jako *aetas Boetiana* [48].

Gdybyśmy chcieli wpływ Augustyna ująć w podobną formułę, należałoby powiedzieć, że *aetas Augustiniana* trwała przez całe średniowiecze. Obecność myśli Augustyna we wszystkich odcieniach doktrynalnych tej epoki jest nawet nużąca swoją monotonią. Jedynie krótki okres triumfu arystotelizmu oraz rozwój jego radykalnych odłamów wyparł na czas jakiś augustynizm, po to by już w doktrynie Dunsa Szkota myśl Augustyna odezwała się z dawną siłą.

2. Platonizm średniowieczny

Boecjusz, który rozpoczynał swą działalność translatorską od pism Arystotelesa, sam z przekonania był platonikiem. Jego myśli na temat Boga jako najwyższego dobra, poglądy dotyczące preegzystencji duszy, anamnezy, bezpośredniego poznania idei i inne zawarte w *De consolatione philosophiae* stanowią klasyczne tematy platońskiej filozofii [49]. Boecjusz nie jest jednak ani pierwszym, ani nawet podstawowym źródłem znajomości myśli Platona w średniowieczu. Jest on po prostu jednym z ogniw nieprzerwanego łańcucha tradycji platońskiej i neoplatońskiej żywotnych w całym średniowieczu [50].

Rolę doktryn platońskich w formowaniu się postaw i mentalności ludzi tej epoki trudno wprost przecenić. Wystarczy choćby wspomnieć tak charakterystyczny dla średniowiecza symbolizm, upatrujący we wszystkich faktach i zjawiskach widzialnych obraz i figurę czegoś zakrytego i nieujawnionego w swej istocie; specyficzną hierarchię wartości pomniejszającą to, co cielesne; nieufność wobec świata i pogarda tego, co ziemskie, w połączeniu z kultem duchowej potęgi rozumu — żeby uświadomić sobie kolosalny zasięg tego wpływu. Oddziałały one podobnie na formo-

[48] Por. M. D. Chenu, *La théologie au XII^e siècle*, Paris, s. 142—158.

[49] Na temat platonizmu Boecjusza zob.: T. Gregory, *Note e testi per la storia del platonismo medievale* [w:] *Giornale critico della filosofia italiana*, 1955, s. 346—348; P. Courcelle, *Etude critique des Commentaires...*, s. 5—30; M. D. Chenu, *La théologie...*, s. 118—128.

[50] Z prac traktujących o platonizmie średniowiecznym w ogóle wymienić trzeba przede wszystkim: R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages*, oraz J. Hirschberger, *Platonismus und Mittelalter* [w:] *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, ed. W. Beierwaltes, Darmstadt 1969, s. 56—73; M. D. Chenu, *La théologie...*, s. 108—140: „Les platonismes au XII^e s."

wanie się całej filozofii średniowiecznej. Wszędzie tam, gdzie podejmowano tematy: tworzenia wszechświata, harmonii i hierarchicznego porządku bytów, istnienia poznawalnej umysłowo doskonałości (której nasz świat jest jedynie odbiciem), opozycji duszy wobec ciała, duchowości i nieśmiertelności duszy, losów pośmiertnych człowieka, kary i nagrody za czyny, zagadnienia bezpośredniego i intuicyjnego poznania prawdy, symboliki światła i wiele innych — tam od razu wysuwał się na czoło Platon ze swoimi poglądami mniej lub bardziej strawestowanymi przez pośredników. Gdyby zaś choć na chwilę wyobrazić sobie nieobecność jego myśli w średniowieczu, musielibyśmy przyznać, że Europa tego okresu pozostałaby na poziomie intelektualnym pierwotnej chrześcijańskiej katechezy.

Tym mocniej trzeba jednak podkreślić, że bezpośrednia znajomość dzieł Platona i neoplatoników jest w tej epoce bardzo fragmentaryczna i że główną rolę w recepcji platonizmu w średniowieczu odegrają przekazy pośrednie. Z dzieł samego Platona znano na przykład jedynie fragmenty *Timaiosa* w tłumaczeniu i z komentarzem neoplatonika Chalcydiusza, a od XII w. dialogi *Fedon* i *Menon*; z Plotyna zaś parę *Ennead* w przekładzie Mariusza Wiktoryna od IV w., *Elementatio physica* od XII w., a *Elementatio theologica* Proklosa dopiero od XIII w. w przekładzie Wilhelma z Moerbecke. Owe okruchy wielkiej spuścizny filozoficznej pisarzy tego kierunku wtopione są w liczne pośrednie przekazy, wśród których wymienić trzeba, po stronie greckiej: Orygenesa *Peri archon*, znane w średniowieczu w tłumaczeniu Rufina [51], *De natura hominis* Nemezjusza [52] oraz dzieła Pseudo-Dionizego Areopagity tłumaczone między innymi także przez Eriugenę [53], a na koniec przeróbkę *Elementatio theologica* Proklosa, znaną w średniowieczu jako *Liber de causis* [54]. W kręgu kultury łacińskiej do rozpowszechnienia idei neoplatońskich przyczynili się, obok wymienionych już Wiktoryna i Chalcydiusza — głównie Augustyn i Makrobiusz, a platońskich sam Boecjusz. Co do wpływów

[51] Orygenes, *De principiis* libri IV było tłumaczone również przez Hieronima, lecz ten przekład zaginął. Tekst grecki i przekład w PG, t. 6—7.

[52] *De natura hominis* Nemezjusza tłumaczył Alfanus arcybiskup Salerno w 1085 r. oraz za czasów Fryderyka II Barbarossy Burgundiusz z Pizy [w:] *Bibliotheca Teubneriana*, Lipsiae 1917.

[53] Tłumaczone czterokrotnie w średniowieczu, przez Hilduina i Eriugenę w IX w., Jana Hiszpana w XII w. i Roberta Grosseteste w XIII w. Wydanie synoptyczne tych przekładów sporządził Ph. Chevalier, t. I—II, Paris 1937; M. Grabmann, *Mittelalterichen Geistesleben*, I, s. 449—480.

[54] Obszerne dzieło na temat *Liber de causis* podsumowujące dotychczasowe nad nim badania napisał M. Gogacz, *Stan badań nad 'Księgą o przyczynach' i ważniejsze w niej problemy filozoficzne*, Warszawa 1970. Wydanie krytyczne: A. Pattin, *Liber de causis*, Louvain 1965.

arabskich to najpotężniej oddziałał Awicenna [55], a z żydowskich — Ibn Gabirol zwany Awicebronem [56].

Przekazy te w nierównym oczywiście stopniu oddziaływały na myśl średniowiecza, a wpływ ich — na różnych aspektach scholastyki zaważył. Chalcydiusz przyczynił się na przykład w dużym stopniu do ukształtowania kosmogonii średniowiecznych oraz naturalistycznej postawy szkoły w Chartres w XII w.[57]. Świat jest dziełem Boga, lecz świat istnieje w czasie, a Bóg poza czasem; Bóg jest więc przyczyną sprawczą świata, ale nie jest przyczyną określającą jego byt w czasie. Świat jest odwieczny — mówi Chalcydiusz za *Timaiosem*; może więc być badany przez uczonych autonomicznie, bez odwołania do Pisma św. — konkludują uczeni z Chartres. Choć więc *Genesis* jest księgą, w której niemało jest wiadomości przyrodniczych i kosmologicznych, to jednak problematyka ta nie jest właściwa dla Pisma św. w takim stopniu, jak fachowe i specjalistyczne dzieła starożytnych. W *De mundi universitate* Bernarda Silvestris, *De septem diebus* Teodoryka z Chartres, *De philosophia mundi* Wilhelma z Conches wyrazi się w pełni i wpływ *Timaiosa* i ten typ postawy w stosunku do źródeł starożytnych [58]. Nic więc dziwnego, że w tym właśnie środowisku rozpocznie się też najpierw recepcja nowo tłumaczonych pism Arystotelesa [59], a czołowy przedstawiciel szkoły — Bernard z Chartres, sformułuje zasadę, z której pełne wnioski wyciągnie dopiero Renesans: *veritas filia temporis*.

Innego rodzaju wpływ wywarła na sposób myślenia oświeconych ludzi średniowiecza grupa pism o silnych tendencjach neoplatońskich, znana pod nazwą *Corpus Dionisiacum*, a uważana powszechnie w średniowieczu za dzieło Dionizego, ucznia Pawła Apostoła i pierwszego biskupa Aten [60].

[55] Listę dzieł Awicenny oraz bibliografię na jego temat podaje M.-M. Anawatti, *La tradition manuscrit orientale de l'oeuvre d'Avicenne* [w:] *Revue thomiste* 1951, s. 415—440; tenże, *Essai de bibliographie avicennienne*, Kair 1951 (po arabsku). Dobre wprowadzenie ogólne i bibliografię podaje L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris 1951.

[56] Główne dzieło *Fons Vitae*, tłumaczone na jęz. łaciński przez Jana Hiszpana i Dominika Gundissalviego, wyd. C. Baeumker [w:] *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. I, Münster i. W. 1892—1895.

[57] Por. J. M. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Paris—Ottawa 1938.

[58] Por. T. Gregory, *Anima mundi. La filosofia di Guiliemo di Conches*, Firenze 1955.

[59] Por. np. R. Palacz, *Bezpośrednia recepcja arystotelizmu w 'Metalogiconie' Jana z Salisbury*, „Studia Mediewistyczne", 5, 1964, s. 191—250.

[60] Problemy autorstwa i miejsca dzieła Pseudo-Dionizego w kulturze średniowiecznej zob. P. G. Théry, *Etudes Dionisiennes*, t. I—II, Paris 1932, oraz polemikę K. Michalskiego z E. Bułhakiem, „Kwartalnik Filozoficzny", 11, 1933, s. 355—361.

Obejmuje ona trzy główne dzieła: *De divinis nominibus, De caelesti hierarchia* i *Mystica theologia,* powstałe w V w. Przełożone na język łaciński w IX w. przez Eriugenę, który w znacznym stopniu wykorzystał je do swoich spekulacji filozoficznych, dzieła te w szczególny sposób zaważyły na myśli średniowiecza. W czasie bowiem, gdy Anzelm i jego następcy kładli nacisk na noetyczną stronę wiary — będącej przedmiotem rozumienia i intelektualnych dociekań (*intellectus fidei*) — dla Pseudo-Dionizego i jego naśladowców przedmiot wiary jest całkowicie niedostępny rozumowi ludzkiemu. Bóg jest bowiem niepojęty i nienazwany mianem mu właściwym; to, co o nim można powiedzieć, sprowadza się do określenia tego, czym on nie jest; reszta jest jedynie symbolem nieokreślonego. Wiara wyraża się więc pełniej w aktach woli i kontemplacji niż w dyskursywnym poznaniu. Korektura scholastyki, jaką przeprowadza Pseudo-Dionizy, polega więc z jednej strony na zahamowaniu dalszego procesu intelektualizowania wiary (szczytowe natężenie obserwujemy u Abelarda), z drugiej zaś strony na przyśpieszeniu separacji porządków — teologii i spekulatywnej filozofii, której dokonał po raz pierwszy w średniowieczu Albert Wielki, gorliwy czytelnik dzieł wchodzących w skład *Corpus Dionisiacum.*

Pseudo-Dionizy utrwalił też w świadomości myślicieli średniowiecznych wagę pojęcia hierarchii, jeśli to w ogóle nie on jest jego twórcą. Porządek stopni w obrębie społeczeństwa, hierarchia świata i jego dóbr, nieba i doczesności, odnowienie platońskiej idei wznoszenia się do doskonałości i powrotu do pierwotnego stanu bytowania — to przewodnie motywy tego dzieła. *De regimine principum* Tomasza z Akwinu i jego uczniów, Ptolomeusza z Lukki i Idziego Rzymianina — jeden z klasycznych utworów ideologii feudalnej — będą nosić na sobie wyraźne piętno wyciśnięte przez Pseudo-Dionizego.

Specjalną rolę w kształtowaniu filozofii scholastycznej odegrało dziełko zwane *Księgą o przyczynach* (*Liber de causis*). Tym razem wpływ dotyczy metafizyki i teorii bytu. Przypisywane do połowy XIII w. Arystotelesowi, okazało się wyciągiem z Proklosa, uzupełnionym objaśnieniami anonimowego kompilatora. Czas, miejsce powstania i język oryginału są przedmiotem sporu [61] wśród uczonych. Nie budzi natomiast żadnego sprzeciwu teza, że *Księga* tak swoją formą literacką, jak i treścią doktrynalną oddziaływała w poważnym stopniu na myśl scholastyczną nawet i wówczas, gdy wiadomo już było, że nie stoi za nią autorytet Stagiryty. Składająca się z trzydziestu dwu twierdzeń oraz krótkich, afory-

[61] Według M. Gogacza, *op. cit.*, dziełko to miało być skomponowane przez Avendauthа, pisarza i tłumacza na dworze biskupim w Toledo przed 1187 r.; z oryginału arabskiego tłumaczył Gerard z Kremony, a poprawiał Dominik Gundissalvi.

stycznych objaśnień *Księga o przyczynach* znalazła rychło wielu naśladowców. *Maksymy teologiczne*, czyli *Reguły świętej teologii*, Alana z Lille są pierwszym świadomym wzorowaniem się na jej formie literackiej [62]. W płaszczyźnie doktrynalnej *Liber de causis* podejmuje kluczowy problem metafizyczny, z którym borykali się i scholastycy: stosunek jedności do wielości. Skoro byt jest jeden, jak tego doświadczamy w poznaniu intelektualnym — to jak wytłumaczyć wielość bytów, które obserwujemy w otaczającym nas świecie? *Liber de causis* stanowił jedno z ważnych ogniw średniowiecznej dyskusji na temat charakteru bytu jako takiego, czyli *esse*. Wielu spośród scholastyków różnych orientacji poświęci temu tekstowi specjalne komentarze [63]; sądzi się też niekiedy, że pomysł Tomasza z Akwinu na temat realnej różnicy między istotą a istnieniem, który rozniecił dyskusje tak gwałtowne w XIII i XIV w., powstał właśnie na skutek impulsu z lektury tego dziełka.

3. Aristoteles Latinus

Rozprzestrzenienie się w średniowieczu *Księgi o przyczynach* jest związane ściśle z faktem, że łączono ją z Arystotelesem i przypisywano powagę właściwą jego pismom. Recepcja dzieł Stagiryty, które okrężną drogą poprzez tłumaczenia syryjskie, arabskie i żydowskie dotarły do średniowiecznej Europy, wywołało jedną z tych płodnych reakcji, które leżą u podstaw wszelkiego renesansu kultury [64].

W dziejach cywilizacji zachodniej wyróżnia się bowiem trzy renesanse: karoliński w IX w., średniowieczny w XII w. i ten bez szczególnego miana — renesans nowożytny XV w., czyli Odrodzenie. Jeśli rozszerzenie zakresu tej nazwy ma jakieś uzasadnienie, to szukać go należy w fakcie, że wszystkie te renesansy, choć w różnym sensie i dla różnych celów, są w istocie recepcją dziedzictwa starożytności grecko-rzymskiej. Renesans karoliński to odrodzenie instytucji świata antycznego, restauracja cesarstwa i prawa rzymskiego. Renesans w XII w. był przyjęciem nauki i filozofii greckiej wraz z ich arabskimi i żydowskimi uzupełnieniami. Renesans

[62] Por. *Regulae Theologicae*, PL, t. 210, 621—684; por. M. Th. d'Alverny, *Alain de Lille*, Paris 1965.

[63] Pisali je między innymi: Albert Wielki (*De causis et processu universitatis a causa prima*), Tomasz z Akwinu (*In librum de causis expositio*), Aegidus Romanus i Siger z Brabantu.

[64] Na temat recepcji Arystotelesa w średniowieczu por. najlepsze dzieło: F. Van Steenberghen, *Aristotle in the West*, Louvain 1955, oraz uzupełnienie: tenże, *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, Edinbourg 1956.

nowożytny oznaczał odnowę kultury umysłowej czerpiącą swe podniety przede wszystkim z literatury i sztuki starożytnej [65]. Kontynuując w ten uproszczony sposób, można powiedzieć, że renesans filozofii w XII i XIII w. to przede wszystkim recepcja myśli Arystotelesa.

Do 1121 r. Arystoteles był znany jedynie z dwóch dzieł logicznych: *Kategorii* oraz *De interpretatione* w tłumaczeniu i z komentarzem Boecjusza (inne tłumaczenia Boecjusza odnaleziono później). Logikę tę nazwano *Logica vetus* wtedy, gdy Jakub z Wenecji przełożył około 1121 r. pozostałe dzieła *Organonu*, nazywane odtąd *Logica nova*. Nasilenie akcji przekładowej zarysowuje się dopiero w drugiej połowie XII w. i skupia w dwóch ośrodkach: Toledo, gdzie przekładano z języka arabskiego, oraz Sycylia, gdzie tłumaczono z języka greckiego. Najwybitniejszym przedstawicielem szkoły toledańskiej był Gerard z Kremony, a szkoły sycylijskiej — Henryk Arystyp oraz tłumaczący już w początkach XIII w. Michał Szkot. Tłumaczenia te objęły najpierw pisma przyrodnicze Arystotelesa, potem zaś jego *Metafizykę*. Najpóźniej, bo dopiero w połowie XIII w., przełożono z języka greckiego pisma etyczne i polityczne Arystotelesa; skorygowano też wówczas dawniejsze przekłady z arabskiego. Najwybitniejszymi tłumaczami tego okresu byli Grosseteste i Wilhelm z Moerbecke [66].

Żywiołowy pęd do poznania Arystotelesa, którego nie zahamowały ponawiane przez cały wiek XIII zakazy kościelne i potępienie, był spowodowany bez wątpienia rangą intelektualną jego dzieła. Arystoteles, wychowawca czterech cywilizacji: hellenistycznej, syryjskiej, arabskiej i żydowskiej w epoce Mojżesza Majmonidesa, narzucił się z taką samą siłą światu łacińskiemu z racji walorów swego systemu naukowego. Dał on bowiem po raz pierwszy koherentną interpretację całości zjawisk widzialnego świata, opracował metody naukowego poznania przyrody i innych gałęzi wiedzy, przedstawił propozycje naturalistycznych rozwiązań głównych problemów metafizycznych. Był więc odpowiedzią na zapotrzebowanie epoki, która wydała szkołę w Chartres, gdzie idea natury, kształtowana zrazu na platońskim *Timaiosie*, została podniesiona do rangi głównego przedmiotu zainteresowania filozofa i uczonego. „Ci, którzy nas namawiają — mówił Wilhelm z Conches, przedstawiciel tej szkoły — byśmy przyjmowali bez wnikania wszystko co napisano w Piśmie św., są po prostu ignorantami nie znającymi praw n a t u r y i chcieliby nas też

[65] P. R e n u c c i, *L'aventure de l'humanisme européen au Moyen âge*, Paris 1953; E. G i l s o n, *Humanisme médiévale et Rénaissance* [w:] *Les idées et les Lettres*, Paris 1932; G. P a r é, A. B u r n e t, P. T r e m b l a y, *La Rénaissance du XII^e s.*, Paris—Ottawa 1933.

[66] Por. F. Van S t e e n b e r g h e n, *Aristotle in the West*. Doskonałe oświetlenie wejścia Arystotelesa do myśli filozoficznej Europy daje D e W u l f, *Histoire de la philosophie médiévale*, t. II, Louvain 1936.

mieć za towarzyszy swej głupoty. My jednak głosimy, że we wszystkim trzeba szukać racji i uzasadnienia" [67].

Dla myśliciela XII-wiecznego, który z urzędnika szkoły katedralnej lub dworskiej stawał się uczonym profesjonalnym (twór nowej kultury miejskiej), dzieła Arystotelesa miały właśnie nieoceniony walor wiedzy o naturze, którą zdobywa się własnym wysiłkiem intelektualnym i sprawnościami nabytymi w toku wykonywania zawodowej pracy. Nie była to owa łatwa mądrość — do której nawoływał Bernard z Clairvaux — mówiący, że drzewa w lesie nauczą każdego więcej niż księgi, a kamienie lepiej niż najwięksi mistrzowie. Była to wiedza, którą można było uprawiać zawodowo na podobieństwo rzemiosła i która podlegała, jak inne umiejętności tego typu, społecznej kontroli. Tej wiedzy nie dawał już Platon. „Wśród filozofów Platon posiadł dar mądrości, Arystoteles zaś wiedzy" — mówił z pewną niecierpliwością Bonawentura [68] obserwujący, jak jego współcześni przedkładali nad mądrość Platona autorytet Arystotelesa. Dzieło Arystotelesa było już bowiem w tej epoce synonimem tego wszystkiego, co mieści się w pojęciu nauki i filozofii, tak jak nazwę „filozof" jemu w szczególny sposób przypisywać zaczęto. „W on czas — pisał humanista z Chartres, Jan z Salisbury — kiedy książę filozofów Platon opuścił ten padół zdawało się ludziom, że słońce runęło ze sklepienia niebieskiego. Lecz skoro objął po nim katedrę uczeń jego Arystoteles [...] jakby gwiazda zajaśniała nad ludzkością. Objął on wprawdzie wszystkie dyscypliny i wykładał każdą z nich z osobna, lecz przede wszystkim logikę tak dla siebie zagarnął, że można by powiedzieć, iż wszystkich innych wyzuł z jej posiadania. A przecież takie położył zasługi i w innych dziedzinach, że pospolite imię 'filozof' antonomastycznie, czyli w szczególności, stało się jego wyłączną własnością. Jak bowiem 'miasto' oznacza Rzym, a 'poeta' Marona, tak powszechna zgoda zacieśniła użycie słowa 'filozof' do Arystotelesa" [69]. Powaga Arystotelesa przeniosła się rzeczywiście na wszystkie dziedziny nauki i filozofii. Już w XIII w. staje się on dla wielu łacinników najwyższą regułą i autorytetem, a jego doktryna pułapem naturalnych możliwości człowieka. Znamienna jest

[67] Guillelmus de Conchis, *De philosophia mundi*, PL, t. 172, 56: *Si enim unus sapiens mihi dicat aliquid factum esse et non explicat qualiter, et alter dicat hoc idem et exponat, qualis in hoc contrarietas? Sed quoniam ipsi nesciunt vires naturae ut ignorantiae suae omnes socios habeant, nolunt nos aliquid inquirere, sed ut rusticos nos credere. Nos autem dicimus in omnibus rationem esse quaerendam.*

[68] S. Bonaventura, *Sermo* IV, 18, Quaracchi V, 572; *Inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero scientiae.*

[69] J. Saresberensis, *Polycraticus* VI, 6 — cyt. wg M. Plezia, *Od Arystotelesa do Złotej legendy*, Warszawa 1958, s. 376—377.

tu wypowiedź św. Bonawentury, który przestrzegał przed nieopatrznym rozgłaszaniem tych poglądów Arystotelesa, które były sprzeczne z wiarą: „Roztropniej jest — pisał w *Collationes in Hexaemeron* — głosić, że Arystoteles nie uważał świata za istniejący odwiecznie, bez względu na to, czy Arystoteles tak sądził czy nie, bo był on tak wielkim autorytetem (*tantus fuit*), że wszyscy poszliby za nim, porzucając prawdziwą wiarę" [70]. Arystoteles, mówiono, nie może błądzić w filozofii. Jeśli wyraża myśli niezgodne z wiarą, to nie są to z pewnością myśli jego, lecz wynik błędnych interpretacji i nieautentycznych interpolacji. Należy zatem oczyścić Arystotelesa i właściwie go zinterpretować, przy czym predestynowani są do tego szczególnie teologowie. Stąd wysiłek, jaki podejmie teologia scholastyczna, by uczynić chrześcijańskim Arystotelesa, skoro okazało się, że żadne zakazy kościelne nie zahamują już zainteresowania jego dziełem; stąd reakcja filozoficzna — której wyrazem był między innymi awerroizm łaciński — dążąca do uniezależnienia myśli Arystotelesa od interpretacji teologicznych i zachowania tym samym autonomii badań filozoficznych; stąd wreszcie próby zabezpieczenia teologii przed rosnącym wpływem radykalnych nurtów arystotelesowskich występujące u Dunsa Szkota i Ockhama, które zmienią ostatecznie oblicze i kierunek dociekań filozoficznych schyłkowej scholastyki.

Można zatem powiedzieć, że Arystoteles zreformował naukową myśl średniowiecza. Jeśli platonizm, przejawiający się także w postawach i zwyczajach średniowiecza, przeniknął poprzez sztukę także do szerszych kręgów społecznych, to arystotelizm pozostał zrazu strawą intelektualnej elity. Proporcje te odwrócą się dopiero wówczas, gdy Arystoteles stanie się kanonem wszystkich szczebli nauczania i zostanie oficjalnie nakazany w uniwersytecie paryskim przez Kościół (1366). Wówczas to elita umysłowa nowej epoki zwróci się ponownie do platonizmu i wystąpi przeciw dominacji Arystotelesa we wszystkich dziedzinach nauki i kultury.

4. Filozofia arabska

Recepcja myśli Arystotelesa w średniowiecznej Europie stała się możliwa nie tylko dzięki pośrednictwu języka arabskiego, lecz również pod wpływem nieocenionej pomocy, jaką Zachód znalazł w komentarzach arabskich filozofów do skomplikowanego i niezrozumiałego często tekstu filozofa greckiego. Jeśli bowiem można bez obaw powiedzieć, że Arysto-

[70] Por. S. Bonaventura, *Collationes in Hexaemeron*, Quaracchi 1934, s. 92.

teles jako empiryk, fizyk, naturalista i socjolog podał koherentną interpretację całości fenomenów składających się na widzialny świat materialny, opierając się na ściśle ustalonych regułach poznania i wiedzy, to system filozofii pierwszej pozostawił znacznie mniej wypracowany. Wiele w nim niejasności: trudno oddzielić to, co było filozofią, a co sprzęgniętą ze światopoglądem grecką wizją świata wspólną jemu i szkołom, na których opierał się, dokonując swej syntezy. Potrzeba uzupełnień i wyjaśnień w dziedzinie metafizyki, psychologii, teodycei narzucała się niejako z konieczności późniejszym komentatorom greckim i arabskim. O charakterze tych uzupełnień zadecydowały krążące pod imieniem Arystotelesa pseudoepigrafy neoplatońskie, szczególnie anonimowa kompilacja neoplatońskich tekstów znana pod nazwą *Teologii* Arystotelesa. Tym, który na gruncie arabskim najpełniej wykorzystał myśl neoplatońską i wschodnią do interpretacji poglądów Stagiryty, był zmarły w 1037 r. Awicenna — natomiast myślicielem podejmującym próbę powrotu do czystego Arystotelesa stał się żyjący wiek później Awerroes.

Awicenna [71] (Ibn Sina, wymawiany przez Arabów hiszpańskich Aven Sina, a potem pisany przez Hiszpanów Avensena) był autorem dużej ilości dzieł, z których część jedynie zachowała się. Na Europę oddziałały głównie dzieła medyczne (*Canon medicinae*) oraz parafrazy do dzieł Arystotelesa, tłumaczone przez Dominika Gundissalviego w Toledo przy pomocy Jana Hiszpana. Z emanacyjnej metafizyki Avicenny kilka myśli o podziałach intelektów, o roli natury czystej jako przedmiotu metafizyki oraz określenie istnienia jako przypadłości w stosunku do istoty znalazły swe odbicie w poglądach wielu scholastyków, m. in. Alberta Wielkiego, Roberta Grosseteste, Tomasza z Akwinu i Dunsa Szkota.

Dzieło Awerroesa [72] (Ibn Roszd), największego filozofa arabskiego, było reakcją na neoplatońską interpretację Arystotelesa, nawrotem do litery Stragiryty, którego myśl chciał w dosłownym, różniącym się od parafrazy Awicenny, komentarzu oddać najwierniej. Średniowiecze obdarzyło go mianem Komentator. Czy jednak komentarz Awerroesa był tylko rozwinięciem myśli Arystotelesa? Być może w intencji autora. W rzeczywistości dał on szereg rozwiązań nowych, szczególnie w metafizyce, psychologii i koncepcji filozofii, których próżno by szukać u greckiego myśliciela. Te innowacje oddziałały potężnie na scholastykę i wywołały ferment płodny dla filozofii średniowiecznej.

Bóg — głosił Awerroes — jest nie tylko pierwszym motorem, sprawcą

[71] A. M. Goichon, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, 2 éd. Paris 1951.

[72] Por. L. Gauthier, *Ibn Roszd (Averroes)*, Paris 1948.

ruchu, ale i przyczyną stwórczą wszechświata. Byłoby głębokim absurdem — oświadcza z przekonaniem Awerroes — uważać, że Arystoteles nie przyjmował aktu stwórczego Boga. Bóg jednak nie poznaje świata niższego od siebie, nie rządzi nim poprzez swą opatrzność. Ewolucja świata to dzieło niższych inteligencji, posiadających w swej mocy wszystkie formy i oddziałujących na materię. Oto jedna z innowacji w metafizyce.

Niemniej doniosłą zmianą, tym razem w psychologii, jest teoria monopsychizmu. Człowiek jest wysoko zorganizowanym zwierzęciem, które powstaje i ginie jak inne zwierzęta, ale którego mózg poprzez swe wyobrażenia (*phantasmata*) zdolny jest nawiązać kontakt z wyższymi inteligencjami, mianowicie z intelektami: materialnym i czynnym — odpowiednikami intelektu możnościowego oraz czynnego w doktrynie Arystotelesa. Cała aktywność intelektualna, która różni człowieka od zwierzęcia, ma właśnie za przyczynę te dwie substancje wieczne i niezindywidualizowane. Intelekt czynny — ostatnia z inteligencji niebieskich poruszających sferę podksiężycową — dokonuje procesu abstrakcji wyobrażeń zmysłowych przejętych przez intelekt materialny (nazwany tak dla podkreślenia jego potencjalności na sposób materii) od naszej najwyższej zmysłowej władzy poznawczej. Intelekt materialny nie jest formą ciała — nie ginie więc po jego śmierci, ale nie jest też zindywidualizowany, będąc pozbawiony materii; jest więc wspólny dla całego rodzaju ludzkiego — stąd właśnie nazwa teorii: monopsychizm.

Z charakterystycznych momentów doktryny Awerroesa zasługuje jeszcze na podkreślenie jego teoria, której nie przypisuje on już wprawdzie, jak dwie poprzednie, Arystotelesowi i o której historycy twierdzą, że nie była znana łacińskiemu średniowieczu bezpośrednio z dzieł Awerroesa, ale która w pewnej fazie rozwoju radykalnego arystotelizmu została sformułowana przez jego przedstawicieli tak podobnie, że nie sposób z całą pewnością wykluczyć wpływu Awerroesa, przynajmniej pośredniego. Chodzi o sławną teorię dotyczącą stosunku religii do filozofii, zawartą w trzech uzupełniających się wzajemnie jego tekstach, z których ostatni nosi tytuł: *Traktat ostateczny o zgodności religii i filozofii*. Jak Awerroes tę zgodność pojmował?

Trojakiego rodzaju ludzie zajmują się problemami wiary: wierni, teologowie i filozofowie. Pierwsi przyjmują prawdy wiary bez żadnego dowodu, tak jak są im podawane przez głoszącego; drudzy snują na kanwie wiary swe dialektyczne rozważania pozbawione ścisłości i pewności; wreszcie filozofowie to jedyni, którzy przyjmują prawdy wiary i rozważają rozumnie w oparciu o dowody ścisłe (*demonstrationes*). Oni to tylko są w stanie stwierdzić, że wiara i filozofia leżą na tej samej płaszczyźnie

i są całkowicię ze sobą zgodne w istocie, jeśli tylko oczyści się wiarę z teologicznych nadużyć. Religia nie daje bowiem żadnych nowych prawd, których filozof nie mógłby samodzielnie dociec. Jeśli coś jest rzeczywiście niepoznawalne dla rozumu, to dlatego, że ma charakter akcydentalny, nieistotny. To, co istotne, rozum potrafi zawsze wyłuskać z każdej teorii, bo też domeną rozumu, a więc filozofii, są p r a w d y, a domeną wiary są p r z y k a z a n i a m o r a l n e. Pierwsze mają charakter teoretyczny, spekulatywny; drugie są praktyczne, pragmatyczne. Obie wywodzą się z objawienia, ale filozofia zajmuje się tym, co jest w nim racjonalne, co da się zinterpretować bez pomocy alegorii i symboli; religia zaś realizuje zawarte w Piśmie św. nakazy moralne, do czego filozofia daje jej odpowiednie narzędzie. Religia nie ma zatem lepszego sojusznika i przyjaciela niż filozofię, a nie ma gorszego wroga niż teologię, która jest perwersją religii, nie będąc ani nauką, ani wiarą.

Z takimi oto, w zarysie tu przedstawionymi, własnymi poglądami pojawia się Awerroes u boku Arystotelesa w średniowieczu łacińskim. Arabski myśliciel zmarł w 1198 r. Jego synowie mieli przebywać potem na dworze cesarza Fryderyka II na Sycylii, nie jest to jednak wiadomość pewna. Nie ulega natomiast wątpliwości, że to z Sycylii przyszły do Neapolu i Paryża pierwsze przekłady dzieł Awerroesa na język łaciński, przesłane tamtejszym uniwersytetom przez samego cesarza [73]. Pierwsze przyjęcie Awerroesa w świecie łacińskim było niezwykle życzliwe. Arystoteles był trudny, brak było tradycji, jak go należy rozumieć i wykładać, był podejrzany o błędy doktrynalne. Stąd nieodzowność komentatora. Nawet później, kiedy było już wiadomo, że Komentator niesie ze sobą twierdzenia groźniejsze dla wiary od samego Arystotelesa, nie potrafiono obyć się bez jego pomocy w wykładzie myśli Stagiryty. Awerroes narzucił też swoją formę literacką komentarza dosłownego, który został przyjęty przez większość scholastyków nie tylko do wykładu Arystotelesa, lecz i do wszystkich komentowanych na studium dzieł. Związany zrazu z Arystotelesem jako jego najlepszy komentator, z czasem staje się Awerroes sam powagą i autorytetem. Zostaje on głównym przewodnikiem radykalnych myślicieli w XIII i XIV w., którzy wykorzystywali jego poglądy nie tylko w dziedzinie metafizyki i psychologii, ale przede wszystkim w naukach społecznych i politycznych, gdzie awerroizm święcił swe największe triumfy. Pierwszy wykorzystał je w tym zakresie Dante w swej *De monarchia*, następnie zaś rozwinął Marsilio Ficino w swoim *Defensor pacis*.

[73] Por. P. M a n d o n n e t, *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIIIe s.*, Louvain 1908—1911, t. I, s. 75; R. de V a u x, *La première entrée d'Averroès chez les Latins*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques", 22, 1933, s. 193—245.

III. Szkoły średniowieczne i metoda scholastyczna

1. Od szkoły monastycznej do uniwersytetu

Filozofia oraz kultura intelektualna Europy były w poważnym stopniu dziełem średniowiecznej szkoły. Historia doktryn owej epoki jest zatem ściśle związana z kształtowaniem się i ewolucją tej instytucji, której średniowiecze nadało specyficzny charakter [74], odrębny od tego, jaki miała ona w starożytności klasycznej [75].

Grecki ideał wychowania opierał się na zasadzie wszechstronnego i powszechnego nauczania (*enkýklios paideía*), któremu obcy był duch technicznej i zawodowej specyfikacji. Człowiek, ukształtowany prawidłowo moralnie i intelektualnie, podoła każdemu zadaniu, które przed nim w życiu stanie. Szkoła średniowieczna określa natomiast od początku, kim ma być wychowywany człowiek. Program jej sprowadza się do wykształcenia ściśle religijnego, i to o ograniczonym zasięgu, gdyż przeznaczonego przede wszystkim dla elity nowego społeczeństwa — dla duchownych. Miejsce nauczyciela greckiego zajmuje w niej mnich, wychowawca i ojciec duchowy. Rolę szkoły przejmuje klasztor. Powstanie szkoły wyznaniowej, której nie znała jeszcze starożytność chrześcijańska (jeden ze skutków upadku świata antycznego), wyznacza też w tej dziedzinie okres graniczny między starą i nową epoką.

Początków pedagogii średniowiecznej szukać należy na Wschodzie, w monasterach egipskich IV w.[76] Rozwój natomiast szkoły i jej stopniowa ewolucja w średniowieczu do IX w. jest przede wszystkim dziełem monastycyzmu zachodniego.

Na Wschodzie sformułowano po raz pierwszy zasadę utylitarności kształcenia — pierwszym zadaniem nauczania jest opanowanie psałterza, będącego podstawą nabożeństw liturgicznych, i powiązanie go z wychowa-

[74] Dziejom wychowania i szkolnictwa w średniowieczu poświęcone są następujące godne polecenia dzieła: P. Riché, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, Paris 1962; L. Maitre, *Les écoles episcopales et monastiques en Occident avant les Universités*, Paris 1924; G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La renaissance du XII^e siècle, les écoles et l'enseignement*, Paris—Ottawa 1933; E. Lesne, *Histoire de la propriété en France*, t. V: *Les écoles de la fin du VII^e à la fin du VII^e siècle*, Lille 1936—1940.

[75] Na temat wychowania w starożytności zobacz przede wszystkim: H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris 1965; przekł. pol.: *Historia wychowania w starożytności*, Warszawa 1969; W. Jaeger, *Paideia, die Formung der griechischen Menschen*, Bd. I—III, Berlin 1954—1955.

[76] Por. H. I. Marrou, *Historia wychowania...*, s. 455, 468.

niem religijno-ascetycznym. W regule Pachomiusza oraz Bazylego, mimo iż znajdują się tam wskazania na potrzebę nauki czytania, chodziło bardziej o zaprawienie w ascezie i praktykach moralnych niż o kształcenie umysłowe kandydata do stanu duchownego. Wzorem życia mniszego pozostał tu na stałe św. Antoni, wielki pustelnik i analfabeta, gardzący mądrością tego świata, która dla wybranych okazała się głupstwem. Konstantynopol — kontynuujący do 1453 r. nieprzerwanie tradycje wychowania klasycznego (wyższa szkoła w tym mieście nie wprowadziła nigdy do swego programu nauk kościelnych; szkoły zaś patriarchalne były wyłącznie zakładami teologicznymi) [77] — zachował do końca ten typ podstawowych szkół monastycznych, w których ascetyzm szedł w parze ze „świętym nieuctwem".

Doświadczenia Zachodu poszły zupełnie inną drogą. Wprawdzie szkolnictwo średniowieczne wywodzi się i tutaj z tradycji klasztornych i nie różni się zrazu w swych założeniach dydaktycznych od tych, jakie sformułowano na Wschodzie, nabiera jednak później całkiem odrębnego charakteru.

Zachód nie znał tradycji wielkich anachoretów Wschodu. Życie monastyczne w klasztorach zachodnich to życie wspólne, a nie pustelnicze; regułą tego życia staje się także wspólne czytanie ksiąg świętych (*lectio divina*). Na Wschodzie nie dziwiono się, gdy świątobliwy mnich okazywał się nieukiem. Na Zachodzie z pojęciem mnicha łączy się zawsze wyobrażenie „uczoności". Znakomitą rolę w kształtowaniu tego ideału odegrał Augustyn — nakazujący, by każdy klasztor posiadał własny księgozbiór, i pokazujący praktycznie na przykładzie założonego przez siebie klasztoru w Afryce, jak życie takiej uczonej wspólnoty ma wyglądać [78]. Wskazania te podejmują wielcy prawodawcy monastycyzmu zachodniego — od Cezariusza z Arles poczynając, a skończywszy na Benedykcie z Nursji, którzy zalecali przepisywanie ksiąg, czytanie i medytacje nad lekturą tak zakonom męskim, jak i żeńskim. Mnisi docierają z czasem na tereny nietknięte kulturą antyczną, na przykład do celtyckiej Irlandii, która nie weszła nigdy w skład imperium rzymskiego. Nawrócona przez św. Patryka — o którym mówiono, że ochrzczonemu wręczał od razu alfabet łaciński [79] — Irlandia rychło zaczęła sięgać po nieznaną jej dotąd strawę duchową. Znane są wędrówki mnichów tego kraju w VII i VIII w. po księgi do Italii, która po najazdach Longobardów w VI w. zachowała kilka ośrodków, takich jak Rawenna, Salerno, Rzym, Vivarium, gdzie tliły

[77] Tamże, s. 470.

[78] Por. M. Mellet, *L'itinéraire et l'idéal monastique de saint Augustin*, Paris 1934, s. 19—29.

[79] Por. W. Stokes, *The Tripartite Life of Patrick*, „Rerum Britannicarum medii aevi scriptores", t. LXXXIX, London 1887, s. 326,29; 328,27.

się jeszcze resztki dawnej kultury. Wtedy też następuje ekspansja szkolnictwa monastycznego z Irlandii na Wyspy Brytyjskie [80], skąd wywodzi się Beda Czcigodny (673—736), jeden z inicjatorów rozwoju kultury średniowiecza, a także Alkuin (730—804), doradca Karola Wielkiego, jeden z filarów renesansu karolińskiego oraz inspirator reformy szkolnictwa dokonanej przez tego władcę.

Renesans karoliński zastał — prócz szkół wyłącznie dla mnichów (*schola interior claustri*), inne zakonne, kształcące bardzo ograniczoną liczbę świeckich (*schola exterior claustri*); nieco szkół biskupich dla kandydatów do stanu duchownego oraz kilka promieniujących i wybijających się ośrodków, jak Pawia w Lombardii, York w Anglii, Fulda w Niemczech. Nie należy sądzić, że działalność Alkuina i takich wybitnych postaci, które zgromadził dwór Karola Wielkiego, jak Piotr z Pizy, Paulin z Akwilei, Teodulf z Hiszpanii, Paweł Diakon, spowodowała natychmiastową zmianę w kulturze ogólnej tego okresu i nie na tym polega ich znaczenie. Restaurując monarchię nawiązującą wyraźnie do tradycji antycznych, Karol Wielki, sam analfabeta, rozumiał dobrze, że jej właściwe funkcjonowanie zależy od obecności w kraju oświeconego duchowieństwa i uczonych urzędników na dworze. Wspierał więc gromadzenie i kopiowanie ksiąg, układanie podstawowych podręczników, zakładanie nowych szkół, w których mogły się rozwijać obok „nauk boskich" także i sztuki wyzwolone — *liberalium disciplinarum scientiae*, jakkolwiek tylko jako służebne wobec *scientia divina*.

Znaczenie renesansu karolińskiego dla szkolnictwa średniowiecznego polega przede wszystkim na tym, że uczynił on nakazem i regułą rozwijanie *studia litterarum* — wiedzy świeckiej, której potrzebę głosili dawniej Boecjusz i Kasjodor, a obecnie światlejsi mnisi i misjonarze z Anglii. Karol Wielki wzywał też do kultywowania tej wiedzy i dwór swój stawiał jako przykład do naśladowania. W *Epistola de litteris colendis* czytamy na przykład: „Prosimy was, byście nie tylko nie zaniedbywali studiów świeckich, lecz byście je przekazywali innym", a w *Epistola generalis*: „Zachęcamy was do studium sztuk wyzwolonych za naszym przykładem i działalnością, na jaką nas tylko stać" [81]. Ta atmosfera spowoduje, że zakładane w tym czasie szkoły klasztorne i biskupie w Korbei, Tours, Reichenau, Fleury, Sankt Gallen, podobnie jak i palatyńska na dworze samego króla, staną się nie tylko ośrodkami wiedzy kościelnej, ale nawiążą do tradycji przekazanej przez Boecjusza. Ze szkół tych wyjdą Rabanus Maurus z Moguncji (zm. 856), *praeceptor Germaniae*, twórca wielu dzieł

[80] Por. Beda Venerabilis, *Vita SS Abbatum monasterii in Wiramutha et Girvum*, PL, t. 94, 716A; 717B; 720B, 721C.

[81] Por. MGH Capit., s. 80.

o ambicjach czysto filozoficznych [82]; Servatus Lupus z Ferrières (zm. 862), znawca i wielbiciel Cycerona, autor ciekawej filozoficznej *Księgi trzech problemów* (*Liber de tribus quaestionibus* [83]); Paschasius Radbertus, cytujący w swych dziełach Cycerona, Wergiliusza, Senekę [84]; Ratramnus z Corbie (zm. po 868) autor dwu filozoficznych dzieł o duszy [85], oraz korespondujący z Eriugeną na temat predestynacji uczeń Ratramnusa — Gotszalk [86]. Servatus Lupus nie był więc odosobniony, gdy twierdził, że studium nauk wyzwolonych nie jest tylko środkiem do zrozumienia Pisma św. (jak nauczał jeszcze Augustyn), lecz że mądrość jest cenna sama w sobie, w oderwaniu od wszelkich celów apologetycznych. Od renesansu karolińskiego studia świeckie zaczynają z wolna żyć własnym życiem, niezależnie od teorii określających ich miejsce w ogólnym schemacie doktryny chrześcijańskiej.

Kontynuatorem tych tendencji będzie też Gerbert z Aurillac [87] (X w.), późniejszy papież Sylwester II, pierwszy od wieków uczony papież, który jako przełożony szkoły w Reims (972) prowadzi wykłady z logiki według Boecjusza oraz studia z literatury i retoryki starożytnej. „Usiłowałem — powie później o sobie — dobrze żyć i dobrze się wysławiać. I wprawdzie to pierwsze jest ważniejsze, jednakże w życiu publicznym jedno i drugie jest niezbędne" [88]. Gerbert, który odrodzenie nauki w Europie zachodniej łączył ściśle z odnowieniem ustroju starożytnego, stawiał Boecjusza jako symbol tych wartości. Ten kult Boecjusza i nauk wyzwolonych w ogóle przekazał on też swemu uczniowi Fulbertowi, biskupowi Chartres (zm. 1028) i twórcy sławnej szkoły, stając się przez to pośrednikiem między renesansem karolińskim a renesansem XII w., którego szkoła w Chartres będzie najpełniejszym wyrazem [89].

[82] Np. *De universo* lub *De rerum naturis* i *De anima*; jego dzieła wydano w PL, t. 107—112.

[83] Dzieło to zawiera: *De praedestinatione bonorum et malorum; De libero arbitrio; De sanguinis domini taxatione*, ed. S. Baluzius, Paris 1664, PL, t. 119, 431—700.

[84] Napisał on m. in. *De corpore et sanguine Domini* (813); *De fide, spe et caritate; De vita Adalhardi; Epitaphium Arsenii* — wszystkie wydane w PL, t. 120.

[85] *De quantitate animae* oraz *De anima*, wydane w PL, t. 121, 13—346.

[86] Dzieła jego na ten temat zaginęły; por. J. Turmel, *La controverse prédestinatienne au IX^e siècle*, „Revue d'histoire et de littérature religieuse", 10, 1905, s. 47—69.

[87] Autor dzieł: *Geometria, Liber de astrolabio*, a także *De rationali et ratione uti*, pierwszego podręcznika dydaktyki średniowiecznej, wyd. A. Olleris, *Oeuvres de Gerbert*, Clermont—Ferrant 1867; por. A. Fliche, *Un précurseur de l'humanisme au X^e siècle le moine Gerbert (pape Silvestre II)*, Paris 1943.

[88] J. Havet, *Lettres de Gerbert*, Paris 1889, s. 42.

[89] Ze szkołą tą, będącą głównym ośrodkiem renesansu XII w., związane są takie postacie, jak Konstanty Afrykańczyk (zasłużony na polu medycyny tłumacz z języka

Liczba sławnych szkół i głośnych mistrzów rośnie w XI w. i na początku następnego. Rozwijają się też szkoły istniejące dawniej. Na przełomie X i XI w. przypada rozkwit szkoły w Liège z Notkerem Labeo na czele [90], Fleury pod opatem Abbonem [91], ożywienie działalności szkoły medycznej w Salerno, dla której Konstanty Afrykańczyk przełożył rychło podstawowe dzieła medycyny greckiej i arabskiej [92]. W 1. poł. XI w. wyróżni się szkoła klasztorna w Bec dzięki działalności Lanfranca i jego najwybitniejszego ucznia, Anzelma, późniejszego biskupa Canterbury [93], a także opactwo na Monte Cassino, w którym działał właśnie Konstanty Afrykańczyk. W drugiej połowie tego stulecia Bolonia zasłynie z wykładów prawa rzymskiego prowadzonych tam przez mistrza Irneriusza [94], a na początku następnego Chartres szczycić się będzie pierwszymi humanistami: Iwonem i Bernardem z Chartres, natomiast Montpellier — świeckimi studiami medycznymi, a Paryż — działalnością Wilhelma z Champeaux i Abelarda.

Znaczenie tego płodnego okresu nie polega jednak tylko na działalności wymienionych ośrodków i związanych z nimi uczonych. Jest on również świadkiem doniosłej innowacji w charakterze dotychczasowych szkół średniowiecznych, które przenoszą się z wolna z klasztorów do środowisk miejskich, oraz zmiany roli społecznej nauki i uprawiających ją mistrzów. Wiąże się to ściśle z żywiołowym rozbudzeniem pragnienia wiedzy i ciekawości intelektualnej u ludzi średniowiecznych na skutek konfrontacji ubogiej myśli łacińskiej z odkrywaną na nowo nauką antyczną

arabskiego), Adelhard z Bath (matematyk i fizyk), który wraz z Wilhelmem z Conches, jednym z głównych przedstawicieli szkoły, przyjmował atomistyczną na wzór Demokryta koncepcję świata materialnego. Rzecznikiem przyrodniczej wiedzy arabskiej był też Herman z Karyntii uczeń Teodoryka z Chartres, a sam Teodoryk wraz ze swym uczniem Janem z Salisbury byli wybitnymi przedstawicielami średniowiecznego humanizmu. Teologię uprawianą nową metodą dedukcyjną reprezentował tu Alan z Lille, a filozofię Gilbert de la Porrée, najbardziej metafizyczny umysł środowiska. Ze szkołą w Chartres powiązania mieli też Joachim z Fiore, Amalryk z Bène i Dawid z Dinant. Podstawowym źródłem o szkole w Chartres są dzieła Jana z Salisbury, wydane w PL, t. 199.

[90] Notker Labeo, autor i tłumacz na język niemiecki wielu dzieł filozoficznych, m. in. *Tractatus inter magistrum et discipulum de artibus*; *De partibus logicae*; zob. P. Piper, *Schriften Notkers und seiner Schule*, Bd. I—III, Berlin 1882—1883.

[91] Najstarsze rękopisy łacińskich tłumaczeń *Logiki* Arystotelesa (*Analytica* I—II) powstały właśnie za rządów tego opata. O twórczości samego Abbona zob. A. Van de Vyver, *Les oeuvres inédites d'Abbon de Fleury*, „Revue Bénédictine", 47, 1935, s. 125—169.

[92] Por. B. Lawn, *The Salernitan Questions*, London 1962.

[93] Por. R. W. Southern, *Saint Anselm and his Biographer*, 1963.

[94] Por. A. Sorbelli, *Storia della Università di Bologna*, T. I—II: *Medioevo* (XI—XV), Bologna 1944, s. 75.

i arabską. Stopniowy rozwój społeczny i ekonomiczny społeczeństw tego okresu, wyrażający się między innymi w powstaniu miast średniowiecznych i idącą z tym w parze specjalizacją pracy także w dziedzinie intelektualnej, umożliwił i ugruntował te przemiany.

Jeszcze Adalberon z Laon (977—1030) dzielił społeczność na tych, którzy się modlą, na tych, którzy stanowią jego ramię zbrojne, oraz na tych, którzy pracują [95]. Poddany uprawiał ziemię i zajmował się rzemiosłem dla pana; rycerz-szlachcic był właścicielem ziemi, sędzią i administratorem posiadłości; duchowny, szczególnie zakonny, modlił się, ale często wypełniał wszystkie te funkcje naraz. Praca umysłowa była tylko jednym z jego zajęć, nie stanowiła celu sama w sobie, lecz była przyporządkowana innym czynnościom, a te z kolei regule zakonnej. Toteż mnich mógł się stać również uczonym i profesorem, ale był to jak gdyby dodatkowy, drugorzędny aspekt jego działalności.

Mistrz szkoły, dla którego rzemiosłem jest pisanie i nauczanie i który zawodowo niejako prowadzi działalność uczonego, pojawia się dopiero w XII w. wraz z powstaniem miast i rozwojem kultury miejskiej [96]. W zmienionej sytuacji szkoła przenosi się z klasztorów i opactw do wielkich ośrodków miejskich. Wiąże się też wówczas silniej z osobą nauczyciela niż z miejscem. W jednym mieście mogło być szkół tyle, ilu działało mistrzów skupiających wokół siebie żądnych wiedzy i nowego stylu życia scholarów. Mistrz opuszczający miasto pociągał za sobą rzeszę wiernych studentów lub też, opuszczony przez swych słuchaczy, zakładał nową szkołę w innej miejscowości.

Kiedy rozpoczną swą działalność pierwsze uniwersytety, znajdzie w nich wyraz ustalona w XII w. reguła utożsamiająca szkołę z osobą nauczyciela: „Nikt nie może być studentem w Paryżu — głoszą pierwsze statuty Sorbony — kto nie jest związany z jednym prowadzącym go mistrzem" [97].

Od szkoły będącej niejako prywatną domeną mistrza do uniwersytetu jako kolektywu uczonych i studentów był już zresztą nieduży dystans. Rosnąca liczba szkół „prywatnych" w jednym mieście i powiększająca się stale liczba studentów przybywających do danego ośrodka nawet z odległych krajów same narzuciły potrzebę bliższej współpracy między mistrzami dla znalezienia formy organizacyjnej w postaci stowarzyszenia dbającego o interesy zarówno nauczających, jak i nauczanych. Wzoru

[95] Adalberon, *Poème à Robert le Pieux*; por. J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, s. 260.

[96] Por. J. Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris 1962, przekł. pol.: *Inteligencja w wiekach średnich*, Warszawa 1964, s. 15—16.

[97] H. Denifle, A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, Paris 1889.

dostarczają zorganizowane już w miastach cechy rzemieślnicze. W ten sposób rodzi się korporacja uniwersytecka (*Universitas docentium et scholarium*), która określa wspólnie charakter swej działalności, ustala ramy strukturalne i programowe swego związku i występuje odtąd solidarnie wszędzie tam, gdzie interesy tej nowej społeczności jako całości tego wymagały. Związek taki skuteczniej mógł opierać się niepożądanym ingerencjom władzy lokalnej i centralnej, duchownej i świeckiej i lepiej walczyć o swe prawa i autonomię. Potwierdzenie tych praw przez władze kościelne i państwowe, które traktuje się zazwyczaj jako początek działalności uniwersytetów, było często jedynie potwierdzeniem już faktycznego ich istnienia.

Powstające samorzutnie pierwsze europejskie uniwersytety [98] przybierały w różnych ośrodkach odrębne formy. W zależności od miejscowej tradycji nauczania oraz od tego, jak określone zostały stosunki między uniwersytetem a władzami miejskimi, państwowymi i kościelnymi, ustaliły się trzy główne typy uniwersytetów, które stały się wzorami dla zakładanych później uczelni.

Pierwszy typ uniwersytetu w Europie ukształtowała Bolonia. Tutaj w XI w. odkryto zapomniane teksty ustawodawstwa cesarza Justyniana z VI w., które stały się przedmiotem studiów i komentarzy w świeckich szkołach retoryki. Znawcy prawa rzymskiego (zwani legistami) zdobyli szczególne uznanie cesarzy, którzy w okresie walk o inwestyturę widzieli w prawie rzymskim potwierdzenie swej absolutnej władzy i autonomii wobec Kościoła. Poważały legistów także i władze miejskie, które w kodeksie Justyniana znalazły cenne przepisy regulujące zasady życia miast opartego na handlowych stosunkach wymiennych oraz na pracy. W Bolonii też na początku XII w. nieznany bliżej prawnik Gracjan dokonał kodyfikacji prawa kościelnego na wzór rzymskiego. Wydzieliwszy prawo z teologii uczynił swe dekrety (zwane odtąd *Dekretem Gracjana*) przedmiotem odrębnych studiów i komentarzy coraz pokaźniejszej liczby prawników-dekretystów. Bolonia jako ośrodek wybitnych legistów i dekretystów zaczyna ściągać od XII w. rzesze studentów z całej Europy. Ponieważ szkoły legistów i dekretystów powstały poza ramami organizacji kościelnych, to ani ich scholarze, ani ich mistrzowie nie podlegali władzy kościelnej.

Studiujący, związani jedynie umową o naukę z profesorami, rychło skupiają się w korporację, która z kolei dzieliła się na nacje według grup językowych. Korporacja była wyposażona w pełną autonomię (potwier-

[98] Por. S. d'Irsay, *Histoire des universités françaises et étrangères*, Paris 1933; A. Vetulani, *Początki najstarszych wszechnic środkowoeuropejskich*, Warszawa—Wrocław—Kraków 1970.

dzoną przez konstytucję *Habita* Fryderyka I z 1158 r.), rządziła się własnymi prawami, miała w ręku zarząd majątku uniwersyteckiego oraz władzę sądowniczą nad swymi członkami. Na czele korporacji stał rektor wybierany przez samych studentów, a doradcami jego byli prokuratorzy poszczególnych nacji. Jako zakład naukowy korporacja uniwersytecka rozpadała się na wydziały (*facultates*), którym przewodzili dziekani wybierani przez ogół wchodzących w skład fakultetu mistrzów. Podstawowy i najliczniejszy wydział, stanowiący zrąb całego uniwersytetu, to wydział filozoficzny (*liberalium artium facultas*), którego ukończenie upoważniało dopiero do specjalizacji na jednym z wyższych wydziałów: prawa, medycyny, teologii. Z wydziału filozoficznego pochodził zawsze rektor uniwersytetu.

Charakterystyczny rys uniwersytetu bolońskiego stanowiło to, że był on przede wszystkim korporacją studentów (mistrzowie należą do odrębnych kolegiów doktorskich); rektora uniwersytetu wybierano spośród studentów; rola profesorów, których scholarze wybierali sobie również sami, ograniczała się do nauczania, egzaminowania i nadawania stopni, zresztą byli oni obowiązani do posłuszeństwa wobec władz uniwersyteckich i rektora. Większość uczących, a zwłaszcza studiujących, stanowili tu świeccy. Mieli oni zapewnioną swobodę życia prywatnego, osobnego mieszkania (hospicja). Profesorów opłacali studenci lub miasto. Uniwersytet specjalizował się w nauczaniu prawa rzymskiego i kanonicznego, medycyna nie odgrywała tu żadnej roli, a wydziału teologii nie było do 1360 r. w ogóle [99].

Drugi typ organizacji uniwersyteckiej dał uniwersytet paryski, późniejszy prawzór wszystkich wyższych uczelni Europy zachodniej. Zainteresowania filozoficzne i teologiczne całego pokolenia mistrzów działających we Francji od XI w. spowodowały, że z czterech fakultetów, ukonstytuowanych na tym uniwersytecie w końcu XII w., najwybitniejszą rolę odegrał tu właśnie teologiczny, a następnie konkurujący z nim już od połowy XIII w. — wydział filozoficzny. Cechą charakterystyczną ustroju tej uczelni jest też, że większą rolę odgrywał w nim zespół nauczający. W skład korporacji uniwersyteckiej wchodzili uczniowie i profesorowie. Rektor — chociaż pochodził też zawsze z wydziału filozoficznego, był wybierany jednak już tylko spośród profesorów przez elektorów poszczególnych nacji. Prokuratorzy nacji wybierani byli również spośród magistrów tego wydziału. W odróżnieniu od uniwersytetu bolońskiego wykładowcy w Paryżu byli przeważnie duchownymi, a studiujący kierowali się przede wszystkim na drogę kościelną; obowiązywał tu system kolegialny, nakazujący mistrzom wspólne mieszkanie w kolegiach, a studentom w bur-

[99] P. Kibre, *Scholarly Privileges in the Middle Ages*, Cambridge (Mass.) 1962.

sach, o rygorach na pół klasztornych. Utrzymanie katedr i zespołu nauczającego było oparte na systemie beneficjów kościelnych. Uniwersytet paryski pozostawał pod opieką, ale także i pod szczególną kontrolą doktrynalną papieży, którzy ustanowili dlań zwierzchnika duchownego w osobie kanclerza (był nim zazwyczaj miejscowy biskup), z prawem nadawania stopni naukowych i prawa wykładania na wszystkich innych uczelniach (*ius ubicumque docendi*) [100].

Trzeci typ uniwersytetu średniowiecznego reprezentowała uczelnia w Neapolu, założona przez cesarza Fryderyka II w 1224 r. Był to uniwersytet państwowy, uposażony i utrzymywany z funduszów państwa i nadający stopnie i *veniam legendi* niezależnie od Kościoła. Był to jednak zarazem uniwersytet zamknięty (profesorowie i studenci mieli zakaz opuszczania uczelni) i obostrzony wielkimi rygorami (przy których studia w Paryżu były wolnością) tak w dziedzinie studiów, jak i życia prywatnego; nie przyjął się też szerzej w Europie poza Hiszpanią i nie odegrał w średniowieczu większej roli [101].

Ewolucja szkoły średniowiecznej od szkoły klasztornej do uniwersytetu wyraża się wielorako: stopniowym wzrostem autorytetu *studium*, które ze środka pomocniczego dla *doctrina sacra* staje się z czasem obok *regnum* i *sacerdotium* trzecim filarem tej epoki; ciągłym rozszerzaniem zakresu skromnych na początku *studia litterarum*; stałym umacnianiem się autonomii czynnika świeckiego w nauce i praktyce dydaktycznej. Szczytowym przejawem całej tej ewolucji w omawianym okresie jest uniwersytet boloński. Pobudził on do życia i pokazał perspektywy kolejno powstającym innym ośrodkom.

Dzięki jednemu językowi wykładowemu, podobnej wszędzie metodzie nauczania, swobodnemu przenoszeniu się studentów i mistrzów na inne uczelnie — uniwersytety oddziaływały potężnie na styl nauczania i zdobywania wiedzy w średniowiecznej Europie, przyczyniły się do swobodnej wędrówki myśli i idei oraz wpłynęły na kształtowanie się sposobów myślenia, postaw, poglądów filozoficznych i doktrynalnych całej epoki.

2. Tekst — jego rodzaje i powaga

„Bez księgi nie ma uniwersytetu" głoszą uroczyście statuty uczelni padewskiej z 1264 r. Bez tekstu nie podobna też wyobrazić sobie kultury średniowiecza w ogóle. Cała pedagogika scholastyczna opiera się bowiem na czytaniu, komentowaniu i dyskutowaniu określonych dzieł.

[100] Por. R. Aigrain, *Histoire des universités*, Paris 1949.

[101] Por. R. Meister, *Beiträge zur Gründungsgeschichte der mittelalterlichen Universität*, Wien 1957.

Księgą *par excellence* jest Biblia, która skupia w sobie wszelką powagę, dostarcza właściwej strawy intelektualnej i jest najodpowiedniejszym narzędziem nauczania. Znajomość czytania rozpoczynała się ongiś właśnie od Pisma św., studia uniwersyteckie kończą się też na egzegezie tego dzieła na ostatnim, najwyższym fakultecie — na teologii [102]. Obok Biblii tekstem studiowanym na tym wydziale są *Księgi sentencji* Piotra Lombarda, powstałe w XII w.

Podstawą studium na wydziale prawa były *Digesta, Pandekty, Instytucje* i *Novelae* — podstawowe teksty ustawodawstwa Justyniana, jak też *Dekret Gracjana, Dekretalia* Grzegorza IX, *Sekstyny* Bonifacego VIII — głównie dzieła prawa kościelnego.

Podstawą studiów na wydziale medycznym były między innymi teksty Galena (*Sztuka medycyny* i *Terapeutyka*), Hipokratesa (*Aforyzmy*), Awicenny (*Kanon medyczny*), Alego ben Abbasa (*Pantegni*).

Na wydziale filozoficznym studiowano przede wszystkim dzieła Arystotelesa z komentarzami arabskimi (*Logica vetus et nova, Fizyka, De anima, Parva naturalia, Metafizyka, Etyka, Polityka*), *Liber sex principiorum* Gilberta de la Porrée, *Liber de causis* oraz inne dzieła dopuszczane przez statuty uczelni.

Tekst czytany i komentowany jest nie tylko głównym przedmiotem studium — ma on także określoną powagę: *auctoritas*. Autorzy średniowieczni wyprowadzają etymologię słowa *auctoritas*, znamiennie choć niesłusznie, z wyrazu *authenticus* — autentyczny [103]. Autentyczny, to poświadczony przez kogoś, a więc zasługujący na uznanie. *Doctor maxime authenticus* — powie o Augustynie Bonawentura [104], co oznacza, że jest to pisarz mający najwyższą powagę i że powaga ta jest poświadczona przez tradycję; *authenticum* nazwano najobszerniejszy człon ustawodawstwa justyniańskiego (*Digesta*) dla podkreślenia jego starożytnej powagi, pochodzącej od samego prawodawcy rzymskiego [105].

Prawdziwy autorytet posiada zrazu jedynie Biblia, której powagę i autentyczność poświadcza sam Kościół. Potem i inne teksty przez analogię wyposaża się w autorytet, jak na przykład *Księgi sentencji*, przeciw czemu protestował jeszcze gorąco Roger Bacon, uważający owe *Sentencje*

[102] Por. B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2 ed., Oxford 1952.

[103] Por. np. Simon de Tournai, *Summa*, rkp Paris, Bibl. Nat. lat. 3114 f. 11 vb: *De deo vero non predicat motus actionem ab agendo dictam, sed auctoritatem ab authentico.*

[104] Por. S. Bonaventura, *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, quaestio 4 corp. art.

[105] Codex *Justiniani* I, 23, 3: *Authentica ipsa atque originalia rescripta et nostra manu subscripta, non exempla eorum.*

za dzieło świeckie, nie mające żadnego autorytetu [106]. Nie powstrzyma to już jednak procesu przyznania powagi innym, pozateologicznym, dziełom. Pojawia się też wówczas nowy akcent znaczeniowy w słowie *auctoritas*, bliższy jego prawdziwej etymologii, mianowicie: *auctor* — autor [107].

Właściwą funkcją autora, przysparzającą mu powagi, jest pisanie dzieł, choć nie każde z nich zyskuje od razu miano autentycznego, tj. autorytatywnego. Różne są bowiem dzieła i różny sposób ich tworzenia. Dlatego istotną rzeczą dla studium jest wyposażyć je w odpowiednie teksty, a właściwą rolą mistrza jest nauczyć wydobywania z danego tekstu tego, co jest w nim autentyczne. Mówi się często o świadomej bezimienności średniowiecznych autorów, ale jest to tylko częściowo słuszne, istotne jest bowiem dla ludzi tej epoki nie tyle, kto co napisał, ile jaką wagę posiada to, co zostało napisane. Tę zaś określa się przede wszystkim na podstawie oceny samodzielnego wkładu twórcy w pisane dzieło.

We wstępie do *Komentarza* do *Sentencji* Bonawentura rozróżnia cztery sposoby pisania dzieł: „Jeden — powiada — pisze cudze dzieło nic do niego nie dodając, ani nie zmieniając i ten nosi nazwę aktora (*actor*) lub pisarza (*scriptor*). Drugi przepisuje cudze teksty i dodaje coś do nich, ale to co dodaje, nie jest jego, lecz zapożyczone od innych; tego nazywamy kompilatorem (*compilator*). Trzeci w jednym dziele pomieszcza obce i swoje, ale obce w nim przeważa, a własne jest tylko dodatkiem wyjaśniającym myśl cudzą; tego obdarzymy mianem komentatora (*comentator*). Wreszcie czwarty pisze własne i korzysta przy tym z myśli obcych, lecz swoje u niego przeważa, a obce jest jedynie dodatkiem potwierdzającym własne myśli i jedynie ten ostatni zasługuje na nazwę autora (*auctor*)" [108].

W tym stopniowaniu mieści się wyraźnie gradacja wartości samego tekstu w zależności od osobistego wkładu twórcy — znamienny wyraz ewolucji, jaką przeszło średniowiecze od okresu monastycznego do nowej kultury miejskiej. Największą powagę posiada ten, kto zdolny jest powiększyć (*augere*) stan przez siebie zastany. W prologu do dzieła *De monarchia* Dante pisze, iż „podstawowym obowiązkiem każdego człowieka obdarzonego przez naturę umiłowaniem prawdy jest dawanie własnego

[106] R. Bacon, *Opera quaedam hactenus inedita*, ed. Brewer, London 1859, s. 323; *Quartum peccatum est* [tzn. teologii w Paryżu] *quod praefertur una sententia magistralis textui facultatis theologiae, scilicet Liber Sententiarum. Nam ibi est tota gloria theologorum, que facit onus unius equi. Et postquam illum legerit quis, iam praesumit se de magistro theologiae* [...] *ubique et in omnibus honoratur.*

[107] Por. M. D. Chenu, *Auctor, actor, autor* [w:] *Archivum latinitatis medii aevi*, 1927, s. 81—86.

[108] S. Bonaventura, *Commentarius in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, Prooemium, quaestio 4, Quaracchi 1934.

twórczego wkładu do tego, co uczynili inni, by tak jak my korzystamy z dorobku naszych poprzedników i potomni mogli od nas kiedyś się wzbogacić" [109].

Cytowani autorzy nie odmawiają bynajmniej wartości i przydatności takim czynnościom, jak przepisywanie (był to czas zapotrzebowania na teksty), ale ocena działalności skrybów odbywała się na innej płaszczyźnie niż tego, kto pretenduje do miana twórcy. Pożyteczne może być też dzieło kompilatora, jeśli nie podszywa się on pod cudze imię; wówczas bowiem — zgodnie ze znaczeniem słowa, jaki mu nadała już starożytność, kompilator będzie po prostu plagiatorem, złodziejem.

Inna jest już rola komentatora. Wprawdzie i jemu przysługuje *auctoritas* ze względu na tego, kogo objaśnia, ale tu mogą być już wyjątki. Może się zdarzyć na przykład, że tekst, któremu przypisujemy tę cechę, jest niedostępny i niezrozumiały bez odpowiedniego komentarza; wówczas komentator dzieli autorytet z tym, kogo wyjaśnia. Taki był właśnie autorytet Awerroesa, którego obdarzono mianem „komentatora nad komentatorami".

Średniowiecze zna dwa typy komentarza. Pierwszy to przekład tekstu obcego lub jego wyjaśnienie dosłowne (*ad litteram*). Tekst tłumaczony jest przytaczany fragmentami lub podaje się jedynie początki zdań (*lemmata textus*) i kolejno wyjaśnia słowa i myśli zawarte w analizowanym fragmencie. Takie komentarze tworzył właśnie Awerroes. Drugi typ to parafraza tekstu komentowanego. Ten rodzaj komentarza opisuje najlepiej Albert Wielki we wstępie do swego wykładu *Fizyki* Arystotelesa. „W dziele tym posługiwać się będziemy taką metodą, że pójdziemy za porządkiem i myślą Arystotelesa, aby powiedzieć wszystko, co nam się wydaje konieczne, by naukę jego wyłożyć i wyjaśnić. Postępować zaś będziemy tak, że tekstu samego Arystotelesa przytaczać nie będziemy; poza tym będziemy czynili dygresje, aby wyjaśnić nasuwające się wątpliwości. Będziemy też uzupełniać to, co w nauce Filozofa ujęte zostało zbyt zwięźle" [110]. Jak widać z tych słów, własny wkład komentatora jest tu już imponujący, ale Albert zastrzega się mimo to wyraźnie, że w komentarzu nie występuje on w charakterze autora. Pod koniec wykładu *Metafizyki* pisze w sposób znamienny: „Na tym się kończy wykład tego dzieła. Nie powiedziałem w nim niczego, co byłoby moim własnym poglądem (*secundum opinionem meam propriam*), lecz jedynie to, co jest wyjaśnieniem stanowiska Arystotelesa (*sed omnia dicta sunt secundum positionem Aristotelis*). Kto więc chce to, co tu wyłożyłem, poddać weryfikacji — kon-

[109] Dante, *De Monarchia* I, 1, ed. Witte, Wien 1874.

[110] Por. Albertus Magnus, *In Physicam Aristotelis expositio* I tract. 1, c. 1, Borgnet 3,3.

tynuuje Albert — niech się zwróci do dzieł Arystotelesa i te gani lub chwali, a nie mnie" [111].

Wykształcona forma nauczania na uniwersytecie średniowiecznym obejmowała zasadniczo dwa akty: wykład, czyli czytanie tekstu (*lectio*); ćwiczenie, czyli dysputę nad przeczytanym dziełem, o czym będzie szerzej mowa w rozdziale następnym. Czynnościom tym odpowiadały produkty literackie, które przybierały odpowiednio dwie formy: *expositio* profesora prowadzącego wykład oraz *quaestiones* — rezultat kierowanych przez mistrza ćwiczeń. W *expositio* mistrz średniowieczny występuje na ogół jako komentator. Nacisk główny spoczywa na wydobyciu myśli i intencji autora czytanego i stąd myśli i poglądy osoby wykładającej stoją tu na drugim planie. W dyspucie mistrz występuje z reguły jako *auctor*, a jej zasadnicza część, w której daje on rozstrzygnięcie dysputowanych problemów, to *determinatio magistralis*. W zależności od rodzaju dysput i źródła ich inspiracji odróżnia się dysputy zwyczajne, do których tematy czerpane są z lektur właściwych dla danego fakultetu, oraz dysputy uroczyste na dowolny temat (*de quolibet*). Wszystkie one mają zasadnicze znaczenie dla śledzenia poglądów średniowiecznych mistrzów, w nich bowiem wyraża się najpełniej oryginalna i autentyczna myśl pisarzy tego okresu, jeśli tylko dla celów doktrynalnych zostały one podjęte.

Autorytet tekstu zależy bowiem także od zamiaru twórcy i przeznaczenia dzieła, dla którego praca mistrza została podjęta. Są bowiem dysputy, w których nie tyle chodzi o ustalenie prawdy i manifestację poglądów autora, ile o ściśle określone cele dydaktyczne. Obok więc *disputatio doctrinalis*, podejmowanej celem dotarcia do prawdy przy pomocy ścisłych metod naukowych (*demonstratio*), które ujęte w formę literacką wyrażały poglądy autora i jego twórczy wkład w postawiony problem — istniały dysputy szkolne (*disputatio tentativa*), rodzaj dzisiejszego egzaminu ustnego; *disputatio sophistica*, będąca ćwiczeniem zaprawiającym do rozróżniania błędów i ukrytych założeń w rozumowaniach; *disputatio dialectica*, nie dążąca do ustalenia ścisłej prawdy przy pomocy *demonstrationes*, lecz ucząca jak można zmniejszyć błąd, usunąć niepewność, wzmocnić rozumowanie prawdopodobne. Dysputy takie nie miały na ogół żadnej *auctoritas*, choć były najczęstszymi rodzajami tekstów spotykanych w średniowiecznych szkołach [112].

Wielkość osobistego wkładu twórcy w opracowywany problem — chodzi tu ciągle o świadomość, jaką mieli autorzy średniowieczni, a nie o to, jak my dziś oceniamy wartość ich wkładu — jest uzależniona także od

[111] Por. Albertus Magnus, *In Metaphysicam Aristotelis expositio* XII, 7, Borgnet VI, 751.

[112] Por. W. Seńko, *Tomasza Wiltona 'Quaestio disputata de anima intellectiva'*. „Studia Mediewistyczne", 5, 1964, s. 28—31.

sposobu opracowania tekstu, który dochodzi do rąk czytelnika. Niektóre dzieła są jedynie notatami z wykładów lub dysputy prowadzonej przez mistrza i puszczone w obieg przez słuchacza bez kontroli wykładowcy, są mniej lub bardziej wiernym odbiciem jego myśli. Ten typ dzieł nosi nazwę *reportata*. Inne to teksty autoryzowane (*ordinatio*), w których pierwotny wykład lub dysputa są jedynie tworzywem, całkowicie później przekształconym przez autora [113].

Istnieją wreszcie teksty, w których autor świadomie wyraża nie swoje poglądy, lecz relacjonuje jedynie niejako historycznie różne stanowiska, argumenty i wywody dotyczące określonego nurtu ideowego lub zagadnienia. Fakt, iż pewien autor cytuje przy tej okazji poglądy jednego lub drugiego filozofa, w niczym nie upoważnia jeszcze do wyciągania wniosku, że podziela on jego wywody lub że z tych materiałów kompiluje niekoherentną i eklektyczną całość. Nie każdy tekst będzie więc wyrażał poglądy swego twórcy i prezentowane przez niego tendencje, choćby zawierał określone idee i treści doktrynalne. Nie każdy tekst filozoficzny daje po prostu podstawę do mówienia w sposób pozytywny o poglądach tego, który go napisał. O jego erudycji, kulturze filozoficznej — tak, ale o postawie filozoficznej i poglądach nie zawsze. Trzeba więc w każdym wypadku ustalić, jaki charakter ma analizowane przez nas dzieło, by uniknąć tych dziwacznych w konsekwencji elaboratów o „szkotyzmach nominalizujących" i „awerroizmach tomizujących" tam, gdzie mamy do czynienia jedynie z relacją szkolną o stanowiskach różnych kierunków filozoficznych [114].

Średniowieczne teksty są w dużej mierze tekstami przeznaczonymi na użytek szkoły i wiele z nich nosi na sobie piętno encyklopedycznych, by nie powiedzieć historycznych przedstawień, które wielu mediewistów zwiodły pozorami „autentyczności" w średniowiecznym rozumieniu tego słowa.

3. Metoda scholastyczna

Skoro przedmiotem studiów i wszelkich dociekań doktrynalnych w średniowieczu jest, jak powiedzieliśmy poprzednio, tekst „autorytatywny", to metoda scholastyczna — będąca również zwornikiem różnych systemów i kierunków występujących w tej epoce, będzie polegać przede

[113] Por. K. Michalski, *Tekst, osobistość, szkoła i prąd w filozofii średniowiecznej* [w:] *Pamiętnik IV Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich w Poznaniu 1925*, Lwów 1925.

[114] Por. W. Seńko, *La philosophie médiévale en Pologne*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum", 14, 1970, s. 5—6.

wszystkim na odpowiedniej obróbce intelektualnej tekstu oraz na zabiegach zmierzających do ustalenia właściwej relacji między przyjętymi autorytetami [115].

Początkiem każdej pracy umysłowej jest lektura tekstu (*lectio*). „Kto pragnie uprawiać filozofię, niech się wdroży w lekturę i medytację" [116] — powie Jan z Salisbury. Czytanie zaś polega na przyswajaniu sobie myśli i założeń zawartych w tekście; obojętne przy tym, czy będzie to lektura osobista (*lego librum*), czy słuchanie lektora (*lego librum ab illo*), czy też uczestniczenie w wykładzie mistrza (*lego librum illi*). „Wykładać" bowiem w pierwotnym sensie to czytać (*legere*) w ścisłym znaczeniu tego słowa. Mistrz czyta swój tekst, a słuchacz „czyta" z ust profesora. *Audivi* — pisze Anzelm w jednym ze swych listów do przyjaciela — *quod legas a domino Arnulpho* — „słyszałem, że uczestniczysz w wykładzie (czytasz) mistrza Arnulfa" [117].

Zgłębić tekst, to najpierw zrozumieć go dosłownie, poznać znaczenie występujących w nim słów, terminów, wyrażeń; jest to etap wstępny lektury (*littera*). Potem następuje analiza argumentów i racji oraz dociekanie sensu ciągów myślowych zawartych w tekście (*sensus*). Na koniec dochodzimy do głównej myśli i problematyki całego dzieła (*sententia*) — uchwycenie jej jest celem całej lektury. *Quid enim aliud in lectura quaeritur* — pisze Robert z Melun — *quam textus intelligentia, quae sententia nominatur*" [118]. Jeśli notujemy poszczególne etapy lektury, to w rezultacie otrzymujemy kolejno: glossy interlinearne lub marginalne, ekspozycję niepełną, czyli kursoryczną (*expositio ad cursum*), oraz wykład magistralny (*expositio ordinaria*).

Scholastyka rozpoczyna więc od poznania źródeł, które zagubią się z czasem w zbyt pedantycznej i rozbudowanej analizie tekstów. Teksty te, przeciążone sztucznymi egzegezami, poddawane wielorakim analizom w szkołach, stracą w końcu całą swą żywotność. Toteż pierwszym apelem Renesansu jak gdyby na pośmiewisko scholastyki, która narodziła się przecież z lektury źródeł, będzie wezwanie do powrotu *ad fontes* — do poznawania samych tekstów bez zbędnego balastu komentarzy [119].

Medytacja jest przedłużeniem lektury, indywidualnym wysiłkiem zmierzającym do asymilacji i pogłębienia treści przeczytanego dzieła.

[115] Najlepszy wykład różnych aspektów metody scholastycznej zawiera M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1954, s. 66—170; na nim opieramy się tu w wielu miejscach.

[116] J. Saresberensis, *Metalogicon* I, 24: *Qui ergo ad philosophiam aspirat, apprehendat lectionem et meditationem.*

[117] Anselmus Cantaurensis, *Epistolarum* liber I, ep. 55, PL, t. 158, 1124.

[118] Robertus de Melun, *Sententiae*, ed. Martin, Paris 1947, s. 11.

[119] Por. M. D. Chenu, *Introduction...*, s. 69.

Towarzyszy ona każdemu rodzajowi lektury: prywatnej, wspólnej lub szkolnej; odbywającej się w celi klasztornej i na uniwersytecie. Do studium przeznaczone były teksty wybrane, a statuty lub reguła określały sposób ich wykorzystania: *Et quod legant libros Aristotelis de dialectica tam de veteri quam de nova in scholis ordinarie et non ad cursum* — czytamy w *Chartularium Universitatis Parisiensis* na temat dzieł logicznych Arystotelesa, oraz: *Nec libri Aristotelis de naturali phylosophia nec commenta legantur Parisius publice vel secreto* — na temat dzieł przyrodniczych Stagiryty [120]. Dla lektury prywatnej stały otworem wszystkie dzieła — nawet niedopuszczane do wykładów pisma Arystotelesa, które wskutek zakazów tym skwapliwiej były czytane. Zresztą już Hugon od św. Wiktora zachęcał, by czytać wszystko; okaże się bowiem rychło, że nic z tego, co się przeczytało, nie jest zbędne.

Z rozważań i medytacji nad tekstem rodzą się wątpliwości i pytania (*quaestiones*). Chodzi zrazu o wyjaśnienie miejsc niejasnych, słów, wyrażeń, zwrotów. Potem o pytania stawiane pod adresem autora, co do miejsca i czasu powstania dzieła oraz charakteru i pożytku płynącego z lektury. W końcu zjawiają się kwestie związane z problematyką czytanego tekstu.

Pierwszy typ wyjaśnień ma charakter wstępny „isagogiczny" i wzorować się będzie na tradycjach prolegomenów starożytnych, o których mówi Boecjusz we wstępie do swego przekładu *Logiki* Arystotelesa: „Dawni filozofowie, przewodnicy następnych pokoleń, wiele stworzyli dzieł naukowych, w których zanim przystąpili do wykładania sedna rzeczy spowitego głęboką mgłą niejasności rozprawiali się jakby w intelektualnych potyczkach ze wstępnymi problemami: stąd biorą się właśnie owe prolegomena otwierające drogę do łatwiejszego zrozumienia studiowanej rzeczy" [121]. Obejmują one przede wszystkim pytania dotyczące strony formalnej tekstu i zostaną z czasem ujęte w reguły a nawet metra łatwe do zapamiętania, jak na przykład w anonimowej egzegezie tekstu Tomasza z Akwinu zawartej w rękopisie wrocławskim: *Praesens scientia est de primis luminibus, ideo sine ipsa recte de aliis iudicare non valeamus. Ut ergo sermo mentibus audientium ordinate ingerat scientiam, aliqua per ordinem sunt videnda, quae patent in his metris:*

Utilitas, titulus, intentio parsque Sophye
Quattuor et causas rem totam perficientes [122]

[120] H. Denifle, A. Chatelain (eds) *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris 1804, t. I, s. 70.

[121] Por. Boethius, *In Porphirii Isagoge expositio*, prooemium; por. też M. Plezia, *De commentariis isagogicis*, Kraków 1949.

[122] Rkp. Wrocław, Bibl. Uniw. IV, Qu 16, f. 1v; por. „Mediaevalia Philosophica Polonorum", 3, 1959, s. 14.

Co znaczy tyle co: Jaki jest pożytek z danego dzieła, jego tytuł, intencja piszącego, do jakiego działu filozofii należy traktat, jaka jest jego przyczyna materialna (przedmiot), formalna (struktura i rodzaj literacki), sprawcza (kto jest autorem dzieła) i celowa (po co zostało ono napisane).

Drugi typ wyjaśnień to pytania rzeczowe pod adresem analizowanego tekstu. Gilbert de la Porrée (1076—1154) w komentarzu do *De Trinitate* Boecjusza daje wskazania, jak należy opracowywać takie *quaestiones*: Powinny one wychodzić od trudności sformułowanych tak, by każde miało na swe poparcie argumenty atakujące postawiony do rozważania problem. Argumenty te wskazują, iż jedno z przeciwnych twierdzeń musi zawierać błędy — bądź rzeczowe, bądź słowne. Postawione pytanie jako takie nie może być ani prawdziwe, ani fałszywe; argumentacja zaś służyć ma jako wskaźnik, w jakim kierunku pójść należy, by oddzielić prawdę od fałszu i dojść do potwierdzającej lub zaprzeczającej odpowiedzi na pytania [123]. Tekst bez odpowiednio postawionego pytania pozostanie więc niemy, tak jak zagadnienie, które nie budzi niczyich wątpliwości, nie zostanie nigdy w pełni wyjaśnione. Nie musi się realnie wątpić w to, co się kwestionuje w pytaniu. Rzeczowość pytania odnosi się bowiem do treści analizowanego dzieła, a nie do rzeczywistej trudności pytającego, może więc ono mieć charakter czysto formalny: *Illud genus quaestionum* — powie Clarembaldus z Arras, współczesny Gilbertowi — *voluit intelligi, quod de certis propositionibus constituitur, ut est hoc, utrum margarita sit lapis, necne. Quare de omni propositione problema posse fieri* [...], *sed illae quidem quaestiones nil habent quaestionis praeter formam* [124]. Bez postawienia pytań, wysunięcia wątpliwości i trudności (*aporiae*) nie można dotrzeć do sensu badanego dzieła, ani też dorzecznie filozofować.

Pytania i aporie pochodzące z lektury odnoszą się formalnie do autora czytanego tekstu, faktycznie jednak adresowane są one bądź do współuczestnika lektury, który winien je wyjaśnić na podstawie znajomości danego dzieła, bądź do oponenta mającego inne poglądy, a powołującego się na te same źródła i autorytety, bądź do mistrza, który ma nas pouczać. W ten sposób rodzi się dysputa na określony temat: *Quaestio disputata.* Postawienie problemu, zarzuty przeciw danej tezie, odpowiedzi na zarzuty, wyjaśnienie prawdy w danym przedmiocie (*determinatio magistralis*) — oto najogólniej struktura takich dysput. Przyswojenie logiki Arystotelesa, narzucającej rygory formalne całej argumentacji w toku dysputy, a potem odkrycie naukowych pism greckich i arabskich, które wy-

[123] Por. W. Heinrich, *Zarys historii filozofii średniowiecznej*, wyd. W. Seńko, Warszawa 1963, s. 112—113.

[124] Por. W. Jansen, *Der Kommentar des Clarembaldus von Arras zu Boethius De Trinitate*, Breslau 1926, s. 34.

suną nową, nieznaną dotąd problematykę, spowoduje już w końcu XI i na początku XII w. rozpowszechnienie dysput tego rodzaju. Najwymowniejszym tego przykładem jest zarówno działalność Berengara i Lanfranca w XI w., jak też Abelarda (uznanego za koryfeusza metodycznych dysput średniowiecznych), Gilberta de la Porrée, Roberta z Melun, Odona z Soissons i Szymona z Tournai w XII w., których dzieła już nawet noszą tytuły: *Quaestiones* [125]. Na przełomie XII i XIII w. *quaestiones* odrywają się od wszelkiego tekstu i zaczynają występować samoistnie jako *disputationes*. *Lectio* oraz *disputatio* staną się odtąd fundamentem studiów i metody scholastycznej w ogóle. J. Le Goff przytacza typowy obraz takich dysput:

„Kiedy mistrz miał dysputować, zawieszano wszelkie poranne wykłady innych mistrzów i bakałarzy fakultetu i tylko on wygłaszał krótki wykład, aby mieli czas zejść się uczestnicy; potem zaczynała się dysputa. Zabierała ona większą część przedpołudnia. Na ćwiczeniu musieli być obecni wszyscy bakałarze fakultetu i wszyscy studenci danego profesora. Pozostali profesorowie i studenci byli zdaje się wolni, ale niewątpliwie udawali się na dysputę mniej lub bardziej licznie, w zależności od opinii, jaką cieszył się profesor, i od tematu. Duchowieństwo paryskie, a także prałaci i inni wybitniejsi duchowni bawiący w stolicy przejazdem chętnie przysłuchiwali się tym zapasom, które rozpalały umysły. Dysputa była turniejem klerków.

Mistrz, który miał prowadzić dysputę, ustalał z góry jej temat. Ogłaszano go wraz z ustaloną datą w innych szkołach tego fakultetu. Dysputa toczyła się pod kierunkiem profesora, ale właściwie nie on dysputował. Odpowiedzi udzielał jego bakałarz (*baccalarius respondens*), który w ten sposób zaczynał praktykę w tych ćwiczeniach. Zarzuty formułowali zazwyczaj z różnych punktów widzenia naprzód obecni profesorowie, następnie bakałarze — jeden powołany był do tego z urzędu (*baccalarius opponens*) — a wreszcie, jeżeli już do tego doszło, studenci. Bakałarz odparowywał argumenty, a gdy zachodziła potrzeba, śpieszył mu w sukurs profesor. Tak w ogólnych zarysach przedstawiała się dysputa zwyczajna; była to tylko jej część pierwsza, co prawda główna i najbardziej ożywiona.

Zarzuty wysuwane i odpierane w trakcie dysputy bez ustalonego z góry porządku stanowiły materiał naukowy dość chaotyczny, podobny nie tyle do szczątków na pobojowisku, co do wpół obrobionych materia-

[125] Robertus de Melun, *Quaestiones de divina pagina* [ok. 1145], ed. Martin, Louvain 1932; Odon de Soissons, *Quaestiones*, ed. Pitra, Tusculum 1888; Simon de Tournai, *Quaestiones disputatae* [ok. 1201], ed. Warichez, Louvain 1932.

łów na placu budowy. Dlatego po tym roboczym zebraniu następowało drugie, noszące nazwę: *determinatio magistralis*. Profesor, który dnia poprzedniego prowadził dysputę, powracał do jej tematu. Grupował naprzód, o ile materiał na to pozwolił, w porządku czy następstwie logicznym zarzuty wysunięte przeciwko jego tezie i nadawał im ostateczne sformułowanie. Dołączał do tych zarzutów parę argumentów uzasadniających jego doktrynę. Wygłaszał następnie naukowy wykład mniej lub bardziej obszerny na temat zwalczanego przez oponentów zagadnienia, co stanowiło centralną i zasadniczą część *determinatio*. Kończył odpowiadając na każdy z zarzutów wysuwanych przeciw jego tezie. *Determinatio*, spisana przez mistrza lub któregoś ze słuchaczy (*reportatio*), stanowiła to, co my nazywamy podsumowaniem dyskusji i co było celem ostatecznym dysputy" [126].

Obok dysput zwyczajnych odbywały się od czasu do czasu dyskusje uroczyste na dowolny temat (*de quolibet*). Dwa razy w roku wolno było profesorom urządzać zebrania i zgłosić gotowość rozprawiania o jakimkolwiek problemie postawionym przez kogokolwiek. P. Glorieux tak opisał te ćwiczenia:

„Zebranie zaczyna się w godzinie tercji lub seksty, w każdym razie dość wcześnie, gdyż może się ono bardzo przeciągnąć. Jego cechą charakterystyczną jest bieg kapryśny, improwizowany i unosząca się nad nim niepewność. Jest to zebranie, na którym dysputuje się i argumentuje jak zwykle, z tą specyficzną odmianą, że inicjatywa wymyka się profesorowi, aby przejść w ręce obecnych. W zwykłych dysputach mistrz zapowiedział z góry tematy, jakie zostaną poruszone, przemyślał je i przygotował. W dyspucie kwodlibetalnej każdy może wysunąć dowolne zagadnienie. I tu na mistrza, który ją podejmie, czyha wielkie niebezpieczeństwo. Pytania i zarzuty padają ze wszystkich stron, wrogie, ciekawskie czy też podstępne. Obecni mogą go pytać w dobrej wierze, aby poznać jego opinię, ale mogą też starać się doprowadzić go do sprzeczności z samym sobą albo sprowokować, aby wypowiedział się na tematy drażliwe, których wolałby w ogóle nie poruszać. Zdarzy się niekiedy jakiś ciekawy cudzoziemiec czy niespokojny umysł, to znów zawistny rywal lub niedyskretny profesor, który spróbuje zapędzić mistrza w kozi róg. Czasami zagadnienia bywają jasne i interesujące, kiedy indziej pytania brzmią dwuznacznie i profesor niemało się nabiedzi, zanim pochwyci ich dokładny, właściwy sens. Niektórzy ograniczą się prostodusznie do dziedziny czysto intelektualnej, inni będą chcieli przemycić aluzje polityczne

[126] Jest to opis P. Mandonneta, cyt. za J. Le Goff, *Inteligencja w wiekach średnich*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1964, s. 126—128.

lub oszczercze. Toteż kto chce prowadzić dysputę kwodlibetalną, musi się odznaczać niecodzienną przytomnością umysłu i niemal wszechstronną wiedzą" [127].

Literackim wyrazem opisanych dysput były zbiory *Quaestiones disputatae* oraz *Quaestiones quodlibetales,* które wraz z komentarzami do Arystotelesa i *Sentencji* Piotra Lombarda (również przybierających często formę *quaestiones*) stanowiły najczęstszy rodzaj piśmiennictwa scholastycznego. Syntezę zagadnień zebranych ze wszystkich tego rodzaju dysput przedstawiano niekiedy w postaci summy, z których wymienić można choćby sławną *Summę teologiczną* Tomasza z Akwinu.

Osią konstrukcji takich wielkich dzieł był *articulus,* obejmujący szereg dysput na zbliżony temat i który w swej strukturze zachował piętno dyskusyjnego pochodzenia w licznych argumentach „za" i „przeciw" danej tezie.

Owe *pro* i *contra* każdej dysputy dialektycznej są rządzone ścisłymi prawami logiki i rozciągają się na wszystkie pozostałe dziedziny zainteresowania scholastyki, wyciskając na nich swoiste piętno. Myślenie jest rzemiosłem, którego prawidła są drobiazgowo ustalone i przestrzegane z żelazną konsekwencją, przede wszystkim w zakresie samego języka, który służy do wyrażenia myśli.

Piękna fraza Augustyna w *Confessiones* i Boecjusza w *De consolatione philosophiae* jest z pewnością zachwycająca, ale nieprzydatna do wykładu i dysputy. Język scholastyczny porzuca więc reguły stylistyki klasycznej, sięga do języka potocznego i przekształca go z wolna w język techniczny, pełen neologizmów, skrótowych i schematycznych formuł, a którego jedynym zadaniem staje się adekwatne wyrażenie wszystkich odcieni i subtelności dialektycznej dysputy. Jasność i ścisłość wysłowienia staje się zasadniczym ideałem. Wzorów dostarczają tu teksty prawnicze, które cechuje owa *imperatoria brevitas, Logika* Arystotelesa oraz *Elementy* Euklidesa z całą ich metodą dowodzenia. Wszystko to sprawia, że dzieła wielkich nawet scholastyków, szczególnie w późniejszym okresie, XIII—XV w., nie nadają się do lektury, do jakiej przywykliśmy. Nie takie jednak były ich cele. Przeznaczone one były do studiów i to studiów specjalistycznych wyższego szczebla.

Wszechwładna dominacja logiki odciska swoje piętno nie tylko na języku, lecz i na dyscyplinie, która nim się zajmowała — na gramatyce, a także na innych *artes liberales,* uprawianych przez scholastyków. Pouczający jest tu przykład gramatyki, przekształcającej się pod wpływem dialektyki ze studium żywego języka w ogólną teorię mowy. Gramatyk tej orientacji przestaje rozstrzygać wątpliwości językowe przez odwołanie

[127] Tamże, s. 129.

się do autorów klasycznych, lecz stosuje odniesienie do określonych prawideł logiki. „Pryscjan jest zupełnie nieprzydatny w nauczaniu gramatyki — notuje anonimowy glossator z tego okresu na marginesie klasycznego dzieła — podaje bowiem liczne reguły, ale nie wyjaśnia wcale, na jakich logicznych zasadach one się opierają". A tymczasem tylko one są, zdaniem scholastyka, interesujące, dadzą się bowiem uogólnić w powszechne prawidła mowy. We wszystkich językach jest pewna wspólna struktura, a to, co je różni, jest czysto przypadłościowe. *Grammatica est una et eadem secundum substantiam in omnibus linguis* — powie Roger Bacon — *licet accidentaliter varietur*. Humanista zgodziłby się może, że różnice między greką i łaciną są tylko akcydentalne, ale właśnie te różnice będą dla niego najwyższej wagi, stanowią bowiem o charakterze konkretnego języka. Dla scholastyka to, co akcydentalne, nie przedstawia zgoła żadnej wartości. Znajomość gramatyki uniwersalnej, *grammatica speculativa*, jest ważniejsza od znajomości poszczególnych języków. Znać jakiś język, to umieć posługiwać się nim jako narzędziem, znać gramatykę spekulatywną to tyle, co posiąść o języku naukową wiedzę [128]. Gramatyka zostaje tu pochłonięta przez logikę i wprzęgnięta przez nią do służenia filozofii. Język wyraża różne aspekty (*modi*) bytu i myślenia. Sposobami bytowania (*modi essendi*) zajmuje się metafizyka; różnymi rodzajami poznania (*modi intelligendi*) — logika; nauką zaś o znaczeniach (*modi significandi*) — gramatyka. Ona to właśnie jako najogólniejsza nauka stanowi zarazem wstęp do pozostałych.

Los gramatyki, jednej z siedmiu sztuk wyzwolonych, podzielą rychło wszystkie pozostałe. Z mariażu z logiką wzmocniona wyjdzie jedynie matematyka, która zawsze nadawała się dobrze do współżycia z dialektyką. Wszystkie inne dyscypliny, łącznie z filozofią, przyrodoznawstwem i teologią, poddane zostaną presji tej samej metody, która nie w każdej dziedzinie mogła przynieść zadowalające rezultaty, mimo iż jej założenia były na wskroś „racjonalne".

Błędem byłoby przypuszczać, że scholastyka wyszedłszy od studium autorytatywnych tekstów skończyła ostatecznie na rezygnacji i uległości wobec narzuconych jej z góry autorytetów. Wręcz przeciwnie. Wytworzona w Chartres w XII w. atmosfera — którą dobrze wyraża współczesny Abelardowi Honoriusz z Autun mówiący, iż nie ma innego autorytetu jak prawda dowiedziona rozumem, oraz jego towarzysz Gilbert z Tournai, wzywający by nie zadowalać się tym, co już znaleziono i autorytatywnie potwierdzono — będzie obecna w całej scholastyce. Położy jej kres nie poddanie się autorytetom, do czego nawoływali małoduszni, lecz zbytnia uległość wobec własnej metody i jej rygorystycznych praw. Duch i atmos-

[128] Por. E. Gilson, *La philosophie au Moyen âge*, Paris 1947, 405.

fera Chartres unosi się nad całą metodą scholastyczną i gdy anonimowy autor krakowski z XV w. wykłada zasady swej filozofii, jest on bez wątpienia spadkobiercą tego samego nurtu: „Mądrość — stwierdza on — polega przede wszystkim na tym, by nie wierzyć i nie mniemać niczego bez koniecznej przyczyny i uzasadnienia rozumowego; by nie uważać, że jedynym naukowym poznaniem jest wywód dialektyczny i dedukcja; by wiedzę opierać na trzech źródłach: doświadczeniu, obserwacji i tradycji przodków; by zawsze być gotowym do zmiany niesłusznego poglądu; by wreszcie za żadną racją nie wypowiadać się pochopnie i bez namysłu, lecz po głębokiej rozwadze wybrać ostatecznie to, co najbardziej zbliżone do prawdy" [129].

Podobieństwa są zupełnie widoczne; jest jednak i znamienna różnica. Mistrz krakowski przestrzega przed przyznawaniem logice i dialektycznej spekulacji naczelnego miejsca w nauce oraz nawołuje do poszerzenia metody o obserwacje i doświadczenia. Jest to już zapowiedź nowych, humanistycznych prądów, a jednocześnie surowa krytyka samej metody scholastycznej.

IV. Główne problemy wczesnej scholastyki

1. Koncepcja filozofii

Na to, by dowieść słuszności jakiejś filozofii — twierdził Arystoteles — trzeba filozofować; aby dowieść jej niesłuszności, trzeba tym bardziej filozofować. Historyk filozofii wydobędzie zatem poglądy filozoficzne nawet z doktryn, które jej istnienie negują. Gdy mowa jednak o koncepcjach filozofii reprezentowanych przez myślicieli średniowiecznych, to chodzi przede wszystkim o określenie stanu ich świadomości filozoficznej, zanalizowanie tego, co oni sami rozumieli przez filozofię i stwierdzenie, jaką rolę przypisywali jej w poznaniu ludzkim.

Starożytność chrześcijańska przyjęła po epoce helleńskiej wiele rozumień słowa „filozofia" [130]. Myśliciele chrześcijańscy znają jej określenie jako wiedzy o sprawach boskich i ludzkich, jako sztuki naukowego rozprawiania i dyskusji, a także jako umiejętności prawdziwie cnotliwego życia i postępowania. Różnie oceniano przydatność samej filozofii dla nowej doktryny; nawet jednak ci, którzy przyznawali jej jakąś rację bytu

[129] Por. Anonimowy łaciński komentarz do *Polityki* Arystotelesa — Bibl. Jagiellońska, rkp. BJ 502.

[130] Na temat różnego rozumienia słowa „filozofia" w okresie patrystyki zob. A. Malingret, *La philosophie. Étude d'un groupe de mots*, „Etudes historiques", XLIV, Paris 1965.

i pozytywne znaczenie, czynili znamienne rozróżnienie: na to, co jest dziełem wiedzy i mądrości czysto ludzkiej, i na to, co płynie z mądrości objawionej, czyli z Ewangelii. Prawdziwa filozofia, to dla nich *philosophia Christi,* określana także słowami *nostra philosophia,* czyli taka, która w najlepszym razie wchłania mądrość ludzką zawartą w świeckiej filozofii [131]. Stanowisko takie zajmował dawniej Justyn, przyjął je w pełni, uargumentowując na nowo, św. Augustyn.

Augustyńska koncepcja filozofii, którą przejęło właśnie średniowiecze, jest koncepcją filozofii nierozerwalnie związanej ze światopoglądem chrześcijańskim. Stanowi ją nie teoretyczne dociekania nad światem, człowiekiem i jego sprawami, lecz dążenie do szczęśliwego życia: *Nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit* [132]. Szczęście, by mogło zadowolić człowieka, musi być pełne i trwałe; musi być także dobrem: *Nemo enim beatus est nisi summo bono* [133]. Takim dobrem jest tylko Bóg. Niepodobna jednak dotrzeć do Boga bez jego pomocy — prawdziwa zatem filozofia to taka, która poddaje się wierze i objawieniu, a więc od uległości i pokory start swój rozpoczyna. Oto schemat rozumowania Augustyna w znanej formule: *Crede ut intelligas* [134], która określa ściśle charakter augustyńskiej filozofii. Dla większości myślicieli średniowiecznych do połowy XIII w. filozofia to przede wszystkim teologiczna wizja świata, w której filozofia wprzęgnięta była integralnie w rozważania teologii i w której czynnik racjonalny poddany został kontroli wiary i objawienia.

Mimo przemożnego wpływu, jaki wywarł Augustyn swoją koncepcją filozofii na średniowiecze, zachowało ono jednak od początku świadomość, że nazwa „filozofia" posiada mimo wszystko swój właściwy przedmiot poza objawieniem i jego starotestamentową prehistorią i że chrześcijaństwu przysługuje ona niejako wtórnie. I przed Chrystusem uprawiano bowiem naukę i filozofię przy pomocy czysto ludzkich środków i narzędzi. To pojęcie filozofii jako mądrości ludzkiej rozwijał ostatni Rzymianin, Boecjusz, który przekazał też arystotelesowski podział nauk na teoretyczne, praktyczne i logikę, służącą obu działom [135]. Pojęcie filozofii jako

[131] Historią pojęcia „filozofia chrześcijańska" zajmuje się E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej,* Warszawa 1958, t. I—II, s. 9—43; 401—432: noty bibliograficzne do historii pojęcia filozofii chrześcijańskiej; zob. też: J. Domański, *Glosy do erazmiańskiego pojęcia filozofii,* „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", XV, 1969, s. 5—45.

[132] S. Augustinus, *De civitate Dei* XIX, 1; por. też XIX, 26, PL, t. 41: *Philosophiam quae se docere aliquid profitetur unde fiant homines beati.*

[133] S. Augustinus, *De vita beata* I, 1, PL, t. 32, 959—976.

[134] Sama myśl pochodzi z Izajasza VII, 9: *Si non credideritis, non permanebitis,* którą Augustyn parafrazuje: *Crede ut intelligas verbum Dei, intellige ut credas verbum meum* — Augustinus, *De utilitate credendi,* 27.

[135] Boethius, *Commentarium in Isagogam Porphyrii* I, 1, 3—4.

wiedzy ludzkiej przetrwało też w średniowieczu dzięki takim autorom, jak Marcjan Capella, Kasjodor i Izydor z Sewilli, a także w samej koncepcji *septem artes liberales* [136]. Sztuki wyzwolone: gramatyka, retoryka, dialektyka (*trivium*) oraz arytmetyka, geometria, muzyka, astronomia (*quadrivium*) stanowią właściwy przedmiot filozofii; wypełniają bowiem swoją treścią zakres wiedzy ludzkiej i należą przy tym do umiejętności teoretycznych — w odróżnieniu od sztuk mechanicznych, czyli *artes illiberales*.

Opierając się na koncepcji siedmiu sztuk wyzwolonych, przeprowadza Eriugena (IX w.), pierwszy głębszy myśliciel wczesnego średniowiecza, uzasadnienie swojej teorii natury, jej podziału i jedności [137]. Dialektyka wychodzi od analizy substancji, następnie schodzi do rodzajów i gatunków, by na koniec wrócić do jedności w nowym pojęciu — substancji-natury. Arytmetyka zaczyna od jedności, by poprzez wielość liczb dojść do jednoczących wszystko zasad matematycznych. Geometria bierze początek od punktu (*signum*) i rozwija go w wielość linii i płaszczyzn, by zakończyć na punkcie wyjścia. Podobnie i muzyka — zaczynająca od jednego elementu, jakim jest dźwięk, wraca do harmonii poprzez wielość tonów i brzmień; także astronomia początkowy ruch elementarny i wielką złożoność ruchów gwiezdnych sprowadza do zasady, z której wywodzi się sam ruch elementarny. Tak samo dzieje się w innych sztukach filozoficznych, które prowadzą nas drogą podziału i analizy do prawdy o rzeczywistości poznawanej czystym rozumem i wydobywają człowieka ze śmiertelnych ciemności ignorancji. Nic bowiem gorszego nad niewiedzę: *Nulla est enim peior mors quam veritatis ignorantia* [138].

Jan Szkot Eriugena nazwał swe filozoficzne dzieło o naturze *Physiologia* [139], czyli nauka przyrody lub filozofia natury. Od czasu recepcji jego dzieła przez średniowiecze (oddziałał on szczególnie na szkołę w Chartres) do siedmiu sztuk wyzwolonych uprawianych przez filozofa dojdzie jeszcze fizyka. Abelard doda w początku XII w. etykę. Etienne de Tournai wymienia już w swym dziele *Figmentum Bononiense* etykę i fizykę pośród *artes liberales* [140], zaś Honoriusz z Autun włącza bez zastrzeżeń — obok

[136] Alegoryczne dzieło Marcjana Capelli, *De nuptiis Mercurii et Philologiae*, ed. A. Dick, Leipzig 1925, poświęcone sztukom wyzwolonym, było bardzo popularne w średniowieczu. W porównaniu z nim *Institutiones Kasjodora* (PL, t. 70, 1105—1150) i dzieła Izydora z Sewilli (PL, t. 81—84), zwłaszcza jego *Etymologiae*, ed. W. Lindsey, Oxford 1911, mają charakter dzieł fachowych. Por. na ten temat P. Courcelle, *Les lettres grecques...*, s. 312—388; E. R. Curtius, *Europäische Literatur...*, *passim*.

[137] Por. Eriugena, *De divisione naturae* III, 3, PL, t. 122, s. 629B; V, 4; 868—869D.

[138] Tamże, III, 10; 650A.

[139] Tamże, IV,I: *Prima nostrae Physiologiae intentio praecipuaque materia est...*

[140] Ph. Delhaye, *Grammatica et Ethica au XII^e siècle*, „Recherches de théolo-

fizyki i etyki — także i mechanikę, należącą dotąd do sztuk służebnych [141]. Ten obraz filozofii prezentuje najpełniej Hugon od św. Wiktora (1096—1141) w swej encyklopedii nauk: *Eruditionis didascalicae*, libri VII, podającej pierwszą po Boecjuszu, średniowieczną klasyfikację filozofii [142]. Filozofia dzieli się według Hugona na cztery gałęzie: na filozofię teoretyczną, praktyczną, mechaniczną i logikę. Teoretyczna obejmuje teologię i matematykę, która z kolei rozpada się na cztery działy: astronomię, geometrię, arytmetykę z muzyką oraz fizykę. Filozofia praktyczna zawiera etykę, politykę i ekonomię. Mechanika obejmuje siedem umiejętności: tkactwo, sztukę wojskową, nawigację, rolnictwo, myślistwo, medycynę i sztukę teatralną. Logika wreszcie składa się z gramatyki, retoryki i dialektyki. W studiowaniu filozofii winien być zachowany następujący porządek: zaczynać powinno się od logiki, potem poznawać etykę, dalej dyscypliny teoretyczne, a na koniec umiejętności mechaniczne [143]. Uderza w tym podziale nie tylko augustyńskie pomieszanie filozofii z teologią i powiązanie gramatyki i retoryki z logiką (co stało się charakterystyczne dla scholastyki w ogóle), ale także rozszerzenie zakresu pojęcia filozofii o *artes illiberales*, które zresztą nie przyjęło się i pozostało jedynie właściwością poglądów Hugona. Sama tendencja była jednak w owym czasie powszechna. Gdy odkryto pisma przyrodnicze i filozoficzne Arystotelesa, zostały one również włączone do dziedziny sztuk wyzwolonych, czyli do filozofii w ogóle. Także wydział filozoficzny na powstających wtedy uniwersytetach europejskich nazywano *facultas artium liberalium*, chociaż nieadekwatność dawnego pojęcia *artes* do uprawianej na uniwersytetach filozofii stawała się już oczywista. Wielu filozofów XIII w. zwracało na to uwagę, między innymi Tomasz z Akwinu, który mówił, że *artes liberales* nie nadają się już jako określenie filozofii teoretycznej (*artes liberales non sufficienter dividunt philosophiam theoreticam* [144]).

gie ancienne et médiévale", XXV, 1958, s. 59—110 cytuje bardzo znamienny fragment tego *Figmentum*:

Postquam septem didicit artes liberales
Hinc intus interserit Ethica morales
Per virtutes quattuor, quae sunt principales,
Et quadratos animos faciunt aequales.

De natura physica tradit documenta
Eius qualitatibus ligans elementa;
Elevat subtilia, premit corpulenta,
Et humores corporum dividit attenta

[141] Honorius d'Autun, *De animae exilio et patria*, PL, t. 172, 1245.
[142] Por. Hugon de S. Victore, PL, t. 176, 739—838.
[143] Por. tamże, III, 7; 770C nn.
[144] Por. Thomae Aquinatis, *In Aristotelis Metaphysicam Commentarius* I,1.

Wówczas też dokonano próby określania jej w oderwaniu od pojęcia sztuk wyzwolonych. Było to dziełem Alberta Wielkiego.

Dorzucanie do dziedziny *artes* nowych dyscyplin nie było jednakże jedyną drogą precyzowania zakresu pojęcia filozofii w omawianym okresie. Dokonywało się ono także poprzez utożsamienie filozofii z jedną z tradycyjnych sztuk wyzwolonych. Pierwszą dyscypliną, z którą została ona utożsamiona, była gramatyka. Gramatyka jest wiedzą o wartości ogólnej, nie tylko dlatego, że poprzez naukę języka pozwala mówić na wszelkie tematy, lecz że dzięki słowom pozwala dotrzeć do ukrytego znaczenia każdej rzeczy. Jeśli filozofia to poznanie ukrytego sensu rzeczy za pomocą naturalnych środków, to gramatyka, jedyny adekwatny klucz do świata, stanowi dla niej właściwą nazwę. Że tak była rzeczywiście rozumiana filozofia, świadczą mnożące się od IX w. protesty tradycjonalistów przeciw przypisywaniu jakiegokolwiek powszechnego znaczenia poznawczego tej świeckiej wiedzy. „Filozofia nie jest zgoła potrzebna chrześcijaninowi do zgłębiania tajemnic Pisma św. — powie w IX w. Smaragdus, opat Saint-Michel; nie potrzebujemy się stosować — dodaje — do reguł gramatyki Donata, bo Biblia jest w tym względzie poważniejszym autorytetem. Donat mówi, że słowo *scalae* używa się tylko w liczbie mnogiej, tymczasem Duch św. używa go w liczbie pojedynczej *scala* [chodzi o drabinę Jakubową]" [145]. Piotr Damiani (XI w.) uważa, że filozofia czysta jest wynalazkiem diabła. Że przez filozofię rozumie on tu przede wszystkim gramatykę, świadczą jego słowa w dziele *De sancta simplicitate*: „Spotyka się — mówi on — mnichów, którzy pilniej studiują reguły Donata, niż reguły św. Benedykta; tymczasem pierwszym profesorem filozofii był szatan, który uczył Adama i Ewę odmieniać jedynego Boga w liczbie mnogiej: *Eritis sicut dii scientes bonum et malum*" [146]. Jeszcze w XII w. ów rozdźwięk między Biblią i gramatyką był częsty; przykładem może być choćby wypowiedź Orderyka Witalisa, który oświadcza, że słowo boże w żadnym wypadku nie jest związane filozofią, ani żadnymi regułami gramatyki [147].

Swoje uprzywilejowane miejsce w filozofii ustępuje z czasem gramatyka logice. Stosunkowo wcześnie, bo już w XI w., określono również filozofię poprzez jej identyfikację z dialektyką. Stopniowy wzrost zaintereso-

[145] Por. C. Thurot, *De la logique de Pierre d'Espagne*, „Revue archéologique", 1864, s. 273, n. 1: *Donat dit que les mots scalae etc. ne s'emploient qu'au pluriel; mais nous ne le suivrons pas, car le Saint-Esprit les a employés au singulier.*

[146] P. Damiani, *De sancta simplicitate*, 1, PL, t. 145, s. 695.

[147] *Historia ecclesiastica*, III, 8,19, PL, t. 188, 668: *Divina locutio grammaticorum regulis subiecta non est et humanae loquacitatis idioma sequi ex necessitate cogi non potest;* por. M. D. Chenu, *Grammaire et théologie au XII^e et XIII^e s.*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge", X, 1935—1936, s. 5—28.

wań pismami logicznymi Boecjusza, które rozbudził już Gerbert z Aurillac [148], wysuwa tę dyscyplinę na czoło sztuk wyzwolonych i wypełnia swoją treścią cały zakres znaczeniowy, jaki wiązano z pojęciem filozofii. Dla Berengara z Tours (zm. 1088), Roscelina (zm. 1120), a przede wszystkim dla Abelarda (zm. 1142) filozofia utożsamia się już z dialektyką [149]. Bez dialektyki nie ma uporządkowanego myślenia, a ściślej się wyrażając — nie ma poprawnego myślenia w ogóle. Nie każda poprawna gramatycznie konstrukcja słowna jest prawdziwa logicznie (gdyby tak było, logika sprowadzałaby się do gramatyki), jednak to, co jest poprawne logicznie, musi być także sensowne i gramatycznie; gramatyka jest zatem częścią logiki. Podporządkowawszy gramatykę logice, nie przestał jednak Abelard korzystać z jej usług — przeciwnie, powiedzieć można, że dopiero dialektyka ujawniła całe znaczenie gramatyki; ona to bowiem dostarcza tworzywa filozoficznego i problemów, które logika ostatecznie rozwikłuje. Wielkie zagadnienia filozoficzne i teologiczne swej epoki rozwiązywał Abelard, zgodnie ze swym stanowiskiem, jako logik. Miał zresztą tego pełną świadomość, kiedy pisał w jednym z listów do Heloizy: „Nienawistnym całemu światu, siostro, uczyniła mnie logika" (*odiosum me mundo reddidit logica*) [150]. Że to stanowisko Abelarda podzielali i inni mu współcześni, pozbawieni już jednak jego talentu, świadczy wypowiedź Jana z Salisbury, ucznia Abelarda, który powróciwszy w wiele lat po ukończeniu studiów do Paryża stwierdził, iż dla mistrzów tutejszych filozofia to nadal tylko dialektyka. „Nie posunęli się oni przy tym ani na cal w rozwiązywaniu starych pytań [...]; doświadczenie doprowadziło mnie zatem do konkluzji, że logika — choć ułatwia rozwój innych nauk, sama jednak jest martwa i filozoficznie jałowa; nie może ona sprawić, by z niej samej zrodził się owoc filozofii, jeśli nie zostanie poczęty z jakiegoś innego źródła" [151].

Podczas gdy Abelard i jego grono paryskie identyfikowało filozofię z dialektyką, późniejszy od niego Roger Bacon utożsamia ją z inną dyscypliną *artes* — z matematyką. Bez matematyki niepodobna poznać ani przyczyny sprawczej, ani właściwości materii, ani natury przyrody: *Virtus efficientis et materiae ac totius naturae scire non potest sine magna mathematicae potestate* [152]. Wszystkie bowiem naturalne siły wszechświata

[148] Późniejszy papież Sylwester II wyłożył zasady dydaktyki, w których zalecał głównie Boecjusza, w dziełku *De rationali et ratione uti*, PL, t. 139.

[149] Na temat rozwoju pojęcia filozofii w tym okresie zob. A. van de Vyver, *Les étapes du développement philosophique du haut moyen âge*, „Revue belge de philosophie et d'histoire", VIII, 1929, s. 425—452.

[150] Por. Abaelardus, *Epistolae ad Heloissam*, 17, PL, t. 178, 375C.

[151] J. Saresberensis, *Metalogicon* II, 10, PL, t. 199, 869.

[152] Rogerus Baconis, *Opus maius* IV, 1, 2, ed. H. Bridges, Oxford 1897, t. I, s. 100.

sprowadzają się do oddziaływania światła, które ujmuje właśnie optyka, będąca częścią matematyki. Optyka, dając matematyczne ujęcie światła i jego działania w przyrodzie, decyduje o naukowości przyrodoznawstwa, tak jak ogólna matematyka jest gwarantem prawdziwości filozofii [153].

Roger Bacon, którego dzieli od Abelarda cały wiek filozoficznych doświadczeń, wyprzedza go niewątpliwie w wielu dziedzinach. W koncepcji filozofii reprezentuje on jednak stanowisko analogiczne do swego poprzednika z tą różnicą, że Abelard podporządkował teologię ogólnym prawidłom logiki, co jest zrozumiałe dla filozofa — Bacon uznawał natomiast teologię za naczelną naukę, której podporządkowywał całkowicie swoją matematycznie pojętą filozofię [154].

Najważniejszym etapem w rozwoju pojęcia filozofii w średniowieczu była jednak nie tyle faza jej samookreślania się wobec *artes liberales*, ile wyodrębnienie się filozofii z teologii. Decydującą rolę odegrał tu Albert Wielki, który dokonał pierwszego w dziejach scholastyki rozdzielenia porządków wiedzy i wiary, twierdząc że teologia i filozofia mają całkowicie różne zasady (*non conveniunt in principiis* [155]). Dociekania filozoficzne, podobnie jak i badania przyrodnicze, można zatem prowadzić niezależnie od teologii i jest to wręcz niezbędne, chociażby rezultaty ostateczne nie pokrywały się ze sobą co do treści, a nawet były ze sobą sprzeczne. „Jeśliby kto głosił — powiada Albert — że powstanie i ginięcie ustanie kiedyś w przyrodzie, bo wiara uczy, że świat powstał w czasie i skończy kiedyś swe istnienie, to odpowiadam na to, że nie moja to sprawa, gdy jako filozof *[naturalis]* zajmuję się przyrodą. Nie rozprawiam bowiem wówczas o cudach, lecz o prawach natury" [156].

Przeprowadzenie rozdziału filozofii i teologii umożliwił Albertowi Wielkiemu fakt, że filozofię pojmował inaczej, niż była ona rozumiana dotąd. Filozofia nie jest ani gramatyką, ani logiką, ani matematyką; nie jest żadną z siedmiu sztuk wyzwolonych, chociaż bez wątpienia nimi w szerokim zakresie się zajmuje. Filozofia jest to bowiem wykład tego, co dotąd w zakresie wiedzy ludzkiej stworzyli: Arystoteles, jego komentatorzy greccy i arabscy oraz wielcy perypatetycy łacińscy. Jest więc ona nie tyle autonomicznym badaniem rzeczywistości przez rozum, ile historią

[153] Tamże, IV, 1, 3: *Quare patet quod si in aliis scientiis debemus venire in certitudinem sine dubitatione et ad veritatem sine errore, oportet ut fundamenta cognitionis in mathematica ponamus, quatenus per eam dispositi possumus pertingere ad certitudinem aliarum scientiarum.*

[154] Tamże, II, 1: *Dico igitur quod est una scientia dominatrix aliarum, ut theologica; virtutem in suum ius vindicat, ad cuius nutum et imperium ceterae iacent.*

[155] Albertus Magnus, *In Metaphysicam Aristotelis Commentarius* XI, 3, c. 7.

[156] Albertus Magnus, *In De generatione et corruptione Aristotelis Ex-positio* I, 1 c. 22.

myśli. Dla chrześcijanina zatem filozofia to wykład myśli cudzych — teologia natomiast to wiedza doktrynalna, włączająca do swych dociekań wszystkie koherentne z jej pryncypiami tezy innych dyscyplin, w tym także i filozofii. Ci, którzy chcieliby przypisać rangę doktrynalną samej filozofii — błądzą według Alberta, mieszając teologię z filozofią (*philosophiam in theologiam confundunt* [157]).

Na to „historyczne" rozumienie filozofii powoływali się bezustannie pierwsi awerroiści, domagający się prawa do autonomicznego wykładu myśli Arystotelesa, bezustannie korygowanego przez ortodoksyjnych teologów. Siger z Brabantu podkreślał na przykład, że zasadniczym celem jego wykładu *De anima* Arystotelesa nie jest ustalanie prawdy w problemie indywidualności i nieśmiertelności duszy ludzkiej, lecz stwierdzenie, jakie stanowisko zajmował w tej sprawie Arystoteles: *Nostra principalis intentio non est inquirere quo modo se habeat veritas de anima, sed quid de ea senserit Philosophus* [158].

Wychodząc z założeń Alberta i Sigera — zwalczanych zresztą powszechnie przez teologów XIII w. — awerroiści tego okresu sformułowali nowe pojęcie filozofii jako nauki autonomicznej i radykalnie oddzielili ją od teologii. Wyraził to najpełniej Boecjusz z Dacji w niedawno odkrytym dziele *De aeternitate mundi* [159]. Filozofia jest wiedzą autonomiczną, opierającą się na własnych założeniach. Prawda zawarta w jakiejś konkluzji filozoficznej jest słuszna tylko w odniesieniu do pryncypiów tej nauki. Nie można jej odrzucić bez zburzenia podstaw tej nauki, nawet jeśli jej konkluzje wyprowadzone prawidłowo z przesłanek są sprzeczne z tym, co głosi wiara: *Nullus artifex potest aliquid causare, nisi ex principiis suae scientiae; veritates quas naturalis non potest causare ex suis principiis, quae tamen non contrariantur suis principiis, nec destruunt suam scientiam, negare non debet, veritatem tamen illam quam ex suis principiis causare non potest, nec scire, quae tamen suis principiis contrariantur et destruunt suam scientiam n e g a r e d e b e t* [160].

Filozof ma więc prawo wystąpić w obronie swej dyscypliny i zanegować wszystkie twierdzenia, które przeczą podstawowym jej zasadom i które niweczą ją jako naukę. Nie można też ograniczać przedmiotu filozofii do wykładu tego, co myślano dawniej, lub do przedstawienia

[157] Por. Albertus Magnus, *In Metaphysicam Aristotelis Commentarius* XI, 3, c. 7; por. też B. N a r d i, *La positione di Alberto Magno di fronte all'averroismo* [w:] *Studi di Filosofia Medievale*, Roma 1960, s. 119—150.

[158] Por. *In De anima* III, 1; por. B. N a r d i, *L'anima umana secundo Sigieri* [w:] *Studi di Filosofia Medievale*, s. 151—161.

[159] Por. Boethii de Dacia, *Tractatus De aeternitate mundi*, ed. G. S a j ó, Berlin 1964.

[160] Tamże, s. 47, w. 407—410.

tego, co uważał sam Arystoteles. Filozofia bowiem to roztrząsanie wszystkich problemów, które rozum ludzki stawia sobie do rozwiązania: *Primo hoc diligenter considerandum est quod nulla quaestio potest esse, quae est disputabilis per rationes, quam philosophus non debet disputare et determinare, quo modo se habet veritas in illa* [161]. Filozofia jest zatem dyscypliną autonomiczną i nie łączy jej z teologią żadna więź. Teologia czerpie bowiem swe zasady z objawienia, filozofia zaś z rozumu; ostatecznym kryterium prawdy w teologii jest autorytet — w filozofii zaś zasady i argumenty rozumowe.

Wielkie systemy scholastyczne XIII w., tworzone przez Bonawenturę, Idziego Rzymianina, Tomasza z Akwinu, Henryka z Gandawy, Dunsa Szkota i Ockhama, powstały w opozycji do narastających tendencji awerroistycznych w tej epoce; prezentują one wszystkie w mniejszym lub większym stopniu teologiczną reakcję na separatystyczne tendencje radykalnych nurtów arystotelesowskich. Można więc wytyczyć wyraźną granicę między pierwszym okresem rozwoju scholastyki, którym tu się zajmujemy, a scholastyką późną, posługując się awerroistyczną koncepcją filozofii, która kończy pierwszy etap kształtowania się tego pojęcia w średniowieczu.

2. Stosunek rozumu do wiary

Problem stosunku rozumu do wiary — jeden z najbardziej skomplikowanych w średniowieczu [162] — obejmuje szereg zagadnień, z których część tylko interesować może historyka filozofii. Do takich należy między innymi: pytanie o udział rozumu w wyjaśnianiu prawd wiary w poglądach myślicieli tej epoki; zagadnienie, jak rozumiano w tym czasie samo pojęcie wiary; jakie były założenia doktrynalne średniowiecznej egzegezy biblijnej. Zagadnieniem wiodącym w całej tej problematyce jest problem autorytetu.

Antyczne pojęcie *auctoritas* wywodziło się od słowa *augeo* — powiększam, dodaję coś nowego do czegoś już istniejącego. „Mieć powagę" znaczyło więc pierwotnie tworzyć, potem posiadać określone dobra. Prawdziwy autorytet przysługuje każdemu, kto tworzy lub posiada dobra będące przedmiotem dążeń ludzkich, a więc przede wszystkim władcy, prawodawcy, mędrcowi. Chrześcijaństwo, wprowadzające ideę tworzenia

[161] Tamże, s. 42, w. 289—292.

[162] Historyczny przegląd tego zagadnienia można znaleźć w: W. Betzendoerfer, *Glauben und Wissen bei den grossen Denkern des Mittelalters*, Gotha 1931. Temu zagadnieniu poświęcona jest też dobra książeczka: J. Pieper, *Scholastik*, München 1960; przekł. pol.: *Scholastyka*, Warszawa 1963.

z niczego (*creatio ex nihilo*), nadaje pojęciu autorytetu nową treść. Opiera się ona na różnicy między tworzeniem przez człowieka i przez wszelkie inne stworzenie a twórczością absolutu. Bóg stwarza, człowiek natomiast jedynie fabrykuje, przetwarza. Prawdziwy zatem autorytet posiada jedynie Bóg. Świat jest całkowicie i ostatecznie ukonstytuowany w swej naturze i człowiek nie jest w stanie wnieść do zastanego układu niczego nowego. „I kto z was rozmyślając może dodać do wzrostu swego łokieć jeden"? czytamy u Mateusza [163]. Intelektualna działalność człowieka pozbawiona jest więc w istocie jakiegokolwiek znaczenia i skuteczności. Jedynie Bóg działa i on jeden jest prawdziwym autorytetem.

Powaga Boga objawia się w Piśmie św. Starego i Nowego Testamentu, które jest zapisem praw ongiś przekazanych człowiekowi przez Boga, opowieścią o tym, co zdziałała w przeszłości Opatrzność, księgą historii stosunków Boga i człowieka. Autentyczności tej historii nie gwarantuje sam tekst i jego treść, lecz godni zaufania świadkowie tych zdarzeń, którzy przekazują je dalej w nieprzerwanej tradycji. Poznać zdarzenia przeszłe można bowiem tylko na podstawie autorytetu wiarygodnego świadka; wiarygodnego to znaczy prawdomównego, a prawdomównego to znaczy świętego [164]. Kiedy średniowiecze zetknie się z poglądami Arystotelesa, dla ortodoksyjnej myśli katolickiej nie wystarczy oczyszczanie ich z błędów i odpowiednie skomentowanie (podjęte zresztą wówczas, gdy okazało się, że żadne zakazy nie powstrzymają już tryumfalnego pochodu jego dzieła po uniwersytetach europejskich), potrzebne będą także racje tłumaczące przyczyny takiej powagi, jaką mu przypisywano. Wówczas to właśnie legenda średniowieczna czyni Stagirytę świętym [165].

Tym, kto poświadcza prawdziwość Biblii, jest ś w i ę t y Kościół katolicki. Autorytet Kościoła jest więc ostatecznym gwarantem autorytetu Pisma. „Ja nie wierzyłbym nawet Ewangelii — powie św. Augustyn — gdyby mnie do tego nie skłaniał autorytet Kościoła katolickiego" (*Ego Evangelio non crederem nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas* [166]).

Autonomiczne wyjaśnianie Pisma św. przez rozum nie jest w tym

[163] Mt. VI, 26.

[164] Por. K. P o m i a n, *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza*, Warszawa 1968, zwłaszcza zaś dwa pierwsze rozdziały: „Widzenie i poznanie" (s. 29—60) i „Wiara historyczna" (s. 61—87).

[165] W jednym z komentarzy do *Liber de pomo* czytamy np.: „A zatem prawdziwie twierdzę, że Arystoteles za zmiłowaniem Bożym, którego z całego serca wzywał, osiągnął śmierć świętą i godną zazdrości i przeniesiony został do siedziby wieczystego szczęścia [...] Był on poprzednikiem Chrystusa w porządku natury, tak jak Jan Chrzciciel był jego poprzednikiem dla przygotowania mu miłego ludu w porządku łaski" — cyt. za M. P l e z i a, *Od Arystotelesa do Złotej legendy*, s. 391.

[166] Augustinus, *Contra Faustum*, CSEL, t. XXV, 1, s. 197.

układzie rzeczy przewidziane w ogóle i Tertulian, odrzucając wszelką pomoc filozofii i wiedzy ludzkiej jako zbędnej dla rozumienia Pisma, jest całkowicie zgodny z pierwotnymi intuicjami samego Kościoła. Tradycja ta nie wygasła zresztą nigdy w średniowieczu: do niej nawiązuje Smaragdus w IX w., Piotr Damiani w XI w., Bernard z Clairvaux w XII w. i wielu innych. Jeśli nurt ten nie pozostał jedynym w myśli katolickiej, to stało się tak nie dlatego, że obok dosłownie trzymającego się Pisma św. trzeźwego Rzymianina, Tertuliana, pojawił się utalentowany, ale niezbyt ścisły Justyn, i że Kościół zdecydował się u zarania swej historii na drogę intelektualnej przygody, którą wytyczyli myśli chrześcijańskiej Grecy. Przyczynę przede wszystkim stanowiło to, że na Wschodzie właśnie znaleziona została formuła, która takim apologetom, jak Justyn, Klemens czy Orygenes, krzewiącym nową wiarę w środowiskach przepojonych kulturą helleńską, pozwoliła odejść — dla skuteczności samej apologii — od dosłowności Tertuliana, a jednocześnie utrzymać się w granicach tradycyjnej ortodoksyjności. Była to formuła symbolicznego interpretowania Pisma. Jeśli Biblia zawiera najważniejsze prawdy o rzeczywistości, to obraz świata, który tworzy rozum również oświecany przez Boga, nie musi koniecznie być odrzucany, o ile samo Pismo właściwie się zrozumie i zinterpretuje.

Średniowiecze rozpoczyna więc swą intelektualną epopeję od alegorycznej interpretacji Biblii. Zawdzięcza to w głównej mierze właśnie Orygenesowi, który w ścisłym zespoleniu autorytetu Pisma i Kościoła potrafił znaleźć szczelinę dla swobody dociekań intelektualnych. Tropienie sensów pozaliteralnych Pisma stanie się odtąd czynnością typową dla myślicieli tej epoki i umożliwi w ogóle rozumową penetrację tekstu, zmierzającą do zrozumienia zawartej w nim treści, czyli inaczej — do u z g o d n i e n i a jej z rozumem [167]. Umożliwi to myślicielom tego okresu nie tylko zachowanie pewnej autonomii wobec tekstu samego Pisma, lecz także wobec autorytetu wykładającego go Kościoła, tylko bowiem sens dosłowny poddaje się jednoznacznej kontroli. Powrót do sensu literalnego połączony będzie z odrzuceniem magisterium Kościoła nauczającego i z przyznaniem Biblii jedynie autorytetu moralnego, a nie poznawczo-naukowego. Dziełem Marsilio Ficino, który sformułuje te radykalne zasady przygotowujące Reformację, zakończy też średniowieczne swoje rozważania nad problemem: Biblia a filozofia.

Kluczowe znaczenie dla późniejszej historii stosunku wiedzy do wiary w średniowieczu miało również ustalenie znaczenia samego pojęcia wiary. Wiara to, zgodnie z jej autorytatywnymi określeniami, akceptacja prawd

[167] H. D e Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, t. I—IV, Paris 1959.

objawienia, których autentyczną wykładnię podaje Kościół. Żadne określenie nie precyzuje jednak zrazu, na czym ta akceptacja w szczegółach ma polegać. Na co innego kładli bowiem nacisk wielcy anachoreci i cały monastycyzm Zachodu (dla nich akceptacja wiary to absolutne wyrzeczenie się świata i spraw jego), na co innego prawodawcy chrześcijańscy, którzy wiązali pojęcie wiary z intelektualnym przyjęciem samej ortodoksji. Różnica sprowadza się najogólniej do położenia akcentu w pojmowaniu tego pojęcia bądź na działaniu praktycznym, bądź na sferze noetycznej. Stosunkowo wcześnie przesuwa się w oficjalnych wypowiedziach Kościoła akcent na dziedzinę czysto intelektualną. Wierzyć — oznaczać będzie odtąd: przyjmować za prawdę to, czego naucza Kościół. Odstępstwo od wiary polegać będzie na zanegowaniu podanych przez Kościół prawd; stąd i herezja zalicza się do dziedziny czysto poznawczej, tak jak grzech do sfery woli i działania. Takie rozumienie wiary nałoży wędzidła na rozumowe dociekania w jej zakresie (stąd takie znaczenie w tym okresie będzie mieć alegoryczna interpretacja Pisma), usprawiedliwi jednak i podjęcie tych dociekań w ogóle, dociekań nad treścią objawienia będącego przedmiotem wiary.

W historii myśli średniowiecznej Augustyn reprezentować będzie jeszcze równowagę między działaniem i poznaniem w akceptacji chrześcijaństwa. Szalę w kierunku noetycznym przesunie natomiast Boecjusz i dlatego należy przyjąć, że od niego praktycznie zaczyna się scholastyka średniowieczna [168].

Boecjuszowi znana była bez wątpienia augustyńska zasada ustalająca porządek i hierarchię między wiedzą rozumową a objawieniem wyrażaną w tezie *crede ut intelligas*, ale jego rozwiązanie poszło nieco inną drogą. Mówi się wprawdzie, że Boecjusz wzywał również w swych teologicznych rozprawach do ścisłego wiązania wiary z rozumem: *Fidem si potes rationemque coniunge* [169]; nie można jednak rozumieć tego zalecenia po augustyńsku. Założeniem Boecjusza było bowiem wyjaśnić wszystko to, co wchodzi w zakres wiary, przy pomocy rozumu. Rozum pokazuje tu nie tyle uległość i poddanie tajemnicy, ile swoją nieograniczoną potęgę. Połączyć wiarę z rozumem to dla Boecjusza rozszerzyć intelektualny teren poznawczy bez jakiejkolwiek rezygnacji z uprawnień rozumu i właściwych dla jego postępowania metod. Traktaty teologiczne Boecjusza dotyczą najbardziej skomplikowanych tematów doktryny chrześcijańskiej: natury Chrystusa (*De duabus naturis in Christo*), Trójcy św. (*Quo modo Trinitas unus Deus est ac non tres dei*), a rozstrzygane są metodą właściwą

[168] Por. A. J. Mc Donald, *Authority and Reason in the Early Middle Ages*, Oxford 1933.

[169] Boethius, *De Sancta Trinitate*, PL, t. 64, 1302C.

filozofii, a nie teologii. Punktem wyjścia są tu zawsze założenia oparte na ścisłej definicji terminów używanych w wywodzie, a następnie wszystkie tezy zostają wyprowadzone metodą dedukcyjną z tych założeń (w XII w. Abelard, a potem Alan z Lille doprowadzają tę metodę do perfekcji). Nie ma w tych traktatach cytatów z Pisma św., ani powoływania się na autorytet Kościoła, lecz jedynie racje i argumenty logiczne. Postawę Boecjusza cechuje więc przeświadczenie, że wszystko może być poznane drogą intelektualną i że jedynym autorytetem w dziedzinie filozofii pozostaje rozum [170].

Z poglądem Boecjusza na temat stosunku rozumu do wiary zbieżne jest w istotnych punktach stanowisko żyjącego w IX w. Jana Szkota Eriugeny, pierwszego wybitnego myśliciela od czasów upadku Rzymu. Tak przynajmniej odczytało jego myśl samo średniowiecze. Dzieło Eriugeny, jednego z najświetniejszych postaci renesansu karolińskiego, czekać musiało ponad dwa wieki na ponowne odkrycie w środowisku naukowym w Chartres, centrum drugiego renesansu średniowiecznego. Zostało tam jednak w pełni docenione [171]. Pogląd Eriugeny, iż „autorytet płynie zawsze z rozumu, rozum natomiast nie wywodzi nigdy swych racji z autorytetu" [172], przypomina bowiem żywo stanowisko Wilhelma z Conches i Jana z Salisbury, a przede wszystkim samego Abelarda i nadaje filozofii Eriugeny wybitnie racjonalne piętno. Kontekst doktrynalny wskazuje na wyraźne podobieństwo z Boecjuszem, mimo że punkty wyjścia, zainteresowania oraz metody dowodzenia obu autorów są różne. Punktem wyjścia dla Eriugeny jest objawienie. Pierwszym zadaniem rozumu jest zatem wykrycie głębszego, alegorycznego sensu Pisma, zakrytego przed prostaczkami. Kiedy rozum uzyska oczyszczone poznanie objawienia, kroczy już dalej aż do zupełnego zrozumienia. Prawdziwy autorytet i rozum nie są dla niego powagami przeciwstawnymi, prawdziwa filozofia i prawdziwa religia utożsamiają się więc także ze sobą: *Veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam* [173]. Uprawiać zatem filozofię, to wykładać zasady prawdziwej religii: *Quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis regulas tractare* [174]. Dzieje się tak dlatego, że autorytet wiary wykładanej przez

[170] Por. J. Pieper, *Scholastyka*, s. 32—33.

[171] Do myśli jego nawiązywał przede wszystkim Bernard z Chartres; Hugon od św. Wiktora nazywa go *Theologus nostri temporis*.

[172] Eriugena, *De divisione naturae* I, 69; PL, t. 122, 513B: *Auctoritas siquidem ex vera ratione processit, ratio vero nequaquam ex auctoritate, omnis enim auctoritas, quae vera ratione non approbatur infirma videtur; vera autem ratio quoniam suis virtutibus rata atque immutabilis munitur nullius auctoritatis astipulatione roborari indiget.*

[173] Por. tamże, t. 1, PL, t. 122, 537D.

[174] Tamże, I, 1, 537E.

Kościół jest w rzeczywistości autorytetem prawdy rozumowej, którą Ojcowie Kościoła odkryli ongiś i nam przekazali. Nie jesteśmy więc związani ich autorytetem wbrew światłu naturalnego rozumu, bo do rozumu należy zawsze ostatnie słowo w sprawach wiary [175]. Justyn szukał niegdyś uzasadnienia zgodności między filozofią grecką a objawieniem w tym, że już przed Chrystusem pogańska filozofia oświecona została światłem nadprzyrodzonym. Eriugena zapewniał tę zgodność odwrotnie, upatrując w rozumie naturalnym ostateczne usprawiedliwienie samego objawienia. Jest to stanowisko skrajnego podporządkowania wiary rozumowi.

Dzięki swym poglądom na stosunek wiary do rozumu należy Eriugena do nurtu filozofii scholastycznej (choć wyznaczył on od razu skrajny jej biegun). Myśli jego zostały wypowiedziane w osnowie neoplatońskiej i oparte na pismach Pseudo-Dionizego, którego Eriugena przetłumaczył i spopularyzował w średniowieczu. Paradoksalny to fakt, iż gdyby dzieła Pseudo-Dionizego zyskały większą popularność (na co się czas jakiś zanosiło) niż nurt boecjański, do którego i samego Eriugenę można zaliczyć, wówczas spowodowałyby zapewne stłumienie myśli scholastycznej w samym jej zarodku.

To, że się tak nie stało, zawdzięcza średniowiecze bez wątpienia działalności Anzelma z Canterbury [176], żyjącego w latach 1033—1109. Chronologicznie Pseudo-Dionizy wyprzedza Anzelma, faktycznie jednak zaczyna oddziaływać na początku XII w. Powaga Anzelma przechyliła zatem szalę na stronę poglądów Augustyna, Boecjusza i Eriugeny, choć osłabiła wyraźnie racjonalistyczne ostrze tego ostatniego.

Główne myśli metodologiczne, stanowiące podstawę systemu Anzelma, zostały zawarte w jego *Monologionie* [177]. Dzieło to, napisane na zamówienie uczniów Anzelma, poświęcone jest problemowi Boga i jego natury, a skomponowane w ten sposób, żeby całe dowodzenie i argumentacja opierały się jedynie na rozumie, a nie na autorytecie Pisma [178]. Punktem wyjścia do takich rozważań musi być oczywiście wiara, ale przyjąwszy jako podstawę to, co ona głosi, nie ma potrzeby odwoływać się do niej więcej — reszta jest dziełem rozumu. Istotnym sensem działalności inte-

[175] Tamże, I, 66; 511B.

[176] Bibliografię do 1933 r. zestawia J. Clayton, *Saint Anselm, a Critical Biography*, Milwaukee 1933. Znaczenie Anzelma dla filozofii tego okresu przedstawia S. Vanni Rovighi, *S. Anselmo e la filosofia del sec. XI*, Milano 1949.

[177] Wydanie krytyczne S. Schmitt, *Monologion*, Bonn 1929.

[178] Anselmus, *Monologion*, praefatio: *Quidam fratres saepe me studioseque precati sunt ut quaedam quae illis de meditanda divinitatis essentia et quibusdam aliis huic meditationi cohaerentibus usitato sermone colloquendo protuleram, sub quodam eis meditationis exemplo describerem; cuius scribendae meditationis [...] hanc mihi formam praestituerunt, quatenus auctoritate Scripturae penitus nihil in ea persuaderetur.*

lektualnej człowieka jest bowiem zrozumienie Boga i tego, co on objawił, a więc *intellectus fidei*[179]. Pierwsza część tego rozumowania wiąże Anzelma z Augustynem i wskazuje na augustyńską tezę *crede ut intelligas*, druga część stanowi natomiast kontynuację drogi Boecjusza. Boecjusz był oczywiście daleki od tego, by całą działalność intelektualną sprowadzać do rozumienia wiary, jak to czynił Anzelm; utrzymywał on tylko, iż skoro pewien zasób teologicznych pojęć wchodzi do wykształcenia oświeconego człowieka, to winny one być poddane takiej samej intelektualnej filtracji, jak i twierdzenia pochodzące z innych źródeł. Natomiast Anzelm zawężał dziedziny poznania do problemu Boga, w czym był wierny wskazaniom Augustyna; ale raz przyjąwszy jako prawdziwe to, co głosi wiara, stosował w dalszym rozumowaniu boecjańskie prawidła dowodzenia. Zasięg możliwości rozumu jest według niego nieograniczony; rozum może wykazać istnienie, naturę Boga, a nawet doprowadzić nas do uznania konieczności tajemnic wiary, takich jak Trójca św., Wcielenie i Odkupienie[180].

Augustyński postulat służebności rozumu wobec wiary nie narzucał żadnej konieczności samej wierze; anzelmiańska zasada rozumienia wiary wprowadzała natomiast do związku rozumu z wiarą takie cechy konieczności, jakie występują w sylogizmie między przesłankami a konkluzją. Anzelm podporządkował jeszcze w swym systemie dialektykę teologii, ale można też było — wychodząc z tych samych, co on, założeń — uznać dialektykę za naczelną instancję i podporządkować jej wiarę i teologię. Czynił tak właśnie w XII w. Piotr Abelard, który w tym problemie zajmował analogiczne stanowisko, co Eriugena, choć wyrażał je w innym języku i za pomocą zupełnie odmiennej aparatury pojęciowej.

Błędem byłoby sądzić, że Abelard wyrugował ze swego systemu wiarę i zastąpił ją dialektyką. Uważał się on za prawdziwego chrześcijanina i nie mamy powodu wątpić w szczerość jego wyznań. Racje rozumowe wydawały mu się jednak zbyt zbliżone do tego, w co wierzył, by wiara jego nie nosiła na sobie racjonalnego piętna[181]. Objawienie nie było dla niego nieprzekraczalną barierą dzielącą całą strefę wiedzy na dwa porządki — przeciwnie, w dziedzinie prawdy i fałszu decyduje wedle niego rozum tak w porządku teologii, jak i w dziedzinie filozofii.

Niezbędność rozumu i jego pierwszeństwo wobec wiary były dla Abelarda oczywiste. Wynika to najpierw z faktu, że wiara potrzebuje rozumu, bez którego nie ma przecież żadnego jej zrozumienia; rozum może natomiast dobrze obejść się bez wiary. Po wtóre, rozum jest arbitrem roz-

[179] Anselmus, *Cur Deus homo* I, 2: *Rectus ordo exigit ut, profunda Christianae fidei credamus, priusquam ea praesumamus ratione discutere.*

[180] Zob. przede wszystkim *Cur Deus homo, prooemium* i I, 16.

[181] Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, s. 162.

strzygającym sprzeczności między autorytetami, na których wspiera się wiara. Rozum wreszcie i tylko on może doprowadzić do wiary niewierzącego. Nie uczynią tego żadne autorytety, zupełnie wtedy nieprzydatne [182].

Jeśli rozum jest jedyną drogą do prawdy, to żadne przejścia między porządkami filozofii i teologii nie pozostają dla rozumu tajemnicą. Oburzało to właśnie Bernarda z Clairvaux, który zarzucał Abelardowi, że w niczym, co dotyczyło teologii i wiary, nie widział żadnych trudności [183]; patrzył jak gdyby wprost bez osłonek w to, co miało być zakryte przed umysłami ludzkimi: *Nihil videt per speculum, nihil in aenigmate.* Jeśli rozum jest drogą do prawdy, to wynika stąd także wniosek, że wszystko to, co niezbędne człowiekowi do zbawienia, posiadają nie tylko chrześcijanie, ale wszyscy prawdziwi filozofowie. Myśliciele starożytni nie są więc wcale poganami i nazywamy ich tak zapewne tylko dlatego, że byli odrębnej od nas narodowości: *Gentes fortasse natione non fide fuerunt philosophi* [184].

Teologia została tu poddana całkowicie wymogom dialektyki. Abelard zgodnie z nią pojmował Ducha św. jako ducha świata, Trójcę św. tłumaczył jako własności jednej i niepodzielnej substancji; stworzenie świata uznał za konieczne, bo w myśl logiki Bóg nie mógł ani uczynić lepiej, ani więcej, ani też zaniechać w ogóle stwórczego czynu.

Abelard stoi na końcu tej drogi, którą rozpoczął Boecjusz. Wyraził w języku logiki Arystotelesa to, co przed nim uczynił Eriugena za pomocą pojęć neoplatońskich. Dalsze pójście w tym kierunku — zarówno po linii platońskiej, jak i perypatetyckiej — było możliwe tylko za cenę zupełnego zerwania z ortodoksją. W XII w. wkroczą na tę drogę Amalryk z Bène, kontynuujący linię Eriugeny [185], oraz Dawid z Dinant, opierający się na Arystotelesie [186]. Wiek XIII podejmuje natomiast próbę nowego

[182] Zagadnieniu temu poświęcone jest dziełko Abelarda *Sic et Non*, a same zasady uzgadniania wiary z rozumem zostały wyłożone w jego „prologu" — por. PL, t. 178, 1339—1610 i przekł. pol. L. Joachimowicza: Piotr Abelard, *Rozprawy*, Warszawa 1969, s. 265—511.

[183] Fragmenty listów Bernarda z Clairvaux przeciw Abelardowi przełożył L. Joachimowicz, *Abelard i Heloiza: Listy*, Warszawa 1968, s. 545—561; w liście do biskupów i kardynałów kurii rzymskiej pisze on m. in. (s. 546): „W niczym nie pozostawia miejsca dla wiary, wspina się na niedosięgłe wyżyny, rozwiązuje rzeczy nierozwiązywalne, wdziera się w tajemnice Boskie, wszystko co święte bardziej bezcześci niż wyjaśnia, co zamknięte i zapieczętowane rozrywa, a nie otwiera".

[184] Abaelardus, *Epithome theologiae christianae*, PL, t. 178, 1172A.

[185] Por. C. Capelle, *Autour du décret de 1210: III Amaury de Bène, étude sur son panthéisme formel*, Paris 1932.

[186] Podstawowe studium filologiczne oraz wydanie fragmentów *Quaternuli* Dawida z Dinant zawiera M. Kurdziałek, *Davidis de Dinanto Quaternulorum fragmenta*, „Studia Mediewistyczne", 3, 1963.

ustalenia zależności między wiarą i rozumem, która doprowadzi do specyficznie określonej separacji porządków w teorii Alberta Wielkiego oraz u łacińskich awerroistów.

Zasługą Alberta Wielkiego było wykazanie, że wiara i poznanie rozumowe są różnymi typami poznania, które nie nakładają się nigdy na siebie [187]. Czym innym jest bowiem przedmiot poznania i czym innym sposób poznania. Wiara i rozum mogą mieć częściowo wspólny przedmiot (np. dusza ludzka), ale nigdy nie posługują się tą samą metodą. Żaden z poprzedników Abelarda, ani on sam nie stosował jeszcze takiej dystynkcji. Dla niego jedyną metodą naukową była logika i obowiązywała ona tak samo teologię, jak i inne dyscypliny; nie on też dokonał pierwszej separacji wiary i rozumu. Było to dziełem Alberta Wielkiego, który przyjmował wprawdzie tradycyjną hierarchię sposobów poznania: wiara, zrozumienie i widzenie twarzą w twarz, ale wiara nie była dla niego wyższym stopniem zrozumienia, a przeciwnie — było dlań oczywiste, że wierzenie jest jedynie namiastką prawdziwego poznania i że zastąpienie wiary przez wiedzę byłoby dla człowieka zawsze realną korzyścią. Chrześcijanin nie może jednak rezygnować z wiary; rację mieli więc Augustyn i Anzelm, gdy wzywali, by poszukiwanie prawdy rozpoczynać od wierzenia — ten sposób poznania gwarantował bowiem bezpieczne zdobycie prawd dla człowieka najważniejszych. Mylili się oni jednak, gdy sądzili, że sam akt wiary, choćby najgłębszy, jest w stanie doprowadzić człowieka do rzeczywistego zrozumienia tego, w co wierzy. Jakkolwiek by się starać pogłębić rozumowo swoją wiarę, nie przestanie ona nigdy być tylko wiarą, czyli namiastką prawdziwego poznania. Może ona wprawdzie podsunąć rozumowi pewne problemy do rozważania, ale to, czego dociekamy intelektualnie, nie będzie już należeć do wiary, lecz do nauki. Taką właśnie nauką jest filozofia, gdy korzysta z doświadczeń swych wielkich poprzedników, a także teologia, gdy korzysta z pomocy filozofii oraz rozumu.

Awerroiści łacińscy, powołujący się na autorytet Alberta, mieli już ułatwione zadania, gdy przystępowali do ostatecznego usamodzielnienia filozofii. Pierwszą część rozumowania Alberta uznali bowiem za swoją. Wystarczyło zatem wykazać, iż to, co uważał on za wspólny przedmiot dla filozofii i teologii usprawiedliwiający ich łączenie, jest faktycznie różne, by uzyskać ostateczne rozdzielenie filozofii od teologii i zapewnić rozumowi całkowitą autonomię wobec wiary. Dokonał tego właśnie Boecjusz z Dacji, przeciw któremu głównie było skierowane potępienie awerroizmu w 1277 r. w Paryżu.

[187] Por. B. Nardi, *La positione di Alberto...*, 120 nn.; tenże, *Alberto Magno e San Tommaso* [w:] *Studi di Filosofia Medievale*, 1960, s. 103—117; E. Gilson, *Historia...*, s. 274.

3. Spór o uniwersalia

Spór o istotę pojęć ogólnych przewija się przez całe dzieje myśli średniowiecznej linią tak wyraźną, że mniej uważni historycy skłonni byli sądzić ongiś, że wszystkie problemy filozoficzne dyskutowane w tej epoce do niego właśnie się sprowadzają [188]. Zawiłość dystynkcji i nużące subtelności tego sporu sprawiły, że zaliczano go często do problemów czysto pozornych. W końcu odkrycie bogactwa i różnorodności myśli średniowiecza usunęło zagadnienie uniwersaliów w cień wielkich problemów metafizycznych dojrzałej scholastyki. Trzeba mu zatem przywrócić jego właściwą rangę.

Istota problemu uniwersaliów zawarta jest w pytaniu, które stawiali sobie myśliciele średniowieczni: Dlaczego świat składający się z realnych i konkretnych rzeczy ujmowany jest przez nasze poznanie w ogólnych kategoriach klas, rodzajów i gatunków? Czy ta ogólność jest tylko naszym sposobem myślenia o rzeczywistości, czy też jest ona i w rzeczach, które ją w niepojęty sposób skrywają?

By uświadomić sobie w pełni wagę tych pytań, trzeba powrócić najpierw do problemu średniowiecznego symbolizmu. Zacznijmy od wyjaśnienia samego wyrazu „symbol". Grecki wyraz *σύμβολον* to znak rozpoznawczy, stanowiący dwie połowy przedmiotu podzielonego między dwie osoby. Symbol — pisze J. Le Goff — jest znakiem umowy. Jest odniesieniem do utraconej całości, przypomina i przyzywa wyższą i utajoną rzeczywistość; każdy przedmiot materialny jest uważany za przedstawienie czegoś, co jest jego odpowiednikiem na planie wyższym, jest właśnie symbolem tamtej rzeczy [189]. Symbolizm obejmuje wszystkie dziedziny kultury, a więc także i samo myślenie. Myślenie było również nieustającym odkrywaniem ukrytych znaczeń rzeczy, niezmienną „hierofanią". Bo świat ukryty jest światem świętym, sakralnym i chodziło o to, by do niego odnaleźć klucze; w nim bowiem jedynie szukać można było skutecznego ocalenia.

Średniowieczny symbolizm zaczynał się na poziomie słów. Nazwać rzecz, to już ją wyjaśnić. Nazwanie jest poznaniem i objęciem w posiadanie realności. *Res* i *verba* nie przeciwstawiają się sobie, słowa są bowiem symbolami rzeczy [190].

Powiedzieć w tej sytuacji, że *universale* to nazwa, której nic nie odpowiada na planie wyższym, to nie tylko wyrazić się zuchwale, to znaczy

[188] B. Hauréau uważał jeszcze, że spór o uniwersalia to główny problem filozoficzny średniowiecza. O historii problemu uniwersaliów zob. J. Reiners, *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik*, Bonn 1907.

[189] J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, s. 328.

[190] Por. tamże, s. 329.

także zburzyć fundamenty pewnego sposobu patrzenia na świat, zakwestionować wartość podstawowej kategorii myślenia średniowiecznego, jakim był symbolizm. Oto dlaczego nominalizm nie jest tylko jednym z rozwiązań w sporze o istnienie pojęć ogólnych, lecz zalążkiem całkowicie innej filozofii, innej wizji ładu i porządku świata.

Dyskusja o uniwersaliach została podjęta w średniowieczu w tej formie, jaką jej nadał Boecjusz. Tłumacząc Porfiriuszowy *Wstęp* do *Kategorii* Arystotelesa, rozwodzący się obszernie nad problemem pięciu orzeczników (*quinque praedicabilia: genus, species, differentia, proprium, accidens*), którym sam Arystoteles niewiele poświęcił miejsca, przełożył też Boecjusz trzy pytania Porfiriusza odnoszące się do sposobu bytowania tych orzeczników: „Co się tyczy rodzajów i gatunków, to chcę rozważyć — mówi Porfiriusz — czy istnieją one w naturze jako rzeczy, czy tylko w umysłach jako myśli; jeśli istnieją w przyrodzie, to czy są cielesne, czy też duchowe, a wreszcie czy istnieją w rzeczach zmysłowych, czy też poza nimi?" [191] Porfiriusz pozostawił te pytania bez odpowiedzi, Boecjusz natomiast przełożywszy je pokazał, w jaki sposób można by na nie odpowiedzieć na gruncie tych założeń filozoficznych, do których dziełko Porfiriusza miało być wstępem. „Platon sądzi — mówi Boecjusz — że rodzaje, gatunki i inne powszechniki nie tylko poznaje się oddzielnie od ciał, lecz i że istnieją one także poza ciałami. Arystoteles natomiast był zdania, że to, co niecielesne i ogólne, jest rzeczywiście przedmiotem poznania, istnieje jednak tylko to, co podpada pod zmysły. Nie miałem zamiaru rozstrzygać, która z tych opinii jest prawdziwa, bo to nie należy już do logiki. Podałem tutaj tylko stanowisko Arystotelesa nie dlatego, by mi specjalnie odpowiadało — Boecjusz jak wiadomo był sam platonikiem — lecz dlatego, że znalazłem je postawione w dziele, które zostało napisane jako *Wstęp* do *Kategorii* Arystotelesa" [192].

Odpowiedź Boecjusza jako komentatora Porfiriuszowego dzieła brzmiała więc następująco: „Uniwersalia istnieją w rzeczach poznawalnych zmysłowo, ale poznajemy je niezależnie od ciał" (*subsistunt ergo circa sensibilia, intelliguntur autem praeter corpora*). Nie była to odpowiedź zadowalająca i jednoznaczna, nie przeczyła ona jednak wprost tezie, że naszym ogólnym pojęciom odpowiada również ogólna rzeczywistość. Stanowisko realizmu głoszące, że gatunkom i rodzajom odpowiadają realne rzeczy, było zatem pierwotnym stanowiskiem myślicieli średniowiecznych. Wyznawał je i Eriugena platończyk, i Gerbert z Aurillac boecjanista. Anzelm z Canterbury cały swój dowód ontologiczny oparł właśnie na skrajnym realizmie pojęciowym, który był dla niego prze-

[191] Porphyrius, *Eisagoge*, translatio Boetii, PL, t. 64, s. 158.
[192] Bothius, *In Isagogam Porphyrii* II, 1, PL, t. 64, s. 82A—B.

słanką milcząco przyjmowaną w dowodzie: Mamy w naszym umyśle pojęcie istoty najdoskonalszej, istota taka musi więc istnieć poza naszym umysłem pod groźbą, że pojęcia nasze staną się fikcjami i czystymi wytworami umysłu. Tymczasem rozum nasz jest jedynie arbitrem, sądzi to, co jest, ale niczego nie tworzy (*est enim intellectus essentiarum discussor, non opifex; iudex non institutor*). Jeśli się zaneguje realizm pojęciowy, zaneguje się wówczas również i samą teologię.

Średniowieczny nominalizm, który w ogólnych rodzajach i gatunkach widział tylko nazwy (*nomina*), rozpoczął zatem od konfliktu z ortodoksją. Jego twórca, Roscelin z Compiègne [193] (1050—1120) głosił, że nic nie istnieje poza jednostkowymi rzeczami. Arystotelesowskie predykabilia to tylko nazwy lub dźwięki mowy, którymi określamy jednostkowe konkretne rzeczy. Nie ma barwy poza barwnym ciałem, nie ma mądrości i wszechmocy poza kimś, kto jest mądry lub wszechmocny. Jeśli osoby boskie to nie różne „nazwy" tego samego Boga, lecz konkretne osoby, to nie ma jednego Boga, lecz są trzej bogowie. Doktryna Roscellina zostanie potępiona na synodzie w Soissons w 1092 r., a dzieła jego spalone. Warto przy tej okazji wspomnieć, że trzysta lat później nominalizm Piotra d'Ailly i Jana Gersona będzie narzędziem ortodoksji i że w oparciu o ten nominalizm zostanie potępiony i spalony na stosie Jan Hus, zwolennik skrajnego realizmu Wiklefa. Prześledzenie tej całkowitej transpozycji pojęć byłoby z pewnością bardziej interesujące od samych szczegółów średniowiecznego sporu między realistami i nominalistami, wykroczyłoby jednak bardzo poza ramy przyjęte dla niniejszego szkicu, który poświęcono przedstawieniu stanu dyskusji na ten temat w pierwszym okresie scholastyki, to jest do końca XII w.

Realistycznym przeciwnikiem Roscelina był Wilhelm z Champeaux (1070—1121) [194], znany nam głównie z polemik jego wielkiego konkurenta i ucznia Roscelina — Abelarda. Pod wpływem krytyki Abelarda Wilhelm zmieniał co najmniej dwukrotnie swoje poglądy. Głosił on pierwotnie, że *universale* jest to ogólna rzecz, która występuje w różnych przedmiotach i w każdym z nich posiada taką samą istotę. Ten sam więc z istoty swej uniwersalny przedmiot występuje równocześnie w rozmaitych jednostkach; jednostki te nie są więc między sobą różne co do istoty, lecz jedynie co do przypadłości. Gdy weźmiemy na przykład zwierzę, to będzie ono i ogólnym pojęciem, i zarazem uniwersalną substancją, która we wszystkich żyjących istotach jest jedna i taka sama, prosta i niematerialna,

[193] Na temat poglądów Roscelina najpełniejszą monografią jest nadal F. Picavet, *Roscelin, philosophe et théologien d'après la legende et d'après l'histoire*, Paris 1911.

[194] Por. G. Lefèvre, *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux*, Lille 1898.

która dopiero dzięki przypadłościom, jakie przybiera, staje się poznawalna zmysłowo. Modyfikacje, które wprowadzał następnie Wilhelm do tej teorii — nazwanej przez Abelarda nierozumną — nie zmieniły właściwie niczego istotnego w jej ogólnym wyrazie. Wilhelm szukał właściwie tylko innego sposobu wyrażania teorii realizmu pojęciowego, o której prawdziwości był całkowicie przekonany.

Stanowisko Abelarda było całkowitym zaprzeczeniem poglądów Wilhelma [195]. Będąc uczniem Roscelina, stał najpierw Abelard na gruncie skrajnego nominalizmu, potem zaś znalazł rozwiązanie będące pewną modyfikacją skrajności Roscelina, a które przeszło do historii tego sporu pod nazwą sermonizmu.

Jeśli odmówimy rzeczom ogólności — rozumował Abelard — a przykład Wilhelma z Champeaux przekonał go o tym zupełnie, to ogólność można przypisać jedynie słowom, czyli nazwom: *Restat ut huiusmodi universalitatem solis vocibus adscribamus* [196]. Ogólność tych nazw polega właśnie na tym, że mogą one być z istoty swej orzekane o wielu przedmiotach jednostkowych: *Est autem universale vocabulum quod de pluribus singulatim est ex sua inventione praedicari* [197]. Fakt, że nazwy mogą pełnić takie funkcje świadczy, że nie są one „pustymi dźwiękami" (*flatus vocis*), jak utrzymywał jeszcze Roscelin, lecz że słowa te i terminy mają określone znaczenie w naszej mowie (*sermo*). Problem uniwersaliów rozstrzyga się zatem na poziomie gramatyki zajmującej się mową, a ściślej na gruncie filozofii języka, czyli po prostu na gruncie logiki. Cały filozoficzny problem uniwersaliów sprowadza się więc do logiki, co jest oczywiste, gdy się przypomni, że i sama filozofia utożsamia się według Abelarda z dialektyką i logiką mowy.

W odróżnieniu od Abelarda Gilbert de la Porrée [198], inny wybitny umysł tej epoki, rozwiązywał problem uniwersaliów jako metafizyk, w duchu zbliżonym do teorii Arystotelesa. Symboliczna struktura rzeczywistości i naszego poznania jest już w tej teorii w pełni zachowana. W otaczającym nas świecie — stwierdza Gilbert — istnieją jedynie realne, konkretne i jednostkowe substancje. Każda z nich jest wprawdzie inna, ale posiada mimo to pewne podobieństwo (*conformitas*) do innych. To podobieństwo zawdzięczają substancje wspólnej formie tkwiącej w rzeczach, która jest zarazem przedmiotem pojęć ogólnych. Forma jest imma-

[195] Por. J. G. Sikes, *Peter Abelard*, Cambridge 1932.

[196] Por. Abaelardus, *Dialectica*, ed. B. Geyer [w:] *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster i. W. 1922, t. 21, s. 16, 21.

[197] Tamże, s. 16, 25.

[198] Por. A. Forest, *Le réalisme de Gilbert de la Porrée*, „Revue néoscolastique de philosophie" 36, Louvain, 1934, s. 101—110. Ogólna monografia: A. Berthaud, *Gilbert de la Porrée et sa philosophie*, Poitiers 1892.

nentna rzeczom i daje się wydzielić z nich jedynie na drodze abstrakcji. Proces poznania jest więc drogą wychodzącą od tego, co jawne, i zmierzającą do odkrycia niejawnej i ogólnej formy rzeczy.

Do rozwiązania arystotelesowskiego skłania się również Jan z Salisbury [199], historyk całego sporu w XII w., który jeszcze mocniej wyeksponował jednak całą symboliczną stronę zagadnienia. Gatunki i rodzaje nie istnieją realnie, lecz są jedynie poznawane. Uniwersalia są więc jedynie wyobrażeniami, obrazami i symbolami, które wytworzyły się w umyśle poznającego na skutek porównywania podobieństwa między rzeczami (Jan z Salisbury powtarza tu pogląd Gilberta) i które przywołują w naszej świadomości pamięć tej wspólnoty między rzeczami. Uniwersalia więc to wzory projektowane przez umysł i nie istniejące w swej ogólności poza nim, lecz będące znakiem naszego ogólnego pojęciowego poznania.

Radykalne stanowisko Roscelina i Abelarda nie powtórzyło się już ani w XII, ani w XIII w. Problem uniwersaliów, nie tracąc nic ze swego znaczenia i roli w myśleniu ludzi tej epoki, schodzi jednak z pola dyskusji i powraca dopiero na arenę w XIV w. u Ockhama i jego następców.

4. Bóg

Stosunek człowieka do świata określała od najdawniejszych czasów dwojaka świadomość. Pierwsza to świadomość odrębności człowieka w stosunku do rzeczy; druga to świadomość, że jest się częścią jakiejś całości, elementem, który podlega także prawom rządzącym całością. Ta całość to świat jednostkowych, istniejących poza człowiekiem rzeczy. Człowiek jest zatem częścią świata i jest jednocześnie odrębny od niego poprzez swoje poznanie, chcenie i działanie.

Części jakiejś całości są w stosunku do niej jednorodne. Stąd wytłumaczenie świata polegało najpierw na szukaniu dlań jednej zasady, czegoś, co stanowi jego spoiwo, wiążące najbardziej różnorodne elementy w jedną istotę lub naturę. Pierwsi filozofowie greccy rozpoczynali swe dociekania nad światem od szukania takiej zasady: woda, powietrze, ogień, byt.

Wytłumaczenie człowieka, które respektowałoby zarazem jego odrębność i łączność ze światem, musiało być inne. Nie mogła to być ta sama zasada, która tłumaczyła świat; człowiek jest bowiem nie tylko czymś, ale i kimś. Jeśli człowiek jest kimś, a nie tylko czymś, to ostateczne

[199] Por. L. Denis, *La question des universaux d'après Jean de Salisbury*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques", 16, 1927, s. 425—434.

wytłumaczenie wszystkiego, co mu się wydarza, powinno polegać na wskazaniu na kogoś, a nie tylko na coś. Wytłumaczenie woli człowieka i jego losu wydawało się możliwe poprzez odniesienie do innej woli i do innego losu — do osoby. Tak myśleli Grecy od najdawniejszych czasów. Filozofia była dla nich wysiłkiem racjonalnym, zmierzającym do zrozumienia świata jako świata rzeczy; mitologia natomiast, którą wyznawali zarówno Tales, jak Arystoteles i Platon, wyrażała pragnienie posiadania idealnych wzorców osobowych, których nie mógł dostarczyć świat martwych, bezosobowych rzeczy. Zaspokajała te pragnienia religia. Filozofia i religia rozwijają się też równolegle, nie identyfikując się ze sobą, przez całe dzieje myśli greckiej. Zwiąże te dziedziny dopiero chrześcijaństwo. Oto dlaczego zasadniczym zagadnieniem filozoficznym dla Greków będzie byt, głównym zaś problemem myśli chrześcijańskiej będzie Bóg i wszelkie relacje zachodzące między nim a stworzeniem [200].

Bóg chrześcijański jest Bogiem żydowskim. Żaden z filozofów chrześcijańskich nie miał co do tego wątpliwości. Otóż pierwszą cechą charakteryzującą Boga Żydów była jego jedyność. Drugą było to, że będąc kimś w sobie, był on jednocześnie kimś dla nas — był Opatrznością. Był to Bóg potrzebujący ludzi. Rozmawia on z wybranymi i objawia im swe imię: „Rzekł Bóg do Mojżesza, Jam jest, który jest. Tak powiesz synom Izraela: 'Który jest (JAHWE) posłał mnie' ".

Pierwsza refleksja filozoficzna chrześcijan na temat Boga żydowskiego dotyczy tej właśnie formuły z *Księgi Wyjścia*. Spekulację na temat Jahwe podejmuje Efrem z Nisibis i Cyryl z Aleksandrii; znajdziemy ją też u obu Grzegorzów, a także u Hilarego z Poitiers, Hieronima i Augustyna [201]. Fakt, że podjęto ją najpierw na Wschodzie, spowoduje znamienne konsekwencje. Dokona się tam mianowicie identyfikacja filozoficznej zasady Greków, jaką jest byt, z pryncypium religijnym chrześcijan, którym jest Bóg. Pierwsza odpowiedź na temat znaczenia starotestamentowego *Jahwe* brzmi więc: τὸ ὄν (*esse*) — byt. Jahwe jest więc nie tylko imieniem Boga, jest to imię, które ujawnia nam jego istotę, a istotą jego jest właśnie byt. *Illud nomen qui est, est nomen essentiae propriae* — powie Hilary — *et non aliud proprium magis quam e s s e intelligitur*. „Tylko samemu Bogu, który jest wiecznością — pisze Hieronim — przysługuje prawdziwie nazwa bytu, dlatego mówi do Mojżesza: 'Który jest, posłał mnie' ". Początek został uczyniony. Z faktu, że Bóg jest bytem, można teraz za pomocą dialektyki wyprowadzić rozliczne wnioski. To, co przysługuje bytowi jako takiemu, przysługuje i Bogu w stopniu najwyższym i doskonałym, gdyż jest on bytem *par excellence*. Można więc powiedzieć

[200] Por. E. G i l s o n, *Bóg i filozofia*, Warszawa 1964.
[201] Por. E. G i l s o n, *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 54, przypis 14.

o nim, że naprawdę istnieje (i że istnieje tylko on), że jest prawdziwy (i to w stopniu najwyższym), że jest odwieczny i doskonały, że jest najwyższym pięknem i dobrem. Różni myśliciele dodawać będą do tego wykazu różne przymioty i akcentować w sposób szczególny także inne pozytywne przymioty bóstwa. Najpełniejszą doktrynę opartą na tych przesłankach przedstawi na Zachodzie Augustyn.

Biblijną nazwę *Jahwe* interpretuje Augustyn, podobnie jak i jego poprzednicy: Jestem bytem [202]. „Być bytem" znaczy jednak dla Augustyna być ciągle takim samym: *Vere esse est semper et eodem modo esse.* Wieczność i niezmienność stają się tym samym głównymi atrybutami Boga. Zafascynowany naturą Boga Augustyn przesuwa akcent z osoby na substancję. Myśl Ojców greckich skupiała się jeszcze na pojęciu osób boskich. Ojciec (ὁ θεός) pojmowany był jako Bóg jedyny (*credo in unum Deum Patrem*). Imię Boga jemu specjalnie było rezerwowane. Syn był Osobą z Boga (*Deum de Deo*). Duch był Osobą pochodzącą od Ojca i Syna. Trzeba było specjalnej refleksji, by tym trzem Osobom przypisać jedną naturę boską. U Augustyna odwrotnie. *Deus*-Bóg nie oznacza wprost Ojca, lecz ogólną boską naturę, pojętą oczywiście konkretnie i osobowo, ale nie jako ta a ta osoba. Bóg-Trójca to sama boskość — *divinitas.* Przez swą koncepcję Boga wprowadza Augustyn do scholastyki nową gałąź filozofii — teodyceę, racjonalne spekulacje nad naturą absolutu. Problem samego istnienia Boga nie budzi jeszcze żadnego zainteresowania. Jest po prostu dla Augustyna i jego współczesnych zupełną oczywistością. Wprawdzie Augustyn posługuje się argumentacją przypominającą nieco dowód platoński z pojęcia prawdy, ale dzieje się to jakby mimochodem w trakcie analizy funkcji poznawczych duszy. Ważny jest dla niego naprawdę jedynie problem natury absolutu i pozycja człowieka, który od tego absolutu jest całkowicie zależny.

W doktrynie, w której Bóg jest pojęty przede wszystkim jako odwieczna i niezmienna natura, zasadniczy problem filozoficzny stanowi stosunek stawania się do bytu, zmiany do niezmienności, czasu do wieczności. Byt to jest to, co trwałe i niezmienne; świat i człowiek to nieustanny przepływ i zanikanie. Teraźniejszość, czyli to wszystko, co nas otacza łącznie z nami, istnieje tylko w jednym, niepodzielnym momencie. Jeśli ten moment wydłużymy, to podzieli się on natychmiast na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Otóż tylko teraźniejszość istnieje, choć jej istnienie jest mgnieniem oka, tragicznym i wstrząsającym *transitus.* Jedyną szansą naszej wieczności jest stać się uczestnikami wieczności Boga. Poznawać Boga i partycypować w jego naturze.

[202] Por. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna,* Warszawa 1953; tenże, *Historia filozofii,* s. 72—74.

Ta perspektywa pozytywnej penetracji natury Boga, którą narzucił Augustyn, nie zmieniła się i wówczas, gdy Anzelm z Canterbury podejmie wykład dowodu na istnienie Boga — znany później jako dowód ontologiczny [203]. Dla Anzelma istnienie Boga jest bowiem również zupełnie oczywiste i tak narzucające się umysłowi, że niepodobna nawet pomyśleć, że mógłby on nie istnieć. Sądzić tak mógłby jedynie głupiec (*insipiens*). Dla niego to właśnie (*pro insipiente*) przeprowadza Anzelm swoje dowodzenie istnienia absolutu: Bóg jest bytem; nie jest on jednak bytem jakimkolwiek, lecz bytem wiecznym, koniecznym, niezmiennym — powtarza tu Anzelm wzięty z tradycji punkt wyjścia i przymioty Boga — jednym słowem bytem, nad którego nic większego nie da się pomyśleć (*Ens quo maius cogitari nequit*). Otóż gdyby to, nad co nic innego nie da się pomyśleć, istniało jedynie w naszym umyśle, a nie w rzeczywistości, to wówczas można by pomyśleć jeszcze większy od niego byt, mianowicie taki, który istnieje w rzeczywistości, a to byłoby sprzeczne z założeniem, że Bóg jest takim bytem, nad którego nic większego nie da się pomyśleć; Bóg musi więc istnieć i w rzeczywistości. Ten aprioryczny dowód, oparty na założeniu realizmu pojęciowego (krytykowany już współcześnie przez Gaunilona, który stanął w obronie wyszydzanego głupca) [204], jest charakterystyczny dla całej spekulacji dialektycznej i ortodoksyjnej na temat Boga do końca XII w. Próbę dowodzeń aposteriorycznych podejmie dopiero wiek XIII.

Na drodze analizy pojęcia *Jahwe* jako bytu, konstruowanego poprzez akumulację cech pozytywnych przypisywanych Bogu w stopniu najwyższym, wyczerpano tym samym wszystkie możliwości. Nie była to jednak jedyna droga, którą kroczyła wczesna scholastyka. Inne możliwości rozwiązań wskazali jej ci myśliciele greccy, którzy — identyfikując Boga ze swoją filozoficzną zasadą, uznawali zgodnie ze swymi założeniami byt jedynie za manifestację natury Boga, natury, która sama w sobie jest czymś stojącym poza bytem. Największy z Greków utożsamiał właśnie Boga chrześcijańskiego z plotyńską prajednią [205].

„Gdyby pierwsza zasada była duszą — pisze jeden z typowych przedstawicieli tego kierunku — to wszystkie rzeczy posiadałyby duszę. Gdyby była myślą, to wszystkie rzeczy uczestniczyłyby w myśli. Gdyby była bytem, to wszystkie rzeczy uczestniczyłyby w bycie. A ponieważ tę ostatnią cechę widzi się w każdej rzeczy, przeto niektórzy sądzą, że ową

[203] Dowód ten i literaturę współczesną omawia M. Gogacz, *Problem istnienia Boga u Anzelma z Canterbury*, Lublin 1961.

[204] Por. *Liber pro insipiente adversus s. Anselmi in Proslogio ratiocinationem, auctore Gaunilone, Maioris Monasterii Monacho* [w:] C. Haas (ed.), *S. Anselmi Opuscula selecta*, t. I, Tubingae 1863.

[205] Por. J. Daniélou, *Origène*, Paris 1948.

pierwszą przyczyną jest b y t. Otóż jeśliby rzeczy po prostu były, nie będąc dobre, argument ten byłby słuszny, lecz ponieważ rzeczy, które są, są tylko dzięki swej dobroci i dzięki temu uczestniczą w dobru, przeto pierwsza zasada musi być z konieczności ponad jednym i drugim, to znaczy ponad bytem i dobrem" [206]. Według neoplatończyków chrześcijańskich mianem właściwym Boga nie jest więc ani byt, ani dobro, lecz JEDNIA. Bóg jest nie tylko jedyny — to głosili już prorocy — ale jest τὸ ἕν. To pojęcie jedności przekształca się w filozoficznym tyglu Orygenesa i jego naśladowców w neoplatońskie pojęcie prajedni, stojącej ponad dobrem i bytem.

Wynikają z tego doniosłe konsekwencje. Skoro bowiem pojęcie Boga stoi ponad bytem, to Bóg nie może być ciałem — rozumuje Orygenes; będąc zaś niecielesny, nie może być przez nas poznawany zmysłowo. O Bogu niepodobna więc twierdzić niczego pozytywnie poza tym, że jest on prajednią; właściwsza jest zatem metoda mówienia o nim przez negację niż przez afirmację pozytywnych twierdzeń. Obraz natury Boga przekazany przez Orygenesa jest więc zupełnie inny niż u Augustyna. Nie stanowiłby on zresztą żadnej konkurencji dla augustynizmu, gdyby myśli Orygenesa nie znalazły swego potwierdzenia i autorytatywnej podpory w dziele Pseudo-Dionizego Areopagity [207].

Pseudo-Dionizy położył właśnie nacisk na to, że o Bogu możemy mówić jedynie, czym on nie jest. Absolut jest całkowicie niepoznawalny zarówno dla filozofii, jak i dla teologii. Wszystko, co twierdzimy o Bogu, nie jest w pełni adekwatne i ma jedynie charakter symbolu; pozytywne orzeczenia sprowadzają się do jednego pojęcia — do jedni łączącej przymioty pozytywne i uzyskane na drodze negacji, jedni poznawanej nie tyle myślą dyskursywną, ile przez kontemplację i ekstazę.

Neoplatońska idea prajedni ujęta w tej postaci narzuciła się też z nieodpartą siłą spekulacjom Jana Szkota Eriugeny [208]. Wyprowadził on z niej wnioski, które nie są jednak prostym powtórzeniem tez jego poprzedników. Jeśli w jedni zbiegają się, jak chciał Pseudo-Dionizy, wszystkie przeciwności, to o Bogu można powiedzieć słusznie — rozumuje Eriugena — że jest on czymś nieruchomym i biegnącym zarazem, dynamicznym i statycznym, substancją i energią, tworzącym i tworzonym jednocześnie. Otóż cała rzeczywistość wyczerpuje się w pojęciu tego, co tworzy i co jest tworzone (*Universitas, id est Deus et creatura*) [209]. Najpełniejszą

[206] Por. I. C. Orelius (ed.), Sallustios, *De diis et mundo*, Turici 1821, s. 155.

[207] Por. O. Semmelroth, *Gottes geeinte Vielheit, Zur Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita*, „Scholastik", 25, 1950, s. 389—403.

[208] Podstawowe dzieło na temat życia i poglądów Eriugeny: M. Cappuyns, *Jean Scot Erigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Paris 1933.

[209] Eriugena, *De divisione naturae* II, 1, 85, PL t. 122.

nazwą tej całości jest zatem n a t u r a. W pojęciu natury mieści się więc i Bóg, i stworzenie; poznanie istoty Boga możliwe będzie zatem poprzez rozwikłanie samego pojęcia natury za pomocą praw dialektyki. Wynikiem tej spekulacji będzie poczwórny podział natury, stanowiący również charakterystykę samego pojęcia Boga: *Videtur mihi divisio naturae per quattuor differentias, quattuor species recipere: Quarum prima est, quae creat et non creatur; secunda in eam, quae creatur et creat; tertia in eam, quae creatur et non creat; quarta, quae nec creat nec creatur* [210]. Pierwszy i czwarty rodzaj „natury" to Bóg. W pierwszym jest to Bóg rozpatrywany jako zasada rzeczy. W czwartym jest on pojęty jako cel rozwoju i stawania się stworzenia. Są to zatem dwa oblicza Boga stapiające się w absolutnej jedni: *Non enim in Deo prima forma a quarta discernitur, in ipso siquidem non duo sunt, sed unum* [211]. Dystans między Bogiem a stworzeniem został tu zmniejszony do tego stopnia, że Eriugena był przez całe średniowiecze posądzany o panteizm, choć on sam obawiał się tego pomówienia i przed nim się wzbraniał: *Deus siquidem non est totum creaturae, neque creatura pars Dei; quo modo neque creatura est totum Dei neque Deus pars creaturae* [212]. Faktem jest jednakże, że wywody Eriugeny umożliwiają postawienie tezy, iż między bytem Boga a bytem stworzeń nie zachodzi ani przepaść, ani nawet ostre przeciwieństwo, i że to oddziałało również na wyobraźnię tych myślicieli średniowiecza, którzy szukać będą śladów Boga w naturze i stworzeniu.

Przedstawione koncepcje Boga, oparte na pozytywnej i negatywnej metodzie dociekań nad naturą absolutu, sięgały swymi korzeniami do tradycji neoplatońskich. Wczesne średniowiecze zetknęło się jednakże i z koncepcją Boga czerpiącą swe przesłanki z arystotelizmu — zawierała ją teoria Boga Dawida z Dinant [213].

Według Arystotelesa bytem jest przede wszystkim substancja. Substancja pojęta konkretnie i fizycznie nie była wyposażona w żadne atrybuty boskie; składała się z materii i formy i podlegała ogólnym prawom bytów naturalnych. Dawid z Dinant pojmował natomiast Boga jako substancję. Był to jednakże nie punkt wyjścia jego rozważań, jak to czyniono dotychczas, lecz punkt dojścia. Poprzednicy wychodzili z pewnej definicji bytu absolutnego — Dawid z Dinant natomiast od metody poznawania bytu w ogóle. Zgodnie z tradycją grecką poznanie polegało na utożsamianiu się władzy poznawczej z przedmiotem poznania, oczywiście nie z przedmiotem

[210] Tamże, I, 1.
[211] Tamże, II, 2.
[212] Tamże, II, 1.
[213] Por. M. K u r d z i a ł e k, *David von Dinant und die Anfänge der aristotelischen Naturphilosophie* [w:] *La filosofia della natura nel Medioevo*, Milano 1966, s. 407—416.

jako takim, lecz z wyabstrahowaną z niego formą. Otóż wszystkie byty poddają się takim zabiegom poznawczym — stwierdza Dawid z Dinant — prócz dwóch: materii i Boga, bo te są pozbawione właściwej rzeczom formy. Jeśli intelekt nasz mimo to poznaje te byty, to musi się on, podobnie jak i w poprzednich wypadkach, utożsamiać z nimi. A zatem intelekt, materia i Bóg są jedną rzeczą, jedną i tą samą substancją, a ponieważ tylko materia jest rzeczywistością wspólną tym trzem elementom, wobec tego zarówno Bóg jak i intelekt są po prostu materią: *Manifestum est igitur unam solam substantiam esse* — konkluduje Dawid z Dinant — *non tantum omnium corporum, sed etiam animarum omnium, et eam nihil aliud esse quam ipsum Deum* [214].

Dawid z Dinant, wychodząc z zupełnie innych założeń, dochodzi podobnie jak Eriugena do panteistycznej koncepcji Boga. Takie pojęcia Boga wiążą się w sposób ścisły z ideą natury, jaką tworzyli sobie filozofowie średniowieczni tego okresu — o czym będzie mowa dalej.

5. Człowiek

Antropologia filozoficzna pierwszego okresu średniowiecza wyraża się głównie w rozwoju i adaptacji do myśli chrześcijańskiej tendencji neoplatońskich, którym w tym zakresie poczesne miejsce zapewnił sam Augustyn. Zreferowanie filozofii człowieka tego okresu wydawałoby się zatem bardzo uproszczonym zadaniem: przedstawić poglądy Augustyna i wykazać, że średniowiecze do połowy XIII w. nie znało innej koncepcji człowieka niż augustyńska (lub ta, na której opierał się Augustyn). Tymczasem już przy analizowaniu antropologii Augustyna napotykamy pierwsze trudności związane z rozumieniem jego nauki o człowieku. Ilość istniejących opracowań myśli augustyńskiej nie ułatwia przy tym wcale tego zadania [215].

Sprawa wydaje się bowiem prosta, gdy bierzemy do ręki jedno z poświęconych Augustynowi studiów, komplikuje się znacznie przy sięgnięciu po inne, gmatwa się zaś całkowicie, gdy próbujemy bez odpowiedniego klucza szukać rozstrzygnięcia wątpliwości w samych tekstach tego autora. Okazuje się bowiem, że gdy chodzi o problem człowieka, to najbardziej

[214] Davidus de Dinanto, *Quaternulorum Fragmenta*, ed. M. Kurdziałek, „Studia Mediewistyczne", 1963, s. 71.

[215] Literaturę podaje E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 3 éd., Paris 1943, przekł. pol.: *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna* (tłum. Z. Jakimiak), Warszawa 1953; wybór literatury polskiej i obcej zob. H. Marrou, *Augustyn*, seria „Ludzie i czasy" t. 2, Kraków 1966.

przeciwstawne tezy znajdują w nich swoję oparcie. Ostatnimi czasy B. Suchodolski dowodził nawet, że augustyńska koncepcja człowieka jest całkowicie różna od tej, jaką miał Plotyn. „Przypomnijmy — pisze on — przede wszystkim, iż Augustyn z całym naciskiem podkreśla w swych rozważaniach nad człowiekiem łączność duszy i ciała, równorzędność obu tych elementów w porządku istnienia. E. Gilson słusznie zwraca uwagę na to, iż w miarę głębszego wnikania w treść wiary chrześcijańskiej, Augustyn lepiej rozumiał, że według Pisma świętego Bóg nie stworzył duszy przy stwarzaniu Adama, tylko człowieka: *Faciamus hominem* (*Gen.* I, 26), i że utworzenie ciała Adama było już utworzeniem człowieka (II, 7). Sam fakt rozmyślania nad tym dogmatem wystarczył, by doprowadzić później do określenia człowieka całkowicie różnego od definicji Plotyna: *Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore.* Gdy Plotyn pojmował człowieka jako istotę uduchowioną i przeciwstawną własnemu ciału, Augustyn widział go raczej jako konkretną jednię istniejącą właśnie w takim połączeniu: *Anima habens corpus non facit duas personas, sed unum hominem*" [216].

Nie można w przytoczonym fragmencie kwestionować autentyczności cytowanych tekstów Augustyna ani tego, że zostały one użyte we właściwym znaczeniu. A jednak wprowadziły one w błąd uczonego, który zaufał deklaratywnej formie wypowiedzi Augustyna i nie skonfrontował ich z całością jego doktryny o człowieku. Zanim więc przystąpimy do wykładu antropologii Augustyna i jej filozoficznych założeń, musimy wyjaśnić pewne ogólniejsze zagadnienie, którego augustyński problem człowieka jest tylko szczegółową egzemplifikacją.

Augustyn mówił o człowieku jako chrześcijanin i mówił o nim także jako filozof. Można przyjąć teoretycznie, że w obu wypadkach mówił o nim jednakowo, chociaż to właśnie wymaga już udowodnienia i nie może być przyjmowane automatycznie. Można jedynie przypuszczać, że c h c i a ł mówić to samo; nie wynika z tego jednak wcale, że tak rzeczywiście w dziełach swych uczynił. Nie należy bowiem nigdy kwestionować szczerości wyznania wiary jakiegoś autora i udowadniać, iż na podstawie tego, co pisał, wynika pośrednio, że nie wierzył on naprawdę w to, co głosił; nie można jednak postępować i odwrotnie, to znaczy wnioskować o tym, jaki filozoficzny sens ma teoria jakiegoś autora, jedynie na podstawie tego, co na dany temat głosiła jego wiara. Istnieli i istnieją z pewnością filozofowie chrześcijańscy, nie wynika jednak z tego wcale, że istnieje tym samym coś, co musi się nazywać filozofią chrześcijańską. Augustyn wierzył z pewnością w Chrystusa, a nie

[216] Por. B. S u c h o d o l s k i, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1963, s. 35—36.

w Plotyna i to jest dla jego chrześcijaństwa bez wątpienia najważniejsze; pozostaje jednak jeszcze do zbadania, co myślał i jaką to myślenie przybierało w konkretnych wypadkach formę — w końcu to tylko jest dla jego filozofii decydujące. Okaże się wówczas, że owe rozważania nad dogmatem, o których mówił polski autor, stawiały Augustyna w rzędzie wybitnych myślicieli chrześcijańskich; jego rozważania nad naturą człowieka czyniły go jednak tylko jednym spośród wielu neoplatończyków tamtej epoki.

Czymże jest wobec tego człowiek, skoro teza mówiąca, że jest to *substantia rationalis constans ex anima et corpore* nie mówi jeszcze niczego ani o tej substancji, ani o charakterze samego złożenia. Rozpoczniemy zatem od analizy elementów składowych człowieka, przede wszystkim zaś od duszy ludzkiej.

W *De quantitate animae* definiuje Augustyn duszę jako substancję przystosowaną do rządzenia ciałem [217]. To „przystosowanie" jest jedynie sprawnością duszy do posługiwania się określonym narzędziem. Połączenie duszy z ciałem ma więc charakter czysto akcydentalny, a nie istotny i substancjalny. Definicja ścisła, ujmująca jedynie istotne cechy rzeczy definiowanej, nie może zatem uwzględniać tego, co jest dla niej przypadłościowe, nawet jeśli towarzyszy ono w jakimś okresie czasu temu, co istotne. Wynika z tego, iż definicja człowieka może być u Augustyna tylko taka, jaka jest jego definicja duszy. Skoro ciało nie wchodzi do definicji człowieka, bo jego obecność jest czymś przypadkowym i nieistotnym dla samej duszy, to człowiek pozostaje ostatecznie samą tylko duszą.

Augustyn jako chrześcijanin powtarzał stale, że ciało jest częścią składową człowieka, jako filozof wracał jednak ciągle do platońskich określeń i nigdy się ich naprawdę nie wyzbył. Jeszcze pod koniec życia w dziele rekapitulującym całą swoją twórczość oświadcza, że związku duszy z ciałem nigdy dobrze nie rozumiał i że pozostało to dla niego niepojętą tajemnicą [218]. W praktyce rozumiał i posługiwał się jedną koncepcją, to jest neoplatońską, i na niej bezwiednie budował cały swój system. Wystarczy przypomnieć tu teologiczną koncepcję grzechu pierworodnego i całą filozofię moralną Augustyna, dla których neoplatońska koncepcja człowieka upadłego w ciele dostarczyła tyle impulsów. Augustyn nie przyjmował teoretycznie tezy, że materia sama w sobie jest zła, jak głosili

[217] S. Augustinus, *De quantitate animae* I, 2, PL, t. 32, 1035 nn.

[218] S. Augustinus, *Retractationes* I, 8, PL, t. 32, 587: *Nam quod attinet ad eius [animae] originem, qua fit, ut sit in corpore, utrum de illo uno sit, qui primum creatum est, quando factus est homo in animam viventem, an similiter ita fiant singulis singuli, nec tunc sciebam, nec adhuc scio.* Znamienne, że jeszcze w tym dziele używa Augustyn wyrażenia „człowiek — żyjącą duszą".

manichejczycy, ani że dusza łączy się z ciałem na skutek popełnionych niegdyś win, jak utrzymywali neoplatonicy; dopuszczał jednak w swym systemie wszystkie praktyczne konsekwencje wynikające z takich założeń. Ciało nie było dla niego nigdy teoretycznie więzieniem duszy; stało się jednak nim faktycznie na skutek grzechu pierworodnego i wobec tego pierwszym zadaniem życia moralnego jest wyzwolenie nas od wszystkiego, co ziemskie i cielesne.

Filozofia człowieka wzięta w całości jest również przykładem akceptacji szczegółowych twierdzeń neoplatońskich. Jeśli dusza jest tym, co kieruje ciałem — rozumował Augustyn — to z konieczności bierze na siebie wszystkie aktywa tego przypadkowego związku. Ciało pozostaje bierne, dusza natomiast ożywia ciało oraz bacznie obserwuje wszystko, co się temu ciału przydarza. Jeśli na ciało działają jakieś bodźce, to reaguje zawsze na nie dusza. Ona je postrzega i notuje. Na tym polega to, co nazywamy poznaniem zmysłowym [219]. Nie jest ono bynajmniej dziełem zmysłów, lecz funkcją duszy; zmysły nie mogą bowiem informować duszy, ani oddziaływać na nią, skoro nic, co niższe w hierarchii bytów, nie może nigdy oddziaływać na to, co wyższe (klasyczna teza neoplatońska). Wrażenia — czyli to, na co reaguje dusza w wyniku obserwacji stanów zachowania się ciała — są różne; powstają one i giną. Niestałość wrażeń powoduje, że czynności duszy dotyczące tych wrażeń trudno nazwać prawdziwym poznaniem, bo poznać naprawdę, to uchwycić myślą coś stałego i niezmiennego, jak chciał Platon. Jeśli dusza patrzy na to, co się dzieje z jej ciałem, nie ma jeszcze poznania prawdziwego. Dopiero gdy wejdzie w siebie, gdy samą siebie uczyni przedmiotem refleksji, poznaje w pełni i rzeczywiście.

A poznaje najpierw, że to poznanie siebie samej jest niezawodne i opiera się wszelkiemu wątpieniu. „Chcesz poznać siebie? — pyta Augustyn w *Soliloquia* — a rozum odpowiada mu: Tak. Czy jesteś pewny, że istniejesz? Tak. Skąd wiesz? Nie wiem. Czy wiesz, że się poruszasz? Nie wiem. Czy wiesz, że myślisz? Wiem" [220]. W *De Trinitate* powtarza Augustyn raz jeszcze ten wywód: „Nikt nie może wątpić, że żyje, że pamięta, że poznaje, że chce, że myśli, że sądzi. Jeśli wątpi, to poznaje, że wątpi; jeśli wątpi, to wie, że nie wie. We wszystko można wątpić, tylko nie w to, że się wątpi, bo wtedy zniknęłaby sama możność i zdolność wątpienia. Nawet jeżeli się mylę, jestem (*Si enim fallor sum*) [221]. Własna myśl jest

[219] S. Augustinus, De Trinitate X, 5, 7, PL, t. 42, 977: *Imagines corporum convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa. Dat enim eis formandis quiddam substantiae suae.* Zagadnienie to porusza również Augustyn w *De musica*, V, 10, PL, t. 32, 1169.

[220] S. Augustinus, *Soliloquia*, II, 1, 1, PL, t. 32, 885.

[221] S. Augustinus, *De Trinitate*, X, 10, PL, t. 42, 981.

więc faktem najpewniejszym. Jest też źródłem i początkiem wszystkich prawd, które zdobywa człowiek.

Po wtóre poznaje, że to ona sama, a nie co innego poza nią poznaje. Poznanie i myślenie jest więc najbardziej właściwą i wsobną funkcją duszy. Nie dzieli się ona tym przywilejem z ciałem.

Poznaje wreszcie, że wszelką dostępną sobie prawdę znajduje tylko w sobie, a nie poza sobą. Na to, by poznać wszystko co jest człowiekowi niezbędne, nie trzeba wychodzić na zewnątrz siebie: *Noli foras ire, in te redi, in interiore hominis habitat veritas.* Ilekroć poznajemy jakąś prawdę, znajdujemy ją zatem w duszy. Można wprawdzie empirycznie stwierdzić, że 2 + 2 = 4, ale to, że nie może być inaczej, poznaje dusza sama w sobie. Kierując uwagę poznawczą na samą siebie,dusza stwierdza więc najpierw, że jest ona różna od ciała, nie ulegająca prawom, którym ono jest poddane, że jest niezłożona i nieśmiertelna. Następnie stwierdza, że tkwią w niej pewne prawdy ogólne, to jest zasady, normy, reguły i wzorce, które podobnie jak prawidła matematyczne i logiczne są bezwzględnie oczywiste, niezmienne i odwieczne. Nacechowane takimi przymiotami prawdy nie są więc bytami cielesnymi, nie pochodzą od zmysłów i przynależą do porządku duszy [222]. Dusza nie tworzy jednak sama tych prawd; mimo swej wzniosłości jest ona wobec nich bytem niekoniecznym i stworzonym, podczas gdy prawdy cechuje absolutna konieczność i niezmienność. Dusza odbiera je więc i przyjmuje z zewnątrz [223]. Prawda jest wobec tego transcendentna w stosunku do duszy: Istnieje w człowieku coś, co go przekracza: prawdy wieczne, niezmienne i duchowe. Platon nazywał je ideami; Augustyn przyjął je, lecz uznał za myśli boże.

Prawdy wieczne jako myśli boże promieniują i oddziałują na każdego, kto chce je poznać. Wszystko, co poznajemy, odnajdujemy w duszy dzięki iluminacji, czyli światłu, jakim nas Bóg obdziela [224]. On zatem jest jedynym naszym nauczycielem. Wewnętrzny nauczyciel nie tylko oświeca umysł, ale i zapala serce. Jest miłością i chce być kochany. Nie tylko więc poucza, ale i daje siłę do zdobycia przedmiotu miłości [225]. Oświecenie, które pozbawia człowieka naturalnych możliwości poznawczych, wypełnia braki jego natury darem łaski. Iluminacja więc jest to ostatecznie łaska boża, która jest potrzebna tak w porządku poznania, jak i działania, w dziedzinie rozumu tak samo, jak i woli. Z tych dwóch duchowych władz człowieka na czoło wysuwa się wola, rozum jest bowiem całkowicie bierny i receptywny; woli natomiast pozostała jeszcze możność wyboru

[222] S. Augustinus, *Soliloquia*, II, 19, 33, PL, t. 42, 901.
[223] S. Augustinus, *De libero arbitrio*, II, 12, 33, PL, t. 32, 1259 n.
[224] S. Augustinus, *De Trinitate*, XIV, 15, 21, PL, t. 32, 1052.
[225] Por. np. Augustinus, *In Epist. Joh. ad Parthos* IV, 2, 13, PL, t. 35, 2004.

między dobrem i złem i skierowanie człowieka ku jego ostatecznej szczęśliwości.

Wszystkie te funkcje poznawcze i wolitywne spełnia dusza tylko dlatego, że nie wchodzi w żadne istotne złożenie z ciałem. Dzięki swej nieskalanej duchowości może ona być pomostem między człowiekiem a Bogiem, między zmiennością i stałością, między czasem i wiecznością. Dusza jest też miarą czasu i stawania się. Do niej też tylko odnosi się prawda o obrazie bożym i podobieństwie Trójcy św. wyciśniętym w naturze człowieka [226].

Nie ulega chyba żadnej wątpliwości, że istotnym punktem całej augustyńskiej koncepcji człowieka są założenia neoplatońskiej antropologii, dopasowywane z różnym powodzeniem do chrześcijańskiej ortodoksji. Sam Augustyn odrzucał zdecydowanie tezy neoplatońskie sprzeczne z wiarą; nie zdawał sobie jednak sprawy z tego, że przesłanki, na jakich się w swojej analizie człowieka wspierał, prowadzą nieuchronnie do wniosków, których chciałby właśnie uniknąć.

W pięć wieków później Eriugena powtórzy wszystkie tezy neoplatońskie znajdujące się i u Augustyna. Wyciągnie z nich jedynie bardziej radykalne wnioski, bardziej zgodne zresztą z charakterem przesłanek, na których się one wspierają.

Człowiek nie jest samą duszą, twierdzi Eriugena, lecz połączeniem dwóch natur, cielesnej i duchowej: *Num in sola anima erat homo sine corpore, an in anima simul et corpore? Et si in sola anima, quo modo homo appellatus est, cum constet hominem esse ex duabus naturis compositum, ex invisibili quidem secundum animam, et visibili secundum corpus* [227]. Początek jest więc podobny jak u Augustyna: polega na negacji platońskiej tezy głoszącej, że człowiek to tylko dusza. Wiemy już jednak, że negacja taka niczego jeszcze nie dowodzi, trzeba ją bowiem rozumieć w kontekście całej antropologii i założeń metafizycznych danego autora. Eriugena nie pozostawia zresztą niczego naszej domyślności i jasno wykłada, jak należy rozumieć jego tezę o złożeniu człowieka z duszy i z ciała. Ciało ludzkie jest wprawdzie niezbędnym elementem człowieczeństwa, ale w tej postaci, w jakiej je znamy, jest ono — podobnie jak u Augustyna — jedynie znamieniem czasu, *signum temporis*, znakiem upadku człowieka, pewnym etapem jego dziejów, a nie prawdziwym obrazem jego natury.

Człowiek był niegdyś czystym duchem i stanowił wraz z aniołami jedną naturę rozumną. Ciało jego przed grzechem było bowiem naturą

[226] Tylko dusza jest obrazem Bożym — S. Augustinus, *De Trinitate* XIV, 8, 11, PL, t. 35, 1044: *Ego quippe ipse* — mówi dusza o sobie — *imago eius est, quo eius [sc. Dei] capax est, eiusque particeps esse potest.*

[227] Eriugena, *De divisione naturae* IV, 12, PL, t. 122, 800.

duchową i nieśmiertelną i takim się stanie kiedyś po zmartwychwstaniu: *Illud corpus quod in constitutione hominis primitus est factum spirituale et immortale crediderim esse, ac tale aut ipsum quale post resurrectionem habituri sumus* [228]. Obecny stan człowieka jest zatem wynikiem grzechu pierworodnego. Wskutek popełnionej ongiś winy nastąpiło zmultyplikowanie jednostek ludzkich w obrębie jednego gatunku, dokonał się fatalny dla człowieka podział na różne płci oraz zmaterializowanie jego duchowego ciała. Oto dlaczego nosimy na sobie dziś tę skórę cielesną (*tunica pellicea*) narzuconą na prawdziwe ciało ludzkie. Pozostawanie w materialnym ciele nie przynosi człowiekowi żadnej chluby ani pożytku. Śmierć nie jest więc złem, lecz początkiem wyzwolenia człowieka, śmiercią śmierci (*carnis solutio rationabilius mors mortis dicatur*) [229]. Jest ona dobrem nie tylko dla duszy, lecz i dla ciała, które po zmartwychwstaniu zostanie ostatecznie zdematerializowane. Człowiek przemieni się wówczas w ducha, z ducha w ideę, z idei zaś ostatecznie w Boga. Wielki krąg przemian tak typowy dla neoplatonizmu, obejmujący człowieka i całą przyrodę, kończy się ostatecznie przejściem ludzkiej natury w boską lub ściślej — powrotem człowieka uduchowionego do pierwotnego stanu doskonałości [230].

Taki obraz człowieka daleki jest na pierwszy rzut oka od tego, który przedstawiał Augustyn, a jednak filozoficzne założenia obu koncepcji są w gruncie rzeczy takie same; to, co jest u Augustyna przejawem jego religijnej przezorności, jest jednocześnie wyrazem jego filozoficznej niewydolności. Neoplatonizm, nawet przybrany w chrześcijańskie szaty, nie traci bowiem u niego niczego ze swojej właściwej natury.

Dominantą chrześcijańskiego neoplatonizmu w dziedzinie antropologii jest położenie akcentu na grzech pierworodny, który prawdziwie duchowego człowieka (takiego, jakim go pojmował właśnie Plotyn) poddał władzy grzechu i pożądliwości. Człowiek cielesny dzięki łasce i ascezie (u Plotyna dzięki odsunięciu się od tego, co cielesne oraz ekstazie) podnosi się z upadku, by powrócić kiedyś do pierwotnego stanu nieskażonej natury. Osiągnie go na końcu w zmartwychwstaniu, które polegać będzie nie na zrównaniu w godności duszy i ciała, lecz na całkowitym uduchowieniu samego ciała. Im silniej zakorzeniony był platonizm w teorii człowieka u jakiegoś myśliciela chrześcijańskiego tej epoki, tym mocniej ten akcentował ruinę i spustoszenie, jakich dokonał w nas grzech pierworodny,

[228] Por. PL, t. 122, 800B.

[229] Por. PL, t. 122, 875C.

[230] Na temat koncepcji człowieka u Eriugeny zob. S. Świeżawski, *Homo Platonicus w wiekach średnich (Jan Eriugena, Alcher z Clairvaux, Wilhelm z Conches i Hugo ze św. Wiktora jako przedstawiciele platońskiej koncepcji człowieka)*, „Roczniki Filozoficzne", 2, 1950, s. 251—297.

tym silniej podkreślał absolutną niemoc człowieka pozbawionego łaski i tym większy kładł nacisk na duchowość, a więc bezcielesność ciał, które otrzymamy w powszechnym zmartwychwstaniu [231].

Analiza poglądów innych przedstawicieli epoki nie wniesie już w dziedzinie antropologii filozoficznej niczego istotnego do tego obrazu. Alcher z Clairvaux, Wilhelm z Conches, Hugon od św. Wiktora to typowi reprezentanci tego samego nurtu w XII w.[232] Wprawdzie Alcher powie, że dusza „kocha" ciało, z którym jest złączona, ale kontekst nie pozostawia żadnej wątpliwości, iż nie jest on w stanie wyjaśnić inaczej przyczyny tego upodobania, jak właśnie upadkiem człowieka: „Chociaż towarzystwo ciała — mówi on — jest dla duszy ogromnym ciężarem, to jednak z niewytłumaczalnych przyczyn ma ona w nim swoje upodobanie, kocha to swoje więzienie" (*Licet anima corporis societate praegravetur, ineffabili tamen conditione diligit illud; amat carcerem suum*) [233]. Podobnie i Wilhelm z Conches nie może wyjść z podziwu, że dusza może miłować tak plugawe naczynie (*immundum vas*) [234], jakim jest ciało. Dla tych autorów dogmat o grzechu pierworodnym jest najściślej spleciony z neoplatońską koncepcją człowieka. Myśl Plotyna tłumaczy tu tajemnicę wiary, a wiara usprawiedliwia całkowicie tę filozofię, która dąży do podniesienia duszy zamkniętej w ciele z upadku i upodlenia. Pierwszą próbą odejścia od koncepcji platońskiej, a na dobrą sprawę i jedyną w średniowieczu, która opiera się pokusie platonizmu, będzie doktryna Tomasza z Akwinu. Za te próby właśnie zostanie jednak ona potępiona jako heretycka przez biskupa paryskiego Stefana Tempier w 1277 r.[235]

Problem stosunku duszy do ciała — centralny punkt średniowiecznej antropologii filozoficznej, nie wyczerpuje oczywiście całej teorii człowieka. Jednym z ważnych aspektów koncepcji człowieka w danym systemie jest również sposób, w jaki system ten określa stosunki zachodzące między ludźmi oraz jak rozumie problem wolności człowieka i jego niezależności w tym wszystkim, co go otacza [236].

Platonizm stwarza i tu klimat specjalny, który na obu problemach zaznaczy swoje specyficzne piętno. Człowiek w ciele jest według Platona

[231] Por. tamże, s. 277.

[232] Por. tamże, s. 264—277: Alcher z Clairvaux; s. 271—278: Wilhelm z Conches; s. 278—282: Hugon od św. Wiktora.

[233] Por. *Liber de spiritu et anima* — przypisywany błędnie Augustynowi — XIV, PL, t. 40, 789.

[234] Por. Wilhelm z Conches, *De philosophia mundi*, PL, t. 90, 1128.

[235] Por. E. Gilson, *Historia...*, s. 397; 709, przypis 52.

[236] Źródła do historii tego zagadnienia w średniowieczu zob. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e s.*, t. I—VII, Louvain 1942—1954.

człowiekiem umniejszonym, a nawet cieniem człowieka idealnego. Dusza żywi się pamięcią idei i rozważaniem prawd, które odnajduje w sobie. Obcowanie z innymi ludźmi rozprasza intelektualne skupienie. Prawdziwy kontakt między ludźmi utrudnia samo ciało, słowa uniemożliwiają jakiekolwiek głębsze porozumienie. Ludzie nie są równi społecznie i żaden ustrój nie jest w stanie ich zrównać; wszystko zależy bowiem od uprzedniej preegzystencji duszy i od indywidualnego wysiłku człowieka wydobywającego się z okowów materii. Człowiek jest więc samotny samotnością absolutną. Sam ze swymi ideami, które poznaje i o których wiedzy nie może nikomu w pełni przekazać. Całkowicie samotny w pustyni martwych rzeczy. Pozostaje mu jedynie Bóg. „Marionetkami są bowiem ludzie — pisze w *Prawach* — i rzadko mają coś wspólnego z prawdą. Więc ród nasz ludzki masz za nic i wszelkiej pozbawiasz go wartości? — pyta Megillos. — Nie dziw się — odpowiada Ateńczyk — gdy zastanawiałem się nad tym, kim jest Bóg dla nas, przeżyłem to, co teraz powiedziałem" [237].

Większość z tych elementów odnajdujemy w doktrynie Augustyna i to określonych w sposób nie pozostawiający żadnych wątpliwości co do ich pochodzenia. Wszystko, co niezbędne dla życia duchowego i zbawienia, odnajduje człowiek w sobie. Prawda mieszka w jego wnętrzu i do jej zdobycia człowiek potrzebuje jedynie światła łaski; zbyteczna jest pomoc innej osoby. Od żadnego nauczyciela nie można się niczego nauczyć, niczego bowiem nie uczymy się i nie nabywamy z zewnątrz. Słowa przekazywane przez wykładowcę i mistrza uprzytamniają najwyżej prawdę, którą uczący się odnajduje w sobie bezpośrednio, bez żmudnego rozumowania i okrężnej drogi, wprost i intuicyjnie. Poznanie bowiem, tak jak i wszystkie inne procesy myślenia i działania są wewnętrznymi i wsobnymi przejawami duszy, zamykają się całkowicie w kręgu spraw jednego indywiduum.

Człowiek potrzebuje jedynie Boga i w nim odnajduje pełnię swojego człowieczeństwa oraz idealny wzorzec do naśladowania. Otóż doskonałość i szczęśliwość Boga leży w tym, że jest pełnią, której na niczym nie zbywa i która niczego nie potrzebuje. Mędrzec winien naśladować Boga; najpełniej wyraża to wtedy, gdy wyzbywa się wszystkiego, prócz Boga, gdy niczego nie potrzebuje, nawet drugiego człowieka. Na przeszkodzie do doskonałości stoi więc nie tylko własne ciało, ale i drugi człowiek i wszelkie sprawy tego świata. Program ascezy jako najwłaściwsze narzędzie doskonalenia, ideał monastyczny jako jedyna droga do zbawienia, *contemptus mundi* przejawiający się w pogardzie ciała, małżeństwa, wartości

[237] Por. Platon, *Prawa*, 804B.

czysto ludzkich — oto typowy obraz ideałów człowieka wczesnośredniowiecznego i ówczesnego zatomizowanego społeczeństwa [238].

Charakterystyczne dla tego sposobu myślenia o człowieku jest również ukonstytuowane wówczas pojęcie osoby ludzkiej, określanej jako *persona*. Termin użyty przez Boecjusza, który naśladował w tym jedynie greckich Ojców Kościoła, do określania stosunku między trzema postaciami Trójcy św. zostaje przeniesiony na oznaczenie człowieka jako duchowego i rozumnego indywiduum, pozostającego jedynie w pewnej relacji do Boga. Pojęcie osoby, która konstytuuje się w innym niż natura porządku, w relacji i odniesieniu do innych indywiduów i społeczności — jest zupełnie nieznane średniowiecznej myśli chrześcijańskiej. Ostatnim słowem w tej dziedzinie jest określenie osoby ludzkiej przez Tomasza z Akwinu jako *id quod est perfectissimum in natura*, nie wychodzące z zaczarowanego kręgu monadyczności ludzkiego indywiduum.

Nie mniej znamienne dla zrozumienia średniowiecznych poglądów na ową *conditio humana*, która nas tu zajmuje, jest też stanowisko, jakie zajmowali myśliciele chrześcijańscy tego okresu w sprawie wolności człowieka. Panuje powszechne przekonanie, że wolność jest najbardziej znamienną cechą, jaką Kościół naznaczał zawsze swych wybranych. Trzeba więc wyraźnie powiedzieć, że pierwszy okres formowania się średniowiecznego katolicyzmu nie potwierdza wcale tej optymistycznej wizji. Myśl chrześcijańska startuje bowiem od całkowitego determinizmu: *Nihil esse positum in nostra voluntate. Et velle et perficere ex Deo est.* (Nic nie jest pozostawione naszej mocy. I chcenie i działanie nasze z Boga jest). Człowiek nie jest więc wolny. Wolność naszą wyklucza bowiem i odwieczne działanie Boże, które ułożyło wszystko w należytym porządku, i uprzednia wiedza Boża (*praescientia*), która zna do końca przeznaczenie każdego stworzenia. Człowiek nie jest więc w tej sytuacji panem swych czynów, nie jest zatem i wolny. Greccy myśliciele, tacy jak Orygenes i Nemezjusz, bronią wolności z pozycji filozofii antycznej, zwłaszcza stoickiej. Nie odnoszą jednak większych sukcesów; argumenty ich nie pasują już do tworzącej się idei nowego człowieka.

Twórcą nowego pojęcia wolności jest Augustyn. Cały wszechświat jest dziełem Boga i cały porządek świata od niego pochodzi. Jedno nie jest tylko jego tworem — zło. Zło nie jest absolutną siłą równoważną Bogu, jak chcieli manichejczycy. W płaszczyźnie ontologicznej jest ono nawet niebytem. W płaszczyźnie moralnej jest natomiast dziełem człowieka. Człowiek może tworzyć samodzielnie tylko zło, a ponieważ zło nie pocho-

[238] Zagadnieniu temu poświęcił liczne studia R. Bultot, np. *La doctrine du mépris du monde*, t. IV, 1 (Petrus Damiani), Louvain 1963; t. IV, 2 (Jean de Fécamp, Hermann Contract, Roger Caen, Anselme de Canterbury), Louvain 1964.

dzi od Boga, zło więc jest jedyną domeną wolności człowieka. Grzechy i błędy wskazują na naszą wolność. Sama wolność jest zatem dobrem nijakim, *bonum neutrum*, nie jest ani zła, ani dobra w sobie; może prowadzić do dobrego i do złego; polega nie na możliwości poznania świata i twórczości, lecz na wyborze między złem a dobrem, zasadza się jedynie na woli, a nie na rozumie. Cała problematyka wolności człowieka sprowadzona tu zostaje do zagadnienia wolności woli (*liberum arbitrium*), do decyzji opowiedzenia się za Bogiem lub przeciw niemu [239].

Anzelm przyjmuje również punkt widzenia Augustyna na temat wolności człowieka, zmienia jedynie wprowadzającą ten problem argumentację. Wolność nie polega na możliwości czynienia zła, jak chciał Augustyn, bo Bóg i duchy czyste nie mogłyby być wtedy wolne. Tymczasem to tylko Bóg jest prawdziwie wolny i tylko ten, kto się upodabnia do niego, staje się wolny. Im bardziej więc kto moralny, tym bardziej wolny. Wolność polega zatem na zachowaniu prawości woli (*rectitudo voluntatis*). Upadek moralny człowieka po grzechu pierworodnym jest równoznaczny z „zaprzedaniem w niewolę" szatanowi i utratą faktycznej wolności. Grzech nie zniszczył wprawdzie całkowicie natury człowieka, człowiek wirtualnie zachował więc nadal ową *rectitudo voluntatis*, ale bez pomocy Bożej nie jest on w stanie jej używać. Z tego zaprzedania w niewolę człowiek nie może wykupić się sam, podnieść z upadku o własnych siłach. Wolność człowieka, nawet w zakresie tak ograniczonym, jest więc ostatecznie zależna również od dobroci i łaski Bożej [240].

Zagadnienie wolności — scharakteryzowane tu pobieżnie na przykładzie dwóch, dostatecznie jednak reprezentatywnych stanowisk: Augustyna i Anzelma — wykazuje raz jeszcze, że cała problematyka człowieka we wczesnym średniowieczu osadzona jest na osi upadku i skażenia człowieka przez grzech pierworodny, skażenia, którego motyw zaczerpnięty został wprawdzie z Biblii, ale którego intensywność, wymiar i całe doktrynalne zabarwienie są jedynie odbiciem neoplatonizmu Ojców wschodniego i zachodniego Kościoła oraz platońskich tendencji występujących u wszystkich myślicieli chrześcijańskich tego okresu.

6. Natura

Poglądy autorów wczesnego średniowiecza na naturę są jak gdyby zwierciadłem odbijającym najważniejsze etapy rozwoju ich świadomości filozoficznej. Wykład tych teorii będzie więc swoistą rekapitulacją wszyst-

[239] Por. na ten temat całe dziełko: Augustinus, *De libero arbitrio*, PL, t. 32, 1231—1310, a zwłaszcza II, 20, 54, tamże, 1270.

[240] Por. Anselmus, *Dialogus de libero arbitrio*, PL, t. 158, 489—506.

kich naszych dotychczasowych rozważań na temat wczesnej scholastyki.

Refleksje nad naturą zaczynają się w tym okresie, podobnie jak i sama filozofia, od Biblii[241]. Niezmierzonej liczbie traktatów starożytnych poświęconych naturze rzeczy (περὶ φύσεως *de natura*) przeciwstawia chrześcijaństwo od początku swoją objawioną księgę, która rozpoczyna się również od opisu powstania świata: Γένεσις τοῦκόσμου. Jeśli jednak trzy pierwsze rozdziały Biblii stały się podstawą dla większości wczesnośredniowiecznych egzegez na temat natury, to pierwsze rozważania kosmologiczne rozpoczęły się właściwie od interpretacji nie Starego, lecz Nowego Testamentu; charakterystyczne było bowiem dla tych rozważań nie tyle dociekanie o początku i powstawaniu świata (o tym traktowały także wszystkie starożytne kosmogonie), lecz ewangeliczne przepowiednie końca świata, którego się spodziewano niebawem wraz z powtórnym przyjściem Chrystusa w chwale (παρουσία). Pierwsza chrześcijańska wizja natury jest więc ściśle biblijna i ma charakter eschatologiczny: *Praeterit figura huius mundi.*

Świadomość rychłego przekształcenia się świata w nową rzeczywistość tkwiła więc u podstaw chrześcijańskiego myślenia o naturze. Z niej to wyprowadzono też pierwsze dotyczące świata refleksje. Jeśli to, co się dzieje dzisiaj, jest jedynie figurą czasów przeszłych, to w końcowym etapie dziejów to, co jest obecnie, nie musi zostać unicestwione, lecz jedynie przetworzone w nową postać. Tak zresztą głosi św. Paweł mówiąc, że całe stworzenie poddane znikomości będzie w on dzień wyzwolone[242]. We wszystkich przeobrażeniach pozostaje jednak jakieś podłoże zmian, substrat rzeczy, a taką może być tylko materia, która nie zostanie zniszczona. Jeśli materia będąca podłożem natury nie zostanie unicestwiona przy końcu świata, lecz jedynie przetworzona i uduchowiona, to nie była ona zapewne i stworzona, lecz — jak mówili starożytni — jest konieczna i istnieje odwiecznie.

Tak też głosili liczni chrześcijanie i Orygenes, który pierwszy daje tym poglądom odprawę, cytując przykłady tego rodzaju rozumowań. Według samego Orygenesa materia miała również swój początek. Twierdzić inaczej, to urągać wszechmocy Bożej i uzależniać jej działalność od przypadku. Jeśliby bowiem Bóg zastał nieuformowaną, a więc przypadkową materię, to i wszystko, co utworzyłby z niej, nosiłoby na sobie piętno przypadku i niekonieczności. A ponieważ tego przyjąć nie można, należy

[241] Obraz aktualnego stanu badań nad zagadnieniem natury w średniowieczu przedstawia tom referatów III Międzynarodowego Kongresu Filozofii Średniowiecznej w La Mendola we wrześniu 1964: *La filosofia della natura nel Medioevo*, Milano 1966.

[242] Ad. Rom. 10, 13.

więc założyć, że Bóg jest również przyczyną sprawczą materii; stwarza zatem z niczego — *ex nihilo* [243].

Teoria stworzenia z niczego oraz wizja końca dziejów tworzy zatem ramy dla wszystkich rozważań nad kosmosem w pierwszym okresie średniowiecza. Ramy te narzucają też od razu pewne określone wnioski co do samej natury. Oto niektóre z nich: stworzenie jest absolutnie zależne od stwórcy i poddane jego woli; wola Boża jest jedynym dyspozytorem ładu i porządku we wszechświecie; nic nie dzieje się, co nie byłoby uprzednio przewidziane i ustalone przez Opatrzność; w świecie panuje absolutny determinizm, determinizm swoisty, mający swe źródło nie w porządku samej natury, lecz w koniecznej woli Boga; cuda i zjawiska nadprzyrodzone nie są niczym wykraczającym poza ramy natury, ani czymś jej przeciwnym — wola Boża, której racje wymykają się naszemu rozeznaniu, jest tu bowiem ostatecznym prawem.

Autonomiczne poznawanie natury i charakteru przyrody przez człowieka jest w tej sytuacji zupełnie niemożliwe; jest też zresztą, zdaniem ówczesnych ludzi, zupełnie zbyteczne. Świat sam w sobie jest bowiem niczym. Jego jedyny sens polega na tym, że wskazuje na swego stwórcę, że jest znakiem czegoś, co jest na razie zakryte przed naszymi oczami, ale co poznamy kiedyś „twarzą w twarz". Rozważania nad początkiem świata, jego końcem i kształtem, jeśli tylko czynią przedmiotem uwagi samą naturę a nie Boga, sprowadzają się do figuratywnego i symbolicznego znaczenia kosmosu. Człowiekowi dane zostało niejako podwójne objawienie: Biblia, czyli księga spisana pod natchnieniem Ducha św. i przeznaczona dla uczonych (a przynajmniej umiejących czytać i rozróżniać wielorakie sensy Pisma), oraz księga natury pisana palcem bożym, dostępna także dla prostaczków. Od takiej konstrukcji zaczyna się właśnie kosmologia Augustyna, który i tym razem, podobnie jak w wielu poprzednich wypadkach, wytycza drogi, którymi kroczyć będzie wczesne średniowiecze [244].

Liber sit tibi pagina divina, ut haec audias; liber tibi sit orbis terrarum, ut haec videas. In istis codicibus non ea legunt nisi qui litteras noverunt; in toto mundo legat et idiota [245]. Natura jest więc księgą pisaną palcem bożym (*universus mundus iste sensibilis quasi quidam liber scriptus est digito Dei*) i jej znaczenie jest przede wszystkim symboliczne

[243] Euzebiusz w swej historii Kościoła zachował ciekawy fragment z zaginionego pisma Orygenesa dotyczący tego zagadnienia — por. Ph. Boehner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1962, s. 69.

[244] Znakomity przegląd stanowisk na temat natury w średniowieczu do początku XIII w. daje T. Gregory, *L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della Fisica di Aristotele* [w:] *La filosofia della natura*, s. 27—65.

[245] Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, 45, 7, PL, t. 36, 518.

i moralne. Świat ten i wszystkie jego przedmioty wskazują z jednej strony na niewypowiedzianą i utajoną mądrość stwórcy, z drugiej zaś strony objawiają w sposób alegoryczny zamiary boże wobec nas. Te dwa motywy splatające się ze sobą staną się głównym tematem kosmologii tego okresu. Jeszcze Hugon od św. Wiktora pisał, że „poszczególne stworzenia są jak gdyby figurą nie ludzkiego, lecz boskiego pomysłu, których celem jest objawianie niewidzialnej mądrości bożej".

Studiowanie i zagłębianie się w przyrodę dla niej samej jest według Augustyna „czczą próżnością" (*vana curiositas*). Natura ustanowiona została bowiem po to, by nas prowadzić poprzez to, co widzialne, do niewidzialnego. *Non igitur nos de sole et luna coniicimus* [...] *sed ad res sacrate significandam similitudines aptas religiosissima devotione suscipimus*[246]. Dzięki temu, że prowadzi nas do tego, co święte, sama staje się jak gdyby uświęcona. „Cała natura — powie Piotr Damiani — jest sakramentem zbawiennej alegorii" (*Tota creatura est sacramentum salutaris alegoriae*)[247].

Praktycznym wyrazem takiego zainteresowania naturą będą średniowieczne bestiaria, lapidaria i floraria, zbiory prac o zwierzętach, kamieniach i roślinach rzeczywistych i baśniowych, pełnych grozy i tajemnicy, którymi karmić się będzie wyobraźnia człowieka średniowiecznego i sztuka tego okresu[248]; jedynym ich zadaniem będzie moralne kształtowanie człowieka i formowanie jego postawy wobec świata. Boecjusz przekaże wprawdzie tym czasom inne pojęcie natury, zgodne z tradycją, do jakiej się odwoływał; średniowieczni encyklopedyści, tacy jak Izydor z Sewilli, Rabanus Maurus i Beda Czcigodny będą notować też starożytne opisy i definicje[249]; w powszechnym użyciu do XII w. będzie jednak augustyńskie rozumienie przyrody. Nie ma w tym okresie żadnej wiedzy o naturze, jest jedynie alegoryczna i moralna egzegeza księgi natury na wzór egzegezy Pisma świętego.

Sytuacja ulegnie zmianie dopiero w XII w., co będzie w dużej mierze, choć nie wyłącznie, zasługą szkoły w Chartres. Dokona się tu najpierw n o b i l i t a c j a natury, wszechogarniającej i upersonifikowanej siły rządzącej się własnymi prawami i regulującej wszystkie sprawy tego świata. Dał temu najpełniejszy wyraz Alan z Lille w swoim poemacie *De planctu*

[246] Augustinus, *Epistolae* 55, 7, 13; PL, t. 33, 210.

[247] Petrus Damiani, *De bono religiosi status et variarum animantium tropologia*, PL, t. 145, 771.

[248] Por. np. V. H. D e b i d o u r, *Le bestiaire sculpté du Moyen Age en France*, Paris 1961.

[249] Por. np. Boethius, *Liber de persona et duabus naturis*, I, PL, t. 64, 1341B; Izydor z Sewilli, *Etymolog.* XI, 1, 1, PL, t. 81; Rabanus Maurus, *De universo*, XI, 1, PL, t. 111, 137D.

naturae, którego już sam początek jest charakterystyczny dla nowego rozumienia tego pojęcia:

O Dei proles genitrixque rerum,
Vinculum mundi, stabilisque nexus,
Gemma terrenis, speculum caducis,
Lucifer orbis.
Pax, amor, virtus, regimen, potestas,
Ordo, lex, finis, via, dux, origo,
Vita, lux, splendor, species, figura
Regula mundi [250].

Nastąpi tu także rychło pełna d e s a k r a l i z a c j a natury. Augustyn sądził, że jedynym jej zadaniem jest wskazywanie na istniejący porządek pozadoczesny; stąd jej sakramentalny charakter. Myśliciele XII w. nadali natomiast symbolizmowi związanemu z naturą nowy punkt odniesienia. Naturę przybierano wprawdzie nadal w alegoryczne szaty, przestała ona jednak być służebnicą i drogowskazem, a stała się sama wzorcem i regułą dla człowieka, który jest jej miniaturowym korelatem. Między naturą, czyli makrokosmosem, a człowiekiem jako mikrokosmosem istnieje więc ścisła zależność. Natura jest dla człowieka wzorem i zwierciadłem, jak to wyraził Alan:

Omnis mundi creatura
quasi liber et pictura
nobis est, et speculum;
nostrae vitae, nostrae mortis,
nostri status, nostrae sortis
fidele signaculum [251].

Równolegle z tymi procesami dokonuje się też przewaloryzowanie Pisma św. jako źródła wiedzy o naturze. Augustyn wierzył, że przyroda jest księgą dla prostaczków, Biblia zaś dziełem dla mędrca, który za pomocą alegorycznej i symbolicznej interpretacji potrafi wydobyć z niej wszelkie potrzebne człowiekowi nauki. W XII w. odwrócono ten stosunek: dziedziną prawdziwej wiedzy o świecie jest sama natura, a ten kto poprzestaje w tym zakresie jedynie na Piśmie św. jest po prostu głupcem. „Znam takich — pisze Wilhelm z Conches — którzy mówią: Nie wiemy jak to się dzieje, wiemy tylko, że Bóg może tak uczynić. Głupcy! Cóż może być nędzniejszego, niż mówienie: Jest tak, bo Bóg może tego dokonać, i nie podawać żadnych racji ani przyczyn" [252]. Pismo św. może być

[250] Alanus de Lille, *De planctu Naturae*, PL, t. 210, 447.
[251] Tamże, 579.
[252] Guillelmus de Conchis, *Philosophia*, II, 2—3, PL, t. 172, 57—58.

jednym ze źródeł wiedzy o świecie, jeśli zastosuje się względem niego te same kryteria, co przy innych źródłach, to znaczy, jeśli będzie się pytać o racje i uzasadnienie tego, co ono podaje, i jeśli się zastąpi alegoryczny i moralny wykład tekstu — tam gdzie mówi on o przyrodzie — jego analizą „fizyczną". „Ci, którzy nas namawiają — pisze Wilhelm z Conches — byśmy przyjmowali bez wnikania wszystko, co napisano w Piśmie, są po prostu ignorantami nie znającymi praw natury i chcieliby nas mieć za towarzyszy swojej głupoty. My jednak głosimy, że we wszystkim trzeba szukać racji i uzasadnienia" [253]. Teodoryk z Chartres, przystępując do wykładu pierwszych rozdziałów *Genesis*, oświadcza wyraźnie, że wbrew wszystkim świętym mężom, którzy tłumaczyli dotąd *Księgę Rodzaju* alegorycznie i moralnie, on będzie ją wykładał dosłownie i zgodnie z fizyką (*secundum physicam et litteram ego expositurus* [...] *et allegoricam et moralem lectionem quas sancti expositores aperte executi sunt ex toto praetermittam*) [254]. Podobnie jak Wilhelm z Conches i Teodoryk z Chartres postępowali: Bernard Silvestris, Adelhard z Bath i sam Abelard. Nowość ta niepokoiła tradycjonalistów, a czujny Wilhelm z Saint-Thierry pisał nawet do inkwizytora *avant la lettre* swoich czasów, Bernarda z Clairvaux, o tych niebezpiecznych dla wiary praktykach: „Wilhelm z Conches — donosi on — tłumaczy stworzenie pierwszego człowieka nie przez Boga, lecz przez naturę (*non a Deo sed a natura*); stworzenie kobiety z żebra Adama tłumaczy w sensie fizycznym (*physico sensu*); naśmiewa się z autorytetu Bożego i w sposób bezczelny przedkłada swoją nowo wymyśloną metodę nad alegoryczny wykład prawdy" [255].

Ci, którzy opowiedzieli się za nową, „fizyczną" interpretacją Pisma św. przeciw alegorycznej wykładni, rychło spostrzegli, że gdy się je tłumaczy *ad litteram* i *secundum physicam*, nie ma ono wiele do powiedzenia o samej naturze. Nie jest to księga, która może służyć do nauczania specjalistycznego. Do tego nadają się jedynie autorzy starożytni i ci, którzy ich myśli nam przekazują. Oni bowiem poświęcili się całkowicie odkrywaniu praw natury, a niektórzy stali się wprost symbolem niestrudzonych badaczy i poszukiwaczy prawdy. „Niech się nikt nie oburza — pisze Daniel Morley, któremu średniowiecze zawdzięcza wiele w zakresie odkrywanej wówczas nauki arabskiej — że traktując o stworzeniu świata nie powołuję się na Pismo i świadectwa Ojców Kościoła, lecz na filozofów pogańskich" [256]. Tylko ci drudzy byli bowiem fachowcami, którzy mogli w sposób kompetentny zaspokoić naturalne pragnienia człowieka rozum-

[253] Tamże, I, 23, PL, t. 172, 56.

[254] Theodoricus de Chartres, *De sex dierum operibus*, ed. N. Haring „Archives d'histoires doctrinale et littéraire du moyen âge", 22 (1955), s. 184.

[255] Guillelmus de S. Thierry, *De erroribus Guillelmi de Conchis*, PL, t. 180, 340.

[256] Cyt. za J. Le Goff, *Inteligencja w wiekach średnich*, s. 32.

nej wiedzy o świecie. Wiedza o przyrodzie nie jest czymś statycznym, lecz wymaga ciągle nowych poszukiwań, translacji, nowych bodźców i przewodników. Renesans XII w. daje wiele przykładów takich postaw.

Na przewodnika w labiryncie przyrody wysuwa się w tym czasie Platon ze swoją wizją kosmosu wyłożoną w *Timaiosie*. Kiedy Teodoryk z Chartres mówi o uzgadnianiu litery Pisma z fizyką, ma na myśli właśnie *Timaiosa* w przekładzie i z komentarzem Chalcydiusza. Przewija się w wykładzie Teodoryka i jego następców w Chartres platoński demiurg, jego pojęcie *anima mundi* oraz *igneus vigor*, istotniejszy jest jednak wysiłek, jaki podejmuje Teodoryk w celu nowego, naturalistycznego wyjaśnienia świata za pomocą ubogich mimo wszystko narzędzi, jakie dawał Platon. Myślą przewodnią jego fizyki, a ściślej filozofii przyrody, jest idea porządkującej świat stworzeń liczby, będąca zapowiedzią późniejszego mechanicznego i matematycznego traktowania przyrody [257].

Po odkryciu *Fizyki* Arystotelesa stanie się Stagiryta przewodnikiem w dziedzinie wiedzy o naturze ze swoją teorią czterech przyczyn oraz koncepcją formy i materii, ruchu, zmiany i poruszyciela. Pełne upowszechnienie jego dzieła i fizyki uprawianej w tym stylu przyniesie wiek XIII.

Rewolucja myślowa, która dokonała się w XII w. i z której korzystały wieki późniejsze, umożliwiła zatem powstanie filozofii przyrody autonomicznej i niezależnej od dogmatu oraz wykładni Pisma św. Stanowi to wiele dla filozofii, za mało jednak dla wiedzy przyrodniczej. Platoński i arystotelesowski kosmos cechuje bowiem rygorystyczne poddanie świata założeniom metafizycznym przyjętym przez obu autorów oraz prawidłom dialektycznej argumentacji. A wiadomo, jak dalece metoda ta ogarnęła i opanowała myśl całej scholastyki. Dlatego też scholastyka łacińska stworzyła filozofię natury, nie wydała jednak fizyki we współczesnym tego słowa rozumieniu. Zdawał sobie z tego sprawę jeden z wybitnych przedstawicieli epoki, którego w dziedzinie filozofii niepodobna wprawdzie zestawiać z reformatorami XII w., tak był od nich daleki, ale który w wiedzy o przyrodzie wyprzedził całą późniejszą scholastykę. Był to Roger Bacon. „Ponieważ Latyni — pisał on — położyli fundamenty nauki, takiej jak gramatyka, matematyka i perspektywa, chcę teraz zająć się podstawami dostarczonymi przez wiedzę doświadczalną, gdyż bez doświadczenia nie można nic wiedzieć w sposób wystarczający [...] Jeżeli ktoś, kto nigdy nie widział ognia, dowodzi za pomocą rozumowania, że ogień pali, zmienia rzeczy i niszczy je, umysł jego słuchacza nie zadowoli się tym i człowiek ów nie będzie unikał ognia, dopóki nie włoży weń ręki [...] Ale raz zdobywszy doświadczenie o spalaniu, umysł zyskuje pewność i spoczywa

[257] Theodoricus de Chartres, *De septem diebus et sex operum distinctionibus*, zostały opublikowane we fragmentach przez B. Hauréau, *Notices et extraits*, Paris 1893, I, 52—68.

w świetle prawdy. Rozumowanie więc nie wystarcza, potrzebne jest doświadczenie" [258].

Ten głos nie został usłyszany w zgiełku średniowiecznych dysput i pod względem wiedzy o naturze otaczającego świata okres wczesnego średniowiecza, którym się tu zajmowaliśmy, nie różni się od późniejszego, tak jak i metoda scholastyczna wypracowana we wcześniejszej fazie pozostała obowiązująca dla całej tej epoki.

[258] Rogerus Baconis, *Opus maius* — cyt. za J. Le Goff, *Inteligencja*, 159 n.

Jan Sulowski

Platonizm w katolicyzmie wczesnośredniowiecznym

Platon należy do tych myślicieli starożytnych, którym miano „filozofa" przynależy *par excellence*. Pojmował on jednak filozofię nie tyle jako miłość mądrości — ile raczej jako miłość prawdy [1], którą starał się zarówno sam kontemplować, jak też i innym wskazywać. Nic też dziwnego, że taki cel filozofii konsekwentnie realizowany w całej jego twórczości predestynował go na jednego z najbardziej teologicznych filozofów starożytności, aż po Plotyna. Przecież to właśnie on wprowadził do literatury termin „teologia" [2], on też chyba pierwszy napisał teoretyczny traktat o pobożności pt. *Eutyfron*, w którym postawił pytanie najistotniejsze w tym przedmiocie: „Pomyśl, czy bogowie lubią to, co jest zbożne dlatego, że ono jest zbożne, czy też ono jest zbożne dlatego, że bogowie je lubią"? Opowiada się oczywiście za pierwszą ewentualnością, a pietyzm pojmuje jako służbę bogom.

W filozofii platońskiej jest szereg elementów zbieżnych, a bardzo niewiele sprzecznych z istotą i doktryną chrześcijaństwa. To uzasadniało inklinację pierwszych pisarzy kościelnych, aby oficjalną doktrynę Kościoła przedstawić w terminologii platońskiej, a następnie neoplatońskiej. Dlatego też, jak byłoby błędem historycznym i metodycznym tłumaczenie całości chrześcijaństwa samym platonizmem, tak jeszcze bardziej historycznie nieprawdziwe byłoby nieuwzględnienie tej filozofii w ewolucji pojęć, instytucji, doktryny oraz całości życia chrześcijańskiego. Platonizm bowiem stanowił naturalny grunt, na którym chrześcijaństwo znalazło dla siebie najodpowiedniejsze oparcie, począwszy od słownictwa, a skoń-

[1] Platon, *Państwo*, przekł. pol. Wł. Witwicki, t. I—II, Warszawa 1958, ks. V, 475e: „Nigdy — powiedziałem. Oni tylko są p o d o b n i do filozofów. A prawdziwymi — powiada — których ty nazywasz? Tych — powiedziałem — co się kochają w oglądaniu prawdy".

[2] Tamże, ks. IV, 379a.

czywszy na idei Boga jako ojca wszechrzeczy [3], a nawet na doktrynie Trójcy św. Zanim tedy przejdziemy do omówienia wpływu Platona na katolicyzm, najpierw należy choć pokrótce przedstawić jego doktrynę.

1. Elementy doktryny platońskiej przyjęte przez chrześcijaństwo

a) Poznanie

Poznanie u Platona stanowi główną funkcję duszy, ważniejszą nawet niż ożywianie ciała. To ostatnie bowiem odbywa się jedynie czasowo i sporadycznie, podczas gdy dusza poznaje zarówno przed swoim wcieleniem, jak też i po zamknięciu całego cyklu wcieleń. Poznanie nie utożsamia się tu ze spostrzeganiem, ponieważ ten drugi rodzaj zdobywania wiedzy, o ile nawet jest akceptowany, stanowi jedynie anamnezę, a nie zasadniczą funkcję poznawczą duszy. Prawdziwe poznanie opiera się na intuicji, wizji intelektualnej oraz kontemplacji [4].

Zagadnienie to najobszerniej przedstawił Platon w *Państwie*. Punktem wyjścia jest teza ogólna, że wszelki byt jest degeneracją idei dobra. Obowiązkiem człowieka jest powrót do Boga, a jedyną do tego drogą — poznanie odpowiadające stopniom bytu. Prawdopodobnie w człowieku i przez niego wrócą do Boga wszystkie rzeczy, jako do swego jedynego praźródła.

Jak zasadą życia w świecie materialnym jest słońce, tak zasadą i warunkiem umożliwiającym wszelkie poznanie jest Bóg. Prawdziwe życie to zatem wyjście z jaskini, gdzie w ciemności siedzą niewolnicy przykuci do skały i oglądający cienie, ku słońcu prawdy. Im pełniejsze jest poznanie, czyli przechodzenie od domysłu do prawdziwej wiedzy, tym większa pełnia bytu, doskonalsza cnota i wyższa kultura, której piewcą i miłośnikiem był Platon przez całe swoje życie. W człowieku zatem musi nieustannie dokonywać się odwracanie od rzeczy doczesnych ku wiecznym ideom. Tylko ono pozwala zdobyć należytą roztropność, a w konsekwencji i prawdziwą mądrość. Ta wiedza o dobru stanowi zwrot w całej filozofii greckiej, a chrześcijaństwo z niej czerpało bez ograniczeń.

Epistéme jest najwyższym stopniem poznania intuicyjnego, ponieważ tylko przez nie można dotrzeć aż do świata idei, a zwłaszcza do naczelnej

[3] Platon, *Timaios*, 28c.

[4] Por. E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, T. I, cz. 1: *L'antiquité et le Moyen âge*, Paris 1951, s. 120.

idei dobra, co osiąga się po całym trudzie życia. W *Uczcie* Platon opisuje w formie poetyckiej, że Diotima nauczyła Sokratesa, jak przez prawdziwą wiedzę powinien dojść do zrozumienia piękna samego w sobie [5], natomiast w innym miejscu [6] pisze, że poznawanie dobra może przechodzić w ekstazę. Opisuje przykład ekstazy, jaką przeżył kiedyś Sokrates, gdy stając rano przed namiotem „zamyślił się". Stał tak przez cały dzień i następną noc. Dopiero na drugi dzień rano, skoro słońce padło mu na twarz, ocknął się, pomodlił i ruszył z miejsca [7]. Zdaniem Platona pomiędzy wiedzą a miłością zachodzi bliski związek, opisany w sposób porywający pod koniec mowy Sokratesa w *Uczcie* [8].

b) Nauka o duszy

Drugim elementem, który chrześcijaństwo prawie w całości przyjęło od Platona, jest nauka o duszy oraz dowody na jej nieśmiertelność. Doktryna ta stanowi szczególny aspekt platońskiej teorii, zgodnie z którą rozwój świata idzie po linii degeneracji, a więc: demiurg, idee, gwiazdy, ziemia, wszechświat, demony, heroje, ludzie (mężczyźni), kobiety, zwierzęta, rośliny aż do minerałów. Całość wszechrzeczy przenika zasada życia. Biologiczna funkcja duszy bynajmniej nie wyczerpuje całości zagadnienia życia. Po tej linii poszedł uczeń Platona, Arystoteles, ale historia aż do czasów Tomasza z Akwinu przyznawała rację nie Arystotelesowi, lecz Platonowi, który pojmował duszę jako zasadę etyczną [9].

Dusza jest iskrą odprysłą od boskiego ognia i istniejącą przed swoim wcieleniem. Ona stanowi o wartości człowieka, a właściwie człowiek jest samą duszą i tylko dzięki niej jesteśmy rodzajem bożym i synami Boga [10]. Ciało dla duszy jest przeszkodą i więzieniem, dlatego też człowiek musi uwolnić się z jego więzów, jako elementu, który samą swoją naturą kazi duszę. Kiedy ta dochodzi do głosu i oczyszcza się dzięki poznaniu, więzy cielesne słabną i rwą się, a dusza czysta (zwłaszcza dusza filozofa) „osiada

[5] Platon, *Uczta*, przekł. pol. Wł. Witwicki, Warszawa 1957, 208c—212c.

[6] Platon, *List VII*, 341c-d [w:] T. Sinko, *Literatura grecka*, T. I, cz. 2: *Literatura klasyczna* (*W. V—IV p. Chr.*), Kraków 1932, s. 598.

[7] Platon, *Uczta*, 220c-d.

[8] Tamże, 212a.

[9] Ten element doktryny platońskiej zostanie szeroko rozwinięty w neoplatonizmie — por. St. Świeżawski, *Homo platonicus w wiekach średnich*, „Roczniki Filozoficzne KUL", Lublin 1950, s. 251—297.

[10] Platon, *Alcybiades* I, 129d—130d: „Czyż pragniesz jeszcze — powiada Sokrates do Alcybiadesa — dokładniejszego dowodu na to, że człowiek jest duszą?" Platon m. i. twierdzi, że człowiek to sama dusza: *Państwo*, 469d; *Prawa* 791b, 870b, 959a-b; por. przypis 12.

na wyspach szczęścia". Inne dusze za karę są skazane na konieczność kolejnych wcieleń w coraz gorsze ciała, aż oczyszczą się ze swoich win tak, że wypełni się krąg i zamknie łańcuch ich wcieleń.

Z potrzeby oczyszczenia wynika konieczność kontemplacji prawdy. Jak świadczy o tym fakt anamnezy, ziarno kontemplacji zostało posiane w duszy przez jej „budowniczego" [11]. W anamnezie tkwi źródło poznania idei i ten, kto potrafi poznać ten prawdziwy świat, nosi w sobie zarodek synostwa bożego [12]. Świat idei przeto jest dla duszy czymś danym, a nie wymyślonym. To założenie, leżące u podstaw platońskiej nauki o ideach, jest równocześnie argumentem za nieśmiertelnością duszy, która może żyć i — zdaniem Platona — żyje rzeczywiście niezależnie od ciała.

W ten sposób dochodzimy do zagadnienia nieśmiertelności duszy. Platon sprawie tej poświęca bardzo wiele uwagi i niejednokrotnie do niej powraca w swoich dialogach, szczególnie w *Fedonie*, *Państwie* i w *Prawach*.

Według *Fedona* dusza jest niepodzielna — przyrównuje się ją do harmonii, w czym widoczne są reminiscencje pitagorejskie. Jej niezłożoność ma być argumentem za nieśmiertelnością. Na tle negacji życia doczesnego w tym dialogu dusza rządząca ciałem i jego potrzebami ukazuje się jako bliska świata idei. Platon zdaje sobie sprawę, że sokratejskie rozumowanie oparte na pitagorejskich przesłankach o harmonii może budzić pewne zastrzeżenia i dlatego stara się je rozwiać uprzedzającymi zarzutami, wypowiadanymi przez Kebesa i Simmiasza. Jednocześnie pragnie wykazać, że pojęcie harmonii służy jedynie jako porównanie — coraz nowe wcielenia duszy przyrównuje do ubrań, które człowiek zdziera w ciągu życia, ale ostatniego nie potrafi już zniszczyć [13]. Dusza, chociaż wchodzi w coraz nowe ciała — Platon dalej przemawia ustami Sokratesa — nie zginie, ponieważ nie zawiera w sobie nic takiego, co mogłoby być jej przeciwieństwem. Ostatecznym ratunkiem i tu jest ucieczka w świat idei. Brak przekonującego argumentu Platon kompensuje obrazem, podając opis śmierci Sokratesa. Istotne są w nim ostatnie słowa Sokratesa wypowiedziane do przyjaciela po wypiciu cykuty: „Krytonie, jesteśmy winni Asklepiosowi jednego koguta. Kupcie go i nie zapomnijcie ofiarować" [14]. Koguta ofiarowywano Asklepiosowi po wyleczeniu z cięż-

[11] Platon, *Menon*, 99d, przekł. pol. Wł. Witwicki, Warszawa 1959, s. 71; por. Platon, *Fedon*, 72e. przekł. pol. Wł. Witwicki, Warszawa 1958, s. 62.

[12] Platon, *Teajtet*, 179b, przekł. pol. Wł. Witwicki, Warszawa 1959, s. 80: „Ucieczka — to upodobnienie się do Boga, według możności".

[13] Platon, *Fedon*, *87a—88b* — wg przekł. pol. Wł. Witwickiego, rozdz. 37, s. 90—93.

[14] Platon, *Fedon*, *118* — wg przekł. Wł. Witwickiego, s. 149: „Oddajcież go, a nie zapomnijcie".

kiej choroby. Śmierć leczy więc Sokratesa z największej choroby, to jest z życia ziemskiego i sam umierający każe za to podziękować bogu.

Od napisania dialogów sokratejskich upłynęło jednak sporo lat. Ideały orfików i pitagorejczyków, tak silnie przemawiające we wczesnych dialogach, zaczęły nieco blednąć. Platon zaczął interesować się także zagadnieniami doczesnymi, społecznymi i politycznymi, nie wyobcował się z tego świata, który pragnął po swojemu urządzić i zreformować. Pojawia się zatem względna akceptacja życia ziemskiego i jego warunków, co nieco łagodzi jego wczesny rygoryzm, oraz poszukiwanie nowych argumentów dla dawnych koncepcji. W *Państwie* podzielił obywateli na trzy kategorie i usprawiedliwił ten podział odwołaniem się do trwałych, „przez bogów ustanowionych fundamentów", a duszę ludzką podzielił na rozumną — miłującą poznanie, mężną — kochającą się w zaszczytach, oraz pożądliwą — miłującą pożytek [15].

Jest to odejście od intelektualizmu Sokratesa oraz próba pokonania dualizmu (ciało—dusza) przez wprowadzenie członów pośrednich, tj. duszy mężnej i duszy pożądliwej; służyło mu to przede wszystkim do celów politycznych, a więc do utrzymania ładu i harmonii w państwie. Zapewne było w tym podejściu również ustępstwo na rzecz Arystotelesa, którego racje Platon częściowo uznawał. Jak w człowieku — twierdził — niższe części duszy muszą być podporządkowane wyższej, tak też powinno być w praworządnym państwie. Doskonałe państwo nie opiera się na stosunkach społecznych, ale na doskonałości dusz ludzkich. Ten „angelizm" polityczny pokutował dość długo w Kościele, a i dziś jest przez niejednych jeszcze uznawany.

W związku z nowym ujęciem zagadnienia duszy Platon wprowadza nowe argumenty przemawiające za jej nieśmiertelnością. Najważniejsze były dwa: 1) Każda rzecz ginie od zła odpowiedniego do swojej natury. Złem dla duszy są wady, te zaś nie niszczą jej natury [16]. 2) To, co się samo porusza, jest wieczne. Dusza jest nie tylko sama dla siebie źródłem i motorem ruchu, ale również porusza ciało i ożywia je; jest zatem nieśmiertelna [17]. Te argumenty platońskie miały bardzo długi żywot, były przyjmowane bezkrytycznie, modyfikowane i adaptowane do zmiennych pojęć różnych epok. W spekulacji teologicznej stanowiły one fundament, od którego trudno było się oderwać.

Nieśmiertelność duszy wiązał Platon z mitem sądu po śmierci. Idea

[15] Platon, *Państwo*, ks. IV, 440e—441a i 580d; por. *Fedon*, wg przekł. Witwickiego, rozdz. 43; *Fajdros*, przekł. pol. Wł. Witwicki, Warszawa 1958, rozdz. 34.

[16] Platon, *Państwo*, 609b.

[17] Platon, *Fajdros*, 245c, wg przekł. Witwickiego rozdz. 69: „Wszelka dusza jest nieśmiertelna. Bo, co się wiecznie rusza, nie umiera. Tylko to, co inne rzeczy porusza, a samo skądinąd ruch bierze, mając koniec ruchu, ma też i koniec życia".

takiego sądu, nieobca żadnej spekulacji religijnej w starożytności, odpowiadała w sposób szczególny przekonaniom chrześcijańskim. Mit w *Gorgiaszu* i mit opowiedziany przez Era Pamfilijczyka pod koniec *Państwa*, są zgodne co do przekonania, że „mędrcy" osiągają wyspy szczęścia, podczas gdy „nieuleczalni" będą odstraszającym przykładem dla tych, co jeszcze nie zdecydowali się na wybór sposobu życia. Sąd bowiem łączy się z wyborem następnego wcielenia, co Platon ukazuje w obrazie poetyckim, gdzie symbolem erosa boskiego jest rumak biały ciągnący wzwyż, natomiast narowisty rumak kary to obraz erosa przyziemnego [18]. Ten, kto wychował siebie zgodnie z zasadami erosa niebiańskiego, potrafi tak kierować tymi rumakami, aby mógł spojrzeć w świat idei, a następnie tak organizować swoje ziemskie życie, ażeby po śmierci powrócić do krainy szczęśliwości. Tak więc mimo całego uwielbienia, jakie Platon żywił dla filozofów, pozostawił każdemu „mądremu" cień nadziei. Wielki pedagog starożytności był dobrym psychologiem.

Platońska nauka o duszy pomimo wewnętrznych niespoistości i niekonsekwencji, przejawiających się między innymi w tym, że starała się godzić aktywny ideał Sokratesa z kontemplacyjnym Platona, znalazła swoje odbicie w dwu modelach życia — czynnego i kontemplacyjnego, pustelniczego i zajętego mnogością spraw doczesnych — i to jeszcze w okresie przedchrześcijańskim, a więc w odłamach gnostycznych, w sektach judaistycznych i w sporadycznych ucieczkach od świata na bezludne wyspy. Tego rodzaju praktyki miały swoje tradycje sięgające praktyk orfickich i dionizyjskich. Chrześcijaństwo spopularyzowało te formy i nadało im nowe, zinstytucjonalizowane znaczenie (zakony czynne i kontemplacyjne).

c) Idea dobra

Zarówno poznania, jak i nieśmiertelność duszy, a po części nawet cały kosmos wraz ze światem idei byłyby zawieszone w próżni, gdyby nie centralna, a zarazem najwyższa idea — idea dobra. Zajmowała ona miejsce Boga jako źródło, cel i kres wszechrzeczy: „Dobro nie jest bytem, ono jest ponad bytem, zarówno co do godności, jak i co do potęgi" [19] — twierdził Platon.

Jak przekonać się o prawdziwości tej naczelnej hipotezy? Platon uwa-

[18] Platon, *Fajdros* 247b — wg przekł. Witwickiego, rozdz. 26, s. 72: „Bo koń, który ma w sobie zło, ciągnie w dół, ku ziemi, jeśli go woźnica dobrze nie wychował".

[19] Platon, *Państwo*, ks. VI, 509b: „Dobro to nie jest istota, tylko coś ponad wszelką istotą — coś wyższego i mocniejszego o wiele".

ża, że przez poznanie. Jak stopnie bytu prowadzą do najwyższej idei dobra, tak całe poznanie jest tym pewniejsze, im jest ogólniejsze. Ideałem wiedzy jest matematyka. Idealizm Platona, egzemplifikowany na gruncie matematyki, domagał się najwyższej idei dobra i piękna, o której mówił Sokrates w swojej wspaniałej, kulminacyjnej mowie w *Uczcie* [20].

Platon wiedział, że nie potrafi podać odpowiedzi pełnej i zadowalającej, dlatego pod koniec swojego życia napisał w *Timaiosie*: „Jest rzeczą trudną znaleźć ojca tego świata, a znalazłszy go jest rzeczą niemożliwą objawić go wszystkim" [21]. Bogu daje Platon różne nazwy: demiurg, ojciec wszechświata, rozum, bóg najwyższy, dusza świata — ale najczęściej dobro najwyższe. Kiedy pod koniec życia pisał długie i nużące podsumowanie, obejmujące 1/5 swej twórczości, a mianowicie *Prawa*, wówczas z perspektywy całego życia naukę teologiczną zamknął słowami: „Bóg jest miarą wszechrzeczy" [22]. Nie potrafił znaleźć lepszej syntezy dla swojej filozofii.

Niektóre wypowiedzi Platona w *Państwie*, a zwłaszcza w *Timaiosie*, nie dość wnikliwie komentowane przyczyniły się do powstania rozpowszechnionego pod koniec epoki starożytnej poglądu, jakoby u niego znajdowały się ślady nauki o Trójcy św. Pogląd ten nie jest uzasadniony, jeśli się ma na myśli katolicki dogmat o Bogu w trzech osobach. U Platona znajdujemy wprawdzie trzy hipostazy:

1) Bóg jako ojciec wszechrzeczy.
2) Inteligencja, rozum względnie świat idei.
3) Świat pojęty jako „syn boży" i zarazem bóg.

Jednak hipostaza druga i trzecia są podporządkowane bogu jako ojcu, przy czym nigdzie nie ma mowy o jedności owych trzech hipostaz. Nie wiemy, czy Platon uważał siebie za monoteistę, wiadomo jednak, że nigdy nie występował przeciwko politeizmowi. Źródłem błędnej interpretacji było ujmowanie atrybutów bożych jako osobnych hipostaz oraz włączenie do teologii doktryny o ideach. Połączenie z platońską doktryną nauki o *logos spermatikos*, wyznawanej między innymi przez apologetów chrześcijańskich, oraz rozpowszechniony pogląd Filona, że Platon to uczeń Mojżesza, sprawiły, że powoli zaczęła się przyjmować myśl o „trójcy platońskiej".

Z filozofów pierwszy pisał o niej Albinos (II w.), który przyjmował „pierwszego Boga". Nie ma jednak pewności, że Albinos dopatrywał się jedności tych hipotez. Podobnie interpretował myśli platońskie Nume-

[20] Platon, *Uczta* — wg przekł. Witwickiego, rozdz. 28.

[21] Platon, *Timaios*, 28c.

[22] Platon, *Prawa*, 716c, przekł. pol. M. Maykowska, Warszawa 1960, s. 159: „Otóż bóg ma być dla nas miarą wszystkich rzeczy, o wiele bardziej z pewnością niż, jak mówią, człowiek" (chodzi o powiedzenie Protagorasa). Por. Platon, *Prawa*, przekł. pol. Wł. Witwicki, wyd. łącznie z II t. *Państwa*. Warszawa 1958, s. 417.

niusz, chociaż — zdaniem Proklosa — wyraźnie przyjmował trzech bogów. Natomiast Plotyn uznawał:

1) bezwzględną Jednię;
2) intelekt ponadświatowy;
3) duszę świata.

Pogląd Plotyna jest charakterystyczny dlatego, że występują w nim jedynie dwie hipostazy boskie z wyraźną subordynacją drugiej. Natomiast dusza świata jest uczyniona przez demiurga. Ten pogląd powtarza Porfiriusz w swoim komentarzu do *Timaiosa*, tłumaczy go na łacinę Kalcydiusz, a w formie adaptacji poetyckiej przekazuje Boecjusz w *De consolatione philosophiae*. Tą drogą pogląd neoplatoński przedostał się do filozofii chrześcijańskiej. Już Teodoret uznał, że Platon przekazał naukę o trzeciej osobie boskiej, Grzegorz z Nazjanzu powiadał, że Duch św. jest najwyższą inteligencją, a Euzebiusz z Cezarei twierdził, że jest on tym, co platońska dusza świata. Autor ten dodawał, że taka interpretacja była powszechnie przyjmowana w II w.

W średniowieczu naukę o Duchu św. jako duszy świata przyjmowała szkoła w Chartres, a zwłaszcza Bernard Silvestris, Teodoryk z Chartres i Wilhelm z Conches. W okresie Renesansu podobny pogląd głosił Giordano Bruno. Był to niezaprzeczalny dowód wpływu neoplatońskiej szkoły Plotyna i Porfiriusza na chrześcijaństwo.

d) Inne aspekty doktryny platońskiej

Platonizm stanowił swoistą syntezę wiedzy religijnej, ale był też doktryną społeczno-polityczną. Dzieła Platona pisane wspaniałą greką cieszyły się popularnością oraz poczytnością, w przeciwieństwie do ezoterycznych i przechodzących tragiczne koleje dzieł Arystotelesa. Nic zatem dziwnego, że doktryna platońska była powszechnie znana i operowała pojęciami, którymi posługiwano się na co dzień. Zapewne był w niej niejeden punkt budzący poważne opory, jak na przykład teoria państwa komunistycznego bez małżeństwa, bez rodziny oraz indywidualnego wychowania potomstwa, ze wspólnotą kobiet i absolutną, wnikającą w najdrobniejsze szczegóły intymnego życia człowieka, władzą filozofów [23], ale tego rodzaju twierdzenia zostały usunięte w cień przez samo życie. Nie

[23] Zagadnieniom tym jest poświęcona V księga *Państwa*, 459d-e: „Potrzeba przecież — odpowiedziałem — wobec tego, cośmy uchwalili, żeby najlepsi mężczyźni obcowali z najlepszymi kobietami jak najczęściej, a najgorsi z najlichszymi jak najrzadziej, i potomków z tamtych par trzeba chować, a z tych nie, jeżeli trzoda ma być najpierwszej klasy".

brakło wszakże sformułowań, które zakorzeniły się w świadomości ludzkiej.

Do takich należą między innymi pojęcia cnót kardynalnych: roztropność (mądrość), męstwo, umiarkowanie i sprawiedliwość. Trzy pierwsze mają szczególne znaczenie dla określonych warstw społecznych: władcy — żołnierze — rzemieślnicy; zadaniem zaś sprawiedliwości jest utrzymanie ładu w całym społeczeństwie.

Obok aspektu społecznego etyka platońska nie pomija jednostki. Najwyższe dobro, jakie człowiek może osiągnąć, nazwane jest szczęściem. Wprawdzie szczęście to nie jest „z tego świata", gdyż ziemia, biorąc rzecz po platońsku, jest antynomią szczęścia, ale właśnie takie nastawienie zadecydowało o przyjęciu filozofii platońskiej przez chrześcijaństwo.

W platonizmie świat widzialny może stanowić jedynie odskocznię do zdobycia świata idei, jest on bowiem światem złudzeń, cieni i omamień. Pewne rysy hedonizmu, dające się zaobserwować, zostały przezwyciężone przez utożsamienie szczęścia z ideą dobra. Cnota została pojęta po sokratejsku — intelektualistycznie [24].

Ewolucja poglądów etycznych od negatywnego ascetyzmu w stosunku do dóbr materialnych ku ograniczonej ich akceptacji przejawiła się w próbie uhierarchizowania dóbr aż do idei dobra (*Uczta*). Dobra zmysłowe zaś w tej klasyfikacji zostały pomieszane ze złem, ale skrajny dualizm mimo wszystko został tylko częściowo przezwyciężony i niezupełnie konsekwentnie, dlatego nuta swoistego determinizmu nie opuszczała Platona aż do końca życia (*Timaios*). Pewnym przełomem jest przyjęcie, że dobra doczesne i zmysłowe nie są przeszkodą, ale szczeblem do osiągnięcia prawdziwego piękna i najwyższego dobra. W ten sposób etyka platońska związała ze sobą dwa światy, które rozbiła platońska ontologia. Dusza łączy się z ciałem celem oczyszczenia się od zła.

2. Spotkanie chrześcijaństwa z platonizmem

W okresie synkretyzmu, trwającym do końca II w., Platon jest powszechnie uważany za teoretyka dowodów istnienia Boga i nieśmiertelności duszy. Uznaje się go za nauczyciela prawdziwej cnoty wskazującego, jak przez upodobnienie się do Boga oraz przez kontemplację dojść do zjednoczenia z nim. Do całego tego okresu można by zastosować słowa Augustyna o Platonie: *Non dubitet hoc esse philosophari — amare*

[24] Z dyskusji przeprowadzonej w *Protagorasie* wynika, że jedna jest cnota, jak jedna jest wiedza; por. *Protagoras*. 261a-d.

Deum [25]. Nic zatem dziwnego, że pierwsi chrześcijanie wywodzący się ze świata kultury helleńskiej, powszechnie panującej w imperium rzymskim, nie patrzyli na Platona jak na pogańskiego filozofa, ale jak na swego sprzymierzeńca, a nawet poprzednika „dobrej nowiny".

Chrześcijaństwo nie było filozofią, ale jej potrzebowało tak, jak potrzebowało języka do wyrażenia doktryny, którą głosiło. Naturalnie w pierwszym okresie główną rolę odgrywało samo proste głoszenie Ewangelii, w krótkim jednak czasie wyłoniła się potrzeba głoszenia jej ludziom wykształconym językiem dla nich zrozumiałym. Pierwsze tego rodzaju próby widzimy już w okresie apostolskim w czasie podróży Pawła z Tarsu do Aten i jego wystąpienia w areopagu. Platon podjął większość zagadnień, które później okazały się istotne dla chrześcijaństwa, i wypracował także odpowiedni język pojęć, a jego doktryna stała się jednym z najistotniejszych składników synkretyzmu, który przygotował umysły do przyjęcia Ewangelii oraz wskazywał drogi do osiągnięcia zbawienia. Chrześcijaństwo występowało niejako w postaci autorytatywnego potwierdzenia słuszności filozofii platońskiej oraz jej uzupełnienia. Pierwsi wyznawcy i głosiciele nowej religii nie zdawali sobie jeszcze z tego sprawy, ale już apologeci mieli uświadomiony i pozytywny stosunek do Platona.

Justyn w swoich *Apologiach* do Antonina Piusa (138—161) i do Marka Aureliusza (161—180) oraz w *Dialogu z Żydem Tryfonem* przedstawia chrześcijaństwo jako kontynuację filozofii greckiej oraz twierdzi, że to, co filozofia osiągnęła swoim własnym wysiłkiem, prawnie przynależy do chrześcijaństwa, ponieważ i w filozofach działało Słowo — źródło wszelkiej mądrości. Ten sam Chrystus objawił prawdę i Mojżeszowi, i Platonowi, bo to on sieje ziarno prawdy we wszystkich umysłach.

Atenagoras z Aten w swojej *Apologii* [26], napisanej około 177 r. i skierowanej do Marka Aureliusza i Commodusa, wykazuje większą znajomość Platona. Twierdzi m. in. w obronie monoteizmu, że Platon to właściwie chrześcijanin nie ochrzczony, który doszedł do pojęcia Trójcy św. Z apologetów jedynie Tacjan (nawrócony ok. 126 r.) uczył, że u pogańskich filozofów nie było nic mądrego.

W synkretyzmie tej epoki platonizm odgrywał swoją dominującą rolę poprzez wielu filozofów, jak Darkylides, Eudor z Aleksandrii, Trasyllos, Plutarch z Cheronei (ok. 45—125), Theon ze Smyrny (za cesarza Hadriana). W pierwszej połowie II w. kierownik platońskiej szkoły ateńskiej, Gaios, wywierał poprzez swoich uczniów szeroki wpływ, popularyzując

[25] Augustinus, *De civitate Dei* VIII c. 8, PL, t. 41, 233.

[26] Łaciński tytuł: *Legatio* (lub *Supplicatio*) *pro Christianis* — wydali: G. Valla, Venetiis 1498; C. Gessner, Zürych 1557; P. Maran, Paris 1742; przedruki: J. Migne, PG, t. 5, 889—1024; J. G. Otto, *Corpus Apologetarum*, VI, 2, Leipzig 1891; J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig 1907.

naukę mistrza. Dzieła takich jego uczniów, jak Albinos (Alkinous), który ok. 152 r. napisał 9 ksiąg *Zasad nauki Platona* [27], i Apulejusz, który około 140 r. zredagował *De deo Socratis* oraz *De Platone et eius dogmate* — wywierały znaczny wpływ na umysłowość całego okresu. Obok szkoły ateńskiej szeroką działalność w podobnym duchu rozwija szkoła pergamońska, a przede wszystkim aleksandryjska, gdzie dokona się swoista fuzja platonizmu z chrześcijaństwem i gdzie powstanie neoplatonizm. Ta sama tendencja szukania zbawienia przenika i inne kierunki filozoficzne, a przede wszystkim neopitagoreizm. Wystarczy wspomnieć nazwiska: Apoloniusza z Tyany, Moderatosa z Gades, Philostratesa, Numeniusza z Apamei w Syrii [28]. Znana jest bliskość duchowa stoicyzmu i chrześcijaństwa, a w tym okresie nawet przedstawicielom filozofii arystotelesowskiej nieobce były zagadnienia moralne, nie mówiąc już o hellenizujących myślicielach żydowskich. Ogólnie rzecz biorąc, cała filozofia hellenistyczna żyła tymi samymi sprawami, ujmowanymi bardzo podobnie, choć z odmiennych punktów widzenia. To był ów klimat intelektualny, który tak bardzo sprzyjał rozszerzeniu się chrześcijaństwa, a w tym ruchu rolę pierwszorzędną odgrywał platonizm. Do ośrodków, w których proces ten dokonał się najwcześniej, należało miasto wielkich tradycji naukowych i filozoficznych — Aleksandria. Chrześcijaństwo dotarło tu stosunkowo wcześnie i tu też nastąpiła konfrontacja nowej religii z filozofią pochodzącą bezpośrednio z Aten. W drugiej połowie II w. pojawia się tu Ateńczyk, Tytus Flawiusz Klemens (150—216), umysł wszechstronny i głęboki, który zakłada w Aleksandrii szkołę katechetyczną. W dziełach swoich (*Exhortatio ad Graecos; Paedagogus; Stromata*) i w nauczaniu ustnym usiłował on przerzucić pomost pomiędzy wiarą, którą przedstawiał jako wiedzę, a filozofią. Wiarę można — jego zdaniem — i należy rozwijać z pomocą filozofii greckiej, odrzuciwszy jednak jej błędy. W *Exhortatio* wychwala Platona, a zwłaszcza jego *Timaiosa*. I chociaż wprost powiada, że „odkąd Słowo samo zstąpiło z nieba do nas, nie musimy iść do ludzi po naukę" (*Stromata*, IX), to jednak sam czerpie bez ograniczeń z Platona.

W tym samym duchu, ale znacznie dalej idzie Orygenes (185—254), zwany Adamantinos (Nieugięty). Z przekazu Porfiriusza *O życiu Plotyna...* oraz z cytatów z dzieł Orygenesa w komentarzu Porfiriusza do *Timaiosa* wynika, że Orygenes razem z Plotynem słuchał w Aleksandrii twórcy neoplatonizmu — Ammoniusza Sakkasa (175—240). Nic zatem dziwnego, że zna on Platona znacznie lepiej niż Klemens, dlatego właśnie takie jest

[27] Por. E. Bréhier, *op. cit.*, t. I, 2, s. 443; 418: *La philosophie, dit Albinus en son manuel de philosophie platonicienne, est en même temps que le désir de sagesse, la délivrance de l'âme et sa conversion en dehors du corps, qui nous tourne vers les intelligibles et les êtres veritables.*

[28] Por. E. Bréhier, *op. cit.*, s. 444.

podobieństwo między systemem Platona a stworzonym przez Orygenesa pierwszym chrześcijańskim systemem filozoficznym, w którym jest wprawdzie wiele naleciałości stoickich, ale w istocie swej jest on już neoplatoński. Synteza orygenesowska nie mogła zadowolić ani „pogańskich" filozofów, ani chrześcijan. Orygenes głosił bowiem nie tylko powszechne przebaczenie win na sądzie ostatecznym, odwieczność świata i preegzystencję dusz, ale także ciało pojmował jako więzienie duszy, głosił równość duchów itd. Od Orygenesa pochodzi interpretacja stosunku pomiędzy Bogiem Ojcem i Synem Bożym odpowiadająca stosunkowi zachodzącemu pomiędzy bytem a Logosem. Jest to zapowiedź paralelizmu, dość szeroko i dokładnie eksponującego udział pierwiastka intelektualnego w poznaniu religijnym. Sformułowania Orygenesa stanowią jakby przejście pomiędzy dogmatem o Trójcy św. a omawianą już „trójcą platońską" w ujęciu neoplatońskim, gdzie Ojciec odpowiada Jedni, Syn — intelektowi ponadświatowemu, a Duch pneumie względnie duszy świata, przy tym to pneuma decyduje o związku pomiędzy pierwszą hipostazą a rzeczywistością ziemską i materialną w ogóle [29]. Tu jednak musimy przejść do szczegółowego omówienia tej modyfikacji platonizmu, która wpłynęła najsilniej na formację intelektualną katolicyzmu, a mianowicie neoplatonizmu. Chociaż bowiem Orygenes sam wyrósł z neoplatonizmu pierwotnego, to jednak nie oddziałał on tak silnie na myśl chrześcijańską jak Porfiriusz, mimo że Tyryjczyk otwarcie występował przeciwko nowej religii.

3. Neoplatonizm a katolicyzm (III—XIII w.)

Wpływy platońskie na chrześcijaństwo zostały zmodyfikowane w sposób zasadniczy przez neoplatonizm. Neoplatonizm był tym kierunkiem schyłku epoki starożytnej, który wywarł niezniszczalne piętno na całej kulturze ówczesnego świata i modelował postać mającego po nim nastąpić tysiąclecia. Pomimo odmienności trzy główne nurty i szkoły (6 ważniejszych) neoplatońskie miały ten sam charakter filozoficzno-religijno-moralny. Wpływ na chrześcijaństwo wywarły wszystkie trzy nurty, jednak szczególnie oddziałał neoplatonizm aleksandryjski poprzez szkołę rzymską Plotyna i Porfiriusza, która zresztą i w samym neoplatonizmie odegrała rolę pierwszoplanową. Właśnie stamtąd najpierw pod koniec życia Plotyna, a po raz wtóry przy końcu działalności Porfiriusza (ok. 304) filozofowie rozeszli się po całym imperium rzymskim, a zwłaszcza jego części wschodniej. Dlatego też osobno omówimy neoplatonizm Plotyna, a następnie Porfiriusza.

[29] Origenes, *Contra Celsum* VI, 64-VII, 38.

a) Plotyn

Filozof ten urodził się w Egipcie w 204 r. Brał udział w wyprawie cesarza Gordiana na Wschód do Persji w celach naukowych. W 244 r. osiadł w Rzymie, gdzie nauczał aż do śmierci w 269/70 r. Zmarł w Minturno. Szkoła jego cieszyła się tak wielką popularnością, że wspólnie z cesarzem Galienusem rozważał projekt założenia miasta filozofów Platonopolis w Campanii. Projekt jednak nie doszedł do skutku. Plotyn był nie tylko filozofem, ale przede wszystkim mistykiem całkowicie pochłoniętym kontemplacją. Podobno wstydził się, że posiadał ciało. Pisał sporo, ale gdyby nie Porfiriusz — wydawca jego dzieł, niewiele by z tego do nas dotarło. W swej filozofii Plotyn uważał siebie za skromnego komentatora Platona. Tu zwrócimy uwagę jedynie na niektóre jej cechy charakterystyczne.

Na pierwsze miejsce u Plotyna wysuwa się Jednia-Bóg transcendentny, byt, którego ani umysł ludzki nie może objąć, ani tym bardziej język określić. Z Jedni poprzez drugą hipostazę i duszę świata emanują kolejne byty zawierające coraz mniej pierwiastka bożego, a coraz więcej materii, elementu, który leży na przeciwstawnym krańcu drabiny bytów.

Drugim istotnym składnikiem filozoficzno-mistycznego poglądu Plotyna jest kontemplacja. Każdy byt (z wyjątkiem elementów krańcowych) ma — począwszy od drugiej hipostazy, przez duszę świata, demonów (aniołów), herosów i ludzi — niejako dwa oblicza duchowe: jedno zwrócone *ad superiora*, drugie natomiast przekazujące światło otrzymane z góry bytom niższych — *ad inferiora*. Przez kontemplację bytów wyższych i tylko dzięki niej można osiągnąć poznanie, a co za tym idzie zbawienie i powrót do Jedni, praźródła wszelkiego bytu. Kontemplacja może przynosić owoce już w życiu ziemskim w formie ekstazy, którą sam Plotyn — zgodnie z przekazem Porfiriusza — miał kilkakrotnie w jego obecności przeżyć.

Nie trzeba dodawać, jak bardzo były zgodne tego rodzaju idee z duchem chrześcijańskim i jak to one w połączeniu z ogólną atmosferą epoki wyrywały ludzi ze społeczeństwa, wypędzając ich na pustynie i miejsca odludne dla kontemplowania prawdy. Jednak wpływ bezpośredni Plotyna był ograniczony. Oddziałał on przede wszystkim przez swoich uczniów. Na chrześcijaństwo największy wpływ wywarł Porfiriusz.

b) Porfiriusz

Przez długi okres czasu na Porfiriusza patrzono jako na cień Plotyna, a przecież był on również filozofem, który posiadał własny ideał religijno-moralny, rozwijał go niestrudzenie aż do końca życia i z tego powodu

był prześladowany zarówno przez swoich, jak i obcych. Ideał ten wprawdzie mieścił się w ramach neoplatonizmu, ale był swoisty i odmienny od głoszonego przez Plotyna. Można też wykazać, że ten porfiriański neoplatonizm odegrał większą rolę w formacji intelektualnej katolicyzmu zachodniego niż oryginalny system Plotyna.

Porfiriusz urodził się w 232/233 r. w Batanei w Tyrze i dlatego czasami nazywano go Bataneitą, a częściej Tyryjczykiem. Ponieważ miasto Tyr było ojczyzną „purpury królewskiej" (słynne barwione tkaniny), Ameliusz przezwał go *basileos*, czyli król. Porfiriusz otrzymał bardzo staranne wychowanie oraz wszechstronne wykształcenie. Pogłoski, jakoby miał pochodzić z rodziny chrześcijańskiej, nie znajdują potwierdzenia. Tyr w owych czasach był jednym z tych miast cesarstwa rzymskiego, gdzie stykały się różne elementy kulturalne. Był tu ośrodek wielopostaciowego gnostycyzmu, tu napływały idee mistycyzmu perskiego, wiedzy tajemnej Chaldejczyków i Egipcjan, mieszając się z rodzimą tradycją, której nieobce były naleciałości fenickie, greckie i hebrajskie, nie mówiąc o wpływach rzymskich. Poważnym i bardzo liczącym się składnikiem było również chrześcijaństwo istniejące tu blisko od dwóch wieków.

Nic też dziwnego, że młody Porfiriusz odznaczający się niezwykłą żądzą poznania chłonął wszelką możliwą do zdobycia wiedzę. Mówił językiem ojczystym, ale uczył się po grecku i w tym języku napisał wszystkie swoje 77 dzieł. Znał literaturę, księgi święte żydowskie i fenickie[30], podobno potrafił odczytywać hieroglify, a w każdym razie jego informacje o Egipcie, szczególnie o życiu religijnym i kapłańskim, zadziwiają swoją dokładnością. Znał też religię buddyjską, opisuje dokładnie kasty brahmanów i szamanów. Interesowała go geneza gnostycyzmu. W związku z rozpowszechnionymi przez wyznawców wiedzy tajemnej pismami Zaratusztry, Porfiriusz zdemaskował te fałszerstwa: „Co do mnie, w wielu wypowiedziach poddałem krytyce księgę Zoroastra i wykazałem, że był to współczesny apokryf sporządzony przez założycieli sekty, aby podać za rzecz wiarygodną, iż dogmaty głoszone przez nich pochodzą od starożytnego Zoroastra"[31]. Również i astrologia nie miała dla niego tajemnic. W tej „tajemnej" domenie obracał się pewniej niż wielu astrologów i wróżów. Był jednym z nielicznych specjalistów od demonologii i angelogii i z tym określeniem przeszedł do tradycji.

Znał również chrześcijaństwo, a dla ugruntowania tej znajomości został uczniem Orygenesa. Biblię znał bezpośrednio z *Hexapli* i cytował ją w swoim komentarzu do *Timaiosa*. O dokładnej znajomości Nowego

[30] Eusebius, *Praeparatio Evangelica* X, 9, 585b.

[31] Porphyrius, *Vita Plotini*, 16 — por. Plotyn, *Enneady. Wstęp*, przekł. pol. A. Krokiewicz, Warszawa.

Testamentu może najdobitniej świadczyć jego XV ksiąg *Przeciw chrześcijanom*. Ta jego dokładna znajomość wyjaśnia rozpowszechniony pogląd, że był on apostatą od religii chrześcijańskiej. Tymczasem w oczach Porfiriusza to Orygenes stał się apostatą od kultury i filozofii prawdziwej, natomiast Ammoniusz Sakkas, mistrz Plotyna i Orygenesa, chrześcijanin z wychowania, który poznawszy „prawdziwą filozofię" przeszedł z powrotem do „pogaństwa", był w jego pojęciu konwertytą.

Porfiriusz zaczerpnął bardzo wiele od Orygenesa. W niektórych dziedzinach, zwłaszcza w demonologii, poszedł jego śladami. Podobnie i dobór autorów jest u obydwu podobny, a więc Platon, Numeniusz, Nikomach, Longin, Croniusz, Cornutus, Charemon, Moderatos. Poza tym Porfiriusz miał jeszcze innych nauczycieli: Longina w Atenach, a przede wszystkim Plotyna w Rzymie od 263 do 268 r. W związku ze złym stanem zdrowia sam Plotyn poradził Porfiriuszowi wyjazd na Sycylię. Tam właśnie powstały takie dzieła, jak *Isagoge* czyli *Wstęp do „Kategorii" Arystotelesa*, które zjednały Porfiriuszowi największą sławę.

Nas jednak interesuje przede wszystkim to, co oddziałało najsilniej na chrześcijaństwo, czyli filozofia religii Porfiriusza. Zaczął ją od wystąpienia przeciwko chrześcijanom, choć w gruncie rzeczy nie należał do wrogów nowej religii. Trzeba raczej powiedzieć, że nie mógł znieść „niedorzeczności" oraz niedomówień, których — jego zdaniem — było tam zbyt wiele. Sądził mianowicie, że chrześcijaństwo przez swoje niedopracowane teorie, pozornie bardzo podobne do „prawdziwej" (czyli neoplatońskiej) filozofii, było największym nieprzyjacielem prawdy, ponieważ siało zamęt w umysłach. Chodziło mu więc nie tyle o podburzanie przeciwko religii, ale o prostowanie „fałszywych i błędnych" teorii. Dlatego podejmuje się przeanalizowania oficjalnych źródeł chrześcijaństwa: Ewangelii oraz Dziejów Apostolskich. Z tej analizy, bardzo dokładnej i wnikliwej, powstało dzieło na poziomie znacznie wyższym niż „nienaukowe" *Słowo prawdy* Celsusa z 178 r. — było nim XV ksiąg *Przeciw chrześcijanom* [32]. Porfiriusz przedstawia kolejno wszystkie teksty, w których dopatrywał się nieścisłości, niespoistości czy też sprzeczności w poszczególnych relacjach. W pełnym, czasem nawet zbyt ostrym świetle przedstawia argumenty, ale nie ma u niego ani brutalności, ani demagogii w rodzaju „chrześcijanie to czciciele oślich głów i pożeracze dzieci", natomiast jest trzeźwa krytyka oraz tłumaczenie. Jeśli coś go wyprowadza z równowagi, to nie bóstwo Chrystusa, ale przesadna cześć okazywana jego bóstwu. Przyjmowanie jednego tylko Boga jest, jego zdaniem, zgoła nieracjonalne,

[32] O Porfiriuszu i jego dziełach zob. J. Bidez, *Vie de Porphyre le philosophe néoplatonicien avec les fragments* [...] *Perì amalgaton et De regressu animae*, Gand-Leipzig 1913.

ponieważ utwierdza przepaść pomiędzy nim a resztą stworzeń. W neoplatonizmie, gdzie jest miejsce również dla innych bogów, Bóg najwyższy jest jakby królem rządzącym przez podległych sobie ministrów, natomiast przyjmowanie jednego tylko Boga stawia go w położeniu pasterza pilnującego stada różnorodnego bydła. Porfiriusz nie pisał tego wszystkiego jako „bezbożnik", ale jako człowiek religijny, któremu zależało na pokazaniu rzeczywistej prawdy.

Jak przyjęło tę krytykę chrześcijaństwo? Najpierw pojawiły się repliki Euzebiusza z Cezarei, Apolinarego z Laodycei, Metodiusza, Filostarga i innych. Okazało się jednak, że Porfiriusz wywierał szerszy wpływ i że wysuwane przez niego zarzuty stawały się zaczynem nowej, filozoficznej teorii religii. Wówczas to gorliwość katolicka posłużyła się chyba po raz pierwszy w swoich dziejach paleniem pism. Porfiriusz sam już nie był osiągalny, ale pozostały jego dzieła, które niszczono w płomieniach — dlatego posiadamy ich tak mało. Jeszcze w 448 r. z rozkazu cesarza Walentyniana III, a później Teodozjusza II, szło na stos wszystko, co porfiriańskie.

Powodem tak gwałtownej reakcji zarówno władz państwowych, jak i kościelnych było niebezpieczeństwo dla doktryny katolickiej ze strony pozytywnej filozofii religii, którą Porfiriusz rozwijał nie tylko w dziele *Przeciw chrześcijanom*, ale i w takich pismach, jak *List do kapłana egipskiego Anebo* oraz *O powrocie duszy ludzkiej* (*De regressu animae*). W pismach tych Porfiriusz odszedł od poglądu Plotyna, że dusze ludzkie za złe życie muszą wstępować w ciała zwierzęce i za to pochwalił go Augustyn słowami: „Tego platońskiego twierdzenia wstydził się Porfiriusz i dlatego nie tylko nie wtrącił dusz ludzkich w ciało zwierzęce, ale ponadto dusze mędrców pragnął wyzwolić z pęt cielesnych do tego stopnia, aby unikając wszelkiego wcielenia się trwały w nieskończonej szczęśliwości u Ojca". By zaś nie okazać się zwyciężonym przez Chrystusa obdarzającego świętych żywotem wiecznym, również i on umieszcza dusze oczyszczone w szczęśliwości wiekuistej bez konieczności powrotu do dawnej nędzy. Ponadto, dla przeciwstawienia się Chrystusowi „zaprzecza zmartwychwstaniu ciał niecierpiętliwych, a przyjmuje, że dusze te trwają nie tylko bez ciał ziemskich, ale że w ogóle bez ciała żyją wiecznie" [33].

Chrześcijanie zdawali sobie sprawę z niebezpieczeństwa porfirianizmu, według którego filozofowi nie są potrzebni zbawcy zesłani z nieba, ponieważ on sam przez kontemplację może sobie zapewnić wybawienie z więzów ciała, a co za tym idzie nieskończone szczęście. Była to więc

[33] Por. J. Sulowski, *Porfiriusz i jego filozofia religii*, „Rocznik Teolog. ChAT.", 1965, s. 357—404.

soteriologia nie zakładająca nadprzyrodzonego wpływu łaski, ani nie uzależniająca od niej zbawienia. Była to soteriologia immanentna, zamknięta w granicach ludzkich sił, ludzkiej natury i dobrej woli. Bez obrzędów i praktyk teurgicznych filozof potrafi osiągnąć stan doskonałej czystości drogą plotyńskiej kontemplacji najwyższego dobra.

A jaki będzie los innych ludzi, niefilozofów? Czy Porfiriusz nie skazuje dusz ludzi prostych na konieczność nieustannych wcieleń? Nie. Dla tej olbrzymiej reszty dostępne są właśnie obrzędy, inicjacje, wtajemniczenia, obmycia rytualne, chrzty oraz to wszystko, co propagują poszczególne religie. Zresztą Porfiriuszowi nie zależało zbytnio na losie tych, co nie potrafią prawdziwie filozofować. Stawiał on jedynie na wybranych, których aktualnie określa się mianem inteligencji. Pragnął za wszelką cenę zdobyć dusze wodzów i dlatego m. in. jego filozofia stanowiła niebezpieczeństwo dla chrześcijaństwa. Obiecywała ona osiągnąć to samo, co religia objawiona, tylko o własnych siłach, drogą prostą i przyjemną, zgodną z naturą ludzką. Argumenty Porfiriusza trafiały do świadomości ludzi wyrosłych w atmosferze neoplatonizmu: Plotyn dał podbudowę metafizyczną tym teoriom, a Porfiriusz w mistrzowski sposób je spopularyzował.

Jednym z takich popularyzatorskich traktatów jest *De abstinentia ab esu animalium* (*O wstrzemięźliwości w jedzeniu mięsa*). Dzieło to zostało poświęcone ascezie, jaka powinna charakteryzować prawdziwego filozofa, pogardzającego materią. Obok tego obszernie omawia w nim problem składania ofiar bogom (ks. II), zajmuje się psychologią zwierząt (ks. III), normami i regułami życia kapłańskiego w różnych religiach (ks. IV, 6—9), sposobem życia esseńczyków (ks. IV, 11—14), a wszystko to przeplata uwagami na temat czci bogów, na temat magii, wróżbiarstwa, zabobonów i czarów. Traktat ten pisał Porfiriusz na Sycylii w Lilibe z myślą o szerokich rzeszach szukających sposobu uzyskania kontaktu z bóstwem [34].

Asceza Porfiriusza ma odmienny charakter niż asceza Plotyna. Dla tego drugiego ćwiczenie w cnocie stanowiło jedynie swego rodzaju preludium do wzlotów duchowych, a celem było zjednoczenie z Bogiem, które dokonywało się przez miłość. U Porfiriusza zaś lot był znacznie niższy: człowiek sam jest sprawcą swojego zbawienia, a praktyki pokutne, modlitwy i myśli zbożne są ku temu odpowiednim środkiem. Jeśli zaś tą drogą nie można osiągnąć celu, to dopiero wówczas w sukurs przychodzą ofiary, zaklęcia, magia, teurgia, a nawet czary i zabobony. Porfiriusz więc był zwolennikiem ascezy pozytywnej, ale właśnie przez to jest daleki od czystej mistyki Plotyna.

[34] Porphyrius, *De abstinentia ab esu animalium* I, 57.

[35] *Porphyrii philosophii liber de vita Pythagorae, eiusdem sententiae ad intelligibilia ducentes, de antro nypharum*, ed. L. Holstenius, Romae 1630.

Taki właśnie charakter, swoiście zmodyfikowany, przybrała z czasem ascetyka katolicka, najprawdopodobniej całkowicie nieświadomie i zachowała aż do czasów Reformacji, kiedy to Luter przerzucił całą odpowiedzialność za zbawienie na „łaskę boską".

Porfiriusz zdawał sobie sprawę, jak daleko odszedł od swego mistrza, dlatego szukał usprawiedliwienia dla swojej postawy, pisząc *Sententiae ad intelligibilia ducentes* [35] w formie „skarbczyka duchowego" — zbioru pobożnych myśli dla filozofów. Najniebezpieczniejszą pokusą — pisał on — jest pozwolić opanować się zniechęceniu i fałszywemu urokowi świata, który odrywa nasz wzrok od właściwego sensu życia [36]. Trudy, doświadczenia, łzy i utrapienia mają swój podstawowy sens życiowy, a mianowicie podnoszą do Boga. Właśnie dzięki nim przekonujemy się, że świat to nic innego, jak złuda i nierozumne szamotanie się, podczas gdy prawdziwe dobro polega na czystości duszy i zjednoczeniu z nieskończonością Boga. On jest wszędzie obecny, jednak najprawdziwszą jego świątynią jest umysł mędrca [37]. Wprawdzie ludzie pogardzają mądrością, ale filozofowi to nie przeszkadza, ponieważ wystarcza mu świadomość, że Bóg zna go dokładnie i wie gdzie i w jakim stanie się znajduje [38]. Lepiej jest zatem utracić wszystko znając prawdę, aniżeli czerpać nieograniczone korzyści doczesne względnie odnieść najsławniejsze zwycięstwo, zdradzając wartość najwyższą, czyli prawdę [39].

Mędrzec, nie wypowiadając nawet jednego słowa, czci Boga znacznie lepiej niż tłum ignorantów, choćby ci nawet bez przerwy klepali pacierze, albowiem ignorancja uwłacza Bogu. Jedynie mędrzec może być kapłanem, bo jedynie on jest przyjacielem Boga i wie, jak go wzywać. Ilekroć spotyka nas jakieś doświadczenie, to nie należy o to oskarżać ciała, ale duszę, bo to ona musiała zejść z drogi prawdziwej cnoty i ona jest sprawczynią własnego losu [40]. Zamknięta w ciele podobna jest do niemowlęcia w łonie matki; musi zerwać wszystkie więzy, aby żyć samodzielnie i jak ziarno zrzucić z siebie łuski i plewy, aby stać się prawdziwym chlebem [41]. Sama natura uczy nas, jak powinniśmy zachowywać się w tym życiu. „Nagi przyszedłeś na świat, zatem wyzuj się wszelkiego balastu i niepożytecz-

[36] Porphyrius, *Epistola ad Marcellam*, ed. A. Maius, Mediolani 1816 (1831); J. C. Orelios (ed.), *Opuscula Graecorum sententiosa*, t. I, Lipsiae 1819; A. Nauck (ed.), *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*, Lipsiae 1886. Korzystałem z tego ostatniego wydania.

[37] Tamże, ep. 11.

[38] Tamże, ep. 13.

[39] Tamże, ep. 14.

[40] Tamże, ep. 29.

[41] Tamże, ep. 32.

nego nalotu pomnąc, że za boską pomocą możesz wszystko. Błogosławiony, kto narodził się z duszą dziewiczą i czystym umysłem" [42].

Czytając te słowa Porfiriusza, można wraz z Harnack'iem zawołać: „Oto pobożność wielkiego wroga chrześcijaństwa" [43]. Porfiriusz chciał unicestwić nową religię nie z wrogości, ale z miłości do prawdy, którą — jego zdaniem — ta „sekta żydowska" wypaczała. Na pewno nie zdawał sobie sprawy z tego, że kierował myśl katolicką ku nowemu stylowi życia i doskonałości. Monastyczna doskonałość katolicka, sięgając do reguły Benedykta i Pachomiusza jako natchnionej przez Ewangelię, często nie dostrzega tego, że drogi te przetarł kto inny i że filozofia platońska odegrała w tym procesie zasadniczą rolę.

Doktryna o potrzebie i konieczności kontemplacji jako środka powrotu dusz do Boga przejawiła się szczególnie w teorii kontemplacji w środowisku eremickim i zakonnym. Od Plotyna do Tomasza Mertona można by z łatwością przeprowadzić ciekawe i wielorakie porównanie.

c) Augustyn

Osobnym przekaźnikiem wpływów neoplatonizmu do Kościoła zachodniego był Aureliusz Augustyn (354—430). Do niedawna jeszcze powtarzano pogląd, że ten filar kościoła zachodniego oraz twórca pierwszego zwartego systemu teologiczno-filozoficznego „ochrzcił" Platona. Nowsze badania jednak wykazują, że chodziło tu o neoplatonizm. Zresztą historycznie inaczej być nie mogło. Augustyn zwłaszcza w *De civitate Dei*, w *Wyznaniach* oraz w traktatach filozoficznych wielekroć cytuje rozmaitych neoplatończyków pod imieniem platoników, a nawet myśli samego założyciela Akademii przedstawia zgodnie z interpretacją tego ostatniego z systemów starożytnych. Często u Augustyna pojawia się imię Porfiriusza, o którym wyraża się z szacunkiem, a nawet chwali go za szczęśliwe innowacje wprowadzone do systemu Platona, na przykład w zagadnieniach psychologicznych. Według doktryny platońskiej dusza ludzka po śmierci wstępuje w ciało gorsze, a nawet zwierzęce: „Jest rzeczą całkowicie pewną — twierdził Augustyn — że Platon pisał, iż dusze ludzkie po śmierci zostają wtrącone w ciała zwierząt. Zdanie to utrzymywał również nauczyciel Porfiriusza — Plotyn; Porfiriuszowi zaś słusznie to się nie podobało [44].

[42] Tamże, ep. 33.

[43] A. Harnack, *Nachträge zur Abhandlung „Neue Fragmente des Werks des Porphyrios gegen die Christen..."*, Berlin 1921, s. 245.

[44] Augustinus, *De civitate Dei* X, 30; por. XII, 27 oraz 12; 19; 21.

O dziełach platoników — zwłaszcza tych, które znał z tłumaczenia Mariusza Wiktoryna, wyrażał się wprost, że były natchnione przez Boga i że do Boga prowadzą [45]. Dziękuje też Opatrzności za to, że zanim poznał Pismo św., dostał do rąk tamte pisma. Ze wszystkich jednak najlepiej zna Porfiriusza, którego myśli przekazuje potomnym i organicznie włącza w swoje traktaty i komentarze [46].

Augustyn jest tym ogniwem w łańcuchu rozwojowym katolicyzmu, w którym filozofia stopiła się w jedno z wiedzą biblijną, tradycją chrześcijańską i jego własnymi przemyśleniami. Jego system aż do czasów Tomasza z Akwinu, a nawet aż po nasze dni kierował myśli teologów i częściowo filozofów — zwłaszcza tych, którzy trzymali się wytycznych Kościoła — na problemy wyrosłe z platonizmu lub zmodyfikowane przez neoplatonizm.

Augustyn nie tylko wzbogacił motywy platońskie własną spekulacją inspirowaną lekturą Biblii, ale rzucił nowe światło na psychologię, antropologię i naukę o roli Kościoła w społeczeństwie ludzkim. Pierwiastkami wspólnymi dla natury Boga i natury człowieka były, jego zdaniem, atrybuty: potęga — aktywność, intelekt — poznanie oraz miłość i wola. Ponadto, pierwiastki platońskie, które poprzez Augustyna przeniknęły do teologii chrześcijańskiej, to pojęcie anamnezy, doktryna o boskim objawieniu i oświeceniu (illuminizm) koniecznym do poznania prawdy i do właściwego użycia woli.

d) Boecjusz

Obok Augustyna przekazicielem doktryny Porfiriusza był Boecjusz. Udowodniono, że wszystkie dzieła tego autora, nie wyłączając pięciu ksiąg *Pociechy filozofii* (*De consolatione philosophiae*), są albo tłumaczeniem albo przeróbką dzieł Porfiriusza [47].

W tworzeniu postawy intelektualnej Europy średniowiecznej niepoślednią rolę odegrał również *Timaios* platoński z komentarzem Porfiriusza w tłumaczeniu Kalcydiusza. Ten nurt wpływów porfiriańskich sięgał aż do czasu słynnych tłumaczeń Marsilia Ficino, a i potem nie wysechł całkowicie.

[45] Por. Augustyn, *Wyznania* VII, 9 i 20; VIII, 2.

[46] Por. R. S. Jolivet, *Augustin et le néoplatonisme chrétien*, Paris 1932; H. Eibl, *Augustinus an der Wände von der Antike zum Mittelalter* [w:] Miscellanea Augustini, s. 450—462.

[47] Teza ta, ogólnie przyjęta w historii filozofii, nie obejmowała *De consolatione Philosophiae;* por. J. Sulowski, *Źródła De consolatione Philosophiae Boecjusza*, „Rocz. Teol. ChAT.", 1962, s. 157—184.

Powszechnie znany był także Makrobiusz, a zwłaszcza jego komentarz *In Somnium Scipionis*, opisujący losy duszy ludzkiej po śmierci. Makrobiusz, uczeń Porfiriusza, powtarzał bardzo wiernie poglądy swego mistrza.

4. Platonizm w średniowieczu

Scholastyka pod żadnym względem nie stanowi monolitu. Posiada odmienne oblicza zarówno w każdej z trzech głównych religii, a więc w chrześcijaństwie, islamie i judaizmie, jak i w każdej ze stref geograficznych. Inaczej przedstawia się świat bizantyjski, inaczej arabski, a inaczej łaciński Zachód.

Bizantyjski Wschód był naturalnym spadkobiercą kultury greckiej. Tradycja platońska trwała tam, właściwie mówiąc, nieprzerwanie, pomimo oficjalnego zamknięcia Akademii w 529 r. przez cesarza Justyniana. Wprawdzie pod wpływem systemu Jana Damasceńskiego zapał w stosunku do Platona na pewien czas nieco przygasł, ale za Michała Psellusa (1018—1078) studia w duchu filozofii platońskiej znowu były tam na pierwszym planie. Obok Platona w poważaniu były pisma Porfiriusza, Proklosa oraz wielu innych neoplatoników.

Bizancjum stało się również swoistym centrum promieniującym na Armenię, Georgię i południową Italię. Szkoła Psellusa wydała szereg filozofów: Jan Italos, Michał z Efezu (Ephesios), Eustracjusz — metropolita Nicei oraz Michał Italicus, zwany drugim Platonem. Stanowili oni ogniwa łańcucha, który po upadku Konstantynopola w 1453 r. sięgał na Zachód w osobie Gemistosa Plethona oraz kardynała Bessariona. To oni przede wszystkim poprzez dzieła, jakie ze sobą przywieźli, ożywili na nowo studia już nad samym Platonem, a nie jak było dotychczas — tylko nad Plotynem.

Skutkiem podbojów w latach 642—649 cały arabski Wschód znalazł się pod wpływami syryjskimi. Szkoły w Nisibis, Gundisapur i Edessie, szczególnie za kalifa imieniem al-Ma'min specjalizowały się w filozofii neoplatońskiej. Wtedy to na język arabski przełożono wszystkie ważniejsze dialogi platońskie: *Timaios* (2 przekłady), *Państwo* (2 przekłady), *Kratyl*, *Sofista* (przełożony razem z komentarzem Olimpiodora), *Polityk*, *Parmenides*, *Eutydem*, *Obrona Sokratesa*, *Kryton* oraz *Fedon*. Przełożono również *Synopsis* Galena oraz różne pisma neoplatońskie, jak *Liber quinque substantiarum* Pseudo-Empedoklesa, tzw. *Teologię Arystotelesa*, która jest wyciągiem z *Ennead* Plotyna (IV, V i VI), a którą niektórzy historycy, jak np. P. Henry, uważają za dzieło samego Plotyna. Przełożono także *Liber purae bonitatis*, czyli wyciąg z *Elementa theologiae* Proklosa (tłumaczone następnie na łacinę jako *Liber de causis*) itd.

Tendencje neoplatońskie zapanowały w świecie arabskim od Persji aż po Hiszpanię, a stamtąd przenikały do Europy, wzbogacając tradycje miejscowe. Jeszcze przed Awerroesem napisał parafrazę *Praw* Platona al-Farabi (zm. 949/50); stosunkowo niedawno odnaleziono też nieznane jego pismo o tendencjach platońskich [48] i neoplatońskich. Neoplatoński sposób interpretowania arystotelizmu, charakterystyczny dla al-Farabiego, przejął później Mojżesz Majmonides, wskutek czego również w spekulacji kabalistycznej można znaleźć elementy neoplatońskie. Do nich właśnie nawiązywał Pico della Mirandola.

Nawet najwybitniejszy z komentatorów Arystotelesa, Awerroes (1126—1198), parafrazował *Państwo* Platona, a w swojej interpretacji Stagiryty wprowadził szereg elementów platońskich, jak choćby tezę o jedności intelektu.

Począwszy od końca VIII w. Platon jest znany na Zachodzie jedynie z przekładu Kalcydiusza (*Timaios* wraz z połową komentarza Porfiriusza do tego dialogu) [49]. Przekłady *Menona* oraz *Fedona* pojawiły się dopiero w XII w. Ponadto cała nieomal literatura, jaką wieki średnie odziedziczyły po starożytności, była przepojona duchem neoplatońskim.

Świat bizantyjski łączyły z Zachodem przede wszystkim dzieła Pseudo-Dionizego Areopagity, tzw. *Corpus Dionisiacum*, który składa się z kilku traktatów: *O hierarchii niebieskiej* (*De hierarchia coelesti*); *O hierarchii kościelnej* (*De ecclesiastica hierarchia*); *O imionach boskich* (*De divinis nominibus*) oraz z 10 listów. Zachód znał je w tłumaczeniu z lat 828—835. Około 758 r. papież Paweł I podarował Pepinowi egzemplarz grecki dzieł Pseudo-Dionizego. Inny egzemplarz przesłał cesarz Michał Balbus Ludwikowi Pobożnemu, który zbudował wtedy opactwo św. Dionizego pod Paryżem, gdzie opat Alkuin przy pomocy grona współpracowników przełożył te dzieła na łacinę. W 860 r. Jan Szkot Eriugena dokonał nowego przekładu. Dzieła te przepisywano wiele razy, gdyż należały one do głównych pozycji każdej ważniejszej szkoły w wiekach średnich. Wprawdzie już Hipacjusz z Efezu na synodzie w Konstantynopolu w 533 r. ogłosił, że są to apokryfy, ale na Zachodzie cieszyły się one niezasłużoną sławą i powagą. Ich autor usiłował pogodzić chrześcijaństwo z filozofią neoplatońską.

Oto co na temat wpływu Pseudo-Dionizego pisze znany historyk

[48] R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages. Outline of a Corpus Platonicorum Medii Aevi*, London 1939, s. 39.

[49] *Timaues a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. J. H. Waszink, Londini et Leidae 1962; Recepcja Kalcydiusza jest przedmiotem mojej osobnej pracy, z której zostały opublikowane jedynie „Wstęp" i rozdz. I, „Rocz. Teol. ChAT". 1966, s. 197—229; por. te. J. Sulowski, *Kalcydiusz — jedno ze źródeł filozofii średniowiecznej*, „Studia Filozoficzne", 1962, s. 111—137.

średniowiecza, M. De Wulf: „W dziedzinie filozofii jest on wraz z Augustynem wielkim natchnieniem tych wszystkich, którzy z upodobaniem tworzą hierarchiczne obrazy rzeczywistości z Bogiem jako szczytem. Ponadto jest on jednym z najbardziej aktywnych źródeł platonizmu średniowiecznego i w nim znajdują swoje natchnienie liczne teorie, szczególnie o zabarwieniu neoplatońskim; do niego odwołują się ci wszyscy, którzy studiują piękno. W dziedzinie teologii mistycznej wpływ jego jest przemożny, a jego traktaty stanowią niewyczerpaną kopalnię dla tych wszystkich, którzy opisują wstępowanie duszy do Boga" [50]. Neoplatoński motyw emanacyjny jest u Pseudo-Dionizego wyraźnie powiązany z chrześcijańskimi koncepcjami teologicznymi, stanowiąc swoistą syntezę.

Jan Szkot Eriugena zaadaptował idee dionizjańskie do swego systemu wyłożonego w *De divisione naturae*. Motyw emanacyjny został tu przedstawiony znacznie szerzej. Rozróżnia więc „naturę niestworzoną a stwarzającą" Ojca od natury „stworzonej i stwarzającej" Syna, który poprzez przyczyny pierwotne albo idealne zasady działające we wszechświecie (*causae primordiales*) powołuje wszystko do bytu, czyli tworzy naturę „stworzoną a niestwarzającą". Wreszcie zamyka ten cykl, sprowadzając wszystko do natury „niestworzonej i niestwarzającej", rozpatrywanej już nie w relacji do stworzenia, ale w doskonałej samoistności niezmiennej i wieczyście tej samej, która nie jest niczym innym, jak neoplatońską Jednią — celem, kresem wszechrzeczy.

Inne dzieła tłumaczone przez Eriugenę, jak *De hominis opificio*, znane też pt. *De imagine*, Grzegorza z Nyssy względnie *Ambigua* Maksyma Wyznawcy również nie odbiegają od ogólnej atmosfery źródeł odziedziczonych przez średniowiecze.

Wśród traktatów Boecjusza, zaczerpniętych w całości z Porfiriusza, szczególną uwagę komentatorów przyciąga *metrum IX* trzeciej księgi *De consolatione philosophiae*. Pieśń ta jako poetyckie streszczenie pierwszej części *Timaiosa* była z upodobaniem komentowana przez filozofów w oparciu o Kalcydiusza [51].

Z dzieł pomniejszych inspirowanych tym samym źródłem należy wspomnieć *De deo Socratis* i *De dogmate Platonis* Apulejusza, *Noctes Atticae* Aulusa Geliusa, *Eneidę* Wergilego i inne. Dziełka te były czytane i komentowane. Przedmiotem komentarzy był tak samo *Timaios*, jak wspomniane *metrum* Boecjusza. Zachowały się liczne wstępy (*accessus*) do

[50] M. De Wulf, *Storia della filosofia medievale*, przekł. wł. V. Miano, t. I, Firenze 1945, s. 108.

[51] Tak np. Wilhelm z Conches komentował zarówno *De consolatione*, jak i *Timaiosa* (2 redakcje komentarza), posługując się w obu wypadkach Kalcydiuszem; zob. J. Sulowski, *'Filozofia' Wilhelma z Conches i pierwociny metody przyrodniczej*. „Studia Filozoficzne", 1962, s. 193—220.

tego dialogu [52]. Wilhelm z Conches napisał trzy komentarze w oparciu o Kalcydiusza, podobnie interpretował Makrobiusza, a pierwsze rozdziały *Genesis* wyjaśniał przez *Timaiosa* [53], utożsamiając duszę świata z Duchem św.[54] Także Teodoryk z Chartres — młodszy brat Bernarda Silvestris (zwanego przez Jana z Salisbury *platonicorum perfectissimus* [55]) — utożsamiał Trójcę św. z trójcą platońską [56].

W 1156 r. ukazały się nowe tłumaczenia *Menona* oraz *Fedona* dokonane przez Henryka Arystypa, archidiakona z Catanii, choć szersze ich wykorzystanie nastąpiło dopiero w XIII w. Większe znaczenie miało tłumaczenie traktatu Nemezjusza *De natura hominis,* sporządzone przez Alfonsa biskupa Salerno i Burgundiusza z Pizy. W pierwszej połowie XIII w. wzmocniło ono wpływ platonizmu, osłabiony przez recepcję Arystotelesa. Wiele cytatów uznawanych powszechnie za zaczerpnięte wprost z Platona były zdaniami Numezjusza.

Nawet pisma Arystotelesa, dając okazję do polemiki z platonizmem, przyczyniły się do ożywienia tego ostatniego. Augustyn, jak wiadomo, był tym myślicielem, który „uratował" platoński a następnie plotyński świat idei, umieszczając je w Bogu. Dzięki niemu też patrystyka przezwyciężyła dualizm gnostycki i manichejski, ale nie wyzbyła się dualizmu platońskiego, przeciwstawiającego duszę ciału. Przez długie wieki, nawet w okresie, kiedy była uznawana teoria perypatetycka o stosunku duszy do ciała [57], odrzucano ją, opierając się na nauce platońskiej. Nie przyjmowano pojęcia duszy jako formy ciała, aby w ten sposób ratować tezę o jej nieśmiertelności. Dopiero znacznie później bliższa analiza dogmatu zmartwychwstania ciał przechyliła szalę na korzyść pojęcia duszy jako entelechii.

Wpływy al-Farabiego i Awicenny dzięki przekładom ich dzieł na łacinę były dla wielu XII-wiecznych scholastyków okazją do powrotu do filozofii platońskiej. Tak dla przykładu będący pod wpływem Arabów anonimowy autor *Summy filozoficznej* [58] wpłynął na Bonawenturę, a przez

[52] Częściowo omówione i opublikowane przez T. Gregory, *Platonismo medievale. Studi e ricerche.* Roma 1958, s. 59—73.

[53] *Genesis* 1, 2; por. *Philosophia mundi,* I, 4, PL, t. 172, 43.

[54] M. De Wulf, *op. cit.,* t. I, s. 186.

[55] J. of Salisbury, *Metalogicon,* IV, 35: *perfectissimus inter platonicos saeculi.*

[56] Bernardus Silvestris, *De mundi universitate libri duo, ed.* C. S. Barach, J. Wróbel, Insbruck 1876, przedruk 1956, przyjmuje następujące hipostazy: Tagathon, Nous oraz Psyche względnie Entelechela (Endelechia).

[57] Przed recepcją Arystotelesa, jego nauka o duszy było znana z przekazu oraz krytyki Porfiriusza przez Kalcydiusza (cc. 222—225 — zob. przypis 49).

[58] *Summa philosophiae,* ed. L. Baur [w:] *Beiträge zur Geschichte d. Philos. d. Mittelalters,* Bd. IX, München 1912, s. 275—643.

niego na całą szkołę franciszkańską rozwijającą swą teologię w tradycyjnym duchu Augustyna [59].

Również sam filar teologii arystotelesowskiej, Tomasz z Akwinu, nie był wolny od wpływów platońskich i neoplatońskich [60]. On również komentował *De divinis nominibus* Pseudo-Dionizego oraz *Liber de causis*, którego źródła tkwią w *Elementatio theologica* Proklosa. Godne zanotowania jest zdanie Alberta Wielkiego, mistrza Tomasza: „A wiedz, że człowiek nie doskonali się w filozofii, jak tylko przez znajomość dwóch filozofów, Arystotelesa i Platona" [61]. Obydwaj też obok *Timaiosa* wraz z komentarzem Kalcydiusza znali *Fedona, Menona, Fajdrosa, Gorgiasza, Laches, Państwo* oraz *Prawa*. Wraz z Arystotelesem pojawił się Makrobiusz, Nemezjusz, Eustracjusz i inni. W dziełku *De causis et processu universitatis* oraz w nie wydanym komentarzu do *De divinis nominibus* Alberta W. jego perypatetyzm ukazuje się przepojony neoplatonizmem.

Wilhelm z Moerbecke przełożył *Komentarz* Proklosa do *Parmenidesa* oraz do *Timaiosa, Elementatio theologica* (czyli *Liber de causis*) wraz z traktacikami: *De providentia et fato...*; *De decem dubitationibus circa providentiam* oraz *De malorum substantia*. Z jego warsztatu wyszły również przekłady Temistiusza (parafrazy *De anima*), komentarza Simplicjusza do *De coelo* oraz fragment z III księgi *De anima* Filoponosa.

Cała ta literatura neoplatońska została wykorzystana przez grupę dominikanów niemieckich, których można nazwać kontynuatorami dzieła Alberta. Należał do nich Ulryk ze Strasburga, Teodoryk z Freiberga, Bertold z Mosburga oraz Mistrz Eckhart. Swoisty szczyt osiągnął platonizm Mistrza Eckharta. Pod jego wpływem znajdowali się Jan Tauler i Henryk Suzo. Również Dionizy Rickel, zwany Dionizym Kartuzem, odchodził coraz bardziej od tomizmu do neoplatonizmu. Nawet Mikołaj Kuzańczyk, posiadający egzemplarz Kalcydiusza [62], rozczytywał się w komentarzu Bertolda do *Elementatio theologica* Proklosa.

[59] M. in. teoria poznania Bonawentury zawiera szereg motywów platońskich — por. L. Vethey, *S. Bonaventurae philosophia christiana*, Romae 1943, s. 40—100: „*Theoria cognitionis*".

[60] Por. R. J. Henle, *Saint Thomas and Platonism. A Study of Plato and Platonici Texts in the Writings of Saint Thomas*, Hague 1956; Cl. Baeumker, *Der Platonismus im Mittelalter. Festrede...*, München 1916; Ch. Huit, *Le platonisme au Moyen âge. (Le platonisme au XIII^e siecle)*, „Annales de philosophie chrétienne", N. Série, t. XXI, Paris 1889; tenże, *Les éléments platoniciens de la doctrine de St. Thomas*, „Revue thomiste", XIX, 1911, s. 724—766; J. Koch, *Platonismus im Mittelalter*, „Kölner Univ. Reden", IV, 1948.

[61] Albertus Magnus, *Metaphys.* I, 5, c. 15: *Et scias quod non perficitur homo in philosophia nisi ex scientia duorum philosophorum Aristotelis et Platonis.*

[62] Codex Harleianus nr 2652 — zob. R. Klibansky, *op. cit.*, s. 31.

Henryk Bates de Malines, autor dzieła w 23 częściach *Speculum divinorum et quorumdam naturalium*, posługiwał się tłumaczeniami Wilhelma z Moerbecke. Podjął się on tego samego zadania, co Porfiriusz, a za nim Boecjusz, a mianowicie wykazania, że pomiędzy Arystotelesem a Platonem zachodzą znacznie większe podobieństwa niż różnice. Dzieło to w niektórych częściach było antycypacją słynnej *Theologia platonica* Marsilia Ficico. Z dzieła tego korzystał także Jan Pico della Mirandola, który sporządził sobie własną jego kopię.

Petrarka znał łacińskiego *Timaiosa*, posiadał też własną kopię *Fedona*, a być może i *Menona* w tłumaczeniu Arystypa. Wszystko to wskazuje, jak bardzo myśl filozoficzna i teologiczna w średniowieczu była zespolona z platonizmem.

5. Platonizm a teologia średniowieczna

Z poprzednich rozważań wynika, że autorytetem dla średniowiecznych teologów był przede wszystkim Platon, natomiast Arystoteles do połowy XII w. jedynie w dialektyce. Dopiero w XIII w. przesłonił on Platona, ale i to na krótko.

Z autentycznego Platona średniowiecze znało niewiele poza nauką o ideach. Jednak właśnie ta część systemu platońskiego, tak bardzo zresztą kontrowersyjna nawet w samej Akademii od pojawienia się w niej Arystotelesa (367 p.n.e), przez długie wieki rodziła nie tylko dyskusje, ale również herezje. Do takich tematów należał przede wszystkim spór o powszechniki (uniwersalia).

Człowiekowi współczesnemu jest niezmiernie trudno pojąć, w jaki sposób ten czysto metafizyczny problem mógł absorbować całą energię umysłową kilku sukcesywnych generacji, a także rodzić coraz to nowe konflikty i nie kończące się dyskusje. W poszukiwaniu wyjaśnienia tej zagadki historycy dochodzą do wniosku, że działał tu swoisty atawizm zakorzeniony w całej umysłowości naszego kręgu kulturalnego, w którym od czasów starożytnego Egiptu poprzez dzieje Hellady i Romy całe wykształcenie opierało się na *trivium*. Od czasów Porfiriusza, a zwłaszcza od przełożenia jego dzieł przez Boecjusza dialektyka powinna była zajmować centralne miejsce w całym *trivium*, tymczasem długo jeszcze zajmowała miejsce ostatnie [63]. Po renesansie karolińskim, w czasie upadku wielkich systemów filozoficznych jedynie dialektyka stanowiła atrakcję

[63] Por. J. Sulowski, *Szkolnictwo kościelne we wczesnym średniowieczu*, w niniejszym tomie. Analogiczne zjawisko utożsamiania filozofii z logiką można było obserwować w okresie powojennym u nas.

dla umysłów spekulatywnych. Zanim sama przerodziła się w spekulację dla spekulacji — jak o tym pisze Jan z Salisbury [64] — koncentrowała dociekliwość ludzką. Ponieważ jednak zasięg problematyki był ograniczony właściwie do jednego autora przekazanego przez jednego komentatora i jego jednego tłumacza [65], nic dziwnego, że zakres kontrowersji był wąski.

W tej sytuacji żadna generacja uczniów nie mogła pominąć problemu powszechników. Dla nich temat ten, suchy, trudny, abstrakcyjny i zniechęcający, przynależny raczej do teorii gramatyki niż do logiki, a tym mniej do metafizyki, urastał do problemu najistotniejszego. Droga do zaangażowania się była utarta, gdyż po tej linii szło całe wykształcenie — od gramatyki do logiki, od logiki do fizyki i dalej do metafizyki i teologii. W ten sposób rozwiązanie kwestii najbardziej peryferycznych nabierało znaczenia rzutującego na całe doczesne życie, które dla człowieka średniowiecza miało sens jedynie w wieczności. Stąd też odpowiedź na pytanie: czy powszechniki istnieją rzeczywiście? — łączyła się bezpośrednio z kwestią transsubstancjacji, zagadnieniem Trójcy św., a za tym i ze sprawą zbawienia w wieczności.

Problem powszechników był ostro postawiony przed oczyma każdego studenta w *Isagodze* Porfiriusza. W tłumaczeniu Boecjusz przekazał go takimi słowami: „Następnie, co dotyczy rodzajów i gatunków, pytanie czy posiadają one istnienie substancjalne, czy też tkwią jedynie w samym tylko umyśle, czy też istniejąc substancjalnie są cielesne czy też niecielesne względnie czy są oderwane od zmysłowych właściwości rzeczy, czy też tkwią w niezmysłowych i tylko w tych właściwościach się znajdują — odmawiam odpowiedzi: jest to bowiem zagadnienie niesłychanie głębokie oraz wymagające dłuższego badania" [66].

Zachodzi pytanie, kiedy problem tak postawiony stał się kwestią interesującą ogół względnie większość myślicieli? Historycznie stwierdzić należy, że filozofia scholastyczna ożyła wraz z rozbudzeniem zainteresowania logiką arystotelesowską w okresie renesansu karolińskiego, jednak spór o powszechniki nie przybrał ostrej formy przed drugą połową IX w.,

[64] J. of Salisbury, *Metalogicon* II, 7: *et in illis* [...] *quae nec domi, nec militiae, nec in foro, nec in claustro, nec in curia, nec in ecclesia, immo nusquam nisi in schola prosunt.*

[65] Arystoteles komentowany przez Porfiriusza w nie najlepszym tłumaczeniu Boecjusza obok *Topik* Cycerona.

[66] Porphirius, *Isagoge*, ed. A. Busse, Berolini 1887. Tam też tłumaczenie Boecjusza wyd. B. Brandt, s. 159: *Mox de generibus ac speciebus illud quidem, sive subsistunt sive in solis nudisque intellectibus posita sunt, sive subsistentia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita circa ea constantia, dicere recusabo: altissimum enim est huiusmodi negotium et maioris egens inquisitionis.*

kiedy to z rozwiązaniem realistycznym wystąpił Jan Szkot Eriugena. Od tej chwili kwestia zaczęła żyć, ale najgorętsze batalie toczono dopiero w XI i XII w.

Rozpoczął je błyskotliwy nominalista Roscelin (ok. 1050—1123/25). Dla teologii średniowiecznej był to właściwie początek nowej ery. Już przedtem starano się wykorzystać narzędzia dialektyki do obrony wiary. Jeszcze Eriugena przez swój realizm stanął na samej krawędzi panteizmu, ale nie kwestionował prawdy objawionej, choć tok jego rozumowania był trochę nieortodoksyjny, jakby późnognostycki, a raczej neoplatoński. Tymczasem kontrowersja dotycząca „świata idei" w postaci przedstawionej przez Berengara z Tours (zm. 1088) była otwartym atakiem na dogmat eucharystii, w obronie którego wystąpił Lanfranc (1010—1089), nauczyciel w szkole w Bec, a od 1070 r. arcybiskup Canterbury. Pod tym wpływem jego uczeń, Anzelm (1033—1109), dał impuls zmiany nauczania teologicznego w szkołach.

Teologia scholastyczna, jak wiadomo, wyrosła z jednej strony ze słownego komentowania Biblii, a z drugiej ze skoncentrowania się umysłów na zagadnieniach, które zdobyły pewien stopień zaawansowania intelektualnego dzięki uprawianiu dialektyki w tej formie, jaka naówczas była dostępna.

W okresie gnuśności intelektualnej, cechującej tzw. wieki ciemne, młody kleryk uczył się myśleć, słuchając wywodów nauczyciela-dialektyka. Powtarzał też za nim twierdzenia ujęte w krótkie sentencje, a równolegle uczył się mistycznej interpretacji Pisma św., nie czując żadnej pokusy stosowania reguł dialektyki do „prawd świętych". Z chwilą jednak kiedy ktoś, zwłaszcza tak znany jak Berengar, postawił decydujący krok, nie było siły, aby powstrzymać idącą za nim falę. Podniecana przez dialektykę intelektualna dociekliwość nie znajdowała już materiału, który mógłby ją zainteresować i zaspokoić. Cała literacko-mitologiczna podbudowa filozofii okresu hellenistycznego poszukującej niespokojnie zbawienia zdewaluowała się już dawno. Natomiast Biblia nadawała się świetnie do tego celu, co potwierdzały pisma niektórych Ojców Kościoła. Zarówno więc dla dociekań, jak i tłumaczeń, dla ataku i obrony znajdowano w niej pod dostatkiem odpowiedniego materiału.

Tendencje te znalazły wyraz prawie jednocześnie w dwu postaciach — ortodoksyjnej u Anzelma i heretyckiej u Roscelina. W osobie Anzelma widzimy prawomyślnego nauczyciela angażującego całą swoją inteligencję najpierw w wynajdywaniu, a następnie w zbijaniu zarzutów przeciwko doktrynie, którą bez zastrzeżeń przyjmował i którą uczynił dewizą swojego życia. Autor słynnego powiedzenia *credo ut intelligam* pragnął całą siłą woli przedstawić uprzednio zdobytą wiarę jako wiedzę, przyporządkowując rozum autorytetowi.

Roscelin natomiast podjął zadanie krytyczne, nie lękając się tam, gdzie to uważał za wskazane, występować przeciwko powszechnie uznanej doktrynie. To krytyczno-spekulatywne podejście do zagadnień teologicznych przejął od Roscelina Piotr Abelard (1079—1142), ale poszedł znacznie dalej, stając się prawdziwym twórcą nowej teologii. To właśnie on zapoczątkował proces, który doprowadził na uniwersytecie paryskim do tego, że rozwinęła się tam przede wszystkim teologia, a dopiero obok niej sztuki wyzwolone i filozofia.

Metoda, jaką zainicjował Abelard, charakteryzowała przez całe wieki nauczanie we wszystkich uniwersytetach europejskich. Była to metoda przeniesiona z filozofii na teren teologii. Jak Anzelm był ostatnim z wielkich nauczycieli monastycznych, tak Abelard otwarł nową, długotrwałą erę nauczania uniwersyteckiego. Abelard wprowadził do teologii nie tylko metodę, ale również wiele konkluzji filozoficznych. W okresie, kiedy zaczynał swoją karierę, teologom nie dawało spokoju zagadnienie powszechników wraz z wypływającymi stąd konsekwencjami. Po tym zaś stanie przed nimi cała filozofia arystotelesowska, domagając się ustosunkowania ze strony teologii. Oznaczało to kres dominacji platonizmu w filozofii; zasady wiary zostaną sformułowane po arystotelesowsku, chociaż pod względem treści po platońsku.

Dialektycy — którzy podobnie jak Eriugena utrzymywali, iż prawdziwa rzeczywistość przysługuje wyłącznie ideom, czyli powszechnikom — byli skłonni rozumować w taki mniej więcej sposób: Skoro czymś rzeczywistym jest niematerialna idea, to tak samo musi być ze wszystkimi bytami, a więc i z człowiekiem. Rzeczywistością jest więc człowieczeństwo (*humanitas*), w którym uczestniczy Sokrates, Platon, Arystoteles... oraz każdy jednostkowy człowiek. Jednostka jako taka (*homo*) należy do świata zjawiskowego, pozornego, zmiennego i przypadkowego. O cóż zatem pytał realista przede wszystkim? Naturalnie, że nie o znikome ciało, ani o jego sprawy, ale właśnie o duszę. Na tej podstawie osobowość indywidualna, a nawet osoby boskie znikały mu z oczu. Skoro rzeczywistość jednostki polega wyłącznie na partycypacji w gatunku (*species*), to realizm gatunku w taki sam sposób istnieje w bycie rodzaju (*genus*), a byt rodzaju niższego w wyższym i tak dalej — aż do bytu samego w sobie, czyli absolutu.

Ostateczną rzeczywistość i najdoskonalszy byt posiada przeto jedynie idea dobra najwyższego (*summa bonum*). W tym ujęciu wszystkie substancje to sposoby istnienia jednej i tej samej substancji. Stąd wniosek, że wszystkie tak zwane byty materialne, podobnie jak wszystkie indywidualne umysły, należy rozpatrywać jako zasadniczą jedność. Materia i intelekt to tylko przejawy Jedni, czyli bytu absolutnego.

Rzecz oczywista, że takiej prostej, naiwnie panteistycznej doktryny

platońskiej nie głosił nawet Eriugena. Było wiele sposobów uniknięcia ostatecznej konsekwencji skrajnie realistycznego pojmowania nauki o ideach. W całym tym entymemacie każdy z dialektyków mógł przerwać łańcuch, zatrzymując się na dowolnie obranym ogniwie argumentacji. Dla skrajnego jednak realizmu, negującego rzeczywiste istnienie bytu jednostkowego, nie było ucieczki przed konsekwencjami, które później wyciągnął Spinoza.

Z drugiej strony nominalizm — skrajność opozycyjna, teoria głosząca, że powszechniki to nic innego, jak tylko nazwy (*nomina, flatus vocis et mere voces*) orzekające o rzeczach istniejących całkowicie niezależnie od umysłu — był doktryną o tendencjach sceptycznych.

Już u Roscelina tendencje te pojawiały się dostatecznie wyraźnie, chociaż nie stawiał on sobie zadania negacji wniosków teologicznych. Wyszedł z założenia, że jedynie byty jednostkowe są rzeczywiste, natomiast relacje pojmowane wyłącznie za pomocą umysłu nie posiadają żadnego istnienia. W ten sposób postawił teologów przed alternatywą: albo przyjąć, iż nauka o Trójcy św. to jedynie gra słów — albo też, że poszczególne osoby boskie to jedynie różne nazwy tego samego Boga. Sam Roscelin opowiedział się za tą drugą alternatywą. Te same zasady zastosowano również do eucharystii. Niezależnie nawet od aplikacji do poszczególnych zasad wiary, destruktywne skutki doktryny głoszącej, że tylko jednostkowe, wzajemnie od siebie niezależne byty posiadają rzeczywiste istnienie, były dla teologów średniowiecznych aż nadto widoczne, wzbudzając *horror vacui* — instynktowną ucieczkę przed materializmem, który w świetle doktryny platońskiej, a jeszcze bardziej neoplatońskiej otwarcie groził nihilizmem. W takim świetle może się wydawać paradoksalne, że z czasem nominalizm nawet w samym Kościele przeżywał przelotne okresy *prosperity*, choć w chwili pojawienia się nie był niczym innym, jak bogobójczą herezją.

Mogłoby się wydawać, że w tym stanie rzeczy ostrożniejsi dialektycy, którym zależało na utrzymaniu dobrych stosunków z władzą kościelną, jak też teologowie powinni zwrócić się do teorii arystotelesowskiej, znanej już fragmentarycznie z pism Boecjusza oraz komentarza Kalcydiusza (czyli Porfiriusza), teorii uznającej rzeczywistość powszechników, a zarazem negującej ich byt realny poza jednostkami. Rzeczywiście dialektycy działający bezpośrednio pod wpływem Eriugeny trzymali się zarysów teorii Stagiryty, zasłaniając się jednocześnie przed spodziewanymi atakami wytyczaniem ostrej linii demarkacyjnej pomiędzy filozofią a teologią. Jednakże pewne tendencje działały w sposób mechaniczny i za czasów Piotra Abelarda doprowadziły do tego, że realizm stał się ortodoksyjną postawą filozoficzną w większości szkół kościelnych. Nic w tym dziwnego, bo panteistyczny wydźwięk dzieł Eriugeny był nadto widoczny, ażeby

mógł się ostać przed potępieniem [67]. Dlatego też tym łatwiejszy posłuch znajdowały ideały neoplatońskie honorowane przez wszystkie autorytety. Ponadto, począwszy od czasów Eriugeny w nauczaniu kościelnym, a zwłaszcza w nauce o sakramentach, poczęły zachodzić zmiany w kierunku realizmu, stającego się coraz bardziej teorią centralną u dialektyków poszukujących filozoficznego wyjaśnienia doktryn, jakie przyjmowali jako teologowie.

Platonik Justyn prawdopodobnie przypadkowo uznał pojęcie fizycznej (jakkolwiek mistycznej) przemiany postaci sakramentalnych w eucharystii. Ojcowie Kościoła poparli ten pogląd, chociaż w oparciu o autorytet Augustyna i papieża Gelazego kładli nacisk raczej na stronę duchową i mistyczną sakramentu. Wraz z upadkiem rzetelnej wiedzy coraz większą rolę poczęła odgrywać wiara oraz poganizm religijności ludowej. Wiara w rzeczywistą przemianę postaci sakramentalnych chyba po raz pierwszy w całej pełni została przedstawiona w połowie IX w. w pismach Paschazjusza Radberta (zm. 853). Chociaż temu poglądowi przeciwstawiali się ostro Rabanus Maurus, Ratramnus oraz wielu innych pisarzy kościelnych, myśl ta coraz silniej zakorzeniała się w umysłowości wiernych Kościoła. W następnym stuleciu pogląd ten stał się jedną z centralnych zasad wiary katolickiej. Kiedy zaś Berengar z Tours wystąpił przeciwko wspomnianym przekonaniom, teologowie konserwatywni typu Lanfranca, usiłujący naukowo uzasadniać przekonania popularne, uznali za konieczne podać dokładniejszą definicję tego dogmatu.

Berengar wychodził z pozycji nominalistycznych. Lanfranc zaś, pragnąc obronić i zarazem wysublimować materialistyczne pojęcia zakorzenione w tłumaczeniu tradycyjnym, wprowadził rozróżnienie pomiędzy substancją (czyli elementem uniwersalistycznym i niewidzialnym) a przypadłościami (czyli zmysłowymi właściwościami — przymiotami). Stąd rozwinęła się z czasem doktryna o transsubstancjacji. Uniwersalistyczny realizm oddał więc przysługę teologom. Wysiłki bowiem Anzelma, gorliwego obrońcy autorytetu wiary przed zakusami rozumu, w gruncie rzeczy prowadziły do tego samego.

Pojawienie się czystego nominalizmu Roscelina — tak samo skrajnego, jak realizm Wilhelma z Champeaux — było od czasów Eriugeny przysłowiową pierwszą jaskółką na terenie filozofii. Różnica polegała na tym, że Szkot był myślicielem odosobnionym, nie zdołał stworzyć szkoły i nie pozostawił oddanych swej ideologii uczniów. Roscelin natomiast — głoszący teorię, że uniwersalia to czyste nazwy (*flatus vocis*), dał impuls skierowania myśli na nowe tory. Sposób i treść tego nauczania przyczyniły

[67] *De divisione naturae* formalnie potępił Honoriusz III w 1225 r., ale napiętnował je już synod w Sens; por. *Chartularum universitatis Parisiensis* I, 106.

się do tego, że szkoły całej niemal Europy podjęły wysiłek przedyskutowania zagadnień, które od czasów Alkuina przekazywano biernie z pokolenia na pokolenie.

Już u Abelarda, który był uczniem, następcą i antagonistą Roscelina i Wilhelma z Champeaux, samodzielne myślenie zajęło miejsce nieśmiałej dialektyki i niesprecyzowanej, konwencjonalnej teologii „ciemnych wieków". Nominalizm u Berengara prowadził do zaprzeczenia transsubstancjacji, u Roscelina — Trójcy św., Abelard zaś pojmował transsubstancjację w formie nieco mistycznej. Odciął się on zdecydowanie od triteizmu Roscelina, który był jednym z jego oskarżycieli w Soissons (1121). Jego doktryna o Trójcy św. nie różni się zasadniczo od tej, jaką podał jego uczeń Piotr Lombard w *Sentencjach*, a później rozwinął Tomasz z Akwinu.

Powyższe uwagi miały przykładowo pokazać, jaką rolę w teologii średniowiecznej odegrał jeden tylko szczegół filozofii platońskiej — nauka o ideach. Przekonuje to nas, jak bardzo kultura umysłowa średniowiecznej Europy była związana z całą tą filozofią. Uniezależnienie więc teologii katolickiej od platonizmu jest w gruncie rzeczy niemożliwe.

Kontakt chrześcijaństwa z filozofią platońską nie nastąpił ani na drodze symbiozy, ani organicznej syntezy. Platonizm był bowiem zaczynem pewnych fermentów, które mogły się okazać niebezpieczne dla Kościoła. Wskazywali na nie już dawniej niektórzy pisarze kościelni, a szczególnie Tertulian. Platonizm był nie tylko wiarą w świat niematerialny jako bardziej rzeczywisty od świata dostrzegalnego zmysłami. Uznawał on ponadto, że przedmiot naszej myśli istnieje w rzeczywistości, a co za tym idzie, że elementy możliwe do wyodrębnienia w bycie skończonym na drodze abstrakcji mogą istnieć samodzielnie. Takie właśnie przeświadczenie — zdaniem Tertuliana — utwierdzało gnostyków w przekonaniu, że hierarchia eonów istnieje w rzeczywistości. Poza tym platonizm widział w człowieku tylko duszę, co było źródłem pogardy dla wszystkiego co doczesne, materialne i cielesne, źródłem iluzorycznego dążenia do rzekomego wyzwolenia, które w pewnych odłamach gnostycyzmu, a zwłaszcza w manicheizmie przybrało formy krańcowe i niebezpieczne dla ładu społecznego. Tendencje te pojawiły się również w chrześcijaństwie w formie apolinaryzmu i arianizmu.

Apolinaryzm wyrósł z platońskiego rozróżnienia duszy, inteligencji i ciała. Apolinary, biskup Laodycei, w oparciu o ten podział oraz o niektóre elementy neoplatońskie skonstruował — jak powiada Nemezjusz [68] — swoją doktrynę, według której Słowo zajęło w Chrystusie miejsce inteligencji. Był to pierwszy krok w kierunku subordynacjonizmu, a następnie arianizmu. Ariusz bowiem zastosował doktrynę platońską do Trójcy św.

[68] Nemesius, *De natura hominis*, PG, t. 40, 504a.

Wszelkie tendencje do subordynacjonizmu Słowa miały swoje ostateczne źródło w platonizmie [69].

To zaś, co najbardziej chrześcijańskie, a mianowicie tajemnica wcielenia, było sprzeczne z platonizmem i nurtami pochodnymi. W filozofii tej bowiem podstawowym warunkiem dojścia do prawdy był stanowczy rozdział od materii. Wcielenie, tak samo jak objawienie, było nie do przyjęcia dla filozofów nurtu neoplatońskiego. Stąd też często w Kościele odzywały się głosy potępienia Platona i wszelkiej filozofii. Tertulian napisał wprost: „Szczerze opłakuję fakt, że platonizm stał się przyczyną wszelkich herezji" [70], a Hieronim twierdził, że Platona oczekuje niechybne potępienie. „Na sądzie ostatecznym — pisał on — przyjdzie ten głupi Platon ze swoimi uczniami" [71]. Natomiast Klemens Aleksandryjski stawał w obronie filozofii: „Inni znów twierdzą, że [filozofia grecka] z diabła wzięła całą swoją siłę. Niektórzy sądzą, że cała filozofia jest inspirowana przez jakieś z nieba upadłe moce. Ale jeśli nawet filozofia grecka nie ogarnia całości prawdy, jeśli nie jest zdolna wypełnić przykazań Pańskich, to niemniej przygotowuje drogę najbardziej królewskiej nauce, ucząc roztropności, kształtując charakter i przygotowując na przyjęcie prawdy tego, kto uznaje Opatrzność" [72].

W dziejach myśli chrześcijańskiej można dostrzec oba te nurty: zachwytu dla mądrości ludzkiej i potępienia jej. Znany jest negatywny stosunek do filozofii u Piotra Damiani (1007—1072), Gerarda z Czanad (zm. 1046), jak i potępienie doktryny platońskiej u Pseudo-Bedy [73].

W antropologii wczesnośredniowiecznej niektórzy realiści głosili, że przyczyną nieśmiertelności oraz równości ludzi jest jedna, nieśmiertelna dusza świata. Nie ma też w związku z tym ludzi lepszych ani gorszych. Ponieważ człowiek jest samą duszą, przeto uczestniczy w ogólnej nieśmiertelności. Ratramnus z Corbie w liście do Odona, biskupa Beauvais, potępiał podobny pogląd głoszony przez Makariusza Szkota [74].

Z odmiennych pozycji włączył się do tej polemiki znawca filozofii platońskiej i zarazem zawzięty jej przeciwnik, Manegold z Lautenbachu

[69] Por. S. Thomae, *Summa theologiae*, I, q. XXXII, a. 1 ad 1. W długim wywodzie, poczynając od Arystotelesa, Tomasz rozpatruje zdania różnych filozofów. Wypowiedź swą kończy słowami: *Sic autem nos non ponimus Patrem et Filium secundum substantiam differentes: sed hoc fuit error Origenis (Super illud Joannis, 1, 1 Et Deus erat Verbum* [PG. 14, 108 eq.]) *et Arii in hoc sequentium Platonicos. Cfr. Contra Gentes IV, 6... Augus. de haer. 49, 54.*

[70] Tertulianus, *De anima*, 23, PL, t. 2, 680. Zresztą według niego „wszyscy filozofowie są patriarchami heretyków"; por. tamże, 651a-b.

[71] Hieronimus, *Epistolae ad Eliodorum*, ep. XIV, 11, PL, t. 22, 554.

[72] Clemens, *Stromata* I, 16, 133.

[73] Por. M. De Wulf, *op. cit.*, t. I, s. 140.

[74] Zob. MGH Epp. VI, 154.

(zm. po 1103), który swe poglądy na ten temat przedstawił w dziełku *Przeciwko Wolfelmowi z Kolonii* [75]. Wystąpił on tam po stronie papieża przeciwko władzy świeckiej, opierając się na przesłankach zaczerpniętych z Makrobiusza [76], usiłował też wykazać, że filozofia platońska, podobnie jak logika arystotelesowska, to zbiór błędów niezgodnych z dogmatem i pełnych niebezpieczeństw dla czytelników [77]. Podobnie Otloh z Sankt Emmeram wyrzucał dialektykom, że stawiają autorytet Boecjusza wyżej niż Pismo św. Dalsze echa konfliktu z platonizmem można dostrzec w stosunku do niektórych zagadnień praktycznych.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na jedną doniosłą konsekwencję społeczną platońskiej doktryny o hierarchii dóbr. Obraz hierarchii bytów mógł Platon zaczerpnąć z wielu źródeł: nie obce mu były królestwa Wschodu, gdzie hierarchia dworska przedstawiała długą drabinę urzędniczą. Z kolei myśl platońska wpłynęła na teoretyczne podbudowanie hierarchii tego typu. Znany jest fakt przerostu hierarchii urzędniczej na dworze cesarzy bizantyjskich, a następnie kalifów, zwłaszcza kordobańskich w IX w. i następnym. Kościół katolicki też tworzył swoją własną hierarchię.

Platońskie poglądy na ten temat zostały przyjęte przez społeczeństwa średniowieczne. Kierowniczą rolę grał wtedy oczywiście stan szlachecki i rycerski, natomiast stan trzeci spełniał takie funkcje, jakie wyznaczył mu w swoim państwie Platon: „By przejść teraz do stanu trzeciego, który uzupełnia państwo: jest to stan poczciwych mieszczan, kupców i rolników, stan, o którym nie godzi się mieć tak długiego wykładu, jak o innych, a to z tej przyczyny, że on sam w sobie jest ledwie zdolny do wyższych przymiotów, ponieważ spełnia rolę służebną" [78].

Wewnątrz tych trzech, uświęconych tradycją platońską, stanów występowały długie łańcuchy hierarchiczne. Oto, co na ten temat pisze Huizinga: „Na ogół każde ugrupowanie, każda funkcja, każdy zawód traktowany jest jako stan, tak że obok podziału społeczeństwa na trzy stany może funkcjonować również podział na dwanaście stanów. Stan bowiem jest pewnym porządkiem rzeczy, *estat* albo *ordo*; tkwi w tym pogląd, iż to Bóg wyznacza określony model egzystencji. Wyraz *estat* i *ordo* obejmuje w Średniowieczu sporą liczbę ugrupowań ludzkich, które według naszych pojęć są całkiem niejednorodne; stany w naszym rozumieniu, zawody, stan małżeński obok dziewiczego, stan grzechu [...], cztery «stany ciała

[75] Manegoldi, *Opusculum contra Wolfelmum Coloniensem*, PL, t. 155, 151 n.

[76] Zna on dokładnie Platona w tłumaczeniu Kalcydiusza, ponieważ sam napisał *Glossae super Platonem* — por. M. Manitius, *Geschichte d. Latein. Literat.*, München 1931, t. III, s. 179.

[77] M. De Wulf, *op. cit.*, t. I, s. 159.

[78] J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, Warszawa 1967, t. I, s. 121.

i pożywienia» [...] na dworze — rozdzielający chleb, podczaszy, krajczy i kuchmistrz; święcenia kapłańskie: kapłan, diakon, subdiakon itd. — zakony duchowne, zakony rycerskie. W umysłowości średniowiecznej pojęcie «stan» czy «zakon» jest we wszystkich tych wypadkach konstruowane w oparciu o założenie, że każda z tych grup reprezentuje jakiś boski nakaz, jest fragmentem budowli świata równie istotnym, równie hierarchicznym i dostojnym, jak niebieskie Trony i Moce w hierarchii aniołów" [79]. Ten stosunek do tzw. „stanów" oraz życia zadowolonego ze swojego położenia przetrwał w ujęciu dyscypliny kościelnej aż do naszych czasów. Podobnych wpływów można łatwo dopatrzeć się również w strukturze nauki, gdzie *artes ingenuae*, później zwane *liberales*, prowadzą ku szczytowi — ku filozofii pojętej jako służebnica teologii [80]. Podobne wpływy sięgają również w dziedzinę sztuk plastycznych, literatury, a nawet leksykografii [81].

Ten nasz pobieżny przegląd splotu dziejowego filozofii platońskiej z niektórymi aspektami chrześcijaństwa zachodniego pozwala na wysnucie pewnych wniosków ogólnych.

Przede wszystkim wydaje się charakterystyczne, że zarówno zdecydowane potępienie platonizmu (a niekiedy całej filozofii w ogóle), jak z drugiej strony nadmierne zbliżenie do niego były zjawiskami raczej peryferycznymi. Natomiast nurt główny filozofii chrześcijańskiej splata się w sposób na ogół harmonijny z platonizmem poprzez terminologię, klimat intelektualny, instytucje społeczne, sztukę — słowem przez całe wielopostaciowe życie, na które platonizm w tym okresie oddziaływał w sposób widoczny. Nic zatem dziwnego, że A. Harnack w jednym z dodatków do swojej *Historii dogmatów* [82] napisał, iż teologia i platonizm tak się nieraz do siebie zbliżają i do tego stopnia mieszają z sobą, że trudno je od siebie rozdzielić. Podobnie M. Heinze [83] stwierdził wpływ neoplatonizmu na formułowanie dogmatów katolickich. Potwierdził to zresztą sam Augustyn pisząc: „Ufam temu, co znajduję u platoników, a co nie sprzeciwia się naszym świętościom" [84].

[79] J. Huizinga, *op. cit.*, s. 118.

[80] Ważny tekst dotyczący *artes quadriviales* podaje Kalcydiusz (c. 355, ed. Waszink, 345 n.); zob. J. Sulowski, *Szkolnictwo...*, przypis 4.

[81] J. Wróbel, *Beitrag zur lateinischen Lexikographie*, „Zeitschr. für die Österreichischen Gymnasien", 26, Wien 1875, s. 178—187; 258—279.

[82] A. Harnack, *Dogmengeschichte*, Appendix 3: *Der Neuplatonismus*, Tubingen 1909, s. 824.

[83] M. Heinze, *Neuplatonismus* [w:] *Realencyklopädie*, t. III, s. 783.

[84] Augustinus, *De civitate Dei* VIII, 4, 9 i 10: *Apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confido.*

Władysław Szymański

Historia teologii katolickiej we wczesnym średniowieczu

Wstęp

Chrześcijańska myśl teologiczna w pierwszym okresie swego rozwoju osiągnęła punkt szczytowy na przełomie IV i V wieku w spekulatywnych konstrukcjach Augustyna, opartych na lapidarnej zasadzie: *Intellige, ut credas — crede, ut intelligas.* Została zaprezentowana jako p r a w d z i w a w i e d z a i jako m ą d r o ś ć, co miało wskazywać, że jest to jedyna, najdoskonalsza wiedza. Nazywana przez niego *vera theologia,* oznaczała „teologiczną filozofię nadnaturalnego życia chrześcijańskiego". Przeciwstawiała się ona „teologii mitologicznej" pogańskich poetów, ale zwłaszcza „teologii naturalnej" Warrona i stoików, interpretujących tajniki świata przyrody pojęciami transcendentnych sił „boskiej natury". Przeciwstawiała się również „teologicznej filozofii neoplatońskiej", pojętej jako droga do kontemplacyjnego upodobnienia (θεωρία) i naturalnego zjednoczenia (ἕνωσις) człowieka z absolutem.

Po Augustynie, wskutek przemian społecznych, politycznych, religijnych i organizacyjno-kościelnych, gdy stopniowo, lecz zdecydowanie rwie się ciągłość kultury starożytnej, zapowiada się nowa epoka historyczna, a z nią nowy okres dziejów teologii katolickiej.

Od śmierci cesarza Teodozjusza w 395 r. pogłębia się w cesarstwie rzymskim separacja między Wschodem i Zachodem, wskutek czego zmniejsza się coraz bardziej przenikanie greckiej myśli do świata łacińskiego. Żywiołowa przy tym nienawiść fanatyków chrześcijaństwa do wszystkiego, co pogańskie, przyczynia się w nie mniejszym stopniu, niż nawałnica wędrówek ludów, do zagłady cennych zabytków kultury starożytnej. Zamknięcie Akademii Platońskiej za cesarza Justyniana w 529 r. jest symbolem zatrzymania rozwoju kultury antycznej, a założenie w tym samym roku zakonu benedyktynów z siedzibą na Monte Cassino — zapo-

wiedzią dążenia do wyłącznego wpływu kościelnych instytucji na przyszły kształt kultury i życia całego świata chrześcijańskiego [1].

Wyłaniająca się u schyłku starożytności nowa epoka, którą z pewnymi uproszczeniami umieszcza się między V i XV stuleciem, została nazwana w czasach Odrodzenia „średniowieczem" [2]. Na przestrzeni tego długiego okresu rozwój teologii katolickiej przeszedł przez kilka charakterystycznych etapów:

W pierwszym (V—poł. VIII w.) znamienne było podsumowanie, utrwalanie i przekazywanie umysłowego dorobku starochrześcijańskiego, głównie w powiązaniu z elementami filozofii platońskiej i neoplatońskiej.

W następnym (poł. VIII—X w.), w okresie reformy karolińskiej, teologia była związana z organizacją nauczania oraz z pierwszymi próbami uprzystępniania i rozpowszechniania greckiej patrystyki na Zachodzie przez Jana Szkota Eriugenę.

Na kolejnym etapie (wiek XI) twórczość teologiczna pozostawała w łączności z kontrowersjami dialektyków i antydialektyków na Zachodzie, z wprowadzeniem metody scholastycznej przez Anzelma z Canterbury oraz z kwestiami spornymi, które doprowadziły do rozbicia jedności między Kościołem wschodnim i zachodnim.

Dalsze stadium (wiek XII) polegało na wprowadzeniu systematyki do teologii spekulatywno-scholastycznej i monastyczno-mistycznej oraz na pośrednim uzgadnianiu i integrowaniu dotychczasowych wyników i form „teologizowania".

[1] Z różnymi uwarunkowaniami i ogólnym tłem epoki wielostronnie zapoznają m. in.: J. Corbière, *Le christianisme et la fin de la philosophie antique*, Paris 1921; M. Grabmann, *Mittelalterliches Leben*, t. I—II, München 1926; F. Vernet, *La spiritualité médiévale*, Paris 1929; M. H. Serejski, *Kościół we wczesnym średniowieczu a saecularis scientia*, „Przegląd Historyczny", 1939, s. 32—58; M. Bloch, *La société féodale*, t. I—II, Paris 1939; L. Génicot, *Les lignes de faîte du Moyen Age*, Paris 1951 (przekł. pol. *Powstaje nowy świat. Studium o kulturze i cywilizacji wieków średnich*, tłum. J. St. Łoś, Warszawa 1964); M. Pacaut, *La théocratie. l'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*, Paris 1957; W. R. Cannon, *Histoire du christianisme au Moyen Age, de la chute de Rome à la chute de Constantinople*, Paris 1961; N. Zernow, *Eastern Christendom*, Oxford 1961 (przekł. pol. *Wschodnie chrześcijaństwo*, tłum. J. St. Łoś, Warszawa 1967); J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV w.*, Kraków 1964; Y. Congar, *Deux facteurs de la sacralisation de le vie sociale au Moyen Age en Occident*, „Concilium", 1969, nr 47, s. 53—63; Y. Congar, *L'Eglise. De S. Augustine à l'époque moderne*, Paris 1970. Oprócz podstawowej literatury w przypisach, włączono do „Bibliografii ogólnej", s. 633—672 tego tomu, zestaw ważniejszych pozycji bibliograficznych.

[2] W związku z pochodzeniem nazwy: *medium aevum* — „średniowiecze", zob. m. in.: G. Gordon, *Medium Aevum and the Middle Age*, Oxford 1925; G. L. Burr, *How the Middle Ages Goes their Name*, „American Historical Review", 18 (1956), 710—726.

Nad całym średniowieczem górował wiek XIII jako etap najpełniejszego rozkwitu scholastyki i wyodrębniania się wielkich szkół teologicznych.

Wiek XIV i XV to okres schyłkowy, wyrażający się w krytycznym podważaniu podstawowych założeń systematyki scholastycznej poprzednich stuleci, w przesadnej formalistyce, ale także w nawrocie do praktyki ascetyczno-mistycznej, do kazuistyki i legalistycznych dyrektyw duszpasterstwa.

W takich ogólnie ramach kształtowała się katolicka myśl teologiczna średniowiecza, której dzieje zostaną omówione w dwóch odrębnych opracowaniach. W obecnym — poświęconym wczesnemu średniowieczu — zamykamy je na wieku XII. Dalsze natomiast jej koleje będą przedstawione w następnym tomie *Historii katolicyzmu*.

Rozwój tej myśli postaramy się prześledzić poprzez wgląd w doktrynalną zawartość dzieł najbardziej reprezentatywnych autorów [3], przy równoczesnym uwzględnieniu syntetycznych i monograficznych opracowań współczesnych. Obok prac ściśle teologicznych bierzemy pod uwagę również prace z zakresu tzw. filozofii chrześcijańskiej w takim stopniu, w jakim jest ona podporządkowana wierze i teologii [4].

Należy zaznaczyć, że nie chodzi tu o historię dogmatów katolickich

[3] Dzieła średniowiecznych autorów katolickich, na których się opieramy, dostępne są dziś w różnych wydaniach. Najobszerniejszym zbiorem, choć niezupełnym i nie w całości krytycznym, jest wydanie J. P. Migne'a: *Patrologiae cursus completus*. Zbiór ten obejmuje teksty kościelnych pisarzy łacińskich do czasów papieża Innocentego III (zm. 1216) w tzw. *Series Latina*, 221 tomów, Paryż 1844—1864 (skrót PL), a teksty kościelnych pisarzy greckich do soboru florenckiego (1438—1439) w *Series Graeca* (wraz z przekładem łacińskim), 162 tomów, Paryż 1857—1866 (skrót PG). Uzupełnieniem tego wydania jest: *Supplementum ad Patrologiae cursum completum Migne*, dokonane przez A. Hammana (Paryż 1958) według kolejnych tomów Migne'a. Uwzględniano sprostowania co do autentyczności pism niektórych autorów oraz zawiera wiele tekstów pominiętych. Ponadto, pisma kościelnych autorów średniowiecza udostępnione są w odrębnych wydaniach. Zob. m. in.: H. Denifle, F. Ehrle, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. I—VII, München 1885—1900; M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. I—III, München 1911, 1923, 1931.

[4] Bliższe zapoznanie się z pojęciem „filozofia chrześcijańska", a ściślej: „filozofia katolicka", umożliwiają — prócz prac w tomach naszej *Historii katolicyzmu* — m. in.: Fr. Uberweg, B. Geyer, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Patristische und scholastische Philosophie*, t. II, Berlin 1928; J. Maritain, *De la philosophie chrétienne*, Paris 1933: E. Gilson, *Christianisme et philosophie*, Paris 1948 (przekł. pol. *Chrystianizm a filozofia*, tłum. F. Więckowski, Warszawa 1958); M. Nédoncelle, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?* Paris 1956 (praca uwzględniająca dyskusje wokół koncepcji filozofii chrześcijańskiej); Ph. Delhaye, *La philosophie chrétienne au Moyen âge*, Paris 1959; C. Tresmontant, *Les origines de la philosophie chrétienne*, Paris 1962; E. Gilson, *Elements of Chris-*

krystalizujących się w omawianym okresie, lecz o dzieje pomysłów autorów kościelnych w zakresie *intellectus fidei* jako swoistego „rozumienia wiary" [5]. Pomysły te legitymują się mianem „katolickich" dlatego, że bywały aprobowane wprost lub pośrednio przez urzędowy Kościół rzymski. W niektórych też wypadkach stanowiły one wstępną drogę do oficjalnej dogmatyzacji pewnych twierdzeń teologicznych, chociaż same nie bywały jednak traktowane jako dogmaty [6].

Wypada wreszcie wyjaśnić, że dzieje teologii katolickiej dlatego przedstawiają się jako dzieje pomysłów w zakresie *intellectus fidei*, gdyż jej pojęcie na przestrzeni wieków rozumiane jest tak, jak poszczególni autorzy kościelni pojmują *intellectus fidei* — zależnie od swoich różnorodnych zapatrywań na stosunek rozumu ludzkiego i filozofii do boskiego objawienia i wiary [7]. Stąd też dzieje katolickiej teologii są w istocie

tian Philosophy, New York 1960 (przekł. pol. *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. Górski, Warszawa 1965).

[5] Zob.: M. Labourdette, *La théologie — intelligence de la foi*, „Revue thomiste", 46 (1946), s. 23—51; J. Beumer, *Theologie als Glaubens Verständnis*, Würzburg 1953.

[6] Dostrzeżenie różnicy między historią dogmatów a historią teologii umożliwia konfrontacja prac poświęconych obu tym zagadnieniom. Stąd na temat historii dogmatów zob. np. J. de Ghellink, *Dialectique et dogme au X—XII^e siècle* [w:] *Festgabe C. Beumker*, Beiträge, Suppl., t. I, Münster 1913, s. 79—99; F. Marin-Sola, *La evolucion homogenea del dogma catolico*, Madrid 1923; A. Adam, *Sprache und Dogma. Untersuchungen zu Grundproblemen der Kirchengeschichte*, Gütersloh, G. Mohn, 1969; J. Pelikan, *Development of Christian Doctrine. Some Historical Prolegomena*, New Haven, 1969. Z zakresu historii teologii zob. m. in. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg im Br., t. I—II, 1909, 1911; tenże, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Br. 1933; B. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, Paris 1944; Y. M. Congar, *Théologie* [w:] *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 15, Paris 1946, s. 341—502; B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952; H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, t. I—IV, Paris 1959—1962; Y. M. Congar, *La foi et la théologie*, Paris 1962 (przekł. pol. *Wiara i teologia*, tłum. B. Przybylski [w:] *Tajemnica Boga*, Studia Instituti Thomistici, Poznań 1967, s. 3—214; A. Lang, *Die theologische Prinzipierslehre der Mittelalterlichen Scholastik*, Freiburg im Br. 1964.

[7] Zob. P. de Brolie, *Les relations entre la foi et la raison. Exposé historique*, Paris 1908; W. Schulz, *Der Einfluss der Gedanken Augustinus über das Verhältnis von 'ratio' und 'fides' in der Theologie des 8. bis 11. Jahrhundert*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte", 34, 1913, s. 323—359; 35, 1914, s. 9—39; E. Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages*, New York 1939. — Również i we współczesnej myśli katolickiej z tych samych racji teologia rozmaicie jest pojmowana, jak świadczą o tym różne opracowania, np. A. Marc, *Raison philosophique et religion révélé*, Paris 1955; M. D. Chenu, *La théologie est-elle une science?* Paris 1957; E. Gilson, *Philosophie et theologie*, Paris 1960; St. Kamiński,

historią pojmowania *intellectus fidei*, a w związku z tym również historią różnych sposobów „rozumienia" i wyrażania treści objawionej wiary [8] i głównie w tym aspekcie zostają one tu przedstawione.

I. Rozwój teologii w pierwszym okresie wczesnego średniowiecza (V—poł. VIII w.)

Najwłaściwszą cechą pracy teologicznej tego okresu było nawiązywanie do poprzednich autorów kościelnych, przy zaznaczającej się tendencji do wykorzystywania elementów filozofii platońskiej, neoplatońskiej i niektórych pojęć filozofii arystotelesowskiej — przystosowywanych do potrzeb Kościoła. Innymi torami szła myśl teologiczna na Wschodzie, a innymi na Zachodzie, ale koncepcje teologiczne tu i tam uchodziły za prawowierne, o ile przynajmniej milcząco były uznawane przez władze kościelne.

Wśród teologów wschodnich na szczególną uwagę zasługuje Pseudo-Dionizy Areopagita, a obok niego Eneasz z Gazy, Zachariasz z Mityleny, Leoncjusz z Bizancjum, Sofroniusz — patriarcha jerozolimski, Maksym Wyznawca, Atanazjusz Synaita i Jan Damasceński.

Wśród teologów łacińskich zaś wyróżniali się: Wincenty z Lerynu, Prosper z Akwitanii, Leon Wielki, Klaudian Mamertus, Gennadiusz z Marsylii, Fulgencjusz z Ruspe, Boecjusz, Kasjodor, Marcin z Brakary, Grzegorz Wielki, Izydor z Sewilli, Samuel Taius z Saragossy i Beda Czcigodny.

1. Myśl teologiczna autorów wschodnich

a) Teologia Pseudo-Dionizego Areopagity

Doktryna, która była rozpowszechniana w średniowieczu pod imieniem Dionizego Areopagity, rzekomo bezpośredniego ucznia św. Pawła (*Dz. Ap.* 17, 34), jest w rzeczywistości dziełem anonimowego autora, który przed-

Teologia a filozofia, „Znak", 1967, nr 157/58; M. Seckler, *Die Theologie als kirchliche Wissenschaft nach Pius XII und Paulus VI*, „Theologische Quartalschrift", CXLIX, 1969, s. 209—234.

[8] Dzieje teologii świadczą, że zarówno jej aparat terminologiczny i pojęciowy, jak też jej wewnętrzna struktura podlegają ciągłej ewolucji i zmienności. Zob. J. Rivière, *Theologie*, „Revue des sciences religieuses de l'Université de Strasbourg", 16, 1936, s. 47—57; F. Kattenbusch, *Zur Geschichte der Ausdrücke*:

stawił się jako uczeń apostolski i był za takiego uważany aż do Wawrzyńca Valli (zm. 1457) i Erazma z Rotterdamu (zm. 1536), którzy jako pierwsi podali w wątpliwość to przekonanie. W wyniku krytycznych badań H. Kocha i J. Stiglmayra [9] przyjmuje się dziś, że autor ten żył i tworzył pod koniec V w. w Syrii. Jak wynika bowiem z treści jego dzieł: *O boskich imionach*; *O hierarchii niebieskiej*; *O hierarchii kościelnej*; *O teologii mistycznej* oraz 10 listów dogmatyczno-praktycznych, ulegał on wpływom neoplatonizmu Proklosa (410—485). Dzieła te zostały po raz pierwszy wymienione dopiero przez monofizyckiego patriarchę Antiochii, Sewera (512—518) [10] i początkowo nie znalazły uznania wśród autorów katolickich, ponieważ chrystologia Pseudo-Areopagity stała na gruncie monofizytyzmu i była propagowana przez monofizytów. Dopiero w połowie VII w., gdy Maksym Wyznawca (580—662), przeświadczony o apostolskim pochodzeniu doktryny Dionizego, dokonał interpretacji jej niejasnych miejsc w duchu prawowiernego nauczania kościelnego i podczas swej obecności w Rzymie w okresie synodu laterańskiego (649) zyskał dla niej aprobatę papieża Marcina I, pisma Pseudo-Areopagity zostały przyjęte jako katolickie. Od IX w. były one udostępniane na Zachodzie w przekładach łacińskich i traktowane przez całe średniowiecze niemal na równi z Pismem św.; były przedmiotem licznych komentarzy, a przez to stały się jednym z ważniejszych źródeł dla teologii katolickiej.

Dzieła Pseudo-Dionizego są ujęte w formie monograficznych traktatów teologicznych, ale nie tworzą systematycznej całości. Ich treść jest oparta na Piśmie św. i dotyczy doktryny o Bogu, aniołach, Kościele oraz pouczeń na temat form sakramentalnego i moralno-mistycznego życia,

Theologia, Theologein, Theologos, „Zeitschrift für Theologie und Kirche", 11, 1939, s. 161—205; J. de Ghellinck, *'Pagina' et 'Sacra Pagina'. Histoire d'un mot et transformation de l'objet primitivement desingé* [w:] *Mélanges A. Pelzer*, Louvain 1947, s. 23—59; I. Różycki, *'Początki' nowej teologii*, „Studia Theologica Varsaviensia", 7, 1969, cz. 2, s. 33—48; G. Santer, *Vor einem neuen Methodenstreit in der Theologie*, München 1970.

[9] Zob. H. Koch, *Der pseudoepigraphische Charakter der Dionysischen Schriften*, „Theologische Quartalschrift", 76 1895, s. 353—420; J. Stiglmayr, *Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in der christlichen Literatur*, Feldkirchen 1895.

[10] Grecki tekst wraz z przekładem łacińskim zachowanych dzieł Pseudo-Areopagity zob. PG, t. 3—4. Wydanie synoptyczne tekstu greckiego wraz z czterema średniowiecznymi przekładami łacińskimi (Hilduin, Eriugena, J. Saracenus, R. Grosseteste) Ph. Chevalier (éd.), *Dionysiaca*, t. I—II, Paris 1937. W polskim przekładzie wg PG zob.: Św. Dionizjusz Areopagita, *Dzieła*, przedmowa, wstęp, tłum. E. Bułhak, Kraków 1932. Jako zaginione traktaty Pseudo-Dionizego wymienia się: *O informacjach teologicznych*; *O boskich hymnach*; *O teologii symbolicznej*; *O duszy*; *O rzeczach podpadających pod zmysły*; *O hierarchii prawa*; *O sprawiedliwym sądzie Boga*.

a opracowana zgodnie z neoplatońską wizją hierarchicznego uporządkowania świata [11].

Pseudo-Dionizy przyczynił się do rozbudowy pojmowania teologii jako mistycznego kontaktu z Bogiem, do wyróżnienia i sprecyzowania metod teologicznego poznania oraz do poszerzenia i uściślenia stosowanej terminologii. Do jego osiągnięć nawiązywano przez całe średniowiecze i weszły one na stałe do teologii katolickiej.

Pseudo-Areopagita wprowadza i konsekwentnie posługuje się dokładnie określoną i ujednoliconą terminologią w przekonaniu, że słowne określenia pośredniczą w odzwierciedlaniu przedmiotów poznania. Tej współzależności nazw, pojęć i ich treści nie wyodrębnia on jednak jako szczególnego zagadnienia logiki i teorii poznania, lecz traktuje w zespoleniu z poruszaną przez siebie problematyką teologiczną.

Najdokładniej u Pseudo-Dionizego jest sprecyzowane znaczenie terminu „teologia" (θεωλογία) i związanych z nim kilku innych, wyjaśniających go określeń. Gdy termin ten występuje w tekście samodzielnie, oznacza wiedzę o Bogu, w przypadkach szczególnych w jego miejsce pojawia się „*theosophia*" (θεωσοφία) lub „*theophania*" (θεωφανία). Pierwszy z tych terminów oznacza teologię jako „mądrość bożą" w tym znaczeniu, że wiedza teologiczna jest boskim odblaskiem w człowieku oraz uczestnictwem w boskim poznaniu — drugi zaś jest używany na określenie „pozytywnej drogi" naszego poznania Boga na podstawie doskonałości ujawniających się w stworzeniach (teologia pozytywna).

Wiedza teologiczna to nie znajomość samych naszych pojęć o Bogu, ani też samych znaków, nazw i imion bożych, lecz tego, co rzeczywiście wskazuje na Boga. Stąd też, według Pseudo-Dionizego, jest ona wiedzą pewną o Bogu.

Z innego punktu widzenia teologia jest całkowitą niewiedzą, ponieważ nie mówi niczego o istocie i naturze Boga, a to, co o nim wiemy, wyprowadza tylko z jego imion. Te zaś wskazują raczej kim i jaki Bóg nie jest, niż kim i jaki on jest („negatywna droga" poznania — negatywna teologia). Teologia według Pseudo-Dionizego nie czyni jednak bezużytecznym wysiłku poznawczego, doprowadza ona bowiem do uświadomienia, że

[11] Na temat doktryny Pseudo-Areopagity zob. R. Roques, *La notion de hiérarchie selon Pseudo-Denys*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age", 17, 1949, s. 183—222; 18, 1950/51, s. 5—44; tenże, *Notes sur la notion de théologie chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite*, „Revue d'ascétique et de mystique", 25, 1949, s. 200—212; tenże, *De l'implication des méthodes théologiques chez le Pseudo-Denys*, tamże, 30, 1954, s. 268—274; W. Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958; J. Vanneste, *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris 1959.

Bóg jest niepojmowalny i niewyrażalny, ponieważ przekracza zakres możliwości i poznania u stworzeń. Teologia przyczynia się do odkrycia naszej niewiedzy, ona tę niewiedzę czyni świadomą.

Teologia w swej najdoskonalszej i najwłaściwszej postaci nie mieści się w obrębie wiedzy: wychodzi ona ponad, a raczej poza nią. Nie jest przeciwstawieniem wiedzy, lecz mistyczną niewiedzą, a raczej mistycznym doświadczeniem (teologia mistyczna). Jeśli jednak doświadczenie to może być pojmowane jako poznanie, to nie jest to poznanie rozumowe, ani nawet kontemplacja, lecz wychodzące poza wszelkie poznanie — mistyczne zjednoczenie przez miłość. Teologia mistyczna wyraża się w miłości, która z natury swej jest ekstatyczna, zapewnia człowiekowi najwyższy stopień istnienia i „poznania".

Teologia w koncepcji Pseudo-Dionizego występuje w dwóch głównych postaciach: wiedzy i mistyki. Jako wiedza opiera się na znakach symbolizujących Boga, a rozwija się na drodze spekulacji metodą pozytywną i negatywną; jako mistyka zaś charakteryzuje się działaniem powodującym bezpośrednie zjednoczenie z Bogiem. W końcowym efekcie Pseudo-Dionizy dochodzi do wniosku, że teologia posiada niezwykłą wartość, bo chociaż z racji obiektywnych jest faktyczną niewiedzą, to jednak subiektywnie, ze względu na uświadomienie niepoznawalności i niewyrażalności Boga, jest „najwyższą wiedzą". Przekraczając zaś sferę spekulatywną, teologia wchodzi w najwyższą sferę, w sferę mistyki. W niej osiąga swój szczytowy etap, jako bezpośrednie zjednoczenie z Bogiem i stanowi tym samym pełnię doskonałości człowieka.

Wpływ Pseudo-Dionizego na dalszy rozwój teologii był szczególny: jego koncepcje przyjmowali kościelni autorzy ortodoksyjni i na ich podstawie tworzyli swoje teorie teologiczne. Pierwszym, który przyjął doktrynę Pseudo-Areopagity i rozpowszechniał ją w swych komentarzach, był Maksym Wyznawca — opat klasztoru w Chryzopolis (dzisiejsze Skutari k. Istambułu). Gdy zachowane pisma obu tych autorów zostały w IX w. udostępnione teologom łacińskim, stały się podstawą zachodnich teorii teologicznych średniowiecza.

b) Teologia innych autorów wschodnich

Koncepcje Pseudo-Dionizego stanowiły oryginalne osiągnięcie myśli teologicznej, choć był to w owym czasie objaw wyjątkowy. Ogół autorów kościelnych na Wschodzie aż do Jana Damasceńskiego dążył głównie do wiernego przechowania dotychczasowego dorobku, co nie sprzyjało powstawaniu nowych koncepcji. Pewne zaś twórcze ożywienie w działalności tych teologów wynikało z aktualnych potrzeb poszukiwania środków zwalczania nieortodoksyjnych poglądów, zwłaszcza monofizytyzmu i mo-

noteletyzmu oraz dziedziczonych po neoplatonizmie przekonań o wieczności materii i wędrówce dusz. Na podłożu tradycyjnych wzorów doktrynalnych oraz nowych kontrowersji apologetycznych powstawały charakterystyczne dla tego okresu konstrukcje teologiczne.

Nie zajmowano się w tym czasie samym pojęciem teologii w przekonaniu, że jej znaczenie jako „mądrości wiary i życia" zostało już wystarczająco określone. Przyjmowano, że teologia przynależy do dziedziny poznania, bo dostarcza wiadomości o Bogu, świecie i człowieku, zaczerpniętych z Pisma św., a rozwiniętych za pomocą pojęć filozofii greckiej przez poprzednich autorów kościelnych zgodnie z wytycznymi symbolu nicejskiego z 325 r., ale wyraża się też ona w praktyce wiary.

Świadomość jednorodności i jednolitości teologii katolickiej prowadziła do rozwijania w jej ramach najrozmaitszych zagadnień. Uprawiano więc teologię w ten sposób, że albo zajmowano się wykładem i uściślaniem kwestii szczegółowych, np. o naturze Chrystusa, o stworzeniu świata, o duszy ludzkiej, o ascetycznych i mistycznych formach życia, albo rozwijano ją w aspekcie apologetycznym.

Eneasz z Gazy (ok. 460—530) w polemice z neoplatonizmem przyczynił się do pogłębienia doktryny o nieśmiertelności duszy i zmartwychwstaniu ciała [12], a współczesny mu Zachariasz z Mityleny (zm. przed 553) rozwinął katolicką koncepcję stworzenia świata [13].

Leoncjusz z Bizancjum (zm. ok. 543) w dyskusji z monofizytami syryjskimi jako pierwszy wprowadził do platońskiego schematu teologii katolickiej szereg pojęć filozofii Arystotelesa [14], ośmielając do tego następnych autorów wschodnich, mających bezpośredni dostęp do pism Stagiryty. W ten sposób arystotelizujący platonizm — zapoczątkowany w Syrii już wcześniej przez nestorian i ich szkołę w Nisibis, a przejęty przez monofizytów — tworzył nowe perspektywy dla ortodoksyjnych opracowań teologicznych. Nurty te związały się od IX w. z arabskim arystotelizmem neoplatonizującym, wpływając na późniejszą, scholastyczną metodę średniowiecznej teologii na Zachodzie. Na tej podstawie uznaje się Leoncjusza za pioniera scholastycznej metody wśród wschodnich autorów katolickich. Przyporządkowywał on myśli katolickiej koncepcje zaczerpnięte z metafizyki i logiki Arystotelesa, gdy dotąd widziano w nich raczej inspirację dla poglądów heretyckich [15].

Po Leoncjuszu do rozwoju teologii przyczynił się patriarcha jerozo-

[12] Zob. PG, t. 85, 871—1004.

[13] Zob. PG, t. 85, 1012—1144.

[14] Zob. PG, t. 86, 1193—1396.

[15] Por. V. Grumel, *Léonce de Byzance* [w:] *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 9, s. 400—426. O początkach scholastycznej metody u Leoncjusza zob. M. Richard, *Léonce et Pamphile*, „Revue des sciences philosophiques et théologi-

limski Sofroniusz (ok. 560—637), występujący przeciw herezji monoteletyzmu. Jego sformułowania o podwójnej, bosko-ludzkiej woli Chrystusa, przedstawione na synodzie w Jerozolimie w 634 r., wykorzystano na soborze konstantynopolitańskim w 680 r. jako określenia dogmatyczne [16].

Bardziej wszechstronny od poprzednich autorów był wspomniany już Maksym Wyznawca [17], który nawiązał do Orygenesa, Grzegorza z Nazjanzu i Nemezjusza. Uznawał potrzebę przyjęcia pojęć arystotelesowskich, które stosował w swoim wykładzie chrystologii, mimo że był entuzjastą doktryny Pseudo-Dionizego. Komentarze Maksyma do pism pseudodionizjańskich, umieszczane przez kopistów bizantyjskich razem z wyjaśnieniami Jana ze Scytopolis (ok. 530—540), znane są dziś jako wspólne ich dzieło [18]. Od czasów Maksyma komentowanie doktryn dawniejszych autorów staje się bardziej typowe dla pracy teologicznej aniżeli interpretacja Pisma św.

W końcowym etapie omawianego okresu zaznaczyły się też tendencje do ujęć bardziej całościowych i syntezujących. Znalazły one swój wyraz już u Maksyma, który pierwszy podjął próbę scalenia najważniejszych osiągnięć teologicznych, choć nie stworzył systematycznego i pełnego ujęcia znanej wówczas tradycji. Dostarczył jednak czegoś w rodzaju podręcznika teologii, opracowanego według planu pseudodionizjańskiego, przy uwzględnieniu elementów orygenesowskiej teologii o ostatecznym powrocie wszystkich stworzeń do Boga.

Po Maksymie, dążność do wydobycia z przeszłości wszystkich główniejszych wątków myśli teologicznej i do uporządkowania tradycji prowadziła do tworzenia nowych koncepcji. Wyraziło się to na szerszą skalę najpierw w sporządzaniu tzw. gnomologiów (katen, florilegiów), czyli kompilacyjnych zestawień sentencji wziętych z Pisma św. oraz z dzieł autorów kościelnych i świeckich. Sentencje te grupowano w odrębne

ques, 27, 1938, s. 27—52; D. B. Evans, *Leontius of Byzantium. An Origenist Christology*, Washington 1970.

[16] Zob. PG, t. 87, 3116—4014.

[17] Z dzieł Maksyma zob. jego *Komentarze* do pism Pseudo-Areopagity, PG, t. 4, 14—576; samodzielne prace: PG, t. 90—91. Z ważniejszych pozycji bibliograficznych zasługują na uwagę: V. Grumel, *Maxime de Chrysopolis* [w:] *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 10, s. 448—459; V. Viller, *Aux sources de la spiritualité de S. Maxime*, „Revue d'ascétique et de mystique", 1, 1930, s. 156—184; 239—268; 331—336; J. Hausher, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon S. Maxime le Confesseur*, Rome 1952; R. A. Gauthier, *S. Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale", 21, 1954, s. 51—100; W. Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Leben*, Wiesbaden 1965.

[18] Zob. H. Urs von Balthasar, *Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis*, „Scholastik", 15, 1940, s. 16—39.

zbiory o tematyce moralno-ascetycznej, mistycznej i dogmatycznej [19]. Zbiory te były w znacznej mierze anonimowe, ale najcelniejsze z nich przypisano w naszych czasach różnym znanym ówcześnie autorom. Głównie dwa zbiory cieszyły się wielkim wzięciem; jeden z przełomu VII i VIII w., najprawdopodobniej Atanazjusza Synaity, stanowi podsumowanie doktryny o Słowie Wcielonym [20], drugi zaś, *Sacra Parallela*, przypisywany Janowi Damasceńskiemu (zm. przed 754) ma charakter florilegium dogmatyczno-ascetycznego [21].

Dzieła tego rodzaju odgrywały wówczas rolę dzisiejszych opracowań encyklopedycznych. Używano ich jako podręczników przy poznawaniu głównych osiągnięć w dziedzinie chrześcijańskiej dogmatyki, moralności i mistyki, bez potrzeby uciekania się do autentycznych dzieł, na których zostały oparte. Florilegia wschodnie były wzorem dla podobnych opracowań na Zachodzie, pośrednicząc równocześnie w przekazywaniu światu łacińskiemu teologicznej tradycji greckiej. Przyczyniły się też w dalszych dziejach średniowiecznej teologii do konstruowania tzw. *libri sententiarum*.

W omawianym okresie jednak nie florilegia, lecz centralne dzieło Jana Damasceńskiego: πηγὴ γνώσεως (*Źródło poznania*) było najpełniejszym wyrazem greckiej tradycji kościelnej; zawiera ono bowiem całokształt wschodniej myśli teologicznej. Jan Damasceński okazał się mistrzem syntezy, choć nie myślicielem oryginalnym [22]. Oparł się na Piśmie św., autorach kościelnych i filozofach pogańskich, a zwłaszcza na Arystotelesie i Porfiriuszu. Dzieło składa się z trzech części: pierwsza obejmuje traktaty filozoficzne jako przygotowanie do teologii; druga jest poświęcona historii herezji, a trzecia stanowi „wykład prawdziwej wiary". Jan Damasceński stał się po Pseudo-Dionizym i Maksymie Wyznawcy nowym pośrednikiem między Wschodem a Zachodem, szczególnie gdy Burgundiusz z Pizy (z polecenia papieża Eugeniusza IV) przełożył tę trzecią część dzieła na łacinę (1146—1150). Na podstawie tego tłumaczenia Piotr Lombard zbudował układ i treść swoich *Sentencji*.

Taką drogą dokonywało się przenikanie i zespalanie greckiej myśli teologicznej z łacińską. Były to również początki wprowadzania filozofii

[19] Zob. The Schermann, *Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom 5. bis 8. Jahrhundert*, Leipzig 1904.

[20] Fr. Diekamp, *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts*, Münster 1907.

[21] Zob. K. Holl, *Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus*, Leipzig 1896.

[22] Zob. PG, t. 94, 521—1228; por. M. Jugie, *Jean Damascène* [w:] *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 8, s. 663—751; J. Grégoire, *La relation éternelle de l'Esprit au Fils d'après les écrits de Jean Damas*, „Revue d'histoire ecclésiastique", 64, 1969, s. 713—755.

arystotelesowskiej do katolickiej teologii i powolnego przygotowywania scholastyki na Zachodzie. Zanim jednak do tego doszło, łacińscy teologowie kontynuowali własną tradycję teologiczną.

2. Rozwój teologii na Zachodzie (od Wincentego z Lerynu i Prospera z Akwitanii do Bedy Czcigodnego)

W okresie, którego ramy zakreśla działalność wymienionych autorów (V—poł. VIII w.), żywotność myśli teologicznej Zachodu przejawiała się najintensywniej na terenie południowej Galii, w północnej Afryce i w Italii, szczególnie w Rzymie, a nieco słabiej na terenie Hiszpanii, Irlandii, Szkocji i dawnej prowincji rzymskiej — Brytanii [23]. Cała ta twórczość wyrażała się, na wzór wschodnich florilegiów, w dostarczaniu syntetyczno-encyklopedycznych opracowań dogmatycznych, moralnych i ascetycznych, popartych sentencjami z Pisma św. i wypowiedziami uznawanych w teologii autorytetów oraz w sporządzaniu zbiorów aforyzmów moralizatorskich, podręcznych przewodników penitencjalno-kazuistycznych i pastoralnych.

Teologia była tworzona z zamiarem upowszechnienia religijnego światopoglądu oraz wszczepienia określonych zasad życia moralnego nowym ludom tworzącej się Europy. Prawowierność poglądów teologicznych, szczególnie w przypadkach kontrowersyjnych, była ustalana decyzjami autorytetu kościelnego. Zaznaczało się to najdobitniej za papieży: Leona I (440—461) i Grzegorza I (590—604). Poza wspomnianymi aspektami ówczesnej teologii upowszechniało się przekonanie, że najbardziej miarodajne w sprawach wiary i moralności jest stanowisko św. Augustyna. Pod względem zaś interpretacji i wykładu udoskonalano zapoczątkowaną przez Boecjusza metodę stosowania pojęć filozofii Arystotelesa i uzgadniania ich z platońskimi. Na modyfikację metody teologicznej wpłynął też fakt poszerzenia zakresu kształcenia o sztuki wyzwolone, przejęte przez Kąsjodora ze starożytnego systemu nauczania. Od jego czasów i pod jego

[23] W związku z powyższą tematyką zob. D. Knowles, *The Monastic Order in England. A History of his Development from the Times of St. Dunstan to the Fourth Lateran Council (943—1216)*, Cambridge 1950; R. W. Southern, *The Making of the Middle Ages*, Oxford 1952 (przekł. pol. *Kształtowanie średniowiecza*, tłum. H. Prączkowska, Warszawa 1970); E. L. Fortin, *Christianisme et culture philosophique au Ve siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident*, Paris 1959; S. G. Cerbeland, *Irlande, île des saints* (Coll. „Textes pour l'histoire sacré"), Paris 1961; A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965; tenże, *Studia i teksty patrystyczne*, Kraków 1967; M. Deansley, *A History of Early Medieval Europe (476—911)*, London 1969.

wpływem zaczęto je traktować jako przygotowanie do uprawiania teologii, a więc i jako dział podstawowych dyscyplin w pierwszych programach nauczania kościelnego. Przyporządkowane teologii zostały również osiągnięcia naukowe, z którymi zapoznawała najobszerniejsza w tamtych czasach encyklopedia Izydora z Sewilli.

Z dawniejszego okresu utrzyma się metoda pisania komentarzy do Pisma św. Ten najbardziej pierwotny i podstawowy sposób uprawiania teologii został doprowadzony do perfekcji przez Bedę Czcigodnego, który, uwzględniając wyniki wcześniejszej egzegezy biblijnej, uzupełniał je osiągnięciami ówczesnej wiedzy świeckiej.

a) Rozwój teologii na podłożu doktryny augustyńskiej

Od śmierci Augustyna w 430 r. i przez cały wiek następny działalność teologiczna wyrażała się w kontrowersjach na temat jego propozycji doktrynalnych. Tak było aż do II synodu w Orange w 529 r., potwierdzonego w 530 r. przez papieża Bonifacego II (530—532), na którym położono kres sporom przez potępienie doktryny semipelagiańskiej, wywodzonej z poglądów Jana Kasjana (360—435).

Wobec utrzymujących się różnych sposobów interpretacji zasad wiary i żywotnych jeszcze arianizmu, nestorianizmu, monofizytyzmu i pelagianizmu, Wincenty z Lerynu (zm. ok. 450) w dziele *Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universalitate* [24] zajął się przedstawieniem podstawowych kryteriów prawowiernej teologii. Podkreślił, że fundamentem i sprawdzianem ortodoksyjności nauczania katolickiego jest Pismo św. i tradycja, którą określił w słowach: *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.*

Powyższa zasada, której trzymali się autorzy kościelni już przedtem, ale która została wyraźnie sformułowana przez Wincentego z Lerynu w specjalnym opracowaniu, miała zabezpieczyć przed wszelką fałszywą doktryną teologiczną. Okazało się jednak, że była ona zbyt ogólnikowa i że w kwestiach szczegółowych nie łatwo było ocenić, czy doktryna jest powszechna i katolicka, dopóki nie pojawiło się orzeczenie kościelne. Tak też było w przypadku samego Wincentego: nie ustrzegł się on tego, że

[24] Zob. PL, t. 50, 625—686; Św. Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik* (*Commonitorium*), przekład, wstęp, objaśnienia J. Sthar [w:] *Pisma Ojców Kościoła*, t. 8, Poznań 1928. Wyjątki *Commonitorium* są cytowane w zbiorze oficjalnych orzeczeń Kościoła w: H. Denzinger, (ed.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinonae 1963, np. nr 1800 (skrót: D. 1800). W związku z omówieniem „reguły wiary" Wincentego z Lerynu zob. W. S. Reilly, *Études sur la règle de foi de St. Vincent de Lérins*, Tours 1903.

jego stanowisko w sporze o łaskę zostało uznane za niekatolickie i określone jako semipelagianizm.

Szereg autorów, odwołujących się w dyskutowanych problemach do doktryny Augustyna i do urzędowych decyzji kościelnych, proponowało szerszy wykaz kryteriów prawowierności katolickiej. Poważną rolę odegrał tu bezpośredni uczeń i przyjaciel Augustyna, Prosper z Akwitanii (390—463) — teolog świecki, doradca papieży: Celestyna I i Leona I, następnie Klaudian Mamertus (zmarł ok. 470) — duchowny z Vienne; Fulgencjusz (467—533), afrykański biskup Ruspe (okolice Tunisu) i wreszcie Cezariusz, biskup Arles (470—542). Ich działalność pozostawała pod wpływem „teologów marsylskich", głównie właśnie Wincentego z Lerynu oraz Faustusa, biskupa Riez, i Gennadiusza z Marsylii, będących w opozycji do surowego augustynizmu semipelagiańskiej doktryny Kasjana.

Prosper z Akwitanii zwrócił w 431 r. uwagę papieża Celestyna I, że w dwóch ośrodkach zakonnych południowej Galii (Marsylia i Lerinum), pozostających pod wpływem teologii Kasjana, uznaje się błędną doktrynę o łasce. W ogólnym założeniu miała ona zmierzać do znalezienia pośredniej drogi między skrajnym naturalizmem Pelagiusza a rygorystyczną doktryną Augustyna. W efekcie jednak, jak twierdził Prosper, pozostawała jedynie modyfikacją świeżo potępionego (418) pelagianizmu. Papież jednak nie zajął definitywnego stanowiska w sprawie całego sporu o łaskę [25]. Nastąpiło to o wiele później. Tymczasem Prosper w toku konfrontacji poglądów przejął z doktryny autorów marsylskich twierdzenie o warunkowym przeznaczeniu, określając w swoim *Indiculus de gratia Dei* to twierdzenie jako prawowierne [26]. Weszło też ono, po zakończeniu sporu, na stałe do kościelnego nauczania.

Prosper był jednym z najbardziej czynnych teologów katolickich po Augustynie. Jego opracowanie *Liber sententiarum ex operibus S. Augustini* było pierwszym na Zachodzie dziełem z rodzaju tzw. sentencji. Poza pismami zebranymi pod jego imieniem w wydaniu Migne'a [27], przypisuje mu się również autorstwo szeregu dokumentów Leona I, m. in. słynnego listu dogmatycznego do Flawiana przeciw monofizytom (*Epistula dogmatica ad Flavianum*), stanowiącego główną treść orzeczeń soboru chalcedońskiego z 451 r.[28]

[25] Zob. List papieża Celestyna I *Apostolici verba* do biskupów Galii, PL, t. 50, 530; por. D. 237.

[26] Por. M. Jacquin, *La question de la prédestination aux 5e et 6e siècle, St. Prosper d'Aquitaine, Vincent de Lérins, Cassien*, „Revue d'histoire ecclésiastique", 7, 1906, s. 269—300.

[27] Zob. PL, t. 45, 1793—1898; t. 51, 9—868.

[28] Dokument ten w wydaniu polskim: Św. Leon Wielki, *Mowy*, tłum. i opracow. K. Tomczak [w:] *Pisma Ojców Kościoła*, t. 24, Poznań 1958.

W węższym zakresie niż Prosper, umacniał powagę Augustyna Klaudian Mamertus. Występując przeciwko propagowanej przez Faustusa z Riez tradycji stoickiego materializmu, wskazywał na dzieła Platona jako na filozoficzne uzasadnienie chrześcijańsko-augustyńskiego spirytualizmu. Dzieło Mamertusa *De statu animae* [29] było ogniwem łączącym prace Augustyna: *De quantitate animae* oraz *De origine animae* z traktatami późniejszych autorów kościelnych na temat duszy ludzkiej.

Do rozwoju teologii katolickiej według linii augustyńskiej przyczynił się znacznie Fulgencjusz z Ruspe, cieszący się w swoich czasach powagą najznakomitszego teologa na Zachodzie. Jego niewielkie dziełko *De fide, seu du regula fidei ad Petrum* [30] było w czasach poaugustyńskich przykładem zwięzłej i przejrzystej syntezy ówczesnego nauczania dogmatycznego, a pod względem formy — zapowiedzią przejścia do podręcznikowego schematyzmu scholastycznego [31]. W następnych wiekach cieszyło się uznaniem jako dzieło Augustyna i do dziś w niektórych wydaniach znajduje się wśród jego pism [32]. Do tego dzieła odwoływał się często Piotr Lombard i autorzy „summ" średniowiecznych. W czasach Fulgencjusza z podobnym typem syntez teologicznych spotykamy się u Faustusa z Riez i u Gennadiusza z Marsylii, ale ci nie uchodzili za prawowiernych autorów katolickich [33].

Treść wymienionych tu pism wskazuje, że wykład dogmatów wiary był w tamtym czasie jednym z podstawowych zadań pracy teologicznej, ale sposób tego wykładu pozostawał w zakresie indywidualnej inicjatywy autorów, mimo że ujęcia sprzeczne z urzędowym orzeczeniem Kościoła były traktowane jako nieortodoksyjne, a więc heretyckie.

Dzięki działalności Fulgencjusza doszło do zakończenia sporu o łaskę

[29] Zob. PL, t. 33, 697—780.

[30] Zob. Św. Fulgencjusz, bp z Ruspe, *O wierze, czyli o regule prawdziwej wiary do Piotra*, tłum. Wł. Szołdrski [w:] A. Bober, *Studia i teksty patrystyczne*, Kraków 1967, s. 193—245.

[31] Por. J. Beumer, *Zwischen Patristik und Scholastik. Gedanken zum Wesen der Theologie an Hand des Liber de fide ad Petrum des heiligen Fulgentius von Ruspe*, „Gregorianum", 23, 1942, s. 326—347; A. Grillmaier, *Fulgentius von Ruspe, De fide ad Petrum und die Summa Sententiarum. Eine Studie zum Werden der frühscholastischen Systematik*, „Scholastik", 34 1959, s. 526—565.

[32] Zob. PL, t. 40, 753—778.

[33] Por. J. Huhn, *'De ratione fidei' als ein Werk des Faustus von Rieji*, „Theologische Quartalschrift", 130, 1950, s. 176—183. Wydanie Migne'a nie zawiera tego dziełka Faustusa. Dziełko Gennadiusza z Marsylii: *Liber ecclesiasticorum dogmatum*, dzięki usuniętym z niego w VI w. śladom semipelagianizmu, było uznawane w średniowieczu za opracowanie Augustyna — zob. PL, t. 58, 979—1054 oraz wśród pism Augustyna: PL, t. 42, 1211—22. Autentyczny tekst cytowanego dziełka Gennadiusza wyd. C. Turner, „The Journal of Theological Studies", 7, 1906, s. 78—99; 8, 1907, s. 103—114.

z semipelagianami i do utrwalenia umiarkowanego augustynizmu. Jego stanowisko, poparte przez 60 biskupów afrykańskich, zesłanych przez ariańskiego króla Trazamunda na Sardynię, stało się podstawą uchwał II synodu w Orange, zorganizowanego w 529 r. przez biskupa Cezariusza z Arles [34].

b) Wpływ grecko-rzymskiej kultury umysłowej
na teologię Boecjusza i Kasjodora

Podczas gdy pierwsi poaugustyńscy autorzy troszczyli się o utrzymanie teologii na pozycjach tradycji patrystycznej i przyznawali pierwszeństwo doktrynie Augustyna, Boecjusz (ok. 480—524) i Kasjodor (ok. 477—570) poszerzali horyzonty myśli katolickiej przez nawiązywanie do intelektualnych zdobyczy świata antycznego. Dysponując wyjątkowo naówczas szerokim i gruntownym wykształceniem, nabytym jeszcze w szkołach pogańskich, dostrzegali, że teologia katolicka, mimo swej dotychczasowej rozbudowy, nie jest na zadowalającym poziomie i nie może konkurować z filozofią starożytnych. Tendencje poprzedniej generacji teologów, zatroskanych o zabezpieczenie się przed wpływami pozachrześcijańskimi i heretyckimi, przyczyniły się do skostnienia schematów teologicznych. Boecjusz i Kasjodor nie byli wprawdzie oryginalnymi i samodzielnymi myślicielami, ale przyczynili się do przezwyciężenia owego schematyzmu, zwłaszcza od strony metodologicznej. Obaj budowali fundamenty przyszłej scholastyki. Boecjusz był umysłem bardziej spekulatywnym i systematycznym, Kasjodor zaś większym erudytą i encyklopedystą. Pierwszy był zwolennikiem uprawiania teologii jako wiedzy filozoficznej w oparciu o koncepcje arystotelesowskie, platońskie i neoplatońskie, drugi zaś kładł nacisk na potrzebę pielęgnowania sztuk wyzwolonych jako umiejętności pomocniczych. Kasjodor oddziałał na metodę nauczania teologicznego wśród nielicznej grupy najbliższych, wzór boecjański zaś uzyskał zwolenników na szerszą skalę, ale dopiero od czasów Anzelma z Canterbury, czyli w drugim etapie recepcji filozofii Arystotelesa na Zachodzie. Boecjusz i Kasjodor mieli odmienne koncepcje teologii jako wiedzy: dla Boecjusza teologia była po prostu filozofią przedmiotu wiary, dla Kasjodora zaś filozofia (dialektyka wśród sztuk wyzwolonych) miała jedynie odgrywać rolę pomocniczą przy wyjaśnianiu treści wiary.

Boecjusz nie zajmował się określaniem przedmiotu wiary, ani wskazywaniem źródeł teologii. Nie analizował też tekstów biblijnych, ani nie

[34] W związku z tym zob. pełny zestaw dokumentów II synodu w Orange (529), *Concilia Galiae*, cura et studio Caroli de Clercq [w:] *Corpus Christianorum*, t. 143, Turnholti 1963, s. 53—76; wyjątki tego synodu: D. 370—400; tekst listu dogmatycznego pap. Bonifacego II z 530 r., D. 398—400.

przyjmował bezkrytycznie tradycyjnej ich interpretacji. Uznawał jednak sprecyzowane w Kościele dogmaty i pragnął z nich uczynić zasady oparte na podstawach filozoficznych. Wyrazem takiego stanowiska są jego *Opuscula sacra*, szczególnie traktat *De sancta Trinitate* [35]. Filozofia według niego jest uzupełnieniem teologii: wszystkie pojęcia i konstrukcje filozoficzne, a w tym też przyjęte przezeń kategorie logiki Arystotelesa, wbudowane są najpierw w filozofię neoplatońską, a przez nią przeszczepione na teren myśli katolickiej. Tą drogą Boecjusz wzbogacił teologię katolicką nie tylko metodologicznie, ale i doktrynalnie. Logika Arystotelesa pozwoliła mu na precyzję, jasność i zwięzłość pojęć, czego klasycznym przykładem jest jego traktat *De Hebdomadibus*, a neoplatonizm w wydaniu Proklosa, z którego poglądem zapoznał się w czasie swoich studiów w Akademii Platońskiej, na umocnienie i uzupełnienie teologii augustyńskiej [36].

Wśród różnych dyscyplin, które ujmował w ramach jednej, teoretyczno-praktycznej wiedzy filozoficznej, teologii przyznawał Boecjusz miejsce najwyższe z racji jej przedmiotu. Była ona według niego racjonalną wiedzą o Bogu jako filozoficzna dyscyplina, interpretująca dogmatyczne sformułowania katolickiej wiary w kategoriach pojęć neoplatońskich. W ten sposób teologia w koncepcji Boecjusza nie tylko nie wyodrębniała się z filozofii, lecz była najdoskonalszą jej postacią jako m ą d r o ś ć w zakresie treści dogmatów wiary. Pod względem teoretycznym przedstawiała filozoficzną wiedzę o Bogu, umożliwiającą jego poznanie dzięki dogmatycznym sformułowaniom katolickiej wiary; w praktyce zaś, będącej według Boecjusza konieczną konsekwencją teorii, wyrażała się w miłości Boga.

Poglądy Boecjusza pod wieloma względami przypominają neoplatońskie spekulacje Pseudo-Dionizego, chociaż między tymi autorami nie było bezpośredniej zależności. Boecjusz związał neoplatonizm z teologią nasyconą pojęciami filozofii Arystotelesa, czego nie ma u Pseudo-Areopagity,

[35] Do autentycznych dzieł Boecjusza, zwanych *Opuscula sacra*, zalicza się — obok wymienionego traktatu *De Trinitate* — również następujące: *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate praedicentur*; *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona* (traktat zwany powszechnie *De Hebdomadibus*). Wydanie tych pism zob. PL, t. 64, 1247—1412.

[36] Na temat filozoficzno-teologicznej orientacji Boecjusza zob. A. H i l d e b r a n d, *Boethius und seine Stellung zum Christentum*, Regensburg 1889; K. B r u d e r, *Die philosophische Elemente in der 'Opuscula sacra' des Boethius*, Leipzig 1928; R. C a r t o n, *Le christianisme et l'augustinisme de Boèce* [w:] *Mélanges augustiniens*, Paris 1931, s. 243—299; G. S c h r i m p t, *Die Axiomenschrift des Boethius (De Hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*, Leiden—Köln 1966; J. S a t o r o w i c z, *De Boethii in Graeciam itinere*, „Divus Thomas", (Piaz.), 72, 1969, s. 430—440.

chociaż obaj, ulegając poglądom neoplatońskim, zmierzali w oparciu o nie do przedstawienia katolickich wierzeń.

Podsumowanie poglądu synkretycznego Boecjusza jest zawarte w dziełku *De consolatione philosophiae* [37], pisanym w obliczu śmierci, a uchodzącym za najwspanialsze z jego pism. Znalazła w nim wyraz boecjańska teologia życia ludzkiego, wyrażająca się w stoickiej uległości wobec przeznaczenia.

Kasjodor, w odróżnieniu od Boecjusza, nie traktuje teologii wprost jako dyscypliny filozoficznej. Przyjmuje jednak, że filozofia, chociaż jest umiejętnością świecką, obejmującą szereg odrębnych dyscyplin, stanowi nieodzowną pomoc i podbudowę dla teologii — wiedzy autonomicznej. Swoje poglądy wyłożył Kasjodor w encyklopedycznym dziełku *De institutione divinarum ac humanarum litterarum* [38], przeznaczonym jako podręcznik dla Vivarium, zakonnego instytutu, jednego z pierwszych na Zachodzie, zorganizowanego po 540 r. w południowej Italii, na wzór wschodnich szkół kościelnych w Aleksandrii i w syryjskim mieście Nisibis. Dziełko to w znacznej mierze wpłynęło na przekształcenie benedyktyńskiej idei zakonnej w kierunku kultywowania pracy intelektualnej. *De institutione* Kasjodora służyło aż do powstania pierwszych uniwersytetów, tj. do początku XIII w., za programowe *ratio studiorum* dla całego ówczesnego nauczania kościelnego [39].

Teologię pojmował Kasjodor głównie jako studium Pisma św., którego treść w interpretacji Ojców Kościoła (zwłaszcza Hilarego, Cypriana, Ambrożego, Hieronima i Augustyna) oraz dekretów soborowych (nicejskiego, konstantynopolitańskiego I, efeskiego i chalcedońskiego) stanowi przedmiot wiary, będący źródłem i podstawą prawowiernego nauczania. Pismo św. obejmuje w przekonaniu Kasjodora całość prawd objawionych, dlatego teologia winna zajmować się przede wszystkim treścią ksiąg

[37] Zob. PL, t. 63, 579—862; Anicius Manlius Severinus Boethius, *O pocieszeniu jakie daje filozofia*, tłum. W. Olszewski, wstęp J. Legowicz, Warszawa 1962; por. J. Gruber, *Die Erscheinung der Philosophie in der 'Consolatio Philosophiae' des Boethius*, „Rheinisches Museum für Philologie", 112, 1969, s. 166—186.

[38] PL, t. 70, 1105—1218.

[39] Por. A. Van Vyver, *Cassiodore et son oeuvre*, „Speculum", 6, 1931, s. 244—292; P. Courcelle, *L'hellénisme au service de la culture monastique: Cassiodore* [w:] *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1943, s. 312—388; J. A. Weisheipl, *Classification of the Sciences in Medieval Thought*, „Medieval Studies", 27, 1965, s. 54—90; G. G. Coulton, *Studies in Medieval Thought*, New York 1966; M. Simon, *Zur Abbängigkeit spätrömischer Enzyklopedien der artes liberales von Varros 'Disciplinarum Libri'*, „Philologus", 110, 1966, s. 88—101; G. Ludwig, *Cassiodor. Über die Entstehung der abendländischen Schule*, Frankfurt a.M. 1967.

świętych i dążyć do coraz dokładniejszego ich poznania. Ponieważ jednak o właściwym rozumieniu tajemnic wiary, zawartych w Piśmie św., decyduje tradycyjna w Kościele interpretacja Ojców oraz określenia dogmatyczne urzędowych organów kościelnych, dlatego też oba te elementy (tj. tradycja i dogmatyczne określenia) są, zdaniem Kasjodora, istotnymi determinantami przedmiotu wiary i prawowiernej teologii. Tak więc, jak treść wiary zawarta jest zasadniczo w Piśmie św., ale staje się dostępna dopiero za pośrednictwem tradycji i dogmatycznych dekretów kościelnych, tak też i teologia, choć wyraża się w studium Pisma św., to jednak tylko wówczas prowadzi do właściwego rozumienia prawd objawionych, gdy uwzględnia tradycję i dogmatyczne określenia kościelne.

Teologia w koncepcji Kasjodora jest wprawdzie dyscypliną autonomiczną, ale nie może obyć się bez wiedzy świeckiej. Akcentując tę myśl, Kasjodor miał za sobą autorytet Augustyna, przyznającego w *De doctrina christiana* znaczenie umiejętnościom świeckim w takim stopniu, w jakim one służyły poznaniu teologicznemu. Wiedza świecka, którą według wzorów starożytności Kasjodor utożsamiał z filozofią, zamykała się w ramach umiejętności „godnych wolnego człowieka" (zwanych stąd sztukami wyzwolonymi), obejmując dyscypliny *trivium* (gramatykę, retorykę, dialektykę, tj. logikę i częściowo metafizykę) i *quadrivium* (arytmetykę, geometrię, astronomię i muzykę). Pojęcie i podział tych dyscyplin podawał Kasjodor za dziełem Terencjusza Varrona *Disciplinae* (znane w 33 r. p.n.e.), a bezpośrednio za *Satiricon* Marcjana Capelli (znane ok. 470). Umiejętności te miały według Kasjodora pełnić funkcję przygotowawczą i pomocniczą względem teologii. Przez położenie nacisku na potrzebę wykształcenia w zakresie sztuk wyzwolonych Kasjodor zyskał sobie uznanie u współczesnych i potomnych.

c) Moralno-wychowawcze ukształtowanie teologii u Marcina z Bragi (ok. 520—580) i Grzegorza Wielkiego (540—604)

Marcin i Grzegorz nie przywiązywali wagi do teoretycznej problematyki teologicznej jak Boecjusz i Kasjodor, ale mając na uwadze potrzeby organizacyjno-kościelne i moralne przyczynili się do rozbudowy teologii katolickiej od strony praktycznej. Obaj wykazują wiele podobieństwa zarówno w najogólniejszym podejściu do teologii, jak w szczegółowym jej rozumieniu, choć Marcin, jako biskup Bragi (Brakary), oddziaływał w kręgu węższym, tj. w północno-zachodniej Hiszpanii, a papież Grzegorz Wielki był autorytetem dla teologów całego świata łacińskiego.

Na podstawie treści dzieł Marcina można wnosić, że realizował on określony program moralno-wychowawczy adresowany do różnych kręgów ówczesnego społeczeństwa [40]. Jedno z tych dzieł — przeznaczone dla mnichów klasztoru w Dumio (k. Bragi) ufundowanego przez Marcina według wzorów wschodnich — zawiera zbiór sentencji Ojców greckich: *Sententiae patrum Aegyptiorum.* Natomiast inne: *De correctione rusticorum,* ma na celu poprawę obyczajów ludu wieśniaczego poprzez odrzucenie resztek dawnych wierzeń i praktyk oraz ściślejsze zachowywanie nakazów kościelnych. Stanowi ono jeden z pierwszych tekstów kościelnych skierowanych do kleru w sprawach wychowania warstw ludowych w duchu feudalnego systemu średniowiecza. Według podanych przez Marcina dyrektyw jeszcze synod w Toledo polecał w 681 r. klerowi stałą i szczególną czujność w tym zakresie. Większość swych dzieł Marcin poświęcił sprawom moralno-wychowawczym warstwy rządzącej. W pismach, które zredagował dla króla Swewów, Mirona (570—583), jego dworu i rycerstwa, zawarł pouczenia na temat cnót moralnych, jakie powinny cechować te klasy społeczne (*Formula vitae honestae*) [41]. Za przykładem Ambrożego z Mediolanu (IV w.) przeszczepiał na teren teologii moralnej koncepcje stoickie. Do klas rządzących kierował wskazania etyki naturalnej, a do prostego ludu stosował zasady wywodzone z autorytetu Kościoła, odrzucając z góry wszelkie wątpliwości lub sprzeciwy. Wielką wagę przywiązywał do autorytatywnych zarządzeń kościelnych, dlatego pilnie zbierał uchwały i kanony synodów wschodnich, afrykańskich i hiszpańskich [42], wprowadzając je do zakresu katolickiej moralności.

Grzegorz zmierzał w podobnym kierunku, co Marcin z Bragi. Choć wykształcony w młodości w szkołach rzymskich na wzorach kultury antycznej, był zdecydowanym przeciwnikiem przenoszenia wiedzy świeckiej do teologii. Trzymając się zasady: *Fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum* oraz *Ex fide credenda sunt, scrutan-*

[40] Dzieła Marcina z Bragi są rozproszone po różnych tomach PL (t. 72, 73, 74, 84, 130). Razem zostały zebrane w krytycznym wydaniu, opublikowanym w 1950 r. z okazji Kongresu naukowego w Hiszpanii, poświęconego temu autorowi w rocznicę jego przybycia na Półwysep Iberyjski (550—1950): C. N. Barlow (ed.), *Martini Episcopi Bracarensis opera omnia,* New Haven 1950; por. J. Madoz, *Martin de Braga. En el XIV centenario de su advenimiento a la Penisula,* „Estudios Ecclesiasticos", 25, 1951, s. 219—242; M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters,* München 1911, t. I, n. 109; C. W. Barlow, *Iberian Fathers.* T. I: *Martin of Braga, Paschasius of Dumium, Leander of Sevilla,* Washington 1969.

[41] Na temat problematyki tego pisma zob. J. Czuj, *Zasady moralno-wychowawcze Marcina z Brakary,* „Ateneum Kapłańskie", 46, 1947, s. 65—73; por. G. Barbieri, *Il pensiero soziale delle Chiese e dei gruppi cristiani.* T. I: *Cattolicesimo primitivo e cattolicesimo medioevale,* Firenze 1969.

[42] Zob. *Capitula Martini,* PL, t. 84, 574.

da per rationem non sunt, pojmował teologię głównie jako komentowanie Pisma św., którego teksty objaśniał symbolicznie i alegorycznie, zachowując przy tym i popularyzując kościelną tradycję moralną, ascetyczną i mistyczną.

Stanowisko Grzegorza znajduje wyraz w jego pismach, których ideą przewodnią jest religijno-kościelne ukształtowanie wszystkich ludzi, stosownie (jak u Marcina z Bragi) do klasowego zróżnicowania społecznego. Najważniejsze pisma Grzegorza to: *Moralia, sive expositio in Job* oraz *Liber regulae pastoralis*; pierwsze było najkompletniejszym na początku średniowiecza podręcznikiem katolickiej teologii moralnej, drugie zaś — zbiorem dyrektyw dotyczących różnego rodzaju obowiązków stanu duchownego. Oba opracowania służyły w późniejszym okresie średniowiecza za podstawę dla dalszej rozbudowy teologii moralnej i pastoralnej. Uzupełnieniem tych pism są *Homilie,* 4 księgi *Dialogów* oraz rozległa spuścizna epistolarna: 845 zachowanych listów o tematyce ascetyczno-moralnej[43].

Teologia średniowieczna poszła w swej części praktycznej drogą wytyczoną przez Grzegorza, przybierając postać jurysdycznej moralistyki, opartej na prymitywno-rygorystycznych i bezdusznych dyrektywach religijno-moralnych.

Dzięki prowadzonej z inicjatywy Grzegorza akcji misyjnej wśród plemion germańskich na terenie Hiszpanii, Galii i Brytanii, aktywność teologiczna w VII i VIII w. zaznaczyła się tam najintensywniej w oparciu o jego doktrynę. Bardziej samodzielną twórczość teologiczną rozwijali w tym samym czasie autorzy iroszkoccy, którzy, współzawodnicząc z przysłanymi z Rzymu do Brytanii mnichami benedyktyńskimi, przekazywali swe osiągnięcia również na kontynent europejski.

[43] Dzieła Grzegorza zob. PL, t. 75—79; przekł. pol. Św. Grzegorz Wielki, *Dialogi,* tłum. L. F. Karczewski, Kraków 1884; Św. Grzegorz W., *Księga reguły pasterskiej,* tłum. J. Czuj [w:] *Pisma Ojców Kościoła* t. 22, Poznań 1948; Św. Grzegorz W., *Listy,* tłum. J. Czuj, t. I—IV, Warszawa 1954—55; Św. Grzegorz Wielki, *Dialogi,* tłum. Wł. Szołdrski, wprowadzenie J. St. Bojarski, wyd. E. Stanuła [w:] *Pisma starochrześcijańskich pisarzy,* t. II, Warszawa 1969; Św. Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelie,* tłum. Wł. Szołdrski, wprowadzenie J. St. Bojarski, wyd. M. Maliński, tamże, t. III, Warszawa 1969. — W związku z charakterystyką twórczości Grzegorza Wielkiego oraz jej wpływu zob. R. Wasselynck, *La présence des 'Moralia' de S. Grégoire le Grand dans les ouvrages de morale du XII^e siècle,* „Recherches de théologie ancienne et médiévale", 35, 1968, s. 197—240; Cl. Dagens, *Grégoire le Grand et la culture. De la 'sapientia huius mundi' à la 'docta ignorantia',* „Revue des études augustiniennes", 14, 1968, s. 17—26; G. Cremascoli, *La Bibbia nella Regola pastorale di S. Gregorio Magno,* „Vetera Christianorum", 6, 1969, s. 47—70; S. Frank, *Actio und Contemplatio bei Gregor der Grossen,* „Trierer Theologische Zeitschrift", 78, 1969, s. 283—295.

d) Teologia Izydora z Sewilli (560—636),
Tayona z Saragossy (zm. ok. 683) i
Defensora z Ligugé (przełom VII i VIII w.)

Wymienieni autorzy byli na polu teologii jedynymi po Grzegorzu Wielkim godnymi uwagi przedstawicielami trzech kolejnych generacji na obszarze kontynentalnej Europy (jeśli odrębnie rozpatrywać budzącą się dopiero w tym okresie myśl teologiczną na Wyspach Brytyjskich, skąd rekrutowali się później współorganizatorzy reformy karolińskiej).

Tak znikoma spuścizna teologiczna aż trzech pokoleń świadczy o nikłym zainteresowaniu, a głównie o braku odpowiedniego kształcenia ludzi ówczesnego Kościoła. Większą rolę od teologów odgrywali wówczas poeci religijni (np. Wenancjusz Fortunatus, bp Poitiers, zm. po 600 r.; Eugeniusz, bp Toledo, zm. 657), hagiografowie i kronikarze (np. Braulio, bp Saragossy, zm. 651; Jonasz z klasztoru Bobbio, zm. ok. 660; Ildefons, bp Toledo, zm. 667), organizatorzy wspólnot klasztornych (np. Eutropiusz, bp Walencji, zm. 610; Fructuosus, bp Bragi, zm. 665; Chrodegang, bp Metzu, 712—766), czy wreszcie popularni misjonarze, mający na celu, drogą szybkiej ewangelizacji, poddanie prężnych plemion germańskich pod dominację władzy kościelnej.

Od VI w. religijno-polityczna ekspansja Kościoła powodowała niszczenie świeckich szkół rzymskich, które dostarczały ludzi wykształconych i twórczych myślicieli. Kiedy szkoły te uległy zagładzie, Kościół zaczął odczuwać brak ludzi przygotowanych do uprawiania teologii. Ci zaś, którzy to czynili, sięgali do materiału tradycyjnego, ujmując go w formie opracowań podręcznikowych dla zapewnienia minimum wykształcenia kleru oraz pouczania różnych warstw społecznych. Taka była sytuacja w teologii w okresie działalności Izydora, Tayona i Defensora.

Ci trzej tworzyli tzw. *Sentencje* w oparciu o teksty Pisma św. i wypowiedzi Ojców, głównie Grzegorza Wielkiego i Augustyna. Izydor i Tayon opracowali syntetyczny wykład doktryny kościelnej, Defensor z Ligugé zaś — obszerny zbiór moralizatorskich aforyzmów (*Liber scintillarum — Księga iskierek*) [44].

Sentencje dwóch pierwszych autorów, wraz z opracowanymi już tego samego typu dziełami przez wcześniejszych, poaugustyńskich teologów, posłużyły za wzór wykładu doktryny teologicznej Piotrowi Lombardowi (XII w.), który był największy w średniowieczu *magister sententiarum*. Świadczy to o długotrwałym wpływie tych autorów na kształtowanie

[44] Isidori de Sevilla, *Sententiarum libri tres*, PL, t. 83, 557—736; Tayoni, *Sententiarum libri*, PL, t. 80, 727—990; Defensoris Locogiacensis Monachi, *Liber scintillarum*, (PL, t. 88, tekst niekompletny), wyd. krytyczne H. M. Rochais (ed.), [w:] *Corpus Christianorum*, t. 117, Turnholti 1957.

najpopularniejszych w średniowieczu form teologicznego wykładu. *Sentencje* Izydora i Tayona były reprezentatywne dla całej literatury kościelnej VII w., stąd dla badacza stanowią ważne źródło informacji o stanie ówczesnej wiedzy teologicznej. *Księga iskierek* zaś pozwala poznać nurtujące Kościół w VII i na początku VIII w. zagadnienia moralno-społeczne, które ze szczególną wnikliwością zostały wychwycone i z drobiazgową dokładnością zarejestrowane przez Defensora, benedyktyńskiego mnicha z Galii, z czasów królestwa Merowingów.

Historyczny walor wspomnianych „dzieł" polega na tym, że na ich podstawie można stwierdzić katastrofalny upadek działalności intelektualnej w Kościele po okresie patrystycznym oraz prześledzić, jakie zasady i w jakiej postaci usiłowano wszczepiać ludziom dla umocnienia ówczesnej, feudalnej struktury społecznej. *Księga iskierek*, ciesząca się od końca VII do połowy VIII w. znaczną popularnością, jak świadczy o tym 360 zachowanych jej rękopisów, rzuca światło na dorobek moralistyki katolickiej od czasów Grzegorza Wielkiego.

Spośród trzech omawianych autorów najznaczniejszy był bezsprzecznie Izydor z Sewilli. Swój wykład teologii, zawarty w *Libri sententiarum*, uzupełnił on częściowo w dialogu *Synonimorum de lamentatione animae peccatricis* [45], a zwłaszcza w najsłynniejszym z jego 26 dzieł, tj. w pierwszej, najobszerniejszej w dorobku kultury zachodniej encyklopedii *Etymologiae* (*Origines*) [46].

Synonimorum zawiera pouczenia ascetyczno-mistyczne w związku z problemem cierpienia, a *Etymologiae*, w których została zgromadzona cała ówczesna „wiedza ludzka i boska", pozwalają poznać stanowisko Izydora wobec ogólnej koncepcji teologii, jej stosunku do filozofii i innych znanych wtedy dyscyplin oraz w zakresie moralności indywidualnej i społeczno-politycznej.

Wychodząc z założenia, iż istotę rzeczy poznaje się ze znaczenia samej jej nazwy, Izydor omawia w 20 księgach swej *Etymologii* osiągnięcia ludzkiego umysłu w różnych dyscyplinach teoretycznych, praktycznych i technicznych. Za Boecjuszem i Kasjodorem próbował on konsekwentnie w duchu grecko-rzymskiej tradycji realizować pogląd o rzeczywistej integracji całej „wiedzy ludzkiej i boskiej" w obrębie jednej, najwyższej mądrości, zawierającej poznanie prawdy i cnoty oraz zapewniającej doskonałość życia.

Według Izydora to, co teologia podaje w oparciu o objawienie, jest zgodne z filozofią, zwłaszcza neoplatońską, ale również jest dopełniane przez wiedzę świecką. Niemniej, tylko teologia nadaje właściwy sens

[45] PL, t. 83, 827—68.
[46] PL, t. 82.

i znaczenie filozofii oraz wszelkim innym dyscyplinom współdziałającym w doskonaleniu umysłu i całego życia człowieka.

W pierwszych 3 księgach *Etymologii* Izydor omówił poszczególne dyscypliny siedmiu sztuk wyzwolonych (gramatykę, retorykę, dialektykę oraz arytmetykę, geometrię, astronomię i muzykę), czwartą przeznaczył sprawom medycyny, piątą — historii powszechnej od stworzenia świata do 627 r. ery chrześcijańskiej. W księgach VI—VIII zawarł najistotniejsze wiadomości z zakresu teologii i organizacji kościelnej, a w następnych — wiadomości z dziedziny językoznawstwa, prawa, wiedzy o państwie i rodzinie, antropologii, zoologii, kosmografii, geografii, budownictwa, komunikacji, mineralogii, rolnictwa, wojskowości, gospodarstwa domowego, zwyczajów codziennego życia itp.

Encyklopedia Izydora, opracowana pod kątem przydatności dla teologii, miała służyć propagowaniu poglądu, że wszelka wiedza i umiejętność świecka o tyle przyczynia się do kształtowania prawdziwej mądrości, o ile podporządkowana jest ideologii Kościoła katolickiego. W ten sposób Izydor zmierzał do zabezpieczenia dominacji Kościoła w dziedzinie intelektualnej, społecznej, technicznej i moralnej. Troszczył się o to, by kultura europejska nie rozwinęła się poza wpływami religii i by ustrój społeczno-polityczny nie poszedł drogą niezależną od Kościoła. W tym celu, obok poglądu o nadrzędności teologii, upowszechniał określony model moralności teokratycznej [47]. Z jednej strony, w oparciu o stoicką doktrynę prawników rzymskich, uzasadniał ten model rozbudowanymi przez siebie koncepcjami boskiego prawa natury, a z drugiej wykazywał, za pomocą doktryny Augustyna i Grzegorza Wielkiego, że tylko hierarchiczny układ władzy świeckiej i dominującej potęgi Kościoła katolickiego zapewnia realizację planów bożych w świecie.

Izydor przyczynił się w znacznej mierze do utrwalenia przekonania o przewodniej roli Kościoła w dziedzinie intelektualnej, moralnej i społeczno-politycznej świata zachodniego, a przez to do stabilizacji feudalno-teokratycznych form życia społecznego. Jego encyklopedia cieszyła się aż do czasów Tomasza z Akwinu (XIII w.) powszechnym uznaniem jako źródło tych koncepcji, które wyrażały najistotniejsze cechy średniowiecz-

[47] Por. Ph. Delhaye, *Les idées morales de S. Isidore de Séville*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale", 26, 1959, s. 17—49; M. J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris 1959; J. Engels, *La portée de l'étymologie isidorienne*, „Studi Medievali", 3, 1962, s. 6—36; J. Fontaine, *Isidore de Séville auteur 'ascétique': Les énigmes des 'Synonyma'*, tamże, 6, 1965, s. 163—165; J. Y. DuQ. Adams, *The Political Grammar of Isidor of Seville* [w:] *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*, Montréal—Paris 1969, s. 763—775; M. Gonzales Pola, *La 'dialectica', arte liberal en S. Isidoro*, tamże, s. 837—886.

nego stylu myślenia. Z tej racji, po Augustynie, Boecjuszu, Kasjodorze i Grzegorzu Wielkim przyznaje się Izydorowi Sewilskiemu rolę jednego z głównych twórców teologii średniowiecza.

e) Koncepcje teologiczne iroszkockich i brytyjskich autorów katolickich w dobie przedkarolińskiej (VI—poł. VIII w.) [48]

Jak na obszarach kontynentalnej Europy, tak i w celtyckiej Irlandii, w Szkocji oraz w opanowanej w połowie V w. przez germańskie plemiona Anglów i Sasów Brytanii, poważniejsze opracowania teologiczne zaczęły się pojawiać dopiero po ugruntowaniu organizacyjnych struktur kościelnych. Irlandia przy udziale Patryka (432—461) została nawrócona na katolicyzm w połowie V w., a ożywienie teologiczne zaczęło się tam ujawniać w następnym wieku. W Brytanii opracowania teologiczne ukazały się dopiero na przełomie VII i VIII w.

Twórczość teologiczna pierwszych autorów iroszkockich i anglosaskich powstała pod wpływem potrzeb lokalnych i stąd wyrażała się w opracowaniach fragmentarycznych. Jednak odegrała ona ważną rolę w początkach średniowiecza, najpierw dzięki niezwykle ruchliwej aktywności szkockiego mnicha, misjonarza i teologa, Kolumbana Młodszego (540—615) i jego towarzyszy, a następnie przez wpływ jednego z najwybitniejszych anglosaskich autorów, Bedy Czcigodnego (ok. 674—735), którego bezpośrednim kontynuatorem był pochodzący z tego samego środowiska northumbryjski mnich, Alkuin (zm. 804), organizator reformy karolińskiej.

Iroszkoccy teologowie odznaczyli się w duszpasterskiej moralistyce nieznanymi dotąd opracowaniami, tzw. księgami penitencjalnymi [49]. Były to niejako rytualne „przewodniki" (*vademecum*) przy sprawowaniu sakramentu pokuty, swoim układem i zawartością zbliżone do „rachunku sumienia", choć nie były pisane dla użytku wiernych, lecz dla kleru. Istotną ich cechą było „taksowanie" ciężkości grzechów i wyznaczanie odpowiednich „taryf" pokutnych według zasady, że *diversitas culparum diversitatem facit poenitentiarum*. Miały one charakter opracowań ka-

[48] Szczegółowy przegląd i omówienie piśmiennictwa kościelnego tych pisarzy podaje E. Dekkers, *Scriptores Hiberniae: Scriptores Britanniae Maioris* [w:] *Clavis Patrum Latinorum*, Steenbrugis 1961, nr 1099—1139; 1319—1384; por. A. Bober, *Studia i teksty patrystyczne*, Kraków 1967, s. 17—142.

[49] Bibliografię dla „Ksiąg pokutnych" zebrali: G. Le Bras, *Pénitentiels* [w:] *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 12, 1160—1179; C. Vogel, *Bussbücher* [w:] *Lexicon für Theologie und Kirche*, t. 2, 802—805; tenże, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age. Textes choisis*, Paris 1969.

zuistycznych, przedstawiając jedynie zbiory zakazów w zakresie moralistyki: nie dawały pozytywnego wykładu obowiązków moralnych, nie ustalały zasad ani środków do osiągnięcia wzniosłych celów, lecz ograniczały się do wyznaczania sankcji represyjnych za wykroczenia. Owe księgi pokutne, rozpowszechniane jako jeden z podstawowych sposobów ujmowania katolickiej teologii moralnej, obarczyły ją na stałe kazuistyczną bezdusznością, zacieśniając zakres moralności do klasyfikacji grzechów, ze szczególnym podkreśleniem wagi wykroczeń życia seksualnego.

Biorąc pod uwagę fakt, że księgi penitencjalne powstawały w okresie, gdy młode plemiona germańskie opanowujące Europę zachodnią poddawane były wpływom Kościoła, można przypuszczać, że głównym ich celem było zaszczepienie najbardziej prymitywnych zasad religijno-moralnego ładu wśród tych nowo organizujących się ówcześnie ludów. Sankcje religijne, dodawane do świeckich kodeksów prawnych, miały zabezpieczyć porządek moralno-społeczny zgodny z ideologią kościelną. Jako odpowiedniki ukonstytuowanych reguł surowej ascezy monastycyzmu iroszkockiego, były one wyrazem tych samych metod wychowawczych względem ogółu, co względem mnichów, choć rodzaje wykroczeń i kar różnicowały się odpowiednio do wyróżnianych grup społecznych. Wraz z upowszechnianiem ksiąg penitencjalnych doszło w całym Kościele do wprowadzenia zupełnie nowej praktyki pokutnej. Od czasów bowiem Hermasa (II w.) do VII w. utrzymywała się na Zachodzie zasada jednorazowej pokuty, którą najczęściej odkładano do ostatnich chwil życia. Za iroszkockimi przewodnikami penitencjalnymi już na początku VIII w. przyjęto regułę częstego powtarzania spowiedzi i pokuty.

Spośród ksiąg pokutnych, które wyrosły w klimacie kościelnych tradycji iroszkockich, cztery zasługują na uwagę: *Liber de poenitentiarum mensura taxanda* Kolumbana Młodszego[50], zredagowana pod koniec VI w. w Luxeuil lub w Fontaine (na terenie królestwa Merowingów); *Liber de mensura poenitentiarum*[51] Cummianusa, biskupa z Clonfert (590—662); *De duodecim abusivis saeculi*[52] pochodząca prawdopodobnie z lat 630—650 i w układzie swym nawiązująca do reguły św. Benedykta oraz *Poenitentiale*[53] z lat 690—740, zredagowana już na terenie brytyjskim.

[50] Krytyczne wydanie jego pism zob. G. S. M. Walker (ed.), *S. Columbani opera* [w:] *Scriptores latini Hiberniae*, t. II, Dublin 1957. Charakterystykę twórczości Kolumbana podają: M. M. Dubois, *Un pionnier de la civilisation occidentale: St. Columban*, Paris 1950; M. H. Rosier, *Dans la barbare mérovingienne. St. Columban*, Paris 1950; R. Bultot, *Le mépris du monde chez S. Columban*, „Revue des sciences religieuses", 35, 1961, s. 356—368.

[51] PL. t. 87, 979—998.

[52] PL, t. 40, 1079—1088.

[53] PL, t. 99, 927—952.

Podobnie jak iroszkoci, również teologowie Brytanii wyróżnili się jako erudyci nawiązujący do źródeł tradycji rzymskiej za pośrednictwem benedyktynów z Canterbury (opat Hadrian, poł. VII w.), z Wearmouth i Jarrow (Benedykt Biscop, 628—690) oraz za pośrednictwem biskupa Canterbury, Teodora (602—690), pochodzącego z Grecji i kształconego w Atenach oraz w Rzymie. Dysponując bogatymi materiałami źródłowymi, pisarze brytyjscy rozwijali zwłaszcza egzegezę biblijną (komentarze do Pisma św.) i przekazywali wiedzę starożytną, uznając jej pomocniczą rolę w teologii. Z tego typu twórczością spotykamy się już, choć w skromnym jeszcze zakresie, u opata w Malmesbury i bpa z Sherborne, Aldhelma (640—709) [54], a później u Bedy Czcigodnego (ok. 674—735).

Beda, jako najwyższy po Izydorze z Sewilli autorytet w teologii oraz sztukach wyzwolonych i w historiografii, zasługuje na szczegółowsze omówienie. Ogromna spuścizna piśmiennicza Bedy, obejmująca w wydaniu Migne'a sześć pełnych tomów [55], jest dorobkiem autora, który znalazł się w czołówce średniowiecznych teologów. W Wearmouth i Jarrow otrzymał początki przygotowania do samodzielnego studium Pisma św. oraz zapoznał się z dziełami takich autorów, jak Makrobiusz, Pliniusz Starszy, Euzebiusz z Cezarei, Józef Flawiusz, Ambroży Mediolański, Hieronim, Augustyn, Dionizy Mały, Grzegorz Wielki i Izydor z Sewilli. W całej swej działalności Beda wykorzystywał znaną sobie wiedzę świecką i religijną dla potrzeb teologii katolickiej. Stąd też wśród jego opracowań znalazły się pisma dwojakiego rodzaju. Jedne z nich, w myśl antycznego programu nauczania świeckiego, służyły jako podręczniki ogólnego wykształcenia, a więc jako pomocnicze dla teologii, zwłaszcza zaś prace z zakresu gramatyki i stylistyki łacińskiej, pozwalające na dokładniejsze zapoznanie się z różnymi formami językowymi i znaczeniami wyrażeń zawartych w tekstach biblijnych. Należą tu poza tym prace dotyczące rachuby czasu, obliczania cyklów paschalnych i wyodrębniania najnowszych dziejów świata w zależności od daty narodzin Chrystusa, którą dzięki Dionizemu Małemu (zm. ok. 545—550) przyjęto za początek ery chrześcijańskiej. Do tego działu należą pisma z dziedziny historii Kościoła i hagiografii oraz *De natura rerum* — opis otaczającego nas świata według materiału księgi *Genesis;* jak też *Historii naturalnej* Pliniusza Starszego, *Hexameronu* Ambrożego z Mediolanu i pism Izydora z Sewilli.

Drugi dział pism Bedy to opracowania teologiczne. Teologię traktował on jako dyscyplinę skoncentrowaną przede wszystkim na interpretacji ksiąg świętych, w duchu tradycyjnych komentarzy Ambrożego, Hieronima, Augustyna i Grzegorza Wielkiego. Za przykładem Izydora z Sewilli

[54] Zob. jego dziełko *De virginitate,* wyd. R. Ehwald, MGH (XV), Berlin 1919.
[55] PL, t. 90—95.

przyjmował, że teologia jest najwyższą gałęzią wiedzy, ale powinna ona wykorzystywać wszystkie cenne zdobycze nauki świeckiej. Zgodnie z takim stanowiskiem najbardziej właściwy dorobek Bedy wyraził się w jego dziełach z egzegezy biblijnej: w 26 komentarzach do różnych ksiąg Starego i Nowego Testamentu oraz w 50 homiliach, stanowiących pierwszy na terenie anglosaskim kaznodziejski wykład perykop ewangelicznych dostosowanych do roku liturgicznego [56].

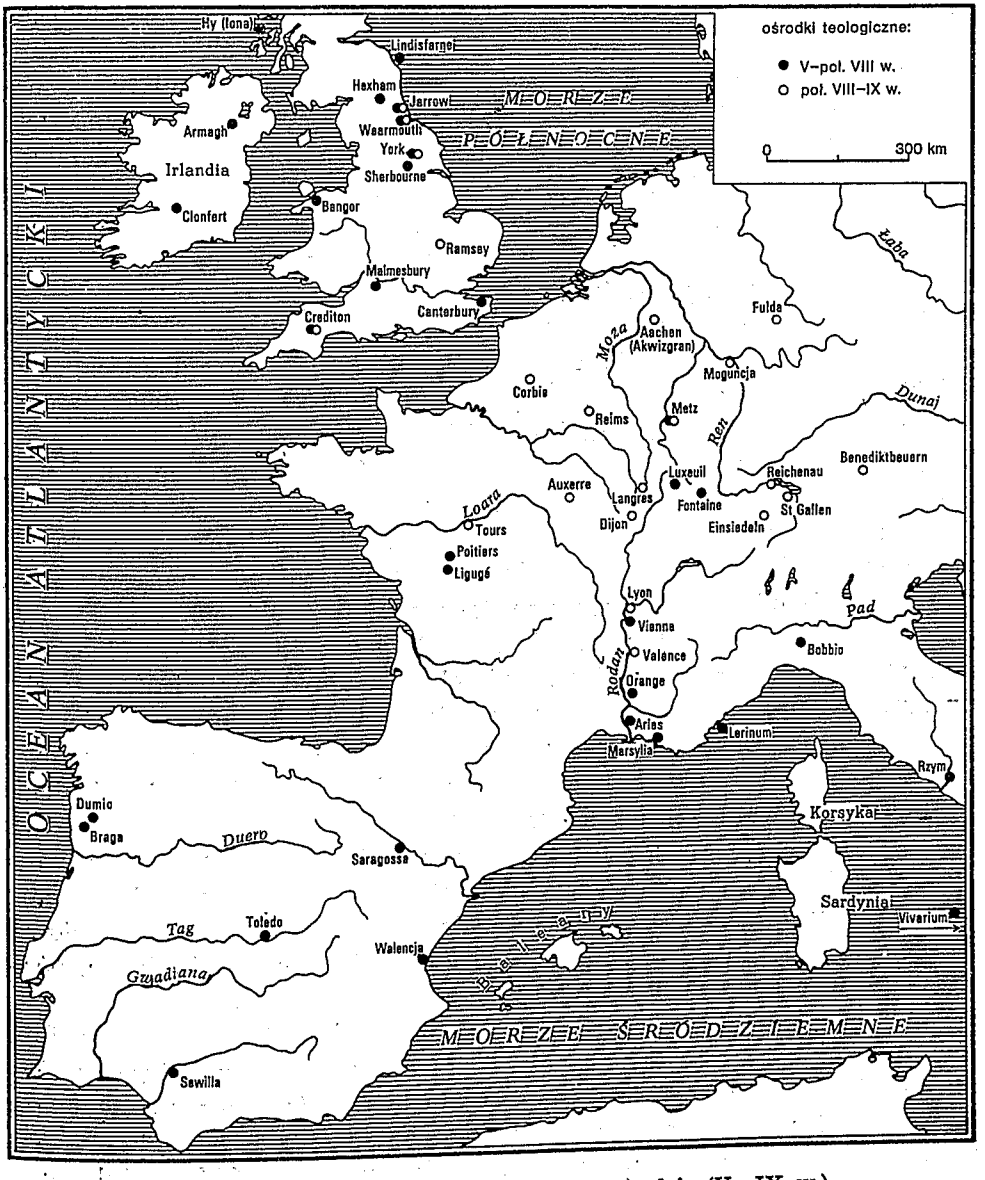
Beda przysłużył się poza tym rozwojowi teologii bogatym zasobem uwag metodologicznych w swoich pismach egzegetycznych. Przez podkreślenie potrzeby wiązania teologii z wiedzą świecką wytyczył nowy kierunek pracy następnym autorom, którzy przechodząc z Wysp Brytyjskich na kontynent przyczynili się w następnym okresie do tzw. reformy karolińskiej. Poza tym Beda, jako mnich benedyktyński, wpłynął na ożywienie działalności teologicznej w swoim zakonie. Benedyktyński ideał monastyczny został dzięki niemu zespolony z działalnością na polu kultury zgodnej z ideologią Kościoła. Od tego czasu przez kilka najbliższych stuleci benedyktyni odznaczali się na polu teologii, a Beda został uznany za ich pierwszego, klasycznego przedstawiciela.

II. Główne tendencje teologiczne w okresie Karolingów i w X w.[57]

Bezpośrednimi spadkobiercami i przekazicielami kościelnej tradycji, która na przełomie VII i VIII w. umocniła się na Wyspach Brytyjskich, byli dwaj anglosascy benedyktyni: Bonifacy (Winfrid) z Crediton (680—754) i Alkuin z Yorku (ok. 730—804). Dzięki nim ośrodek ówczesnej aktywności religijno-intelektualnej, kształtującej się głównie pod wpły-

[56] Zob. *Beade Venerabilis opera*, p. III; *Opera homiletica*, wyd. D. Hurst [w:] *Corpus Christianorum*, t. 122, Turnholti 1955. O teologicznej pracy Bedy zob. I. Fransen, *Description de la Collection de Bède le Vénérable sur l'Apôtre*, „Revue bénédictine", 71, 1961, s. 22—70; H. Weber, *Der hl. Kirchenlehrer Beda der Ehrwürdige als Exeget*, „Theologie und Glaube", 59, 1969, s. 360—365.

[57] Z uwarunkowaniami i charakterystyką tych tendencji zapoznają m. in.: G. Bruhnes, *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissance carolingienne*, Paris 1903; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg im Br., 1909, t. I, s. 178—214; J. Boussard, *Die Entstehung des Abendlandes. Kulturgeschichte der Karolingerzeit*, München 1968; W. Ullmann, *The Carolingian Renaissance and Idea of Kingship*, London 1969; S. Epperlein, *Herrschaft und Volk im karolingischen Imperium. Studien über soziale Konflikte und dogmatisch-politische Kontroversen im fränkischen Reich*, Berlin 1969; D. A. Bullough, *Europae Pater: Charlemagne and his Achievement in the Light of Recent Scholarship*, „The English Historical Review", 85, 1970, s. 59—105.



6. Ważniejsze ośrodki teologiczne na Zachodzie (V—IX w.)

wem zapotrzebowań ewangelizacyjnych instytucjonalizmu kościelnego, został przeniesiony z terenów brytyjskich do tworzącego się państwa frankońskiego. Decydującą przy tym rolę odegrały warunki polityczne, począwszy od majordoma Merowingów, Karola Martela (czas wpływów 721—741) i jego synów: Karlomana (741—747) oraz Pepina Małego (747—768), a następnie cesarzy: Karola Wielkiego (768—814) i Ludwika Pobożnego (814—643) oraz jego potomków, korzystających w umacnianiu swej władzy z pomocy Kościoła i w zamian rewanżujących się Kościołowi jak najszerszym poparciem.

Przejście do tego okresu zaczął torować swą misjonarską i organizacyjno-kościelną działalnością Bonifacy już od 718 r. Gdy w 732 r. został arcybiskupem Moguncji i legatem papieskim na tereny państwa frankońskiego, sojusz kościelnej i świeckiej polityki został zawarty na długi czas. Zorganizowanie przez Bonifacego hierarchii kościelnej przez ustanowienie nowych biskupstw i wspólnot klasztornych jako ośrodków upowszechniających ideologię katolicką było przyjęte z uznaniem w królestwie Franków, co równocześnie podniosło powagę majordomów merowińskich. W niedługich odstępach czasu powstały trzy ważne klasztorne szkoły: w Benediktbeuern (740), w Fuldzie (744), w Sankt Gallen (750) oraz szkoły biskupie w Reims i Metz. Podległe zarządowi Bonifacego, zaczęły wpływać na spotęgowanie instytucjonalizmu kościelnego, przyczyniając się również do konsolidacji organizmu państwowego Franków. Wymownym tego wyrazem był fakt „sakramentalnej konsekracji" Pepina Małego na króla Franków przez Bonifacego w 752 r.

Za Karola Wielkiego, który przywiązywał dużą wagę do rozwoju życia umysłowego jako podpory dla swej teokratycznie rozumianej monarchii, szczególne ożywienie zaznaczyło się na polu teologii. Czołową rolę odegrał Alkuin, kierownik nadwornej szkoły Karola Wielkiego, późniejszy opat w Tours i mistrz szkoły klasztornej, nadający myśli teologicznej taki sam kierunek, jaki występował u bezpośrednich jego poprzedników, tj. u Izydora z Sewilli i Bedy Czcigodnego. Nurt ten był za czasów karolińskich rozpowszechniony najszerzej, utrzymując się przy tym najdłużej dzięki znacznej grupie bezpośrednich i pośrednich spadkobierców Alkuina, począwszy od jego ucznia Fredegisusa (zm. 834) i Rabanusa Maurusa (ok. 780—856) aż do Hinkmara z Reims (zm. 882). Nurt ten najogólniej nazwać by można teologią filozofującą — w przeciwstawieniu do koncepcji określanej jako filozofia teologizująca, której przedstawicielem był wkrótce po Alkuinie Jan Szkot Eriugena (ok. 810—877), nauczyciel nadworny u Karola Łysego.

Prezentowane przez Alkuina oraz Eriugenę dwa odrębne podejścia do teologii spotkały się pod koniec okresu karolińskiego z próbą uzgodnienia i scalenia. Był to z kolei trzeci ważniejszy w owych czasach nurt —

nurt kompilatorski, reprezentowany przez dwóch przedstawicieli klasztornej szkoły w Auxerre przy opactwie Saint-Germain-des-Près: Eryka (Henryka) z Auxerre (841—876) i jego ucznia Remigiusza z Auxerre (ok. 841—908).

W X w. nie pojawiły się żadne nowe i oryginalne koncepcje, ale utrwaliły się dawniejsze, torując drogę do następnego okresu, stojącego pod znakiem teologicznych sporów dialektyków z antydialektykami i w konsekwencji do zapoczątkowanej przez Anzelma z Canterbury „metody scholastycznej".

Tendencjami, które w X w. stanowiły drogę przejściową dla dalszego rozwoju teologii, są trzy następujące: teologizm ewangeliczno-monastyczny Odona z Cluny (zm. 942), racjonalizm teologizujący Rateriusza z Werony (zm. 974), Gerberta z Aurillac (zm. 1003), Fulberta z Chartres (zm. 1028) i Notkera Labeo (zm. 1022) z Sankt Gallen oraz teologizm racjonalizujący Abbona (zm. 1004), przedstawiciela szkoły we Fleury, jak też innego Notkera (zm. 1008), organizatora szkoły w Liège.

1. Teologia filozofująca Alkuina i jego spadkobierców

Alkuin nie wniósł wprawdzie oryginalnych propozycji, ale wierny intelektualnej spuściźnie pisarzy zachodniej tradycji kościelnej pośredniczył w upowszechnianiu teorii teologicznych Augustyna, Boecjusza, Izydora z Sewilli i Bedy Czcigodnego. Dzieła Alkuina to opracowania podręcznikowe z trzech zakresów: dogmatyki katolickiej (*De fide sanctae et individuae Trinitatis*), kościelnej doktryny moralnej (*De virtutibus et vitiis*; *De animae ratione*) i dialektyki (*De dialectica*), którą traktował jako element instrumentalny teologii [58].

Alkuin nie miał na celu prezentowania encyklopedycznej wiedzy świeckiej, znanej z dzieł Izydora, ani za wzorem Augustyna przedstawienia syntezy całej doktryny teologicznej, lecz podobnie jak Boecjusz i Beda zmierzał do wypracowania metody teologicznej. W tym celu próbował wiązać przedmiot wiary (wydobywany ze źródeł biblijnych) ze zdobyczami wiedzy świeckiej na podstawach dialektyki (wyodrębnionej spośród siedmiu sztuk wyzwolonych) jako swoiście przez siebie rozumianej filozofii. Teologię pojmował jako wiedzę opartą na treści Pisma św., ale formalnie kształtowaną za pomocą dialektyki, która miała wnosić nie tyle poprawność i rzetelność myślenia, ile umiejętność gramatyczno-słownej analizy rozpatrywanych tekstów biblijnych. Filozofia-dialektyka pomagająca,

[58] Dzieła Alkuina w PL, t. 100—101.

według niego, do właściwej interpretacji Pisma św. oraz do wyodrębniania i schematycznego szeregowania prawd wiary, odgrywała rolę czynnika formalnie porządkującego. Z tego względu Alkuin uznawał potrzebę rozwoju filozofii-dialektyki nie jako niezależnej umiejętności, lecz jedynie jako dyscypliny pomocnej dla teologii.

Podkreślana przez niego nadrzędność teologii w stosunku do filozofii-dialektyki jako wiedzy świeckiej była wyrazem przekonania o nadrzędności wiary względem rozumu oraz o nadrzędności władzy kościelnej nad świecką. Pod tym względem program Alkuina wchodził w kolizję z planami Karola Wielkiego, umacniającego swą władzę we wszystkich dziedzinach ówczesnego życia. Prawdopodobnie z tego powodu Alkuin opuścił dwór Karola Wielkiego (783). W 796 r. stanął on na czele szkoły klasztornej w Tours [59].

Pod wpływem Alkuina pozostawał jego współziomek i uczeń Fredegisus — następca w kierownictwie klasztornej szkoły w Tours. Był on propagatorem stosowania dialektycznej filozofii w rozważaniach teologicznych oraz rzecznikiem opracowań szczegółowych dla aktualnej działalności Kościoła. Z treści jego traktatu *De tenebris et nihilo* [60] wynika, że przy określaniu pojęć teologicznych brał on pod uwagę ich definicję i na tej podstawie dochodził do wyjaśnień rzeczowych.

Na przeciwnym stanowisku stał inny uczeń Alkuina, biskup Lyonu, Agobard (769—840), który w swoim *Contra obiectiones Fredegisi* [61] przestrzegał przed logicznymi i doktrynalnymi błędami wynikającymi z metody dialektycznej. Fredegisus, jego zdaniem, uwikłał się w sprzeczności, zmierzając do zdobycia pewności twierdzeń teologicznych na podstawie fałszywie interpretowanej definicji wyrazów.

Najwybitniejszym spośród bezpośrednich uczniów Alkuina był Rabanus Maurus, kierownik szkoły klasztornej w Fuldzie, późniejszy arcybiskup Moguncji. W pracy dydaktycznej i pisarskiej szedł w zasadzie śladami swego mistrza, ale przyjmując nadrzędne znaczenie teologii, kładł nacisk na wykorzystywanie dla jej celów nie tylko dialektyki, lecz całego znanego ówczesnego wykształcenia encyklopedycznego [62]. Jego traktat *De institutione clericorum*, określający program wychowania i wykształcenia kleru, wykazuje całkowitą zależność od pism Augustyna, zwłaszcza od *De doctrina christiana* i *De ordine*. W obszernym dziele *De universo*, będącym przeróbką encyklopedycznych opracowań Kasjodora i Izydora z Sewilli, zawarł Rabanus całokształt ówczesnej wiedzy świeckiej i teologicznej. Jako zwolennik uracjonalniania teologii podjął się opracowania

[59] Zob. E. S. Duckett, *Alkuin, Friend of Charlemagne*, New York 1951.
[60] Zob. PL, t. 105, 751—756.
[61] PL, t. 104, 159—174.
[62] Pisma Rabanusa Maurusa w PL, t. 111.

komentarza do znanej w przekładzie boecjańskim *Isagoge* Porfiriusza, wprowadzającej w arystotelesowską aparaturę kategorii logicznych. Interpretacja tych kategorii, zacieśniona do użyteczności teologicznej, zapobiegała emancypowaniu się filozofii jako autonomicznej dyscypliny. Było to zgodne z naczelną zasadą, że teologia jest wszechobejmującą i nadrzędną wiedzą. Podobnie jak podporządkowywał wiedzę świecką teologii według tradycji augustyńskiej, tak z kolei teologię, zwłaszcza jej dział moralno-wychowawczy, traktował jako środek dla umocnienia politycznej dominacji Kościoła. Wyrazem takiego stanowiska jest zwłaszcza jego *De anima*, skierowane do cesarza Lotara (850—875), jako teokratycznego władcy, który może służyć Bogu jedynie przez służbę Kościołowi.

Pod wpływem Rabanusa kierunek teologii Alkuina przedłużał swój żywot dzięki kilku teologom, którzy kierowali ważniejszymi ośrodkami nauczania kościelnego. Z najbliższych uczniów Rabanusa trzeba wymienić niemieckiego mnicha Bruna (utożsamianego z Candidusem z Fuldy), od 822 r. następcę swego mistrza w tamtejszym ośrodku szkolnym; Valafrida Strabona, opata w Reichenau (zm. 849) i Servatusa Lupusa, opata w Ferières (zm. ok. 862). Z innych, mniej znanych zwolenników programu Alkuina warto wspomnieć Paschasiusa Radbertusa, opata w Corbie (zm. ok. 860) i jego ucznia Ratramnusa, mnicha z Corbie (zm. w 868), jak też Hinkmara, arcybiskupa w Reims (zm. ok. 882). Wszyscy oni troszczyli się przede wszystkim o zachowanie tradycji teologicznej na podłożu doktryny augustyńskiej oraz o wykorzystanie pism logicznych Arystotelesa w przekładzie Boecjusza, *Isagoge* Porfiriusza, Augustyńskich *Principia dialecticae* i pseudoaugustyńskiego dziełka *Categoriae decem* [63]. Natomiast Jan Szkot Eriugena, przyjaciel Hinkmara, wprowadził teologię na zupełnie odmienne tory niż zwolennicy szkoły Alkuina [64].

2. Koncepcja teologii Jana Szkota Eriugeny [65]

Eriugena — obok wykształcenia w teologicznej tradycji łacińskiej w duchu Hilarego z Poitiers, Ambrożego, Hieronima, Augustyna i Boecjusza, jako pierwszy na większą skalę we wczesnym średniowieczu posiadał znajomość bogatego dorobku teologii wschodniej. W swoim łacińskim tłu-

[63] Zob. *Candidi: De imagine Dei* [w:] B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scholastique*, t. I, Paris 1880, 134—137; dzieła Ratramnusa, w PL, t. 121, 13—346.

[64] Por. H. Schrörs, *Hincmar von Reims*, Freiburg im Br. 1884.

[65] Por. M. Cappuyns, *Jean Scot Eriugène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Paris 1939; P. Mazzarella, *Il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena*, Padova 1957; T. Gregory, *Giovanni Scoto Eriugena. Tre studi*, Firenze 1963; G. Mathon, *Les formes et la signification de la pédagogie des arts libéraux au milieu du IX^e siècle. L'enseignement palatin de Jean Scot Eriugène* [w:] *Arts libéraux et la philo-*

maczeniu dzieł Pseudo-Dionizego i Maksyma Wyznawcy [66] oraz we własnych komentarzach do tych pism [67] udostępnił je Zachodowi. Przekazał też elementy doktryny Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesa i Grzegorza z Nyssy, a przede wszystkim zaprezentował w największym dziele swego życia *De divisione naturae* [68] jednolity system filozofii neoplatońsko-chrześcijańskiej. Takie stanowisko wyraził również w swych drugorzędnych pismach [69].

Ze względu na doktrynę, uznaną od początku przez oficjalne czynniki kościelne za nieprawowierną, Eriugena znalazł się na uboczu ówczesnej teologii. Sam jednak był przekonany o zgodności swego poglądu z treścią Pisma św., które przyjmował za nieomylne i najpełniejsze źródło prawdy dostarczonej człowiekowi przez Boga, choć domagającej się wydobycia i wyrażenia przy pomocy ludzkiego rozumu. W ten sposób kroczył drogą, jakiej trzymali się prawie wszyscy dotychczasowi autorzy kościelni. Jego odrębność zaś polegała na tym, że nie dostosowywał, jak tamci, wyników ludzkiej wiedzy do Pisma św., lecz odwrotnie — treść biblijną dopasowywał do systemu filozoficznego, z jakim się zapoznał i jaki zaakceptował. Systemem tym był neoplatonizm w chrześcijańskiej wersji Pseudo-Areopagity i jego komentatora Maksyma Wyznawcy. W oparciu o tych autorów Eriugena oceniał całą treść Pisma św. i dotychczasową jego interpretację. W konsekwencji doszedł do stworzenia radykalnej syntezy doktrynalnej, idącej znacznie dalej niż augustyńska, orygenesowska i dionizjańska.

Specyficzne poglądy Eriugeny były wynikiem jego intelektualnej formacji neoplatońskiej oraz położenia nacisku na poznanie filozoficzne. Wprawdzie, według jego własnych słów, filozofia utożsamiała mu się z objawieniem, wiarą, religią i teologią chrześcijańską, jednak można tu mówić raczej o teologiczno-religijnej filozofii chrześcijańskiej, podobnie jak się mówi o neoplatonizmie jako o teologiczno-religijnej filozofii pogańskiej. W systemie Eriugeny bowiem decydującą rolę odgrywały spekulacje rozumowe, oparte na założeniach idealistycznego monizmu neoplatońskiego; dlatego mógł on swobodnie interpretować chrześcijańskie objawienie, odchodząc od utartej drogi tradycji kościelnej.

Filozofia Jana Szkota jest o tyle teologiczna, o ile wraz z „teofania-

sophie au Moyen Âge, Montréal—Paris 1969, s. 47—64; R. Rini, *Dio come essentia omnium nel pensiero di G. Scoto Eriugena*, „Rivista di Filosofia Neoscolastica", 62, 1970, s. 101—132.

[66] Zob. PL, t. 122, 1029—1222.

[67] Zob. PL, t. 122, 125—284.

[68] Zob. PL, t. 122, 441—1022.

[69] Por. *De divina praedestinatione*, PL, t. 122, 355—440; Komentarz do Ewangelii św. Jana, PL, t. 122, 283—343.

mi" wszechświata jej przedmiotem jest objawienie chrześcijańskie i o ile początkiem filozofowania jest wiara, dzięki której dokonuje się przyjęcie objawienia. Przy takim ujęciu filozofia ta jest teologiczna od strony egzystencjalno-bytowej i przedmiotowej, od strony metodologicznej natomiast jest spekulacją rozumu ludzkiego.

Sprowadzenie teologiczno-religijnej filozofii do intelektualnej metody symbolicznej charakteryzowało najbardziej istotną cechę dialektyki Eriugeny. Aspekt ten zaważył zdecydowanie na jego indywidualno-alegorycznym i „racjonalizującym" tłumaczeniu treści biblijnej, bez oglądania się na jakikolwiek inny autorytet, w tym także patrystyczny i urzędowo-kościelny. Dlatego też dotychczasowa koncepcja teologii uległa u Eriugeny nie tyle przeobrażeniu, co wyeliminowaniu na korzyść filozofii Boga i religii. W ten sposób Eriugena przypominał wczesnochrześcijański gnostycyzm, choć faktycznie gnostykiem nie był, bo nie stawiał sobie za zadanie głębszego i wyższego, niż światło wiary, poznania chrześcijańskiego objawienia.

Pogląd Eriugeny w swej treści był emanacyjno-panteistycznym monizmem oraz idealistycznym spirytualizmem, według którego świat materialny jest tylko cieniem rzeczywistości. Świat jest nierozdzielnie zespolony z Bogiem w porządku bytowania, a w porządku etycznym tylko w Bogu znajduje swe właściwe uzasadnienie. Przy takich przesłankach jednak nie zawahał się Eriugena przyjąć, że Bóg jest czymś różnym od świata, przez co zdawał się zaprzeczać swemu panteistycznemu monizmowi. W rzeczywistości jednak tylko dokładniej precyzował subtelny aspekt swej orientacji monistycznej. W myśl bowiem jego filozofii teologicznej wszystko, co istnieje, jest wyłącznie przejawem Boga — który, jeśli różni się od świata, to raczej pod względem stopnia swej doskonałości, a nie swej natury.

Pisma i poglądy Eriugeny spotkały się z kościelnym potępieniem. Najpierw doszło do odrzucenia jego doktryny o przeznaczeniu na synodzie w Walencji w 855 r. i na synodzie w Langres w 859 r. a później, bardziej stanowczo napiętnowano jego dzieło *De divisione naturae*, które w 1050 r. papież Leon IX uznał za sprzeczne z przyjętym nauczaniem kościelnym, a Honoriusz III w 1225 r. nakazał je publicznie spalić. Kiedy w 1681 r. dokonano pierwszego wydania pism Eriugeny, zostały one natychmiast umieszczone w indeksie kościelnym, gdzie figurują do dziś [70].

Eriugena od strony doktrynalnej patronował nurtom heterodoksyjnym w średniowieczu, co jest szczególnie widoczne w dwa wieki po jego śmierci u przedstawicieli różnych odcieni penteizmu i panteistycznego mistycyzmu: u Amalryka z Bène w XII w., u amalrycjan w XIII w.,

[70] Zob. *Index librorum prohibitorum*, Roma 1924, s. 90.

u Joachima z Fiore, u waldensów, albigensów, begardów i beginek, aż do czasów Eckharda w XIV w. Przy tym jednak już wcześniej, choć w sposób mniej widoczny, Eriugena oddziaływał na ortodoksyjne kierunki, przyczyniając się częściowo pod względem doktrynalnym, a bardzo wydatnie — metodologicznym, do ożywienia myśli średniowiecznej. Dlatego nie da się pominąć dorobku Eriugeny w historii średniowiecznej teologii katolickiej, chociaż jego poglądy zostały uznane jako obce ortodoksyjnej tradycji. Jan Szkot Eriugena oddał kościelnym autorom świata łacińskiego poważną przysługę tym, że udostępnił im teologiczne myśli Kościoła wschodniego i że na tym podłożu zbudował najbardziej jednolity od czasów Augustyna system filozoficzno-teologiczny. Z tych racji, mimo wielu zastrzeżeń, jego pisma wzbudzały zainteresowanie ortodoksyjnych autorów przez szereg następnych stuleci średniowiecza. Niektórzy z dzisiejszych katolickich historyków średniowiecza, jak np. E. Gilson, Ph. Böhner i H. F. Dondaine, stwierdzając wyjątkową pozycję Eriugeny, usiłują znaleźć u niego ortodoksyjną poprawność przynajmniej w najgłówniejszych założeniach; natomiast negatywną ocenę jego stanowiska, określanego jako specyficzny panteizm i skrajny racjonalizm, uznają za uproszczenie i nieporozumienie [71]. Chociaż więc nawet za pomocą wnikliwych analiz źródłowych niełatwo jest dostrzec, w jakich punktach Eriugena odszedł od tradycji kościelnej, a w jakich tradycję tę swoiście odnawiał, to przyznaje się dość powszechnie, iż był to autor, którego jeśli nie da się jeszcze nazwać „ojcem" zapowiadającej się scholastyki, to jednak trzeba go uznać za „bezpośredniego prekursora metody scholastycznej", według której rozum i wiara ku jednemu zwracają się przedmiotowi i do jednego prowadzą celu [72].

3. Filozoficzna propedeutyka teologii u Eryka i Remigiusza z Auxerre

Dwa nurty teologiczne, z których inicjatorem jednego był Alkuin, a drugiego Jan Szkot Eriugena, znalazły w najbliższym pokoleniu przedstawicieli klasztornej szkoły w Auxerre. Eryk i jego uczeń Remigiusz, kierownicy tej szkoły, nie stworzyli nowych teorii teologicznych, ale zasługują na uwagę jako wyraziciele ówczesnego poziomu działalności

[71] Por. H. F. Dondaine, *Saint Thomas et Scot Eriugène*, „Revue des sciences philosophique et théologiques, 35, 1951, s. 31—33 E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. z ang. St. Zalewski, Warszawa 1966, s. 113—127, 592—596.

[72] Por. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg im Br. 1909, t. I, s. 202—210.

intelektualnej. Dążność Eryka i Remigiusza do pogodzenia z sobą poglądów poprzedników nie wynikała z jakiejś ich szczególnej pomysłowości, lecz po prostu stąd, że stykając się naraz z dwiema odrębnym tendencjami, obie na równi aprobowali jako wzajemnie się uzupełniające. Eryk zapoznał się z kierunkiem Alkuina za pośrednictwem swego mistrza, Servatusa Lupusa, a ze współczesnym sobie Eriugeną bezpośrednio. W duchu tej podwójnej koncepcji wpływał on z kolei na swego ucznia, Remigiusza.

Kierownicy szkoły w Auxerre, jak świadczy styl ich pracy i rodzaj pozostawionych przez nich dzieł, przyczynili się nie tyle do budowy teologii od strony doktrynalnej, ile od metodologicznej. Jako glosatorzy pism filozoficznych i teologicznych naświetlali pierwsze zgodnie z pomysłem Alkuina, tj. pod kątem zapotrzebowań teologii, a drugie interpretowali filozoficznie według wzoru Eriugeny. Przyjmowali bowiem, że filozofia i teologia wzajemnie się niejako przenikają. Nie znaczyło to, by autorzy ci pojmowali filozofię po prostu jako teologię, mimo że teologię uznawali za filozofię, zgodnie z tradycyjnym określeniem dziedziczonym po Augustynie przez ogół teologów średniowiecza. W rozumieniu Eryka i Remigiusza, podobnie jak Alkuina, filozofia miała bowiem charakter teologiczny w tym znaczeniu, że posiadała sens wyłącznie jako służebnica teologii; teologia zaś była autonomiczna, stanowiąc właściwą i najwyższego rzędu filozofię. W tym kontekście więc, przy skomplikowanym sposobie kompilacyjnego myślenia szkoły w Auxerre, istniało rozgraniczenie między takimi pojęciami, jak „filozofia teologiczna" oraz „teologia jako filozofia".

Filozofię ujmowali najogólniej jako dialektykę i jako propedeutykę myślenia, dostarczającą konstrukcji językowych i logicznych, przejmowanych z dzieł gramatyków łacińskich, prawników i poetów rzymskich, jak też ze znanych i cenionych ówcześnie pism filozoficznych Arystotelesa, Porfiriusza, Marcjana Capelli, Kasjodora i Boecjusza. Skoro więc filozofia dostarczała ogólnych zasad myślenia mających znaczenie w poznawaniu treści objawienia, przeto odgrywała rolę propedeutyki teologii katolickiej i o tyle była wiedzą teologiczną. O tym znaczeniu Eryk pisał glosy do dzieła Arystotelesa *De interpretatione*, do *Isagoge* Porfiriusza oraz do pseudoaugustyńskich *Kategorii*, a Remigiusz do dzieł gramatyków łacińskich (Donata i Pryscjana), poetów rzymskich (Terencjusza, Juwenalisa, Prudencjusza i Saduliusza) oraz do poetycko-filozoficznej encyklopedii Marcjana Capelli [73].

Poza tym filozofia miała charakter wiedzy teologicznej dlatego, że — obok dostarczanych zasad myślenia jako instrumentów poznania treści objawienia — kształtowała określoną koncepcję Boga i jego stosunku do

[73] Por. tamże, s. 210—211.

świata, koncepcję zdobytą w ramach „racjonalnego" pojmowania, a odnoszącą się do przedmiotu, który z natury swej należał do zakresu teologii. Ponieważ jednak tylko teologia dysponowała właściwą, bo pełniejszą koncepcją Boga niż filozofia, przeto z tego względu teologia jedynie była doskonałą wiedzą filozoficzną. Filozofia (dialektyka) wszakże pozwalała na bardziej zrozumiałą i uporządkowaną ekspresję treści wiary, decydując o metodologicznej formacji teologii jako wiedzy filozoficznej.

Dążność przedstawicieli tej szkoły do zespolenia dziedziczonych po Alkuinie i Eriugenie poglądów była wyrazem utrzymującego się od dawna przekonania (mimo zarysowujących się co jakiś czas jednostronnych stanowisk), że filozofia i teologia pozostają do siebie w nierozerwalnym związku, tworząc pełnię wiedzy dostępnej człowiekowi.

Jako przykład uprawiania tak pojmowanej wiedzy, będącej przede wszystkim „teologią o charakterze filozoficznym" i zarazem „filozofią teologiczną", służyły szkole w Auxerre pisma teologiczne Boecjusza, komentowane głównie przez Remigiusza i używane jako podstawowe w pracy dydaktyczno-naukowej wraz z Eriugeny *De divisione* [74]. Ponadto Remigiusz podjął próbę samodzielnego zaprezentowania tej wiedzy teologiczno-filozoficznej, co znalazło wyraz w jego komentarzach do Księgi Rodzaju i Psalmów. Właśnie dzięki tej koncepcji, w której akcentował on jedność integralną teologii i filozofii, pisma Remigiusza były wykorzystywane przez szereg następnych stuleci równolegle z dostępnymi dziełami Eriugeny [75].

4. Rozwój teologii w X wieku

Po upadku cesarstwa karolińskiego, przez cały wiek X, w którym zaznaczyło się osłabienie aktywności życia religijno-intelektualnego, tylko nieliczne jednostki próbowały wpływać na poprawę stanu wykształcenia kleru przez nawiązywanie do dawnych, bardziej oświeconych tradycji teologicznych. Działalność ta była przy tym warunkowana aktualnymi dążeniami przywrócenia autorytetu Kościołowi, który w tym okresie nie odgrywał już przodującej roli w świecie feudalnym ani w dziedzinie ideologicznej, ani ogólnokulturalnej, ani politycznej. Odzyskanie przodownictwa Kościoła i potrzeba podnoszenia poziomu życia duchowego kleru i świeckich to przewodnie motywy aktywności wyróżniających się w owym wieku teologów, choć ich zapatrywania na charakter teologii były rozbieżne, idąc zasadniczo w trzech odrębnych kierunkach. Rozbież-

[74] Por. B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scholastique*, t. I, s. 199—206.
[75] Por. M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. I, s. 504—519.

ności te wynikały z pogłębienia się różnicy zdań na temat stosunku dialektyki i teologii, co jeszcze w jaskrawszej formie ujawniło się w wieku następnym.

Do połowy X w., w związku z początkami kluniackiej reformy benedyktynów, utrzymywała się skrajnie konserwatywna tendencja patrystyczna Odona z Cluny, broniącego antydialektycznego teologizmu. Od połowy zaś tego stulecia do pierwszych lat XI w. jedna grupa teologów z Gerbertem z Aurillac broniła tendencji dającej się określić jako racjonalizm dialektyczno-teologizujący, a kluniacka szkoła Abbona z Fleury i katedralny ośrodek szkolny Notkera w Liège poszukiwali rozwiązań konkordystycznych.

Odon z Cluny (zm. 942) dokonał nawrotu do najbardziej elementarnego pojmowania teologii twierdząc, że jest ona najważniejszą wiedzą, gdyż dotyczy prawd objawionych, a więc najpewniejszych i najkonieczniejszych, a dostępnych tylko dzięki boskim pouczeniom. Na tym głównie opierało się jego stanowisko praktycznego teologizmu i antydialektyzmu. Chociaż Odon jako uczeń Remigiusza znał tradycje szkoły w Auxerre, a stąd musiał mieć też rozeznanie w świeckich dyscyplinach z dialektyką na czele, jednak sięgał wyłącznie do gotowych wzorów patrystycznych, zwłaszcza do Grzegorza Wielkiego i Augustyna. Pozwalało mu to w najprostszy sposób na relacjonowanie najbardziej tradycyjnych pouczeń religijno-moralnych i wychowawczych. Wiedza teologiczna bowiem w jego przekonaniu polegała nie na opracowywaniu, lecz na biernym przyswajaniu sobie zawartości objawienia według ujęć powszechnie przyjętych w Kościele. Znajomość określonych sentencji z Pisma św. i z dzieł wspomnianych pisarzy kościelnych wystarczała do tego, co wiązał on z pojęciami teologii, którą właściwie zacieśniał do praktyki religijnego życia. Teologia była więc według niego wiedzą-umiejętnością. Do zdobycia tak przedstawionej teologii przygotowywano w Cluny i innych zależnych od tego ośrodka szkołach klasztornych, tj. w Dijon, Ramsey, Einsiedeln i Fleury. Za podstawę nauczania przyjmowano tam ascetyczno-moralne florilegium Odona, stanowiące właśnie zwięzły skrót *Moraliów* Grzegorza Wielkiego oraz *Collationes* Odona, oparte na *De civitate Dei* Augustyna [76].

Teologia w takim ujęciu miała według Odona najpierw wpływać na podniesienie poziomu życia religijno-moralnego wspólnot zakonnych, a następnie za ich pośrednictwem przygotowywać arystokrację feudalną i rycerstwo do uznania dominacji Kościoła w świecie. W ramach ideologii monastycznej dążono bowiem do zjednoczenia ówczesnej Europy pod przewodnictwem papiestwa. Ruch reformy kluniackiej mógł odgrywać pod tym względem szczególną rolę dlatego, że był wolny od ingerencji bisku-

[76] Zob. PL, t. 133. 107—512.

pów i feudałów świeckich, a pozostawał pod bezpośrednim patronatem papieskim. Pod wpływem inicjatywy kluniackiej Odona teologia utrzymała swój konserwatywny, antydialektyczny, moralizatorski i ascetyczny charakter aż po czasy Anzelma z Canterbury (koniec XI w.).

Obok tego jednak rozwijał się nurt racjonalizujący, który pojawił się wraz z wystąpieniem Gerberta z Aurillac (930—1003). Chociaż Gerbertowi przyświecała ta sama myśl, co reformatorowi z Cluny, by za pomocą ideologicznych konstrukcji dokonać duchowego zespolenia wpływowych warstw ówczesnego społeczeństwa europejskiego pod przywództwem Kościoła, to jednak szedł on do tego celu odmienną drogą, opierając się o taką orientację intelektualną, która uwzględniała umysłowe dążenia ludzi jego epoki. Wychodząc z założenia, że Kościół jest rzecznikiem prawdy objawionej i rozumowej, przyjął koncepcję jednej, wszystko obejmującej wiedzy, która miała odzwierciedlać ducha uniwersalizmu kościelnego. Wiedzę tę traktował jako filozofię, przypisując jej racjonalny charakter. W jej ramach widział zespolenie wszelkich znanych dotychczas osiągnięć rozumowych z treścią światopoglądu katolickiego. Miała to być wiedza o zasięgu encyklopedycznym, w której przeważały elementy swoistego „racjonalizmu". W tym aspekcie z filozofią wiązała się nierozdzielnie teologia jako jedna ze specyficznych postaci dialektycznego myślenia. Gerbert wzorował się na przyjętym w literaturze kościelnej (dzięki Cyrylowi Aleksandryjskiemu, II w.) stoickim określeniu filozofii jako wszechobejmującej wiedzy, której przyporządkowane były „rzeczy" i „sprawy" *humana et divina*. Na podobieństwo Eriugeny traktował ją jako pełnię ludzkiej mądrości, która ma swe uzasadnienie *in rerum natura* świata, będącego tworem Boga jako sprawcy wszelkich wiedzotwórczych wartości (*ab auctore omnium artium facta*). Zarówno w zakresie spraw bożych, jak ludzkich Gerbert dzielił swą filozoficzno-teologiczną wiedzę na praktyczną i teoretyczną. Do pierwszej zaliczał etykę (*dispensitiva*), ekonomikę (*distributiva*) i politykę (*civilis*), a do drugiej: fizykę (*physica naturalis*), matematykę (*mathematica intelligibilis*) oraz teologię (*intelligibilis theologica*).

Przez takie pojmowanie filozofii jako obejmującej wszystkie dyscypliny Gerbert zmierzał do uzasadnienia integralnej jedności wiedzy ludzkiej (*humanarum et divinarum rerum*), mającej zaspokajać aspiracje umysłowe osób świeckich i duchownych.

Swoją orientację intelektualną Gerbert zawdzięczał wpływom filozofii arabskiej (z którą zapoznał się w czasie pobytu w Hiszpanii), logiki Arystotelesa oraz komentarzy do niej Porfiriusza i Boecjusza. Z tych źródeł m. in. korzystał w swej pracy dydaktycznej w szkole katedralnej w Reims (od 972) i w klasztornej szkole w Bobbio (od 982). Następnie jako arcybiskup Rawenny, a w końcu jako papież Sylwester II (999—1003) konty-

nuował pracę w tym kierunku, o czym świadczy jego dzieło *De rationali et ratione uti* [77]. Nie koncentrował się wprawdzie wyłącznie na opracowywaniu teorii teologii, ale troszcząc się w obliczu zapotrzebowań kościelnych o ujednolicenie różnych tendencji umysłowych, wskazywał perspektywy jej rozwoju, powracając do tak ostatnio zaniedbanych zagadnień metodologicznych [78].

Racjonalizm teologiczny Gerberta znalazł bezpośrednio zwolenników: Rateriusza z Werony, Notkera Labeo z Sankt Gallen i najbliższego ucznia — Fulberta z Chartres.

Rateriusz, przyjmując określenia Gerberta, zorientował jednak koncepcję filozoficzno-teologicznej wiedzy w kierunku moralno-społecznej praktyki życiowej [79]. Sprowadzał ją w ten sposób do określonej światopoglądowo „mądrości życia", opierając się na przekonaniu, że porządek teoriopoznawczy ma zastosowanie w postępowaniu moralno-społecznym. Wprawdzie filozoficzne elementy w tej teoretyczno-praktycznej wiedzy są, jego zdaniem, wynikiem rozumnej rozwagi i wyboru wartości, ale elementy teologiczne muszą być przyjęte bez żadnych zastrzeżeń i dyskusji, bo jako tajemnice wiary nie podlegają funkcji rozumienia i oceny, lecz posłusznemu przyjęciu. Rateriusz głosił więc właściwie koncepcję autorytatywnie zorientowanej wiedzy, rzutującej na porządek życia ujęty ramami instytucjonalnego uniwersalizmu kościelnego. Ta filozoficzno-teologiczna mądrość życiowa dawała ogólną orientację intelektualną i wskazywała obowiązki ludziom wszystkich warstw, nie wyłączając duchowieństwa. Miała w ten sposób jednoczyć wszystkich w posłuszeństwie wyznaczanym odgórnie obowiązkom, zapobiegając tym samym międzyludzkim konfliktom.

Po myśli Gerberta szedł również Notker, który jako nauczyciel szkoły klasztornej w Sankt Gallen wypracowywał racjonalizm dialektyczny dla celów teologii. Komentując pisma Boecjusza podkreślał, że teologia jest uzależniona w swej metodologicznej strukturze od dialektycznego myślenia [80].

Fulbert z Chartres, który w 990 r. dał początek szkole katedralnej w Chartres, wyszedł z założenia integralnej jedności wiedzy filozoficzno-teologicznej, ale przewagę dawał nie teologicznemu racjonalizmowi, lecz

[77] Zob. PL, t. 139, s. 159—168.

[78] Por. K. Werner, *Gerbert von Aurillac, die Kirche und die Wissenschaft seiner Zeit*, Wien 1878; F. Picavet, *Gerbert, un pape philosophe d'après l'histoire et d'après légende*, Paris 1897; A. Fliche, *Un precurseur de l'humanisme au X^e siècle, le moine Gerbert (pape Silvestre II). Quelques aspects de l'humanisme médiéval*, Paris 1943.

[79] Zob. Raterius *Proeloquia*, PL, t. 136.

[80] Zob. P. Pieper, *Die Schriften Notkers und seiner Schule*, München 1902.

racjonalizującemu teologizmowi. Świeckie dyscypliny, wchodzące wówczas w zakres filozofii (gramatyka, retoryka, dialektyka i logika) traktował nie jako umiejętności samodzielne, lecz jako propedeutyczne dla studium teologii [81]. W ten sposób Fulbert znalazł się na pograniczu jeszcze innego na przełomie X i XI w. kierunku — racjonalizującego teologizmu.

Podobnie jak poprzednio w IX w. szkoła w Auxerre zmierzała do pojednania Alkuina z Eriugeną, tak u schyłku obecnego stulecia Abbon z Fleury i Notker z Liège podjęli próbę uzgodnienia Odona z Cluny z Gerbertem z Aurillac. Miało to zapobiec pogłębianiu się rozbieżności między skrajnym teologizmem i przesadnym racjonalizmem w teologii. Taki więc był z kolei trzeci główny nurt teologiczny w X w.

Abbon z Fleury, jako kierownik drugiego po Cluny kluniackiego ośrodka szkolnego, wprowadzał do tradycji teologicznej Odona elementy racjonalizujące, korzystając za pośrednictwem szkoły w Auxerre z *Analityk* Arystotelesa i z traktatów Boecjusza [82]. Natomiast szkoła w Liège, dzięki głównemu swemu organizatorowi Notkerowi, a częściowo Rateriuszowi z Werony, poszła w kierunku łagodzenia „przesadnego racjonalizmu" Gerberta przez podporządkowanie poznania rozumowego objawieniu [83]. W ten sposób dążenia Abbona oraz Notkera z Liège były wyrazem jednej tendencji, która prowadziła do takiej interpretacji wymienionych kierunków, że z jednej strony dziedzina objawienia nie była wyłączona spod zasięgu działalności rozumu, a z drugiej wyniki działalności rozumu nosiły na sobie znamiona wiary.

Przyznanie wierze decydującego znaczenia w dziedzinie ludzkiej wiedzy nie oznaczało w koncepcji Abbona z Fleury i Notkera z Liège separacji teologii od filozofii. Nie rozstrzygnęli oni jednak pytania, czy i w jakim stopniu winien być utrzymany związek między filozofią i teologią, dlatego nie potrafili zapobiec wybuchowi sporu, który przeszedł do historii jako walka dialektyków z antydialektykami.

III. Przełom w dziejach teologii katolickiej w XI w.

Nurtujące od szeregu wieków tendencje w teologii znalazły w XI stuleciu wyraz w formie gwałtownych sporów o stosunek rozumu i dialektyki do objawienia i wiary, a z drugiej w zaostrzeniu walki między wschodnim

[81] Dzieła Fulberta zob. PL, t. 141.

[82] Zob. A. Van de Vyver, *Les oeuvres inédites d'Abbon de Fleury*, „Revue bénédictine", 47, 1935, s. 125—169.

[83] Zob. K. Godefroid, *Notger de Liège et la civilisation au X^e siècle*, Paris 1905.

i zachodnim chrześcijaństwem. Konflikt bowiem między radykalnymi dialektykami: Anzelmem z Besty (zm. po 1050) i Berengariuszem z Tours (zm. 1088), którzy głosili przewagę rozumu i dialektyki nad teologią — a radykalnymi antydialektykami: Gerardem z Czanad (zm. 1046), Otlohem z Sankt Emmeran (zm. 1070), Piotrem Damiani (zm. 1072) i Manegoldem z Lautenbach (zm. 1103), uznającymi pierwszeństwo wiary przed racjonalnym poznaniem — przyczynił się do powstania poglądu umiarkowanego. Reprezentował go najpierw Lanfranc (1010—1089), a następnie jego uczeń Anzelm z Aosty, biskup Canterbury (1033—1109). Anzelm podkreślał zgodność działania rozumu z wiarą, by w ten sposób uczynić z teologii wiedzę racjonalną. Ten punkt widzenia stał się charakterystyczny dla „teologii scholastycznej", w której odtąd za wzorem Anzelma zaczęto uznawać za istotne spekulatywne opracowywanie przedmiotu wiary. Dzięki temu też Anzelma zwykło się uznawać za ojca scholastyki.

Wiek XI był okresem przełomowym w dziejach teologii katolickiej nie tylko dlatego, że dialektyka (gramatyka, logika), a wraz z nią spekulacja filozoficzna zostały zdecydowanie i na trwałe podporządkowane teologii, lecz i z tej racji, że w toku walki o supremację między Kościołem wschodnim i zachodnim nastąpił ostateczny, formalny rozłam w chrześcijaństwie, a w konsekwencji całkowita separacja między grecką i rzymską teologią.

1. Spór dialektyków z antydialektykami [84]

Jednym z głównych tematów teologii w XI w. był problem jej wewnętrznej struktury. Chodziło bowiem o to, czy teologię kształtuje tylko wiara, czy też obok wiary również filozofia? W związku z tym zaś, czy wiara i rozum pozostają względem siebie w stosunku równorzędności, czy podporządkowania?

[84] Z ważniejszych opracowań na ten temat zob. J. A. Endres, *Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrhundert*, „Philosophisches Jahrbuch", 1905, s. 44—52, 173—184; 1906, s. 20—33; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg im Br., t. I, s. 215—234; J. de Ghellinck, *Dialectique et dogme au X—XII siècle* [w:] *Festgabe Ch. Beumker, Beiträge*, Suppl. I, Münster 1913, s. 79—99; M. H. Serejski, *Kościół we wczesnym średniowieczu a saecularis scientia*, „Przegląd Historyczny", 1939, s. 32—58; F. Masai, *Libre pensée et pensée sacré au Moyen Age. Introduction au cours de philosophie médiévale*, „Revue de l'Université de Bruxelles", 12, 1959/1960, s. 326—346; J. Beumer, *Biblische Grundlage und die dialektische Methode im Widerstreit innerhalb der mittelalterlichen Scholastik*, „Franziskanische Studien", 48, 1966, s. 223—242; 376—386; M. T. Gibson, *The Artes in the XIth Century* [w:] *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age*, s. 121—126.

W kolejności chronologicznej — na początku XI w. dominowało stanowisko radykalnie racjonalistyczne, ale widoczny już był nawrót do nurtu konserwatywnego, propagującego nadrzędność wiary względem rozumu. Pierwsza tendencja była reprezentowana przez dialektyków, a druga przez ich przeciwników, czyli antydialektyków.

Spośród dialektyków najgłośniejszymi stali się: Anzelm z Besty zwany perypatetykiem oraz Berengariusz, kierownik szkoły teologicznej w Tours. Zapoczątkowali oni nowy etap w teologii katolickiej, mimo iż sami znaleźli się w kręgu autorów nieprawowiernych. Stając na stanowisku podporządkowania Pisma św., doktryny Ojców Kościoła i dogmatycznych sformułowań kościelnych dialektycznemu myśleniu, zahamowali rozkwit szkoły w Liège, która na schyłku poprzedniego stulecia propagowała harmonijną koegzystencję filozofii i wiary. Z drugiej strony sprowokowali reakcję zwolenników tezy o nadrzędności wiary, co wpłynęło na ożywienie myśli teologicznej i w konsekwencji przyniosło umocnienie pozycji ortodoksji kościelnej, strzeżonej przez skrajnie tradycyjnych teologów.

Anzelm z Besty, wykształcony w Italii u Dragona z Parmy, działał jako wędrowny nauczyciel na terenie Francji i Niemiec, wzbudzając żywe zainteresowanie swymi racjonalistycznymi poglądami. Zasłynął w połowie XI w. dzięki swemu dziełu *Rhetorimachia* [85], w którym wykazywał znajomość ówcześnie dostępnych pism logicznych Arystotelesa, *Isagoge* Porfiriusza oraz dzieł Boecjusza. Swą orientację w zakresie dialektyki zawdzięczał środowisku włoskiemu (Pawia i Rawenna), gdzie — obok jurystyki — kultywowano również studium filozofii, w której dialektyce, jako umiejętności dochodzenia do prawdy drogą sylogistycznego rozumowania, przyznawano najważniejsze znaczenie. Anzelm z Besty, przypisując tak pojmowanej dialektyce decydującą rolę w sprawach wiary, otwierał drogę racjonalistycznej i niezależnej ich interpretacji. W ten sposób też podporządkowywał teologię całkowicie dialektyce utrzymując, że bez niej teologia nie jest samodzielną wiedzą.

Podobne stanowisko jak Anzelm z Besty zajął uczeń Fulberta z Chartres, Berengariusz z Tours. Głosił on, że cała dziedzina wiary, a stąd i teologia — która jej dotyczy jako swego właściwego przedmiotu poznania — winny być poddane dialektyce, będącej racjonalną i jedynie prawomocną wiedzą. Podkreślał przeto, że nie da się teologii utożsamiać ani z biernym przyswajaniem zawartości Pisma św., ani z bezkrytycznym przyjmowaniem dogmatycznych sformułowań kościelnych, ani też z autorytatywnymi interpretacjami przedmiotu wiary. Kładąc nacisk na prymat dialektyki i pojmując teologię jako interpretację przedmiotu wiary, ale jedynie według zasad dialektycznego myślenia, Berengariusz dał wyraz swego

[85] Dzieło wyd. E. Dümmler, Berlin 1872.

racjonalizmu w *De coena Domini* [86]. Jego twierdzenia, jak też i Anzelma z Besty, spotkały się z negatywną oceną występujących w obronie nadrzędności wiary i autorytetu władzy kościelnej antydialektyków. Wśród nich wyróżnili się wspomniani już poprzednio: Gerard, późniejszy biskup Czanad na Węgrzech; Otloh z Sankt Emmeran, zakonnik niemiecki; augustianin Manegold z Lautenbach oraz Piotr Damiani, kameduła i późniejszy kardynał Ostii. Byli oni zwolennikami supremacji wiary i samowystarczalności teologii oraz bezwzględnymi przeciwnikami filozofii (dialektyki) nie podporządkowanej teologii.

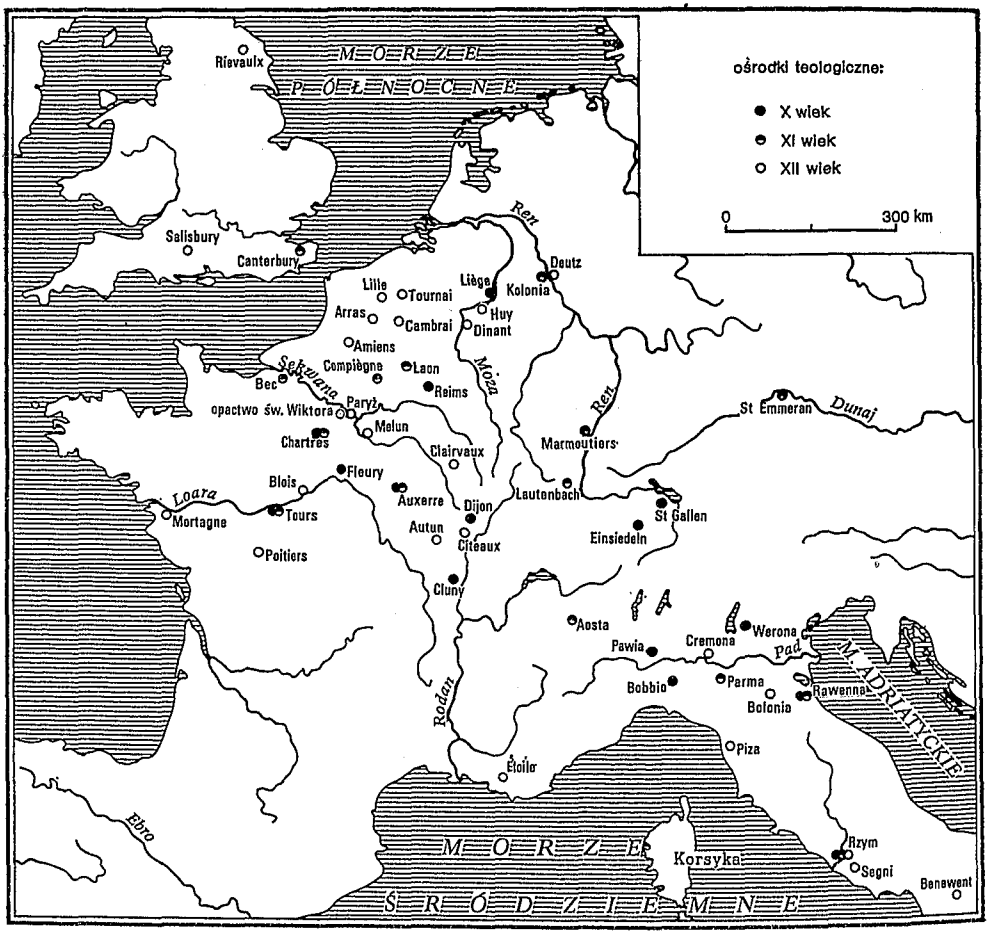
Opozycja wobec racjonalizmu dialektyków rodziła się z różnych względów, ale zwłaszcza z przekonania, że dialektyka pozwala na krytykę dogmatów kościelnych i w konsekwencji na uniezależnianie się od władzy i ideologii religijnej, a więc i od dominacji Kościoła nad całym życiem człowieka. Nastawienie antydialektyczne wynikało też z założenia, że Pismo św. jest podstawowym źródłem prawdy, a najwyższymi arbitrami wiedzy teologicznej są Ojcowie Kościoła, sobory i papieże. Dlatego dialektyka i inne dyscypliny świeckie są zbędne i niepotrzebne, bo wszystko to, czego ich zwolennicy pragną uczyć na podstawie ludzkiego rozumu (na filozofii Platona, Arystotelesa, Porfiriusza i Boecjusza), znajduje się w oficjalnie uznawanym nauczaniu tradycyjnym Kościoła. Jeśli zaś dialektycy twierdzą, że objawienie i teologia winny być podporządkowane filozofii, to filozofia w takim znaczeniu zasługuje na odrzucenie i potępienie jako szkodliwa dla wiary i teologii. Z takich to pozycji Piotr Damiani zwalczał podnoszenie w teologii znaczenia gramatyki (zaliczanej wówczas do umiejętności filozoficznych) twierdząc, że pierwszym nauczycielem reguł językowych był szatan, który zapoznał Adama z odmianą słowa „Bóg" w liczbie mnogiej [87]. Manegold w *Opusculum contra Wolfelmum Coloniensem* [88] utrzymywał, że utożsamiana z filozofią dialektyka jest bezużyteczna i niebezpieczna, bo jako czysto świecka wiedza nie tylko nie czyni nikogo godnym poznania tajemnic bożych, lecz od nich odwodzi. Z podobnych racji przeciwnikiem dialektyki był Otloh z Sankt Emmeran, który wystąpił z projektem zakazu studiowania dyscyplin świeckich [89]. Konieczna i zarazem wystarczająca jest jedynie wiedza, która zapewnia człowiekowi zbawienie wieczne, a taką jest tylko teologia. Nie można jej przeto stawiać na równi ani tym bardziej podporządkowywać dialektyce czy jakiejś innej z dyscyplin filozoficznych. Przeciwnie — właśnie dialektyka i cała filozofia winna znaleźć się pod przewodnictwem

[86] Dziełko wyd. A. F. i F. Th. Vischer, Berlin 1834.

[87] Zob. *De sancta simplicitate*, PL, t. 145, 695.

[88] Zob. PL, t. 155, 150—176.

[89] Zob. *Liber de tentationibus suis et scriptis*, PL t. 146, 29—58; *De tribus quaestionibus*, PL, t. 146, 60.



7. Ważniejsze ośrodki teologiczne na Zachodzie (X—XII w.)

nadając w ten sposób teologii charakter racjonalnej wiedzy [94]. Anzelm poszedł za przewodnią myślą mistrza, ale poznawszy dokładnie pisma Augustyna rozbudował przede wszystkim podstawowe jego założenia. Dokonał tego w takim stopniu, że został uznany za jego następcę i był nazywany w średniowieczu *alter Augustinus*.

Poglądy swe Anzelm wyraził w szeregu dzieł odrębnych tematycznie, ale związanych jedną naczelną ideą — zgodności rozumu i wiary. Dziełami jego są: *Dialogus de grammatico* (Wstęp do dialektyki), *De veritate* (Teoria prawdy), *Monologium, Proslogion* oraz *Liber apologeticus contra Gaunilonem* (Dowody na istnienie Boga), *De Incarnatione Verbi* (Traktat o wcieleniu), *Cur Deus homo* (Traktat o odkupieniu), *De fide Trinitatis* (Traktat o racjonalności wiary w Trójcę bożą) oraz *De voluntate, De libero arbitrio* i *De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio* (Księgi o wolności wyboru i jego zgodności z przewidującą wiedzą bożą) [95].

Podstawową zasadę Anzelma, stanowiącą punkt wyjścia przy określaniu stosunku rozumu do wiary, wyrażała dewiza: *fides quaerens intellectum*, zgodna z augustyńską: *credo, ut intelligam* [96]. W myśl tej zasady wiara i rozum zachowują zawsze swą odrębność, lecz różnica między nimi nie jest bynajmniej równoznaczna z przeciwstawnością — prowadzi właśnie do wzajemnych ich powiązań. Dzięki temu teologia jest wiedzą. Łączy ona treści wiary z osiągnięciami rozumu ludzkiego. Wiara w oparciu o Biblię i autorytet Kościoła dostarcza teologii prawd objawionych, pobudzając człowieka do ujęcia ich za pomocą rozumu. Teologia jest według Anzelma wiedzą racjonalną. Pozwala bowiem na „zrozumienie wiary" dzięki dialektyce i filozofii. Jednakże to „zrozumienie" nie polega na odkrywaniu prawd objawionych, ani też na ich sprawdzaniu, lecz na uzasadnianiu i objaśnianiu, czyli na wskazywaniu „racjonalnych" podstaw (*rationes*) dla przekonania o słuszności tego, co wiara przedstawia jako pewnik.

Przez poddanie wysiłków rozumu dziedzinie wiary w myśl zasady *fides quaerens intellectum* Anzelm usiłował zapewnić wierze charakter rozumności, a teologii metodę racjonalną. W ten sposób dokonał też przekształcenia ówczesnej koncepcji dialektyki i filozofii. Utożsamiając je — na podstawie znanych w tamtym czasie logicznych pism Arystotelesa (*Kategorie* i *De interpretatione*) — z systemem słów i pojęć, nadawał tej formalnie rozumianej wiedzy znaczenie ideowo-światopoglądowe w oparciu o teologiczną metafizykę augustyńskiego platonizmu. Dialektyka nie była dla niego dyscypliną, która tylko porządkuje treść wiary

[94] Zob. A. J. Mac Donald, *Lanfranc, A Study of his Life, Works and Writings*, Oxford 1926.

[95] Dzieła Anzelma w PL, t. 158—159.

[96] Zob. *Proslogion*, PL, t. 158, 227.

(jak od czasów Alkuina przyjmowali zwolennicy metodologicznego wiązania filozofii z wiarą), ani też nie była wiedzą, która operuje pojęciami ogólnymi w duchu skrajnych dialektyków i współczesnego Anzelmowi nominalisty Roscelina, tj. jako tworami istniejącymi tylko w ludzkim umyśle, a nie w obiektywnej rzeczywistości. Dialektyka i utożsamiana z nią filozofia posiada według Anzelma obok formalno-metodologicznego znaczenia także wartość ideologiczną dzięki nierozdzielnemu związkowi z rzeczywistością. Dialektyka posługuje się pojęciami ogólnymi, ale te mają rzeczowe swe uzasadnienie w przedmiocie wiary, czyli w realnych według Anzelma ideach bożych, tj. w samym Bogu.

Na takiej podstawie Anzelm wyjaśniał i uzasadniał dogmaty wiary, co się uwydatniło szczególnie w konstrukcji jego ontologicznego dowodu na istnienie Boga. Dowód ten, wyłożony w dziele *Proslogion*, opiera się na pojęciu Boga jako istoty najwyższej, ponad którą nie da się pomyśleć nic doskonalszego. Przeświadczenie o istnieniu istoty najdoskonalszej posiadamy według Anzelma z wiary, ale rozum także własną drogą dochodzi do stwierdzenia tej prawdy. Skoro więc posiadamy pojęcie Boga jako najdoskonalszej istoty, nie może ona jako taka istnieć jedynie w naszym umyśle, lecz musi istnieć w rzeczywistości, gdyż pozostając tylko bytem myślowym nie byłaby bezwzględnie najdoskonalsza, co sprzeciwiałoby się pojęciu Boga.

Dowód ten spotkał się już za życia autora z rzeczową krytyką, którą przeprowadził benedyktyński mnich z Marmoutier, Gaunilon, w *Liber pro insipiente* [97]. Ogół ówczesnych teologów jednak pominął tę sprawę milczeniem ze względu na uznanie dla twórczości Anzelma. Dopiero w XIII w. odezwały się głosy szerszej krytyki. Aleksander z Hales, Bonawentura, Duns Szkot i wielu innych stanęło po stronie rozumowania Anzelma, przeciwnikiem zaś okazał się Tomasz z Akwinu wraz ze swoją szkołą.

Niezależnie jednak od tych kontrowersji dzieło Anzelma wywarło poważny wpływ na formację katolickiej teologii w średniowieczu. Dążenie do racjonalizacji wiary i uzasadniania formuł dogmatycznych prowadziło do wiązania z filozofią określonej treści ideologicznej. I tym właśnie Anzelm otwierał drogę teologii scholastycznej, polegającej na spekulatywnej metodzie w ujmowaniu i wykładzie treści wiary, jak też na rozbudowie teologicznej metafizyki.

Anzelm oddziaływał za pośrednictwem szkoły teologicznej w Laon, kierowanej przez swego ucznia, Anzelma z Laon (zm. 1117), który z kolei był mistrzem Wilhelma z Champeaux, a ten nauczycielem Abelarda i organizatorem ośrodka teologicznego wiktorynów [98]. Szkoła w Laon,

[97] Zob. PL, t. 158, 241—248.

[98] Wymienieni autorzy rozwijali działalność teologiczną w XII w. i ich twórczość omawiana jest zasadniczo w ostatniej części obecnego opracowania.

wzorując się na metodologicznych wskazaniach Anzelma z Canterbury, przyczyniła się do wytworzenia specyficznych form opracowań teologicznych, w których za cel stawiano systematyzację całej doktryny uznawanej przez Kościół. Znalazło to najpierw wyraz w tworzeniu tzw. zbiorów „sentencji", opartych na wybranych tekstach biblijnych i patrystycznych, a następnie w „summach teologicznych", które na szerszą skalę zaczęły się pojawiać w XII w.

3. Teologia katolicka na tle rozbicia jedności między Kościołem zachodnim i wschodnim w XI w.[99]

Narastające od czasów Konstantyna Wielkiego (ok. 280—337) konflikty między Kościołem zachodnim (łacińskim) ze stolicą w Rzymie i wschodnim (greckim) z siedzibą w Konstantynopolu doprowadziły w 1054 r. do formalnego rozłamu. Odtąd rozeszły się też drogi teologii wschodniej (nazywanej prawosławną) i zachodniej (katolickiej). Każda ze stron uważała przy tym, że reprezentuje chrześcijaństwo autentyczne, a więc i prawowierne, ale właśnie odmienne zapatrywania na to, co prawowierne, przyczyniły się ostatecznie do pogłębienia i utrwalenia wzajemnych antagonizmów.

[99] Ponieważ brak na ten temat odpowiednich ujęć szczegółowych, dla porównania zob. M. Jugie, *Le schisme bysantin*, Paris 1941; M. Sesan, *Orthodoxie, Byzance, Rom*, „Byzantino-Slavica" (Praha), 12, 1951, s. 175—178; 18, 1957, s. 218—223; H. G. Beck, *Kirche und Theologische Literatur im bysantinischen Reich*, München 1959; F. Dvornik, *Byzantium and the Roman Prymacy*, „The American Ecclesiastical Review" (Washington), 144, 1961, s. 289—312; L. Pintacuda, *L'Oriente e l'unita cattolica. Lineamenti storici delle scisma. La politica ecclesiastica degli autocrati bizantini*, „Palestra del Clero", 40, 1961, s. 177—188; P. Evdokimov, *L'orthodoxie*, Neuchâtel 1959; przekł. pol. *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa, 1964; N. Zernov, *Eastern Christendom*, Oxford 1961, przekł. pol. *Wschodnie chrześcijaństwo*, tłum. St. Łoś, Warszawa 1967; *Istoria Visantii*, t. I—III, Akademia Nauk ZSRR, Moskwa 1967; L. Stan, *Das Wesen des orthodoxen Kirchenrechtes: göttliche Setzung oder geschichtlich wandelbar*, „Kyrios", 8, 1968, N.S., s. 180—189; P. von Sivers, *Respublica christiana. Politisches Denken des orthodoxen Christentums im Mittelalter*, München 1969; G. Every, *Sacralisation et sécularisation en Orient et en Occident durant le premier millénaire après le Christ*, „Concilium", 1969, nr 47, s. 31—40; E. Moutsopoulos, *Arts libéraux et philosophie à Byzance* [w:] *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age*, s. 79—88; B. Schulze, *Das Nicaenoconstantinopolitanum und das Filioque*, „Orientalia Christiana Periodica", 35, 1969, s. 334—346; G. Denzler, *Das Morgenländische Kirchenschisma im Verständnis von Päpsten und Ökumenischen Konzilien des Mittelalters*, „Münchener Theologische Zeitschrift, 20, 1969, s. 104—117; F. Dvornik, *The Photian Schisme: History and Legend*, Cambridge 1970; R. A. Markus, *Papal Primacy. Light from the Early Middle Ages*, „Month", 229, 1970, s. 352—361.

Ze spraw spornych jedynie określenie *Filioque* wiązało się wprost z przedmiotem nauczania teologii. Inne rozbieżności pozostawały w luźnym związku z problematyką prawowierności teologiczno-doktrynalnej, choć nadawano im to znaczenie. Wśród nich najbardziej drażliwe to odmienne poglądy na charakter prawno-organizacyjny oraz ideologiczno-polityczny władzy kościelnej — będące wyrazem rywalizacji biskupów Rzymu i Konstantynopola o naczelne przywództwo w Kościele. Wynikające stąd konflikty od czasu, gdy Konstantynopol został uznany w 330 r. za drugą po Rzymie stolicę cesarstwa i chrześcijaństwa, przybierały w ciągu wieków na sile i one to zasadniczo zadecydowały o rozbiciu jedności w Kościele. Nastąpiło to wówczas, kiedy za patriarchy Cerulariusza i papieża Leona IX obie strony rozgrywały walkę o władzę kościelną jako walkę o prawowierność. Pojęcie władzy w Kościele zespolono bowiem z pojęciem istoty Kościoła, przenosząc tym samym spory z płaszczyzny organizacyjno-ustrojowej na płaszczyznę prawowierności doktrynalnej, nie dopuszczając żadnych uzgodnień kompromisowych [100]. Leon IX akcentował, że Kościół w swej wewnętrznej strukturze opiera się na bezwzględnej supremacji papiestwa, a Cerulariusz — że na zasadzie równouprawnienia władzy patriarchatów Wschodu i Zachodu. W oczach Rzymu zasada wysuwana na Wschodzie była wyrazem braku podporządkowania się władzy papieskiej i oznaką sprzeciwu wobec postanowień pierwszego soboru nicejskiego (325 r.) o czołowej roli papieża, burząc tym samym prawowierną doktrynę. W oczach zaś Wschodu papież miał co najwyżej honorowe pierwszeństwo w Kościele, a nie absolutną władzę nad całym chrześcijaństwem. Prymat supremacyjny papieża był w rozumieniu greckiej hierarchii kościelnej wyrazem dążenia do bezprawnego samowładztwa, sprzecznego z prawowierną, starochrześcijańską tradycją o zgodnym współżyciu równorzędnych sobie patriarchatów.

Szczególnym akcentem w tej walce o władzę było powiązanie jej z zarzutami dotyczącymi dogmatycznego określenia *Filioque*. Miało to poświadczać, że istotą sporów między obu stronami jest zasadniczo sprawa chrześcijańskiej prawowierności, co stanowiło najdogodniejszą podstawę dla usprawiedliwienia nie dających się ukryć powodów nieustępliwej

[100] Walka o władzę kościelną między Konstantynopolem i Rzymem osiągnęła punkt kulminacyjny w XI w. Przejawiła się ona wtedy najpierw w starciu między papieżem Sergiuszem IV (1009—1012) a patriarchą Konstantynopola, Sergiuszem II (995—1015), a następnie między papieżem Janem XIX (1024—1033) i patriarchą Eustathiosem (1019—1025). Konflikt osiągnął swą szczytową fazę za papieża Leona IX (1048—1054) i patriarchy Konstantynopola, Cerulariusza (1043—1058), gdy obie strony nadały mu znaczenie walki o prawowierność, w wyniku czego doszło do całkowitego formalnego i doktrynalnego zerwania jedności kościelnej między Wschodem i Zachodem.

zaciętości. Zarzuty wiązane z *Filioque* polegały na tym, że „łacinnicy" obwiniali grecką hierarchię o sfałszowanie nicejsko-konstantynopolitańskiego wyznania wiary, ponieważ rozpowszechniany przez nią tekst „symbolu wiary" nie zawierał formuły odpowiadającej łacińskiemu wyrażeniu *Filioque*. „Grecy" zaś stawiali zarzut, że bezpodstawnie znajduje się w tekście łacińskim wyrażenie *Filioque*. Pierwotny, nicejsko-konstantynopolitański „symbol wiary", przyjęty w IV w. w całym chrześcijaństwie, nie określał stosunku Ducha św. do Syna. Formuła, która miała to wyrażać, zaczęła pojawiać się dopiero pod koniec VI w. w niektórych lokalnych tekstach „symbolu wiary" na Zachodzie pod wpływem ustaleń synodu w Toledo w 589 r. Od tej pory na Zachodzie zaczęto wprowadzać do pierwotnego sformułowania „symbolu wiary" dodatkowe określenie *Filioque*. Dopóki to znamienne dla łacińskiego tekstu wyrażenie nie wychodziło poza obręb zwyczajów lokalnych ośrodków zachodnich, nie wiedziano o nim na Wschodzie, ale gdy w IX w. teologowie karolińscy rozpowszechnili je, doszło do gwałtownych starć ze Wschodem. Na Wschodzie odrzucono formułę *Filioque* a wraz z nią interpretację, że „Duch św. pochodzi od Ojca i o d Syna". Interpretacja ta została napiętnowana w okresie najzaciętszych walk o władzę kościelną, tj. w IX w. za Focjusza i w XI w. za Cerulariusza, jako nieprawowierna i heretycka. W jej miejsce na Wschodzie przyjęto, że „Duch św. pochodzi od Ojca p r z e z Syna", bo taka deklaracja wydawała się tam zgodna z nicejsko-konstantynopolitańskim „symbolem wiary".

Oficjalnym i urzędowym potwierdzeniem tego, że konflikt między wschodnią a zachodnią częścią Kościoła był przede wszystkim skutkiem walki o władzę, ale przedstawianej jako spór o prawowierność, były dokumenty wydane przez obie strony. Jednym z nich to bulla ekskomunikacyjna, którą kardynał Humbert z Moyenmoutier doręczył w imieniu biskupa rzymskiego patriarsze Cerulariuszowi (16 VII 1054), a drugim edykt, wydany przez Cerulariusza na zwołanym przez niego (24 VII 1054) synodzie konstantynopolitańskim, piętnujący 23 heretyckie błędy Kościoła łacińskiego.

W wyniku prowadzonej walki o władzę kościelną pod zarzutem braku prawowierności i herezji, doszło nie do „wielkiej schizmy wschodniej", jak się to zazwyczaj określa, lecz do „rozłamu w Kościele", który oznaczał rozbicie wspólnoty organizacyjno-ustrojowej i załamanie się jedności doktrynalno-ideowej.

Na tym podłożu zarysował się podział między łacińskim i bizantyjskim Kościołem także w dziedzinie teologicznej, gdyż zdecydowanie odmienne pojmowanie władzy i struktury wewnętrznej Kościoła stało się źródłem charakterystycznych podstaw dla odrębnych ukierunkowań w teologii. Myśl teologiczna była przeto zależna nie tyle od teoretycznych

założeń, co od stanowisk praktycznych w kształtowaniu ustroju kościelnego; nie tyle od pojęć czysto religijnych, ile od wewnętrznej polityki kościelnej. Rozłam sprawił, że na Wschodzie zaczęto odwoływać się wyłącznie do tego, co zostało ustalone w tamtejszej tradycji kościelnej do soboru nicejskiego w 787 r.; natomiast na Zachodzie ugruntowała się tendencja podejmowania samodzielnych inicjatyw celem wypracowywania nowych zasad — niezależnie od tego, co na dany temat sądził Kościół wschodni.

Na Wschodzie istotnym czynnikiem wewnętrznej struktury Kościoła oraz świadectwem „autentycznego" chrześcijaństwa była pierwotna wspólnota wiary, utrzymywana do schyłku VIII w. dzięki powadze soborów powszechnych i doktrynie pierwszych Ojców, głównie wschodnich. Jednakże na tej podstawie korzystano tam przeważnie nie tyle ze źródeł, co ze zbiorów kompilacyjnych, zwanych florilegiami i katenami. Teologia ta była przepojona orientacją neoplatońską, stąd przeważał w niej symbolizm. Wystrzegano się zaś racjonalizmu z obawy zniszczenia „bogactwa tajemnic bożych". Pielęgnowana na Wschodzie spuścizna Cyryla Aleksandryjskiego, Atanazego i Ojców kapadockich kierowała tematykę teologiczną na sprawy „przebóstwienia" (θεωσις) człowieka oraz na mistykę. Kładziono nacisk na kontemplację jako „teologię osobistej świętości" i kontakt z Bogiem przez liturgię; przywiązywano szczególną wagę do współudziału wiernych w podtrzymywaniu apostolskiej wspólnoty wiary i apostolskiej kolegialności Kościoła oraz jego pierwotnej „ortodoksji" doktrynalnej. Ten akcent był znamienny dla wschodniej tradycji; uwydatniał on rolę laikatu w Kościele, co na Zachodzie zostało zaprzepaszczone w okresie średniowiecznego feudalizmu.

Dla chrześcijaństwa łacińskiego fundamentem struktury Kościoła i „autentycznej" prawowierności była nienaruszalna zasada prymatu papieża, dlatego teologia była tam poddana autorytatywnej i monarchicznej władzy biskupa rzymskiego. Jeżeli w teologii łacińskiej nawiązywano do tradycji Ojców wschodnich i postanowień pierwszych soborów, to tylko dlatego, że zostały one uznane przez papieża. Pierwotna wspólnota wiary stanowiła jedynie punkt wyjścia dla dalszych, własnych interpretacji i określeń. W teologii zachodniej XI w. rozum był podporządkowany wierze, filozofia teologii, a wiara i teologia podlegały z kolei nadrzędnej władzy papieskiej. W miarę umacniania się rządów papieskich i rozbudowy prawa kościelnego teologia łacińska zaczyna ulegać wpływom schematyzmu i legalizmu instytucjonalnego. Nie była więc, jak na Wschodzie „teologią wierzącego i modlącego się laikatu", lecz „teologią sprawującej władzę hierarchii kościelnej".

Programowe założenia takiej teologii zawiera zredagowana ok. 1050 r. przez kardynała Humberta z Moyenmoutier *Collectio* 74 rozdziałów

prawa kościelnego, oparta w znacznej mierze na pseudoizydoriańskich dekretałach z IX w., a podkreślających monarchiczno-absolutny charakter władzy papieskiej. Jeszcze wyraziściej przedstawił owe założenia papież Grzegorz VII (1073—1085) w 27 artykułach swego *Dictatus papae*. Według nich papież decyduje o tym, co jest źródłem i przedmiotem wiary; on określa kanoniczność ksiąg i tekstów biblijnych, zwołuje i przewodzi soborom powszechnym, kontroluje, osądza, reformuje i aprobuje lub odrzuca wszelkie poglądy, a sam przez nikogo nie może być osądzany. Kto naucza co innego niż nakazuje papież, ten nie jest katolikiem, lecz heretykiem, bo sądy i zapatrywania niezgodne z decyzją papieską są niekatolickie.

Określenia Grzegorza VII stanowiły podstawowe zasady dla zachodniej eklezjologii, tj. oficjalnej nauki o Kościele, a przez nią dla kierunku teologii katolickiej. Eklezjologia nie była jeszcze wówczas wydzielana jako odrębny dział teologii, lecz stanowiła nadrzędny w stosunku do niej system postanowień prawno-organizacyjnych, gwarantujących poprawną linię nie tylko ustrojowej i politycznej, ale także ideologiczno-doktrynalnej orientacji w Kościele katolickim. Jak wynika z określeń Grzegorza VII, osnową katolickiej eklezjologii pozostawała doktryna o prymacie papieża, pojmowanym jako najwyższe kryterium prawidłowego rozwoju Kościoła, wiary i teologii.

Wszystkie tendencje oparte na tej doktrynie, które pod wpływem nurtu kluniackiego w XI w. przyjęły się na Zachodzie, znalazły swe uroczyste potwierdzenie na zwołanym przez papieża Kaliksta II w 1123 r. pierwszym zachodnim soborze powszechnym (I laterański). Prymat papieża, choć uznany za podstawowy element prawowierności doktrynalno-teologicznej, nie stał się jeszcze wtedy przedmiotem oficjalnej definicji dogmatycznej. Nastąpiło to znacznie później, bo dopiero na I soborze watykańskim w 1870 r.

IV. Główne nurty teologii katolickiej w XII w.[101]

Okres od śmierci Anzelma z Canterbury (1109) do początku XIII w. stanowi w dziejach teologii katolickiej odrębny etap. W tym czasie, nie bez wpływu ugruntowanej w poprzednim stuleciu politycznej supremacji

[101] Zob. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. II, Freiburg im Br. 1911; G. Paré, A. Burnet, P. Tremblay, *La renaissance du XII^e siècle. Les écoles et l'enseignement*, Paris 1933; M. D. Chenu, *La théologie au XII^e siècle*, Paris 1957; H. Cloes, *La systematisation théologique pendant la première moitié du XII^e siècle*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses", 34, 1958,

Kościoła, zaznaczył się rozkwit życia umysłowego we Francji i częściowo w Italii, znajdujący szczególny oddźwięk w twórczości teologicznej. Rozkwit ten szedł w parze z ożywioną wówczas aktywnością szkolnych ośrodków kościelnych. Na terenie Francji przewodziły szkoły: katedralna w Laon, paryskie — katedralna na wyspie i benedyktyńska na wzgórzu św. Genowefy, kanoników regularnych, wiktorynów pod Paryżem, katedralna w Chartres oraz ośrodek cysterski w Clairvaux; w Italii zaś przede wszystkim ośrodek teologiczny w Bolonii odgrywał główną rolę. Środowiska te, chociaż zmierzały do tego samego celu: dostarczenia odpowiedniej metody ujmowania zasad wiary i przyczynienia się do rozbudowy teologii jako wiedzy — różniły się znacznie między sobą. Jedne bowiem prezentowały tradycyjne nurty i stanowiska, inne zaś wyodrębniały się jako bardziej postępowe, a stąd bardziej narażone na zastrzeżenia i zarzuty.

Na początku omawianego okresu przeważała tendencja tradycyjnie umiarkowana, której wyrazicielami byli kontynuatorzy Anzelma z Canterbury, zwłaszcza przedstawiciele szkoły w Laon. Przeciwstawiały się jej dwa radykalnie postępowe nurty, wzmacniające dążenia racjonalistyczne w średniowieczu. Jeden z nich, reprezentowany przez mistrza dialektyki Piotra Abelarda, był racjonalizmem logicznej spekulacji; drugi zaś, uprawiany przez szkołę w Chartres, był racjonalizmem o zabarwieniu empiryczno-naturalistycznym.

W opozycji do Abelarda i szkoły w Chartres pozostawał tradycyjny prąd monastycznego irracjonalizmu, który dzięki Bernardowi z Clairvaux przybrał formę kontemplacyjnego mistycyzmu. Pośrednią drogę zajęli wiktoryni, oddając na usługi mistycznej kontemplacji zdobycze poznania

s. 277—330; M. M. Davy, *La mentalité symbolique du XII^e siècle*, „Diogène", 32, 1960, s. 111—112; J. H. de Vleeschauwer, *La scolastica. Saggio di una definizione*, „Filosofia" 11, 1960, s. 377—403; R. Javelet, *Intelligence et amour chez les auteurs spirituels du XII^e siècle*, „Revue d'ascétique et de mystique", 37, 1961, s. 273—290; F. Lazzari, *Medio Evo monastico e scolastico*, „Studia Monastica", 6, 1964, s. 185—192; E. Bertola, *Teologia monastica e teologia scolastica* [w:] *Studi e ricerche di scienze religiose* (In onore dei S. Ap. Pietro e Paolo nel XIX centenario del loro martirio), Roma 1968, s. 237—271, R. Wasselynck, *La presence des „Moralia" de S. Grégoire le Grand dans les ouvrages de morale du XII^e siècle*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale, 35, 1968, s. 197—204; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e s. Sa préparation lointaine avant et autour de Pierre Lombard, ses rapports avec les initiatives des canonistes* (Etudes, recherches et documents), 2 éd., Bruxelles 1969; G. Penco, *La classificazione dei peccati capitali. Alcuni testi ascetici del sec. XII*, „Rivista di Storia e Letteratura Religiosa, 5, 1969, s. 134—139; L. Hödl, *Die dialektische Theologie des XII Jahrhunderts* [w:] *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age*, s. 137—147; K. Bobowski, *Ze studiów nad dyplomacją papieską XII w.* „Acta Universitatis Wratislaviensis", Historia, 19, 1970, nr 126, s. 3—21.

rozumowego. W oparciu o metodę Abelarda juryści różnych ośrodków szkolnych, zwłaszcza Bolonii, czuwali nad rozwojem kanonistyki w ramach wiedzy teologicznej.

Za wzór całościowego ujęcia doktryny teologicznej w duchu umiarkowanym zaczęto od połowy XII w. przyjmować *Sentencje* Piotra Lombarda, który — ulegając wpływom swego mistrza Abelarda oraz szkoły wiktorynów — doprowadził do takiego zespolenia wiedzy z wiarą, że rozum pozostawał instrumentem w kształtowaniu teologii, poddając się kontroli władzy kościelnej.

Z tego między innymi powodu następni autorzy — niezależnie od szkoły, z jakiej się wywodzili — czuli się zniewoleni do opierania swej twórczości na metodologicznych i merytorycznych zasadach Piotra Lombarda. Można to obserwować nie tylko u autorów zależnych w prostej linii od „Magistra Sentencji", lecz również i u tych (Mikołaj z Amiens, Alan z Lille, Jan z Salisbury, Radulfus Ardens), którzy nie pozostali do końca konsekwentnymi kontynuatorami własnej szkoły w Chartres, ale przeszli z pozycji autonomicznego racjonalizmu na tory rozumowego instrumentalizmu w teologii, zgodnie z programem *via media* Lombarda. Tacy zaś autorzy, jak Amalryk z Bène i Dawid z Dinant, którzy bardziej cenili niezależność racjonalnego myślenia (linia ośrodka w Chartres), narazili się na urzędowe potępienie kościelne. Zwolennicy zaś irracjonalno-mistycznego nurtu, nawiązujący do Bernarda z Clairvaux i zmierzający do przekształcenia dominującego wpływu wiktorynów, pozostali w odosobnieniu.

1. Szkoła w Laon

U autorów pozostających pod wpływem scholastycznej metody Anzelma z Canterbury utrzymywała się tendencja do instrumentalnego podporządkowania dialektyki zagadnieniom teologicznym i utrwalenia w ten sposób zasady o jedności wiedzy; dlatego nie byli oni zainteresowani rozbudową filozofii. Umożliwiało to bowiem skuteczną kontrolę nad racjonalnym myśleniem, zgodnie z ówczesną polityczną i ideologiczną dążnością rzymskokatolickiego Kościoła. W konsekwencji zaś stanowiło instytucjonalny hamulec dla samodzielnego rozwoju wiedzy filozoficznej jako świeckiej i niezależnej dyscypliny naukowej. Nie dawało to z kolei impulsu do twórczego rozwoju teologii, zwłaszcza że pierwsi kontynuatorzy Anzelma z Canterbury bezkrytycznie przyjmowali jego propozycje teologiczne i w znacznym uproszczeniu je upowszechniali. Przyjęli, że Anzelm postawił teologię na właściwym poziomie i nadał jej kształt doskonale uformowanej wiedzy. Z tą myślą przystąpiono więc głównie do synte-

tycznego relacjonowania uznanej dotychczas w Kościele doktryny. Taki kierunek dominował w teologii na początku XII w. przede wszystkim dzięki szkole w Laon, ale podtrzymywany był również i przez cały ten wiek przez różnych autorów.

Kontynuatorów Anzelma z Canterbury łączy się zwykle w dwie grupy: do jednej zalicza się teologów ściśle związanych ze szkołą w Laon, a do drugiej występujących poza nią i samodzielnie nawiązujących do anzelmiańskiej tradycji.

Do najbardziej znanych propagatorów teologicznej metody Anzelma z Canterbury, spoza szkoły w Laon, należą trzej mnisi benedyktyńscy: Odon z Cambrai (zm. 1113), Bruno z Segni (zm. 1123) oraz Honoriusz z Autun (zm. ok. 1150). Nie oni jednakże byli najbardziej wpływowi, lecz najznaczniejsi przedstawiciele szkoły w Laon i ich bezpośredni uczniowie.

Szkołę biskupią w Laon pielęgnującą w okresie największego jej rozkwitu, tj. na początku XII w., tradycje Anzelma z Canterbury reprezentują: jego najbliższy i najwierniejszy uczeń, Anzelm z Laon (zm. 1117) oraz Wilhelm z Champeaux (zm. 1121), późniejszy mistrz katedralnej szkoły w Paryżu, a następnie założyciel teologicznego ośrodka wiktorynów [102]. Obaj cieszyli się w swoim czasie uznaniem w Kościele i uchodzili za teologów pierwszej wielkości, jak świadczą relacje Ruperta z Deutz [103] i Jana z Salisbury [104]. Warto jednak dodać, że Piotr Abelard, który znalazł się w gronie bezpośrednich uczniów Anzelma i Wilhelma, ujemnie oceniał ich poziom wiedzy teologicznej i własnymi osiągnięciami znacznie przysłonił ich autorytet [105]. Anzelm z Laon i Wilhelm z Champeaux reprezentowali stanowisko, które odpowiadało zachowawczym tendencjom w Kościele, dlatego w tym kręgu spotykali się z uznaniem, w przeciwnym zaś — z krytyką. Słuszność krytyki opierała się na tym, że nie proponowali oni oryginalnych rozwiązań własnych, zadowalając się jedynie pomysłami należącymi do przeszłości. Uznanie natomiast pochodziło stąd, że przyczyniali się oni do upowszechnienia scholastycznej metody Anzelma z Canterbury, zmierzając dzięki niej do stabilizacji kościelnego nauczania, do utrzymania racjonalnej myśli w całkowitej zależności od teologii, a tą drogą do utrwalania określonej w Kościele tradycji.

[102] Por. M. Grabmann, op. cit., 128—168; H. Weisweiler, *L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale, 4, 1932, s. 227—269, 371—391; tenże, *Paschasius Radbertus als Vermitler des Gedankengutes der karolingischen Renaissance in den Mathäuskommentaren des Kreises um Anselm von Laon*, „Scholastik", 35, 1960, s. 363—402; 503—536.

[103] PL, t. 170, 482.

[104] PL, t. 199, 832.

[105] PL, t. 178, 115.

Anzelm z Laon i Wilhelm z Champeaux realizowali swoje zamierzenia przy pomocy opracowywania zbiorów sentencji, w których znajdowały wyraz ich najbardziej charakterystyczne zapatrywania teologiczne. Źródłowe oparcie dla „sentencji" stanowił jakiś wybrany tekst Pisma św. wraz z interpretacjami Ojców i wyjaśnieniami dialektycznymi. Według tej konstrukcji teologia przedstawiała się w formie egzegezy biblijnej, w której treść objawienia była wyjaśniana w sposób literalny lub alegoryczny na podstawie autorytetu Ojców Kościoła oraz argumentów gramatyczno-logicznych i moralno-ascetycznych [106].

Najważniejszy człon „sentencji" stanowiły określane za Anzelmem z Canterbury *quaestiones de sacra pagina* [107], które dotyczyły zagadnień biblijnych, nasuwających możliwości rozmaitych interpretacji.

Anzelm z Laon i Wilhelm z Champeaux tworzyli „sentencje" trzech typów. Jedne miały charakter dygresyjnych dysertacji, inne charakter monografii, a jeszcze inne — ogólniejszych komentarzy biblijnych [108]. Te ostatnie nawiązywały do dzieł Izydora z Sewilli, Taiusa z Saragossy i Bedy Czcigodnego. Dzięki szkole w Laon sentencje syntetyczne zaczęły się pojawiać jako najczęstsze formy piśmiennictwa teologicznego oraz jako podstawowe podręczniki nauczania kościelnego.

Tradycje szkoły w Laon podtrzymywali w następnych generacjach: Alberyk, kierownik szkoły katedralnej w Reims (zm. 1141), a następnie Piotr Comestor (zm. 1178) i Piotr Cantor (zm. 1197), mistrzowie katedralnej szkoły w Paryżu, którym przypisuje się redakcję anonimowego dzieła *Liber Pancrisis*, wzorowanego na opracowaniach Anzelma z Laon i Wilhelma z Champeaux [109]. Piotr Comestor był autorem słynnej w śred-

[106] Por. H. de Lubac, *Exegèse médiévale*, t. I, p. I, Paris 1961, s. 110—118.

[107] PL, t. 118, 261—265.

[108] Por. G. Lefevre, *Anselmi Laudunensis sententiae excerptae*, Mediolani 1895; tenże, *Les variations de Guillaume de Champeaux*, „Traveaux et mémoires de l'Université de Lille", VI, 20, (Lille) 1898; Fr. Bliemetzrieder, *Autour de l'oeuvre théologique d'Anselme de Laon*, „Recherches de théologie ancienne et médievale, 1, 1929, s. 435—483; H. Weisweiler, *Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in Deutschen Bibliotheken*, „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters" (Münster), 33, 1936, s. 1—2; tenże, *Die ältesten scholastischen Gesamtdarstellungen der Theologie, Ein Beitrag zur Chronologie der Sentenzwerke der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux*, „Scholastik", 16, 1941, s. 231—254, 351—368; C. Spicq, *Esquise d'une histoire de l'exégèse latineau Moyen Age*, Paris 1944; J. Leclercq, *Le commentaire du Cantique attribué à Anselme de Laon*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale, 21, 1949, s. 29—45; H. Weisweiler, *Die Klagenfurter Sentenzen „Deus est sine principio": die erste Vorlesung aus der Schule Anselms von Laon. Zum Werden der frühscholastischen Lehre von Schöpfung und Fall, Erlösung und christlicher Moraltheologie*, „Scholastik" 36, 1961, s. 512—549.

[109] Por. M. Grabmann, *op. cit.*, s. 141—168.

niowieczu *Historia scholastica* [110], w której, w myśl metody stosowanej w szkole w Laon, przedstawił zagadnienia teologiczne w świetle komentarza do „biblijnej historii zbawienia" [111]. Wpływ szkoły w Laon zaznaczył się w pewnej mierze także u wiktorynów i u Piotra Lombarda.

2. Dialektyczny racjonalizm Piotra Abelarda [112]

W przeciwieństwie do tendencji stabilizacji teologii w duchu tradycji Anzelma z Canterbury, Piotr Abelard (1079—1142) wystąpił jako autor samodzielny i postępowy. Jego ujęcia w zakresie dialektyki określały na nowo metodę teologii, stosunek rozumu do wiary oraz stosunek filozofii (utożsamianej z dialektyką) do teologii. Te osiągnięcia w dziedzinie teologii były możliwe dzięki znajomości gramatyki Pryscjana (*Institutiones grammaticarum*, libri XVIII), kategorii logicznych Arystotelesa (*Logica vetus*) i *Isagoge* Porfiriusza w tłumaczeniu i interpretacji Boecjusza. Jako bezpośredni uczeń najsłynniejszych w owym czasie mistrzów: Roscelina, Wilhelma z Champeaux i Anzelma z Laon, Abelard dostrzegał niewystarczalność ich nauczania i postanowił od podstaw je zreformować.

W oparciu o Arystotelesa określił dokładniej najistotniejsze zadania dialektyki jako właściwej metody myślenia. Dał temu wyraz w swej teorii pojęć ogólnych (w sporze o uniwersalia), występując z jednej strony przeciw skrajnemu nominalizmowi Roscelina, a z drugiej przeciw

[110] PL, t. 198, 1054—1780.

[111] Por. H. de Lubac, *op. cit.*, t. I, p. II, s. 379—384; W. Wetherbee, *Hebrew Tradition in Peter Comestor's „Historia scholastica"*. I: *Genesis*, „The Jewish Quarterly Review", 59, 1968—1969, s. 268—289.

[112] Por. P. Lasserre, *Un conflit religieux au XII^e s.: Abélard et St. Bernard*, Paris 1930; F. Bliemetzrieder, *Théologie et théologiens de l'école épiscopale de Paris avant Pierre Lombard*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale, 3, 1931, s. 273—291; J. Cottiaux, *La conception de la théologie chez Abélard*, „Revue d'histoire ècclésiastique, 28, 1932, s. 247—295, 535—551, 788—828; Carra de Vaux Saint-Cyr, *Disputatio catholicorum Patrum adversus dogmata Petri Abelardi*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques, 47, 1963, s. 205—220; E. Buytaert, *Critical Observations on the „Theologia christiana" of Abelard*, „Antonianum", 38, 1963, s. 384—433; R. Palacz, *Piotr Abelard*, Warszawa 1966; L. Grane, *Peter Abelard, Philosophie und Christentum im Mittelalter*, Göttingen 1969; A. Babolin, *Bernardo di Chiara Valle, Le lettere contro Pietro Abelardo*, Padova 1969; M. M. McLaughlin, *Abelard's Conceptions of the Liberal Arts and Philosophy* [w:] *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age*, s. 523—530; D. E. Luscombe, *The School of Peter Abelard. The Influence of Abelard's Thought in the Early Scolastic Period*, Cambridge 1969.

pojęciowemu realizmowi, utrzymywanemu za Anzelmem z Canterbury przez Wilhelma z Champeaux [113].

Pojęcie ogólne (*universale*) według Abelarda nie jest, jak u Roscelina, jedynie pustym dźwiękiem głosowym (*vox*), ani jak w tradycji Anzelma z Canterbury realnie istniejącą rzeczą (*res*). Jest natomiast znaczeniem nazwy (*nominis significatio*), służącej do sensownego orzekania, czyli do komunikowania ludzkiej myśli jako określonej treści poznawczej rozumu. W tym kontekście Abelard wystąpił z koncepcją dialektyki, która w jego rozumieniu utożsamiała się z filozofią i przedstawiała się jako jedynie właściwa droga poznania prawdy. Jej istotnym zadaniem była analiza i ustalenie sensu wyrażeń obiegowych na terenie wiedzy, czyli poznanie i zrozumienie treści pojęć mających być obrazem konkretnej rzeczywistości. Dialektyka przedstawiała się więc jako filozofia pojęć skoncentrowana na badaniu ich treści formalno-logicznej i prezentująca w ten sposób całość racjonalnej wiedzy ludzkiej.

W tej koncepcji dialektyka zyskiwała też szczególne znaczenie wobec teologii. Wbrew podtrzymywanej tradycji augustyńsko-anzelmiańskiej Abelard przyczynił się do wyzwolenia dialektyki spod dominacji teologii, rozdzielając całkowicie te dyscypliny. Uważał on jednak, że ze względów apologetycznych dialektyka konieczna jest w teologii, ponieważ stanowi metodę racjonalnego poznania. Wspomagając bowiem teologiczne przedstawienie wiary racjami rozumowymi, sprzyja pogłębieniu nauczania teologii i na tej podstawie pozwala na syntetyzowanie treści objawienia, ułatwiając jej propagowanie wśród wiernych, jak również obronę przed innowiercami.

Teologia w koncepcji Abelarda nie dociera bezpośrednio do samych zasad wiary, nie daje wprost ich poznania i zrozumienia, lecz umożliwia wyjaśnienie za pomocą dialektyki sensu formuł wiary w konfrontacji z interpretacjami Ojców, nie zaś badanie treści wiary [114]. Teologia nie może więc się obejść bez dialektyki, która pozwala na przybliżenie racjonalnemu poznaniu zawartości objawienia przedstawionego w formułach

[113] J. F. Boler, *Abailard and the Problem of Universals*, „Journal of the History of Philosophy", 1, 1963, s. 37—51; R. Padellaro, *Abelardo e il problema degli universali*, Roma 1966; P. Michaud-Quantin, *L'emploi des termes „logica" et „dialectica" au Moyen Age* [w:] *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age*, s. 855—862.

[114] Świadczą o tym następujące pisma Abelarda: *Introductio ad theologiam*, PL, t. 178, 979—1114; *Theologia christiana*, PL, t. 178, 1123—1330; *Sic et Non*, PL, t. 178, 1339—1610; *De unitate et trinitate divina*, wyd. R. R. Stölzle, Freiburg im Br. 1891. Zob. też wydania polskie: P. Abelard, *Pisma wybrane*, II: *Rozprawy*; III: *Pisma teologiczne*, wybrał, przeł., oprac. L. Joachimowicz, Warszawa 1969; por. D. Van den Eynde, *Les rédactions de la 'Theologia christiana' de Pierre Abélard*, „Antonianum", 36, 1961, s. 273—299.

wiary. Sposób, w jaki dzięki dialektyce to przybliżenie się dokonuje, Abelard określił w prologu swego dzieła *Sic et non* [115].

Dla Abelarda nie ulegało wątpliwości, że przedmiot wiary musi być przez nas przyjęty w aktach wierzenia, ale akty wierzenia nie są ani funkcjami teologii, ani tym bardziej dialektyki, lecz są uznaniem „boskich tajemnic", zgodnie z literalnym ich sformułowaniem. Skoro jednak sformułowania treści objawienia są często rozmaicie interpretowane przez Ojców Kościoła, przeto rodzi się problem, co przyjąć za przedmiot wiary. Ten problem stanowi punkt wyjścia badania teologicznego, w którym konieczne jest krytyczne podejście do formuł biblijnych i do wyjaśnień podanych przez Ojców. To krytyczne podejście jest niczym innym, jak metodycznym wątpieniem w słuszność dotychczasowych, tradycyjnych przedstawień wiary. Wątpienie zaś polega na odwołaniu się do rozumu, który stanowi jedyne źródło racjonalnego poznania. Punktem wyjścia dla konstrukcji teologii przeto nie jest akt wierzenia ani żadne autorytatywne stwierdzenie, lecz krytyczno-rozumowe dociekanie na temat treści sformułowań objawienia, a więc właśnie dialektyka.

Nacisk na samodzielne podejście do materiału źródłowego oraz na wyjaśnianie problematyki teologicznej za pomocą dialektyki doprowadziły u Abelarda do przestawienia dyscypliny teologicznej z *sacra pagina* na „wiedzę o Bogu", zgodnie z nazwą *Theo-logia*. Jako wiedza, teologia zależna jest pod względem metodologicznym od dialektycznego poznania. Nie daje to jej wprawdzie możliwości dowodzenia treści formuł wiary za pomocą apodyktycznej argumentacji, ale pozwala przystępniej przedstawić przedmiot wierzenia dzięki tzw. konwenienciom (przybliżeniom) rozumowym [116]. Konwenience te przyczyniają się do nowego naświetlenia niedostępnych bezpośredniemu poznaniu tajemnic wiary [117], gdyż są dla nich analogiami [118]. W tym sensie teologia może tylko przybliżać naszemu rozumowi treść formuł wiary, dostarczać raczej mniemań i opinii niż adekwatnego poznania. Abelard z jednej strony oddziela rozum od wiary, dialektykę od teologii, mniemania teologiczne od przekonań religijnych, ale z drugiej wiąże je razem w określonych przez siebie relacjach. Ponieważ zaś dał pierwszeństwo rozumowi przed wiarą i filozofii przed

[115] PL, t. 178, 1339.

[116] Zob. *Theologia christiana*, PL 178, 1242; por. J. Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris 1966; tenże, *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Paris 1969; H. J. F. Reinhardt, *Literarkritische und theologiegeschichtliche Studie zu den 'Sententiae' magistri Abelardi, und deren Prolog 'Ad iustitiam credere debemus'*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age", 36, 1969, s. 23—56.

[117] Zob. *Introductio ad theologiam*, PL, t. 178, 1040.

[118] *Theologia christiana*, PL, t. 178, 1246: *aliqua similitudine de creaturis ad creatorem verba translata.*

teologią oraz na podstawie swej teorii teologii interpretował inaczej niektóre sformułowania wiary, niż oficjalnie było to przyjęte, został obwiniony przez władze kościelne o głoszenie niezgodnej z wiarą nauki. Z negatywną oceną spotkała się też jego koncepcja etyki filozoficznej, w której za naczelną normę uznał osobistą intencję i wewnętrzne przekonanie działającego, a nie obiektywną wartość dokonanego czynu [119]. Za sprawą Bernarda z Clairvaux podstawowe poglądy Abelarda zostały oficjalnie potępione raz w 1121 r. i ponownie w 20 lat później. Mimo to wywarły one znaczny wpływ na teologię katolicką, bo wielu autorów cieszących się uznaniem władz kościelnych stopniowo i nieznacznie włączało je do własnych.

Z głównych osiągnięć Abelarda przede wszystkim jego metoda dialektyczna znalazła zastosowanie w dalszej konstrukcji teologii. W oparciu o naczelną ideę jego traktatu *Sic et non* dokonano nowych uściśleń terminów i pojęć, dzięki czemu uzgodniono niejeden z przeciwstawnych dotąd poglądów w teologii, a kwestiom teologicznym nadawano coraz wyraźniej i częściej znaczenie problemów.

Wpływ Abelarda uwidocznił się i pod tym względem, że sentencje, które wyszły z jego szkoły, a zwłaszcza przypisywana mu summa: *Epitome theologiae christianae* [120], anonimowe Sentencje z biblioteki św. Floriana, Sentencje Rolanda Bandinelli (późniejszego pap. Aleksandra III, 1159—1181) i Sentencje Magistra Omnebene, dawały wzór systematyzacji zagadnień teologicznych według trzyczęściowego planu: *fides, caritas, sacramentum* — co znalazło wyraz w twórczości Hugona od św. Wiktora i Piotra Lombarda. Poglądy Abelarda przejmowała w XII w. szczególnie szkoła w Chartres.

3. Naturalistyczny racjonalizm szkoły w Chartres [121]

Dzięki Fulbertowi (zm. 1092), uczniowi Gerberta z Aurillac (zm. 1033), szkoła katedralna w Chartres cieszyła się od 990 r. sławą ośrodka pielęgnującego sztuki wyzwolone i filozofię przyrody. W środowisku tym bowiem czerpano wiedzę nie tylko u Platona (*Timaios*), Arystotelesa, Boecjusza, Demokryta, Hipokratesa, Galena i Lukrecjusza, ale także z przyrodniczo-lekarskich dzieł arabskich, udostępnionych przez Kon-

[119] Zob. *Scito te ipsum*, PL, t. 178, 633—678.

[120] PL, t. 178, 1172—1201.

[121] Por. M. Grabmann, op. cit., s. 407—476; T. Gregory, *L'idea della natura nella scuola di Chartres*, „Giornale Critico della Filosofia Italiana", 4, 1952, s. 433—442; E. Jeauneau, *Notes sur l'école de Chartres*, „Studi medievali", 5, 1964, s. 821—865.

stantyna Afrykańczyka (1020—1087) i angielskiego filozofa przyrody, Adelharda z Bath (pocz. XII w.). Wiek XII był okresem szczególnego rozkwitu tej szkoły pod egidą Bernarda z Chartres (zm. ok. 1130), do którego nawiązał szereg wybitnych jego uczniów.

Szkołę w Chartres cechowała tendencja godzenia Platona z Arystotelesem, ale nie jak u Abelarda w oparciu o dialektykę jako formalną wiedzę filozoficzną, lecz przez zespolenie filozofii przyrody z logiką, czyli dzięki przezwyciężeniu dialektycznej spekulacji nominalistycznej i skrajnego realizmu platonizującego na rzecz empiryczno-naturalistycznego racjonalizmu. Według zapatrywań szkoły w Chartres istotę wiedzy stanowiło poznanie świata zewnętrznego.

W sprawie zastosowania tak pojmowanej wiedzy do teologii zdania przedstawicieli tej szkoły były podzielone. Wyodrębniły się tu trzy stanowiska: jedno z nich reprezentował Gilbert de la Porrée (1076—1154), inne Wilhelm z Conches (1080—1154) i młodszy brat Bernarda, Teodoryk z Chartres (zm. ok. 1150) wraz ze swymi uczniami, trzecie — Jan z Salisbury (1120—1180), Mikołaj z Amiens (zm. przy końcu XII w.), Alan z Lille (zm. 1203) i Radulfus Ardens (1179—1215).

Wbrew twierdzeniom konserwatywnych autorów o jedności wiedzy pod przewodnictwem teologii, Gilbert wskazywał — podobnie jak zaprzyjaźniony z nim Abelard — na przedział między filozofią a teologią. Utrzymywał też, że uracjonalnienie teologii jest możliwe wyłącznie przez stosowanie w jej zakresie rozumowych odpowiedników (konwencji) i analogii, czerpanych z poznania filozoficznego. Teologia przeto nie była, według Gilberta, samodzielną i niezależną dyscypliną, ponieważ musiała poszukiwać wyjaśniających racji na terenie poznania naturalnego. Jednakże, jeśli według Abelarda teologia nie mogła bezpośrednio opierać się na filozofii, ponieważ jej istotnymi elementami są pojęcia tworzone przez umysł ludzki, a teologiczne formuły wiary wywodzone z objawienia, to u Gilberta niepodobna było zespolić tych dziedzin dlatego, że za przedmiot filozofii uznawał on wyłącznie rzeczywistość podległą empirii, a w teologii — prawdy pozanaturalne. Swój pogląd na teologię Gilbert przedstawił głównie w swej interpretacji *Opuscula sacra* Boecjusza [122].

Odmienne i niezgodne z katolicką ortodoksją były poglądy tej grupy myślicieli z Chartres, wśród których, obok Wilhelma z Conches i Teodoryka z Chartres, znaleźli się: Bernard Silvestris z Tours (zm. ok. 1167), Clarembaldus z Arras (zm. ok. 1170), Amalryk z Bène (zm. ok. 1206)

[122] Zob. PL, t. 64, 1255—1412; por. A. Landgraf, *Untersuchungen zu den Eigenlehren Gilberts de la Porée*, „Zeitschrift für katholische Theologie, 54, 1930, s. 180—213; A. Dondaine, *Ecrits de la 'petite école' porrétaine*, Montréal—Paris 1962; H. C. Van Elswijk, *Gilbert Porreta. Sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Leuven 1966.

i Dawid z Dinant (zm. ok. 1215). W ich rozumieniu teologia była całkowicie podporządkowana filozofii i włączona do jej zakresu. Ponieważ najważniejszym problemem nurtującym owych autorów była sprawa ogólnej struktury wszechświata, przeto teologię sprowadzali do swoiście rozumianej kosmologii [123]. O stanowisku tego grona teologów świadczą ich opracowania: *Philosophia* oraz *Glossy do 'Timaiosa'* Wilhelma z Conches; *De septem diebus* Teodoryka z Chartres; *De mundi universitate sive Megacosmos et Microcosmos* Bernarda Silvestris; Komentarz Clarembaldusa do *De Hebdomadibus* Boecjusza; fragmenty opracowań Dawida z Dinant oraz znane z pośrednich relacji tezy Amalryka z Bène [124]. Cały ten nurt spotkał się z potępieniem ze strony Kościoła, co z kolei pociągnęło za sobą negatywne ustosunkowanie się czynników kościelnych do dalszego rozpowszechniania pism Arystotelesa.

Trzecia grupa teologów z Chartres, głównie uczniów Gilberta, poszukiwała więc drogi zgodnej z tradycją anzelmiańską. W grupie tej, obok autorów anonimowych [125], wyróżnili się: Jan z Salisbury, Mikołaj z Amiens, Alan z Lille i Radulfus Ardens. Opowiadali się oni za przewagą teologii nad filozofią i za służebną rolą filozofii. W tym celu podejmowali próby ukazywania, w jaki sposób filozofia uprawiana w Chartres ma być stosowana w teologii, by mogła jej zapewnić charakter naukowy.

Jan z Salisbury w dwóch najważniejszych swoich dziełach: *Polikratyk* oraz *Metalogicon* [126], nawiązując do logiki i teorii poznania Arystotelesa, wskazywał na ich instrumentalne znaczenie dla konstrukcji racjonalnej

[123] Por. M. Alonso, *Herman de Carintia*, „Miscellanea Comillas", 5, 1946, s. 7—107; *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Hrsg. von W. Beierwaltes, Darmstadt 1969; M. Gibson, *The Study of Timaeus in the XIth and XIIth Cent.*, „Pensamiento", 25, 1969, s. 183—194.

[124] Por. J. M. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Paris 1938; G. Thery, *Autour du décret de 1210 David de Dinant. Etude sur son panteisme materialiste*, Paris 1925; C. Capelle, *Autour du décret de 1210 Amoury de Bène. Etude sur son panteisme formel*, Paris 1932; F. Brunner, *Etudes sur le sens et la structure des systèmes réalistes. Ibn Gabirol d'école de Chartres*, „Cahiers de civilisation médiévale", 1, 1958, s. 295—317; E. Jeauneau, *Glosses de Guillaume de Conches sur Macrobe. Notes sur les manuscrits*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 27, 1960, s. 17—28; J. R. O'Donnel, *The Sources and Meaning of Bernard Silvester's. Commentary an the Aeneid*, „Medieval Studies", 24, 1962, s. 245—277; M. Kurdziełak, *Davidis de Dinanto Quaternulorum fragmenta*, Warszawa 1963; N. N. Haring, *Life and Works of Clarembald of Arras*, Toronto 1965; R. Kalivoda, *Zur Genesis der natürlichen Naturphilosophie im Mittelalter* [w:] *La Filosofia della Natura nel Medioevo*, Milano 1966, 3—26.

[125] Wśród dzieł autorów anonimowych ze szkoły Gilberta wyróżniają się zwłaszcza: *Sententiae divinitatis* z ok. 1141—1148 i *Liber de vera philosophia* z ok. 1180—1190; por. M. Grabmann, op. cit., s. 434—438.

[126] PL, t. 199, 379—964.

wiedzy i uprawiania teologii jako „najwyższej mądrości". Według jego wyjaśnień pojęcia jako umysłowe formy poprawnego myślenia służą przede wszystkim do ujmowania i przedstawiania rzeczywistości empirycznej, ale mają zastosowanie i w teologii. W ten sposób Jan z Salisbury starał się uniknąć zarzutów, z jakimi spotykali się ci członkowie szkoły, którzy w oparciu o realizm Arystotelesa skłaniali się ku naturalizmowi i swoistemu materializmowi. Bronił też pośrednio filozofii Arystotelesa, która — choć spotykała się z oficjalnym sprzeciwem Kościoła — stawała się coraz powszechniejsza. Jan z Salisbury wskazywał na możliwości odpowiedniego jej wykorzystywania w teologii [127].

Pod naciskiem potrzeb apologetycznych wobec rosnących wpływów filozofii arabskiej wystąpili z myślą uracjonalnienia teologii, ale i zapewnienia jej przewodnictwa, dwaj inni teologowie z Chartres: niezupełnie zidentyfikowany Mikołaj z Amiens oraz Alan z Lille. Przypisywana Mikołajowi z Amiens *Ars catholicae fidei*, nosząca też nazwę *Theologia modo geometrico demonstrata* [128], przedstawia pod względem metodologicznym dzieło tego samego typu, co *Regulae de sacra theologia* lub inaczej *Maximae theologiae* Alana z Lille [129]. Oba opracowania stanowią próbę ujęcia zagadnień teologicznych w oparciu o założenia metafizyczne platonizującego arystotelizmu, w zależności od Boecjusza oraz od udostępnionych wówczas po raz pierwszy w łacińskim przekładzie anonimowych dzieł: *Liber de causis* oraz *Liber XXIV philosophorum*.

Obok przytoczonych dzieł, w których zawarte są podstawowe określenia metody teologii, należy wymienić szereg innych, głównie — Alana z Lille. W jednym z nich, *Distinctiones distinctionum theologicalium* [130], będącym alfabetycznym leksykonem ówczesnych biblijno-teologicznych terminów i pojęć, został położony nacisk przede wszystkim na uściślenie i ujednolicenie języka teologicznego. Poza tym charakterystyczną grupę

[127] Por. R. Palacz, *Bezpośrednia recepcja arystotelizmu w 'Metalogiconie' Jana z Salisbury*, „Studia Mediewistyczne", 1964, nr 4, 191—250; B. P. Handley, *John of Salisbury's Defense of the Trivium* [w:] *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age*, s. 753—762.

[128] Zob. PL, t. 210, 595—618; por. M. Grabmann, *op. cit.*, s. 459—465; E. Amann, *Nicolas d'Amiens* [w:] *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 11, s. 555—558.

[129] Zob. PL, t. 120, 621—684; por. M. Grabmann, *op. cit.*, s. 452—459, 465—471; M. D. Chenu, *Un eassai de méthode théologique au XII^e siècle*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques", 24, 1935, s. 258—267; C. Vasoli, *Studi recenti su Alano di Lilla (1950—1960)*, „Bolletino di Instituto Storico Italiano per il Medio Evo", 72, 1960, s. 35—89.

[130] PL, t. 210, 685—1012; por. C. Vasoli, *Dio, uomo e natura in un dizionario teologico del XII secolo (Alano di Lilla, 'Liber distinctionum theologicarum')*, „Rivista Critica di Storia della Filosofia", 23, 1968, s. 371—390.

pism Alana stanowią: traktat *De fide catholica contra haereticos* [131], w którym dał on apologetyczny wykład dogmatyki katolickiej; *De virtutibus et vitiis* [132], gdzie przedstawił podstawowe zasady etyki i moralności katolickiej; *Liber poenitentialis* [133], poświęcony wykładowi z zakresu kanonistyki oraz *Ars praedicatoria* [134] — dziedzinie retoryki kaznodziejskiej. Zestaw tych pism świadczy, że w obrębie teologicznej dyscypliny zarysował się szereg odrębnych działów domagających się uporządkowania, które z czasem wyraźnie się usamodzielnią, pozostając jednak w ramach teologii. Tymczasem bardziej podkreślano zwartą jedność teologii niż odrębność jej podporządkowanych działów, a równocześnie starano się utrzymywać pogląd o jedności całej wiedzy ludzkiej, dla której właśnie teologia miała być najistotniejszym i ostatecznie decydującym spoiwem.

Z tą myślą Radulfus Ardens, ostatni z trzeciej grupy przedstawicieli szkoły w Chartres, dokonał syntetycznego ujęcia najważniejszych osiągnięć ówczesnej wiedzy teologicznej w swym 14-częściowym opracowaniu: *Speculum universale* [135]. Ponieważ jednak było ono poświęcone wyłącznie przedstawieniu dogmatycznej i moralno-ascetycznej doktryny kościelnej, nie spotkało się z takim uznaniem, jak np. bardziej kompletne współczesne syntezy teologiczne Hugona od św. Wiktora czy Piotra Lombarda.

Należy stwierdzić, że zwłaszcza dzięki tej trzeciej grupie autorów szkoła w Chartres przyczyniła się w wybitnej mierze do rozbudowy teologii scholastycznej. Zdecydowanymi zaś jej przeciwnikami byli przedstawiciele tradycyjnej orientacji monastyczno-mistycznej, której czołowym teoretykiem i propagatorem był Bernard z Clairvaux.

4. Monastyczny mistycyzm Bernarda z Clairvaux i innych znaczniejszych autorów

Tendencja, którą w XII w. najpełniej wyraził Bernard z Clairvaux (1091—1153), przejawiała się w opozycji do prób uracjonalnienia teologii na wzór filozofii. Rozum ludzki nie jest w stanie dosięgnąć nadprzyrodzo-

[131] PL, t. 210, 305—340.

[132] Por. O. Lottin, *Le traité d'Alain de Lille sur les vertus, les vices et les dons du St. Esprit*, „Mediaeval Studies" 12, 1950, s. 20—56; C. Vasoli, *Temi e motivi della riflessione morale di Alano di Lille nella 'Summa quoniam homines' e nel 'Tractatus de virtutibus'*, „Bolletino di Instituto Storico Italiano per il Medio Evo", 73, 1961, s. 219—277; P. Delhaye, *La vertu et les vertus dans les oeuvres d'Alain de Lille*, „Cahiers de civilisation médiévale", 6, 1963, s. 13—25.

[133] PL, t. 210, 199—304.

[134] PL, t. 210, 111—198.

[135] Por. M. Grabmann, *op. cit.*, t. I, s. 246—257; J. Gründel, *Das 'Speculum universale' des Radulfus Ardens*, München 1961.

nych zasad wiary, a jego wysiłek w tym kierunku oznacza — według sformułowań Bernarda — jedynie „hańbiącą ciekawość" i „próżne gadulstwo filozofów". Teologia winna się opierać nie na poznawaniu tajemnic, lecz na doświadczalno-mistycznym ich przeżywaniu. Założenie to stało się fundamentem mistycyzmu, głoszonego przez Bernarda i podtrzymywanego przez jego zwolenników. Bernard z Clairvaux przyczynił się do opracowania tego poglądu nie tylko jako teoretyk mistycyzmu, ale równocześnie jako praktyk mistyki oraz reformator życia monastycznego w XII w. Skierowanie teologii na tory mistyki wynikało u Bernarda z pragnienia, by wiara znajdowała swój rzeczywisty wyraz w praktyce życia, zwłaszcza monastycznego. Stosowanie w teologii metody racjonalnej prowadziło — jego zdaniem — do interpretacji wychodzących poza prawowierność dogmatyczną, czego szczególnie dopatrzył się u Abelarda i u przedstawicieli szkoły w Chartres. Bernard położył więc nacisk na bezpośredni kontakt z Bogiem poprzez ascetyczno-moralną i kontemplatywno-mistyczną praktykę. Przestawił w ten sposób teologię ze spekulatywnej wiedzy o Bogu na kontemplatywną miłość Boga, czemu dał wyraz w dziełku polemicznym *Contra quaedam capitula errorum Abelardi* [136].

Koncepcją centralną teorii Bernarda była kontemplatywna miłość Boga lub inaczej miłujące poznanie Boga, stanowiące istotę teologii mistycznej. Takie poznanie nie wyrażało się w funkcjach rozumu, lecz w afektywno-moralnych aktach woli, stąd też teoria Bernarda różniła się od koncepcji Plotyna czy Eriugeny. Była również inna pod tym względem, że obcy jej był naturalizm i panteizm tamtych poglądów. U Bernarda dokonała się synteza teologicznej tradycji greckiej — opartej na stosunku „obrazu do wzoru", z teologią łacińską, budowaną na związkach „natury z łaską". Widoczne to jest szczególnie w jego *De gratia et libero arbitrio* [137]. Pokora — jak pisze w traktacie *De gradibus humilitatis et superbiae* [138], stanowiącym komentarz do reguły św. Benedykta — pozwala na poznanie Boga dzięki poznaniu swej nicości. Z pokory zaś wypływa miłość Boga, co wywodzi Bernard w *De diligendo Deo* [139]. Szczytem kontemplacji jest ekstaza polegająca na całkowitym oderwaniu się od świata zewnętrznego i zatopieniu w absolucie [140]. Indywidualne przeżycia jednak miały, według Bernarda, pozostawać w ramach kościelnych określeń dogmatycznych, jako gwaranta prawowierności [141].

[136] PL, t. 182, 1053—1072.
[137] PL, t. 182, 1001—1030.
[138] PL, t. 182, 941—972.
[139] PL, t. 182, 973—1000.
[140] *Commentarium in Cantica*, PL, t. 183, 785—1198.
[141] Por. E. Gilson, *La théologie mystique de St. Bernard*, Paris 1934; J. Leclercq, *Receuil d'études sur St. Bernard et ses écrits*, Roma 1962; R. Ka-

Podobne stanowisko jak Bernard reprezentował współczesny mu Wilhelm z Saint-Thierry (zm. 1148) [142], opowiadający się za mistycyzmem w trzech swoich dziełkach: *De contemplando Deo*; *De natura et dignitate amoris*; *Meditativae orationes* [143].

Wśród późniejszych autorów ulegających wpływowi Bernarda z Clairvaux wyróżnił się między innymi: Aelred z Rievaulx (zm. 1167) dzięki swemu dziełu *De spirituali amicitia* [144], dalej Izaak ze Stelli (zm. ok. 1169), znany jako autor *Sermones* oraz *Epistola de anima* [145], a następnie Alcher z Clairvaux (zm. ok. 1172), który w *De spiritu et anima* rozbudował psychologiczne podstawy mistycyzmu [146]. Kontynuatorami idei mistycyzmu w teologii byli poza tym: Gilbert z Hoyt, wzorujący się w swych *Sermones in Cantica canticorum* [147] na pismach Bernarda z Clairvaux, oraz Walter od św. Wiktora (zm. ok. 1180) w swym dziełku polemicznym *Contra quattuor labyrinthos Franciae* [148]. U schyłku XII w. do idei Bernarda nawiązał również Piotr z Blois (1130—1200), autor traktatu *De amicitia christiana* [149].

Liczni kontynuatorzy doktryny Bernarda nie odznaczali się wprawdzie oryginalnością ani szczególną gruntownością swego wykładu, ale zapew-

reszty, *Die Weisheit in der mystischen Erfahrung beim hl. Bernard von Clairvaux*, „Citeaux", 4, 1963, s. 6—24, 105—134; 185—201; M. J. Gonzalez-Haba, *'Auctoritas' y 'ratio' en la teologia de san Bernardo*, „La Ciudad de Dios", 176, 1963, s. 542—566; R. Bultot, *La doctrine du mépris du monde chez Bernard le Clunisien*, „Le Moyen Age", 1964, s. 179—204, 355—376; L. Grill, *Eine unbekante Urkunde zur Illustration: St. Bernard und der Orden von Citeaux*, „Citeaux", 20, 1969, s. 97—107.

[142] Por. M. M. Davy, *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, Paris 1954; J. Leclercq, *Les lettres de Guillaume de St. Thierry à St. Bernard*, „Revue bénédictine", 79, 1969, s. 375—391.

[143] Zob. PL, t. 184.

[144] PL, t. 195, 659—702.

[145] Zob. PL, t. 194, 1689—1890; por. P. Bliemetzrieder, *Isaac de Stella, sa spéculation théologique*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale, 4, 1932, s. 134—159; G. Raciti, *Isaac de l'Etoile et son siècle*, „Citeaux", 13, 1962, s. 18—34, 133—145, 205—216.

[146] Zob. PL, t. 40, 779—832; por. P. Michaud-Quantin, *La classification de puissances de l'âme au XII^e siècle*, „Revue du Moyen Age latin, 5, 1949, s. 15—34; J. Lewicki, *Źródła myśli filozoficznych Alchera z Clairvaux*, „Roczniki Filozoficzne KUL" 1955—1957, nr 3, s. 79—94.

[147] PL, t. 184, 11—251.

[148] Tekst ostatnio wyd. P. Glorieux, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age", 19, 1953, s. 187—335.

[149] Traktat dostępny dziś w wyd. M. M. Davy, *Un traité de l'amour au XII^e siècle: Pierre de Blois*, Paris 1932; por. E. Vansteenberghe, *Deux théoriciens de l'amitié au XII^e siècle: Pierre de Blois et Aelred de Rievaul"*, „Revue des sciences religieuses, 12, 1932, s. 572—588.

nili sobie opinię obrońców i szermierzy prawowierności, występując przeciw racjonalizacji teologii oraz kładąc nacisk na indywidualne, moralno-mistyczne zaangażowanie.

Z podobnego założenia — tj. z pozycji irracjonalizmu mistycznego, dominującego w XII w. pod wpływem Bernarda z Clairvaux w środowiskach cysterskiego monastycyzmu — wyszedł też opat cysterski, Joachim z Fiore (ok. 1132—1202). Ponieważ jednak uznawał on nie tylko potrzebę indywidualnego przeżywania wiary, lecz wiązał to z subiektywnym, odbiegającym od dogmatycznych określeń, pojmowaniem Boga, spotkał się z potępieniem przez kościelną ortodoksję [150]. Niemniej i prawowierny mistycyzm, wywodzący się bezpośrednio od Bernarda z Clairvaux, nie uzyskał uznania jako zbyt skrajny i ekskluzywny, zwłaszcza u tych teologów, którzy domagali się powiązania wiary nie tylko z praktyką moralno-mistyczną, ale również z rozumem i filozoficzną spekulacją. Teologami tymi byli wiktoryni — teolodzy środowiska kanoników regularnych w opactwie św. Wiktora pod Paryżem.

5. Teologia szkoły wiktorynów

Wobec przeciwstawnych tendencji — reprezentowanych z jednej strony przez Abelarda i czołowych mistrzów z Chartres, a z drugiej przez Bernarda z Clairvaux — zrodziła się w pierwszej połowie XII w. na terenie szkoły wiktorynów (założonej w 1108 r. przez Wilhelma z Champeaux) teologia pośredniej drogi — w duchu tradycji anzelmiańskiej. Jej inicjatorem i najwybitniejszym teoretykiem był Hugo od św. Wiktora (1096—1141), kierownik szkoły i autor dzieł, z których największym uznaniem cieszyły się *Eruditionis didascalicae*, ksiąg VII [151] — encyklopedyczne opracowanie wyróżnianych ówcześnie nauk i dyscyplin, oraz *De sacramentis christianae fidei* [152], przedstawiające prototyp średniowiecznych *summae theologiae*, zastępujących stopniowo dawniejsze *libri sententiarum*. Hugo od św. Wiktora był wyrazicielem tendencji zapewnienia teologii pełnej supremacji dla zachowania intelektualnego przewodnictwa ideologii kościelnej w życiu społeczno-politycznym [153].

[150] Por. H. de Lubac, *Joachim de Flore* [w:] *Exégèse médiévale*, t. I, p. II, Paris 1961, 473—558; A. Crocco, *Gioacchino da Fiore. La piu singolare ed affascinate figura del Medioevo cristiano*, Napoli 1960; M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, London—Oxford 1969.

[151] PL, t. 176, 739—838.

[152] PL, t. 176, 173—618.

[153] Por. M. Grabmann, *op. cit.*, t. II, s. 229—309; H. Weisweiler, *Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor*, „Scholastik", 20—24, 1949, s. 59—87, 232—267;

Z pojęciem teologii wiązał Hugo objawienie, wyniki wiedzy racjonalnej oraz mistykę, korzystając zarówno z Abelarda, jak i z Bernarda. Oparł się na anzelmiańskiej zasadzie *fides quaerens intellectum*, przyjmując wiarę za fundamentalną podstawę teologii. Przedmiot wiary pobudza rozum do badania i poznania jego treści. W ten sposób rozum z całym arsenałem racjonalnych metod związanych z dyscyplinami filozoficznymi, a więc z gramatyką, retoryką, logiką i dialektyką, staje na usługi teologii, pozwala poznać zakres i treść Pisma św., doktryn Ojców Kościoła i określeń soborów [154].

Hugo od św. Wiktora scalał wysiłki poprzedników, tworząc teologię, w której podstawowym materiałem miało być objawienie, a ideałem mistyczne zaangażowanie w intuicyjnej kontemplacji. Wiedza racjonalna miała być instrumentem służącym do zrozumienia treści objawienia i otwierającym drogę do mistycznej kontemplacji.

Podobne do Hugona poglądy głosił nieco wcześniej opat benedyktyńskiego klasztoru pod Kolonią, Rupert z Deutz (zm. 1135), autor licznych pism z zakresu egzegezy biblijnej, teologii dogmatycznej i mistycznej [155]. Pod bezpośrednim zaś wpływem Hugona pozostawali teologowie, którzy wraz z nim tworzyli szkołę wiktorynów lub byli od niej zależni [156]. Wśród tych ostatnich na wzmiankę zasługuje Walter, biskup z Mortagne (zm. 1155) oraz Robert z Melun (zm. 1167), autor *Quaestiones de divina pagina*, dzieła mającego charakter summy teologii dogmatycznej [157]. Obaj byli zwolennikami wykorzystania wiedzy racjonalnej przy kształtowaniu teologii.

W gronie wiktorynów bardziej wyróżniał się Ryszard (1125—1173), który po Hugonie objął kierownictwo szkoły. W swym dziele *De Trinitate* rozwinął on naukę poprzednika w zakresie teologii dogmatyczno-biblijnej, a w *Beniamin minor* (*De praeparatione animi ad contemplationem*)

R. Baron, *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, Paris 1957; H. de Lubac, *Hugues de Saint-Victor* [w:] *Exégèse médiévale*, t. I, p. II, s. 287—359; M. S. Luria, *Some Literary Implications of Hugh of St. Victor's 'Didascalicon'* [w:] *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age*, s. 541—549; R. Javelet, *Considerations sur les arts libéraux chez Hugues et Richard de Saint-Victor*, tamże, s. 557—568.

[154] Zob. *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL, t. 175, 8—28.

[155] Wydanie dzieł Ruperta w PL, t. 167—170; por. M. Grabmann, *op. cit.*, t. II, s. 100—104; H. de Lubac, *Rupert de Deutz*, [w:] *Exégèse médiévale*, t. I, p. II, s. 219—238; Rh. Haacke, *Rupert von Deutz, De victoria verbi Dei* (Monumenta Germaniae historica, t. 5), Weimar 1970.

[156] Por. M. Grabmann, *op. cit.*, t. II, s. 309—358; H. de Lubac, op. cit., s. 361—435.

[157] Por. M. Grabmann, op. cit., t. II, s. 323—358; U. Horst, *Die Trinitäts und Gotteslehre des Robert von Melun*, Mainz 1964.

i w *Beniamin maior* (*De gratia contemplationis*) — problematykę teologii mistycznej [158].

Stanowisko wiktorynów było wyrazem tendencji konstruowania teologii jako nadrzędnej i wszechobejmującej wiedzy. W tym samym kierunku zmierzali też prawnicy kościelni.

6. Rola kanonistów w kształtowaniu teologii XII w.[159]

Spośród wielu czynników wywierających wpływ na teologię XII w. swoistą rolę odegrała twórczość tych autorów, którzy dążąc do podniesienia rangi teologii położyli nacisk na znaczenie prawa kościelnego. Do ich grona w pierwszym pokoleniu zalicza się: Bernolda z Konstancji (zm. 1110), Iwona z Chartres (zm. 1116), Algera z Liège (zm. 1130) i Irneriusza z Bolonii (zm. 1125); w drugim pokoleniu: Gracjana (zm. ok. 1160), mnicha zakonu kamedułów w Bolonii, a w trzecim — autorów opierających się na jego twórczości, zwłaszcza Rolanda Bandinelli, późniejszego papieża Aleksandra III (zm. 1181), Magistra Omnebene (zm. 1181), Alberta z Benewentu, późniejszego papieża Grzegorza VIII (zm. 1187), Piotra z Blois (zm. ok. 1200) i wiktoryna Stefana z Tournai (zm. 1203).

Autorzy pierwszego pokolenia przygotowali stopniowo to, co umieścił Gracjan w *Concordia discordantium canonum*, znanym również jako *Decretum Gratiani* [160]. Dzieło to powstało ok. 1140 r. jako znamienny wyraz tendencji zmierzającej do wzmocnienia pozycji teologii. Było ono pierwszym, najpełniejszym i systematycznym opracowaniem nagromadzonego kanonicznego materiału. Gracjan bezpośrednio nawiązywał do dogmatyczno-kanonicznych pism Bernolda [161], do zbiorów prawa kościel-

[158] Por. E. Kulesza, *Kontemplacja mistyczna według Ryszarda od św. Wiktora* [w:] *Collectanea Theologica*, 1931; M. Lenglart, *La théorie de la contemplation mystique dans l'oeuvre de Richard de Saint-Victor*, Paris 1933; G. Dumeige, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, Paris 1952; M. Gogacz, *Filozofia bytu w 'Beniamin maior' Ryszarda od św. Wiktora*, Lublin 1957.

[159] Por. G. Le Bras, *Histoire des collections canoniques en Occident*, Paris 1931; tenże, *Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident*, Paris 1955; C. Munier, *Les sources patristiques de droit de l'Eglise du VIII^e au XIII^e siècles*, Mulhouse 1957; T. A. Riesco, *Aportacion de las colecciones canonicas de los siglos XI y XII a la legislacion beneficiencia*, „Ius Canonicum", 8, 1968, s. 399—470.

[160] Por. A. Vetulani, *Dekret Gracjana i pierwsi dekretyści w świetle nowego źródła*, Wrocław—Kraków 1955; tenże, *Autour du Décret de Gratien*, „Apolinaris", 4, 1968, s. 43—58.

[161] Zob. PL, t. 148; por. M. Grabmann, *op. cit.*, t. I, s. 234—239.

nego Iwona z Chartres [162], do *Liber de misericordia et iustitia* Algera z Liège [163] i do teologicznych sentencji Irneriusza [164], pośrednio zaś do ksiąg penitencjalnych, tworzonych na przestrzeni VIII w., oraz do IX-wiecznych pseudoizydoriańskich zbiorów kanoniczno-eklezjologicznych [165]. Gracjan skompletował dotychczasowe zbiory, uporządkował je, a sprzeczne z sobą teksty uzgadniał, odwołując się do zasad dialektycznej metody z *Sic et non* Abelarda, stosowanej w teologii dogmatycznej.

Treścią dzieła Gracjana i innych kanonistów były normy zaczerpnięte z Pisma św. i Ojców Kościoła oraz zarządzenia papieży, soborów i synodów w sprawach wiary, kultu, obyczajów, struktury Kościoła i dyscypliny kościelnej. Głównym założeniem opracowań tego rodzaju było wskazywanie prawnej podbudowy dla nauczania teologicznego, dzięki czemu kanonistyka mieściła się w obrębie teologicznej wiedzy.

Przewodnią myślą kanonistów było istniejące od dawna przekonanie, że prawo kościelne pozostaje w ścisłym związku z teologią, ale chcieli oni dać temu wyraz w szczególny sposób, wpływając na rozwój prawa jako czynnika umacniającego pozycję teologii nie tylko w szkolnym nauczaniu, ale i w życiu publicznym. Dlatego podkreślali, że prawo kościelne stanowi integralną część teologicznej problematyki i jest obok dogmatyki podstawowym członem formowania kościelnej ideologii. Decyduje ono bowiem o kształtowaniu życia religijno-moralnego i kościelno-organizacyjnego, a równocześnie wywiera wpływ na całą doktrynę kościelną. Stanowi też autorytatywną ochronę nienaruszalności tej doktryny, zabezpiecza jej pewność i prawdziwość oraz zapewnia prawowierny kierunek jej rozwoju. W ówczesnych poszukiwaniach najlepszej metody teologicznej i teologicznej syntezy ten punkt widzenia wyrażał charakterystyczne cechy średniowiecznej ideologii kościelnej, dzięki czemu teologia została podporządkowana legalizmowi i instytucjonalizmowi kościelnemu.

Podjęta w połowie XII w. przez Piotra Lombarda próba syntetycznego ujęcia teologii wspierała się między innymi na tych właśnie podstawach, co zapewniało jej pierwszeństwo uznania kościelnego przed innymi koncepcjami teologicznymi.

[162] Zob. PL, t. 166; por. M. Grabmann, *op. cit.*, t. I, s. 240—246; Ch. Munier, *Pour une édition de la Panormie d'Ive de Chartres*, „Revue des sciences religieuses de l'Université de Strasbourg", 44, 1970, s. 153—164.

[163] Zob. PL, t. 180; por. *Dictionnaire de droit canonique*, t. I, 390 nn.

[164] Por. M. Grabmann, *op. cit.*, t. II, s. 131—135.

[165] Zob. P. Hinschius, *Decretales Pseudoisidorianae*, Leipzig 1863; por. J. Fontaine, *Quelques observations sur les 'Institutionum disciplinae' pseudo-isidoriennes* [w:] *Miscellanea Patristica*, El Escorial (Biblioteca „La Ciudad de Dios") 1968, s. 199—237; G. Olsen, *The Idea of the Ecclesia primitiva in the Writings of the XIIth Century Canonists*, „Traditio", 25, 1969: s. 61—86; N. Zacour, *An Introduction to Medieval Institutions*, New York 1969.

7. Synteza teologiczna Piotra Lombarda [166]

Wysiłek teologów XII w., by zapewnić teologii nadrzędne znaczenie, wyraził się w tworzeniu „sentencji" i „summ" teologicznych, z których największe uznanie zyskały sobie *Libri quattuor sententiarum* Piotra Lombarda (zm. 1164) [167], nauczyciela szkoły katedralnej w Paryżu (od 1140), a od 1159 r. biskupa paryskiego. Dzieło to powstało w latach 1150—1152 jako podręcznikowe opracowanie całokształtu ówczesnej doktryny teologicznej i przyczyniło się do stabilizacji kościelnego nauczania w duchu umiarkowanego augustyńsko-anzelmiańskiego nurtu (*via media*). Lombard wzorował się przede wszystkim na *De sacramentis christianae fidei* Hugona od św. Wiktora oraz korzystał z *Decretum* Gracjana i dialektycznej metody z *Sic et non* Piotra Abelarda.

Zgodnie z poglądem tradycyjnym utrzymywał, że Pismo św. stanowi fundament doktryny teologicznej, dlatego — podobnie jak pierwsi kontynuatorzy Anzelma z Canterbury w pocz. XII w. — za wyjściową formę konstrukcji teologicznej uznał komentarz do tekstu biblijnego. Trzymał się znanych sformułowań dogmatycznych Ojców Kościoła oraz urzędowych orzeczeń papieskich i soborowych. Powoływał się na autorytet: Augustyna, Ambrożego z Mediolanu i Hilarego z Poitiers oraz na Hieronima, Grzegorza Wielkiego, Izydora z Sewilli, Bedy Czcigodnego i Anzelma z Canterbury, a z Ojców wschodnich: na Jana Chryzostoma i Jana Damasceńskiego. Korzystał m. in. z dzieła Jana Damasceńskiego *De fide orthodoxa*, udostępnionego Zachodowi w połowie XII w. w przekładzie łacińskim Burgundiusza z Pizy (zm. 1194).

Dzieło Lombarda było na wskroś teologiczne, bo oparł się on przede wszystkim na zasadzie, że objawienie, wiara, tradycja patrystyczna oraz dekrety kościelne posiadają dominujące znaczenie względem rozumu i racjonalnej wiedzy. W koncepcji Lombarda teologia jednak uwzględnia filozofię jako instrument służący do interpretacji Pisma św. zgodnie z anzelmiańską zasadą *fides quaerens intellectum*. W ten sposób dzieło Lom-

[166] Por. M. Grabmann, *op. cit.*, t. II, s. 359—407; E. Bertola, *Pier Lombardo nella storiografia filosofica medievale*, „Pier Lombardo", 4, 1960, s. 96—113; C. Fabro, *Attualita di Pier Lombardo*, tamże s. 61—73; P. Delhaye, *Pierre Lombard, sa vie, son oeuvre, sa morale*, Paris 1961; J. Schneider, *Die Lehre vom dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus*, München 1961; *Lex et sacramentum im Mittelalter*, Berlin 1969.

[167] Zob. *Petri Lombardi Libri IV Sententiarum, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae in lucem editi*, Quaracchii 1916; por. E. Bertola, *Le 'Sententiae' e la 'Summae' tra il XII il XIII secolo*, „Pier Lombardo", 3, 1959, s. 25—41; G. de Lorenzi, *La filosofia di Pier Lombardo nei 'Quattro libri delle Sentenze'*, tamże, 4, 1960, s. 19—34; E. Nobile, *Appunti sulla teologia dei 'Quattro libri delle Sentenze' di Pier Lombardo*, tamże s. 49—59.

barda przyczyniło się do umocnienia przekonania, że filozofia spełnia wobec teologii funkcję służebną zarówno od strony metodycznej, jak i przedmiotowej. Metodycznie ma być narzędziem do wyjaśnienia (a nie dowodzenia) treści objawienia, przedmiotowo zaś ma dostosować się do autorytatywnej doktryny kościelnej. Lombard wiązał teologię z metafizyką, filozofią, kosmologią, psychologią i etyką, sięgając zwłaszcza do Augustyna, Kasjodora, Boecjusza, Anzelma z Canterbury, a nawet do dialektycznej metody Abelarda. Przeciwne zdania godził, przyjmując założenie, że u różnych autorów jedne i te same wyrażenia występują w rozmaitych znaczeniach [168].

W pierwszej księdze swego dzieła Lombard przedstawia doktrynę o Bogu i jego przymiotach oraz o stosunku Boga do świata; w drugiej księdze wyjaśnia pochodzenie stworzeń od Boga; w trzeciej i czwartej omawia drogę powrotu wszystkiego co stworzone do Boga: przez łaskę, praktykę cnót i przyjmowanie sakramentów; zakończenie (*dist.* 43—50) zostało poświęcone rzeczom ostatecznym. Ten schemat wykładu przyjął się w średniowieczu jako wzór przy tworzeniu późniejszych syntez teologicznych.

Do upowszechnienia poglądów Lombarda na teologię przyczynił się w wielkiej mierze najwierniejszy jego uczeń, Piotr z Poitiers (zm. 1205), który jako kierownik szkoły katedralnej w Paryżu wykształcił na sentencjach mistrza kilka pokoleń teologów. W ten sposób dzieło *magistri sententiarum* wywarło wpływ na kierunek intelektualny formującego się w 1200 r. uniwersytetu paryskiego, w którym miejscowe szkoły zostały zespolone w jeden organizm, a różne kierunki ówczesnej wiedzy ześrodkowane wokół teologii.

Dzięki Piotrowi z Poitiers oraz Gandulfowi z Bolonii (zm. po 1187), Robertowi z Melun (zm. 1167), Szymonowi z Tournai (zm. 1216), Prepozytynowi z Cremony (zm. 1217) i innym teologom upowszechniał się w drugiej połowie XII w. zwyczaj wykorzystywania dzieła Lombarda jako podstawowego podręcznika w nauczaniu teologii. Na podkreślenie zasługuje fakt, że na IV soborze laterańskim w 1215 r., w związku z potępieniem poglądów Joachima z Fiore, sięgnięto do sentencji Lombarda, by na ich podstawie wyświetlić prawowierną doktrynę o Trójcy św. Ogromna większość teologów aż do XVI w. ograniczała swą działalność do komentowania tego dzieła. Sentencje Lombarda osiągnęły w średniowieczu naj-

[168] *Sententiarum*, III, d. 15, c. 7: *Ecce aperte noscis eundem sibi his verbis contradicere, nisi varias dictorum discerneret causas, ex quibus intelligentia verborum assumenda est. Si enim discernatur intelligentiae causa praedictorum verborum, nihil occurrit contradictionis*; por. *Prologus ad 'Sic et non' Petri Abelardi*, PL, t. 178, 1344 D: *Facilis autem plerumque controversiorum solutio reperitur, si eadem verba in diversis significationibus a diversis auctoribus posita defendere poterimus.*

większą liczbę komentarzy, z których zachowało się przeszło 300. Przyczyniły się one do stabilizacji teologii i zachowania jej nadrzędnej roli w ówczesnym świecie zachodnim.

*

Dzieje teologii katolickiej na przestrzeni ośmiu stuleci wczesnego średniowiecza to ścieranie się różnych poglądów na koncepcję tej dyscypliny i poszukiwanie metod jej rozwijania. Szczególnie ostro rysował się problem określenia stosunku teologii do innych dyscyplin naukowych, a przede wszystkim do filozofii. Stanowiło to podłoże dla powstania wyraźnie odrębnych koncepcji uprawiania teologii. Podczas kiedy w jednych nurtach podkreślano tzw. racjonalizm teologiczny, to w innych kładziono nacisk na elementy irracjonalne w przekonaniu, że teologia jest „wiedzą" opartą wyłącznie na objawieniu. W tych sporach przewagę uzyskały te nurty, które uznawały nadrzędne stanowisko teologii wobec innych dyscyplin, zwłaszcza wobec filozofii.

Leonard Grochowski

Dzieje ustawodawstwa Kościoła katolickiego (do 'Dekretu Gracjana')

Najstarszy okres dziejów ustawodawstwa kościelnego obejmuje niemal 11 stuleci; jego początki sięgają starożytności chrześcijańskiej, której materiał prawny — zawarty w pismach religijno-etycznych — stanowi punkt wyjścia dla pierwszych, właściwych prac jurydycznych w IV i V w. Okres ten kończy się w pierwszej połowie XII w. z chwilą pojawienia się Dekretu Gracjana. W oparciu o prawodawstwo tego okresu formowały się podstawy organizacyjne Kościoła katolickiego, z papiestwem jako centralną władzą w Rzymie.

W przedstawieniu najstarszych form prawodawstwa kościelnego zajęto się przede wszystkim głównymi czynnikami prawotwórczymi i podstawowymi zbiorami praw, jak też tymi koncepcjami ideowo-ustrojowymi, które dotyczyły wzajemnych stosunków Kościoła i państwa.

Okres ten został podzielony na trzy etapy. Pierwszy obejmuje rozwój ustawodawstwa kościelnego w epoce imperium rzymskiego i nowo utworzonych państw germańskich zachodniej Europy — od przełomu IV/V do VII w. Drugi etap zamyka się w granicach VIII—X w., kiedy prawodawstwo Kościoła obejmuje jeszcze Wschód i Zachód, lecz zaznaczają się już wyraźne oznaki rozłamu. Dlatego zostały omówione oddzielnie dzieje ustawodawstwa Kościoła zachodniego epoki karolińskiej i feudalnych państw Europy wczesnośredniowiecznej oraz oddzielnie rozwój prawodawstwa Kościoła bizantyjskiego. Uwzględnione zostały również Kościoły południowo-wschodnie: nestoriański, monofizycki i monotelecki, ponieważ w tym czasie budowały swoje zręby organizacyjne w oparciu o wspólny dorobek pierwszych soborów powszechnych i niektórych synodów wschodnich. Trzeci etap (XI— pierwsza połowa XII w.) to już wyłącznie prawodawstwo Kościoła zachodniego. Program kościelno-polityczny papieża Grzegorza VII — dotyczący niezależności Kościoła od państwa, dominacji papiestwa nad władcami świeckimi i prymatu biskupa rzymskiego na tle

pogłębiającego się rozłamu pomiędzy Kościołem wschodnim i zachodnim — decydująco wpłynął na wyodrębnienie się Kościoła łacińskiego i zarazem wytyczył mu nowe drogi rozwoju. Prawodawstwo tego okresu otrzymało nazwę gregoriańskiego.

Podstawę niniejszego opracowania stanowi obszerny zestaw literatury źródłoznawczej i monograficzno-analitycznej, na którą powołujemy się w przypisach. Tu ograniczymy się do krótkiego omówienia najważniejszych opracowań syntetycznych.

Pierwszoplanową pozycję dla najstarszego okresu dziejów prawa kościelnego zajmują dwa dzieła. Pierwsze wyszło spod pióra austriackiego historyka kanonistyki F. Maassena i ukazało się w 1870 r. w Graz: *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgange des Mittelalters*, Bd. I: *Die Rechtssammlungen bis zum Mitte des 9. Jahrhunderts*. Do dziś uchodzi za klasyczne dzieło źródłoznawcze historii prawa kościelnego do połowy IX w.; w 1956 r. zostało ponownie w tym samym Grazu wydane w całości. Okres od połowy IX w. do *Dekretu Gracjana* (ok. 1140 r.) ujmuje dzieło dwóch francuskich badaczy: P. Fournier i G. Le Bras, *Histoire des collections canoniques en Occident depuis des Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, t. I—II, Paryż 1931—1932. Oba opracowania dotyczą jedynie prawodawstwa Kościoła zachodniego.

Dzieje ustawodawstwa Kościoła wschodniego do IX w. przedstawia od strony źródłoznawczej praca: J. B. Pitra, *Juris Ecclesiastici Graecorum Historia et Monumenta*, t. I—II, Rzym 1864 i 1868. Syntetyczne ujęcie dają dwa niewielkie opracowania Ch. de Clercq — *Byzantin. Droit canonique* [w:] *Dictionnaire de droit canonique*, Paris 1937, t. II, kol. 1170—1184 oraz *Introduction à l'histoire du droit canonique oriental depuis ses origines jusqu'aux grandes codifications des XII—XIV siècles*, „Archives d'histoire du droit oriental", 3, 1948, s. 309—348.

Natomiast historię prawodawstwa wszystkich Kościołów wschodnich, w tym także nestoriańskiego, monofizyckiego i monoteleckiego omawia również Ch. de Clercq w pracy *Fontes iuridici ecclesiarum orientalium. Studium historicum*, Rzym 1967.

Spośród opracowań syntetycznych całości dziejów prawodawstwa kościelnego na uwagę zasługują przede wszystkim dwa: H. E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, Bd. I: *Die katholische Kirche*, Weimar 1950, (wyd. 3, 1955, wyd. 4, Kolonia—Graz 1964) oraz 5-tomowe dzieło: W. M. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts*, Wiedeń—Monachium 1953—1969. Sprawie rozwoju najstarszego ustawodawstwa kościelnego autor poświęcił tom I (*Das Recht des ersten christlichen Jahrtausends. Von der Urkirche bis zum grossen Schisma*, wyd. 1, 1953; wyd. 2, 1960) i pierwszą część tomu II (*Das Kirchenrecht der abendländischen Christen-*

heit, 1055 bis 1517, wyd. 1, 1955; wyd. 2, 1962). Skrótowe ujęcie historii ustawodawstwa daje R. Naz, *Droit canonique* [w:] *Dictionnaire de droit canonique*, Paryż 1949, t. IV, kol. 1449—1467.

Równocześnie sygnalizujemy rozpoczętą w 1955 r. w Paryżu 14-tomową publikację: *Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident*, pod kierunkiem G. Le Bras. Dotąd wydano trzy tomy (I, III i VII). Pierwszy: *Prolégomènes*, pióra głównego redaktora tej syntezy prawno-historycznej, G. Le Bras, wydany w 1955 r. zawiera m. in. świetną charakterystykę i pogląd na etapy rozwojowe prawodawstwa kościelnego. W tomie III: *L'Eglise dans l'Empire Romain (IV—V siècle)*, Paryż 1958, J. Gaudemet omawia początki prawodawstwa kościelnego w starożytności. Trzeci tom (VII) opublikowany w 1965 r. wykracza poza ramy tego opracowania, obejmuje bowiem okres klasycznego prawa kościelnego.

Historiografia polska w zakresie prawa kościelnego powszechnego jest bardzo uboga; nie mamy bowiem żadnego syntetycznego opracowania. Dysponujemy jedynie skrótowymi ujęciami, zamieszczonymi głównie w pracach egzegetycznych prawa kościelnego: E. Rittner, *Prawo kościelne katolickie*, t. I—II, Lwów 1878—1879; wyd. 4, 1912—1913 (t. I, s. 15—86); I. Grabowski, *Prawo kanoniczne*, Lwów 1921; wyd. 4, Warszawa 1948 (s. 116—136), Fr. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne, Podręcznik dla duchowieństwa*, t. I—II, Kraków 1923; wyd. 3, t. I—III, Opole 1957, przygotowali J. Baron i Wł. Stawinoga (t. I, s. 24—102). Szerszy zakres tematyki podali: J. Subera, *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego* [w:] *Zarys prawa kanonicznego*, t. I, z. 1, Warszawa 1970; A. Vetulani, *Historia źródeł prawa kościelnego*, wyd. 3, Kraków 1934 (maszynopis powielany wykładów uniwersyteckich). Ponadto A. Vetulani omówił ustawodawstwo gregoriańskie w: *Dekret Gracjana i pierwsi dekretyści w świetle nowego źródła*, Wrocław—Kraków 1955, s. 5—28.

I. Początki ustawodawstwa kościelnego (do VII w.)

Proces formowania się zrębów ustawodawstwa kościelnego można podzielić na dwa stosunkowo długie etapy, liczące po trzy stulecia każdy. Pierwszy obejmował okres starożytnego chrześcijaństwa (do IV w.), drugi — trzy następne stulecia (V—VII w.), a więc początkowy okres wczesnego średniowiecza. Ściśle biorąc, dopiero w drugim etapie wystąpiły fenomeny jurydyczne, które wyrażały się przede wszystkim w edycjach pierwszych zbiorów prawa kościelnego. Jednak początkowy etap zasługuje na przedstawienie, gdyż w pismach religijno-etycznych starożytnego

chrześcijaństwa pojawiły się liczne wskazania natury prawnej, dotyczące ustroju, kultu, doktryny i dyscypliny, które z kolei dostarczały materiału kanonistom drugiego etapu do ich prac nad przygotowywaniem najstarszych kolekcji prawa kościelnego [1].

1. Materiał prawny chrześcijaństwa starożytnego

Francuski badacz dziejów kanonistyki, G. Le Bras, widzi w pierwszym etapie rozwoju prawa kościelnego epokę autonomii, w której decydujący wpływ na formowanie chrześcijańskiej dyscypliny wywarły cztery czynniki: Pismo św., tradycja apostolska, trzy ówczesne cywilizacje (żydowska, grecka i rzymska) oraz praktyczne doświadczenie. W ramach tej epoki dają się wyróżnić charakterystyczne okresy. Stulecie II pozostawało pod wpływem przede wszystkim pierwiastków spirytualnych. W następnym wieku wystąpiły już elementy jurydyczne, które narastały w związku z kształtowaniem się systemu monarchistycznych rządów biskupów w rejonach określonych ramami administracji państwowej, jak też z powstaniem pierwszych instytucji kościelnych — katechumenatu, święceń, liturgii i praktyki pokutnej. Rok 313 przyniósł zasadniczy przełom w życiu Kościoła chrześcijańskiego — uznanie jako instytucji prawa publicznego, co związało go ściśle z organizmem społeczno-politycznym imperium rzymskiego. Wskutek tego w kościelnym systemie zaczął się okres adaptacji i kompromisu z imperium, a równocześnie proces przeobrażenia się w organizm o charakterze „imperialnym". Kościół mógł więc ujawniać uniwersalistyczne tendencje na miarę światowego wówczas imperium rzymskiego. Dużą rolę odegrał tu Rzym, siedziba papiestwa, które stawało się gwarantką jedności chrześcijaństwa, a w dalszej perspektywie najwyższym autorytetem także w dziedzinie państwowej [2].

Z podstawowych źródeł chrześcijaństwa — ksiąg Nowego Testamentu i tradycji apostolskiej — wyrosła w starożytności bogata literatura grecka i łacińska, która zawierała m. in. interesujący materiał prawny [3], okre-

[1] Szczegółowe omówienie początków prawa kościelnego w starożytności dają prace: J. W. Bickell, *Geschichte des Kirchenrechts*, Bd. I, (do Konstantyna W.) Giessen 1843—1849; R. S. Sohm, *Kirchenrecht*, Bd. I: *Die geschichtlichen Grundlagen*, (I—IV w.) Leipzig 1892, Aufl. 2., 1923.

[2] G. Le Bras, *Prolégomènes*, t. I [w:] *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, Paris 1955, s. 154—155.

[3] Ważniejsze i nowsze opracowania: O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Bd. I—V, wyd. 3, Freiburg 1963; E. Dumeige, *Synopsis Scriptorum Ecclesiae Antiquae ab AD 60 ad AD 460*, Bruxelles 1956; A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Bd. I—II, wyd. K. Aland,

ślający ujmowanie w ramy organizacyjne sprawowania kultu dla rosnącej liczby chrześcijan [4]. Pierwsze miejsce wśród pism zawierających materiał prawny zajmuje pseudo-apostolskie *Didache* (*Nauka dwunastu apostołów*) ujęte w trzech częściach [5], którego autorstwo i miejsce powstania nie zostały ustalone, natomiast czas zredagowania określa się na pierwsze lata II w.[6] *Didache* przedstawia znaczną wartość dla poznania nie tylko najwcześniejszej doktryny i liturgii chrześcijańskiej, lecz także ustroju pierwotnych gmin. Mimo że nie było nigdy uznane za obowiązujący kodeks prawny, wywarło duży wpływ na późniejsze zbiory przepisów prawnych, a zwłaszcza na „konstytucje apostolskie" [7].

Na temat hierarchii i pierwotnego Kościoła mówi datowany na 95—97 r. I list Klemensa, biskupa rzymskiego, skierowany do gminy w Koryncie. Uchodzić on może jako pismo gminy rzymskiej do gminy korynckiej [8]. Cenny materiał do poznania ustroju, kultu, dyscypliny i życia pierwotnych gmin dostarczają następne cztery pisma: dwa apokryficzne — tzw. *List Barnaby* (pochodzący z lat 90—130), który ukazuje organizacyjne formy życia chrześcijan, najprawdopodobniej aleksandryjskich [9], oraz *Pasterz Hermasa* (ok. 140), przedstawiający obraz stosunków gminy rzymskiej [10]. Interesujące uwagi o ustroju Kościołów wschodnich dostarcza 7 listów biskupa Ignacego z Antiochii (zm. 107) [11] oraz list biskupa Polikarpa ze Smyrny (zm. 155—156) do gminy w Filippi [12]. Rzucają one światło na najwcześniejsze przepisy prawne Kościoła [13].

Bogatszy materiał jurydyczny pojawia się od drugiej połowy II w., to

1958; M. Pellegrino, *Letteratura greca cristiana*, Roma 1956; M. Pellegrino, *Letteratura latina cristiana*, Roma 1957; P. de Labriolle, *Histoire de la littérature chrétienne*, t. I—II, 3 éd., Paris 1947; A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrètienne*, Paris 1928—1930.

[4] H. E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, Bd. I: *Die katholische Kirche*, Aufl. 3., Weimar 1955, s. 24.

[5] G. Bardy, *Didache*, [w:] *Dictionnaire de droit canonique*, t. IV, 1949, k. 1210—1218.

[6] B. Layton, *The sources, date and transmission of Didache I 36 — II 1*, „Harward Theological Review", 61, 1968, s. 343—383; F. E. Vokes, *The Riddle of the Didache*, London 1938.

[7] H. E. Feine, *op. cit.*, s. 28; Fr. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne*, wyd. 3 (opr. J. Baron, W. Stawinoga), Opole 1957, t. I, s. 42—43.

[8] K. Bihlmeyer, H. Tüchle, *Kirchengeschichte*, Aufl. 16., Paderborn 1958, t. I, s. 174—175.

[9] Tamże, s. 173—174.

[10] Tamże, s. 182.

[11] V. Corvin, *St. Ignatius and Christianity in Antiochia*, New Haven 1960.

[12] H. F. v. Campenhausen, *Polikarp und die Pastoralbriefe*, Heidelberg 1951.

[13] P. Fournier, G. Le Bras, *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, Paris 1931, t. I, s. 10—12.

jest w okresie nazwanym przez G. Le Bras „okresem prawnym", związanym z ustalaniem się organizacji rządów biskupich i powstawaniem pierwszych instytucji kościelnych. W tym czasie poszerzył się zakres źródeł przepisów i wskazań prawnych; zaczęły się bowiem pojawiać zarządzenia biskupów i uchwały synodów [14]. Na uwagę zasługują najpierw listy trzech biskupów rzymskich wydane w formie rozporządzeń, a mianowicie list Sotera (zm. 175) przeciw montanistom, Wiktora I z 195 r. w sprawie sporu o dzień święta wielkanocnego oraz pismo Stefana I z 255 r., uznające ważność chrztu udzielonego przez heretyka [15]. Ważnym pomnikiem starożytnego prawa kościelnego, pochodzącym z terenu rzymskiego, jest dzieło Hipolita z ok. 218 r. *Traditio Apostolica*, które przeszło na Wschód pod nazwą *Egipski porządek kościelny* i było źródłem dla wielu późniejszych pism tego rodzaju [16]. Z obfitej literatury patrystycznej omawianego okresu na uwagę zasługują pisma Ireneusza, biskupa Lyonu (zm. 203), Tertuliana z Kartaginy (zm. 220 lub 240) i Cypriana, biskupa Kartaginy (zm. 258). Szczególnie Tertulian, wykształcony w zakresie jurydycznym [17], przyczynił się do ukształtowania prawa kościelnego [18]. Do źródeł prawa starożytnego należą uchwały pierwszych synodów, a zwłaszcza kanony synodu w Elwirze, odbytego po 300 r.[19], oraz *Historia kościelna* Euzebiusza z Cezarei, doprowadzona do 324 r. [20], która może uchodzić jako repertorium starożytnych form prawnych [21].

Obok źródeł prawa w postaci zarządzeń biskupich i uchwał synodalnych żywa była tradycja apostolska, wyrażająca się w pismach apokryficznych, zwanych pseudoapostolskimi; stanowiły one kontynuację dziełka *Didache*, pierwszego dokumentu na temat moralności, liturgii i ustroju starochrześcijańskiego. Pod koniec III w. ukazały się na terenie Syrii *Didascalia Apostolorum* (*Nauki Apostołów*), które podają przepisy na temat karności, liturgii, chrztu i pokuty. *Didascalia* określały ówczesny porządek kościelny gmin i stanowiły rozszerzenie *Didache* [22]. Z pierwszej

[14] Tamże, s. 154.

[15] I. Grabowski, *Prawo kanoniczne*, wyd. 4, Warszawa 1948 s. 118; Fr. Bączkowicz, *op. cit.*, s. 41.

[16] B. S. Easten, *The apostolic Tradition of Hippolytus translated*, Cambridge 1934; A. Elfers, *Die Kirchenordnung Hyppolyts von Rom*, 1938; K. Bihlmeyer, H. Tüchle, *op. cit.*, s. 192—194.

[17] Schlossmann, *Tertulian im Lichte der Jurisprudenz*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte", 27, 1906, s. 251—275, 407—430.

[18] K. Bihlmeyer, H. Tüchle, *op. cit.*, s. 183—184, 198—202.

[19] Tamże, s. 65, 109—110, 118, 129, 137.

[20] Tamże, s. 394—395.

[21] H. E. Feine, *op. cit.*, s. 28—29.

[22] R. H. Connoly, *Didascalia Apostolorum*, Oxford 1929, London 1962;

połowy IV w. pochodzi zbiór *Canones ecclesiastici Sanctorum Apostolorum*, zestawiony w Syrii lub Egipcie (nazywany w literaturze „Apostolskim porządkiem kościelnym") [23]. Pierwsza jego część jest przeróbką *Didache*, druga zawiera wskazówki prawne dotyczące biskupów i kleru.

Wreszcie najważniejszy zbiór tego rodzaju, znany z tłumaczenia łacińskiego pt. *Constitutiones Sanctorum Apostolorum*, pojawił się na początku V w. w Syrii, ale został zredagowany w oparciu o starszy materiał. Jest to największy prawno-kościelny i liturgiczny zbiór starożytnego chrześcijaństwa, złożony z 3 części (8 ksiąg). Pierwsza, obejmująca 6 ksiąg, jest nieznaczną przeróbką dziełka *Didascalia*, część druga (ks. VII) stanowi poszerzoną parafrazę *Didache*; część trzecia (ks. VIII) została zredagowana w oparciu o *Egipski porządek kościelny* Hipolita. *Constitutiones* cieszyły się dużą powagą na Wschodzie mimo że synod trullański (692) uznał jedynie 85 kanonów, a inne odrzucił jako sfałszowane przez heretyków. Na Zachodzie przetłumaczył 50 kanonów Dionizy Mały (1. poł. VI w.) i włączył do swego zbioru, skąd przeszły do słynnej kolekcji *Dionysio-Hadriana* z VII w., a częściowo do Pseudo-Izydora i Gracjana [24]. Kanony te dotyczą prawnej pozycji kleru, a dla wzmocnienia ich autorytetu są przedstawione w formie uchwał synodalnych [25]. Kanony te łącznie z *Constitutiones* stanowią — nie tyle z uwagi na czas powstania, ile ze względu na treść i formę — przejście do następnego okresu rozwoju prawa kościelnego, do właściwego początku ustawodawstwa [26].

2. Pierwsze właściwe źródła prawa kościelnego

Wiek IV był przełomowy dla ustawodawstwa kościelnego. Imperium potrzebowało wtedy instytucji religijnej, zwartej i zdolnej do wpływania na masy [27]; ta sytuacja oddziałała również decydująco na rozwój kościelnego prawodawstwa — wystąpiły pierwsze czynniki prawotwórcze: sobory i synody, które wydawały uchwały nie tylko w zakresie doktrynalnym,

G. Bardy, *Didascalie des apôtres* [w:] *Dictionnaire de droit canonique*, t. IV, k. 1218—1224.

[23] J. W. Bickell, *op. cit.*, s. 52.

[24] G. Bardy, *Constitutions apostoliques* [w:] *Dictionnaire de droit canonique*, t. IV, k. 453—460; F. X. Funk, *Didascalia et Costitutiones Apostolorum*, t. I—II, Paderborn 1905.

[25] P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 16—17.

[26] Tamże, s. 10; H. E. Feine, *op. cit.*, s. 29, 82; Fr. Bączkowicz, *op. cit.*, s. 43—44.

[27] G. L. Seidler, *Myśl polityczna średniowiecza* [w:] *Studia z historii doktryn*, Kraków 1961 s. 139.

ale i dyscyplinarnym. Już od soboru nicejskiego z 325 r. posługiwano się terminem *canones* na określenie tych obowiązujących uchwał — dla odróżnienia ich od reguł prawa cywilnego, zwanych *nomoi* [28].

W okresie od IV do VII w. obradowało sześć soborów powszechnych, a mianowicie I nicejski (325), I konstantynopolitański (381), efeski (431), chalcedoński (451), II konstantynopolitański (553) i III konstantynopolitański (680—681), zwany I synodem trullańskim. Dwa pierwsze konstantynopolitańskie były pomyślane pierwotnie jako synody generalne Wschodu, lecz później zostały uznane przez Zachód jako ekumeniczne [29]. Inne natomiast, choć przygotowywane jako ekumeniczne, nie uzyskały takiego miana, np. synody: w Sardyce (343), II w Efezie (449), II trullański (692), który Kościół wschodni uznał za sobór ekumeniczny. Na Zachodzie głośne były synody w Arles (314), w Mediolanie (355), w Rimini-Seleucji (359), w Rzymie (313 i 341), w Saragossie (380), I—IV w Toledo (400—633), w Walencji (374), w Turynie (401), I—V w Kartaginie (345—348, 387—390, 397, 419, 426); na Wschodzie zaś synody w Ancyrze (314), w Neocezarei (329), w Gangra (342) i w Laodycei (poł. IV w.) [30]. Kanony tych soborów i synodów stanowią ważne źródło prawa kościelnego [31].

Równolegle do powyższych uchwał ukazywały się reskrypty biskupów w formie rad, pouczeń czy listów; dużym uznaniem cieszyły się słynne listy biskupa kapadockiego Bazylego (zm. 379). Na Zachodzie w związku ze stopniowym formowaniem się jurysdykcyjnego prymatu biskupów rzymskich rozpoczęły ukazywać się tzw. dekretały papieskie (zwane też *epistolae* lub *constituta*), które zdobyły sobie wyższą rangę niż reskrypty innych biskupów. Serię dekretałów zapoczątkował biskup rzymski Syrycjusz (384—399), który pismem z 385 r. oświadczył, że każdy kapłan jest obowiązany znać statuty Stolicy Apostolskiej oraz zdefiniowane przez sobory kanony, przez co postawił na równi dekretały z uchwałami sobo-

[28] G. Le Bras, *op. cit.*, s. 7, przypis 2.

[29] F. Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altchristlichen Concilien*, Freiburg—Leipzig 1896; E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, T. I—IV, Berlin 1922—1963; J. Alberigo [...] *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Friburgi—Romae 1962; G. Dumeige, *Histoire des conciles oecuméniques*, Paris, T. I: I. Ortiz de Urbina, *Nicee et Constantinople*, 1963; T. II: Th. Camelot, *Ephese et Chalcedoine*, 1962; T. III: F. X. Murphy, P. Sherwood, *Constantinople II et III*, 1963.

[30] F. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgange des Mittelalters*. Bd. I: *Die Rechtssammlungen bis zum Mitte des 9. Jahrhunderts*, Graz 1870, przedr. 1956; J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. 3, Graz 1959, t. I; C. J. Hefele-H. Leclercq, *Histoire des conciles*, Paris 1907, t. I.

[31] P. P. Joannou, *Discipline générale antique. IIe—IXe siècle*, T. I, vol. 1: *Les canons des conciles oecuméniques*; vol. 2: *Les canons des synodes particuliers*, Grotteferrata (Roma) 1962.

rowymi. Na Zachodzie cieszyły się dużym uznaniem dekretały Inocentego I (401—407), Leona I (440—465), Gelazego I (492—496) i Grzegorza I (590—604). Wschód natomiast uznawał przede wszystkim decyzje soborów i synodów, a do dekretałów rzymskich odnosił się niechętnie [32].

Cennym materiałem do poznania formującego się ustawodawstwa omawianego etapu jest bogata literatura patrystyczna [33], a w szczególności listy biskupów rzymskich, Leona I [34] i Grzegorza I [35], które rzucają sporo światła na stosunki prawne Zachodu, a specjalnie na sprawę prymatu. Ponadto prawne funkcjonowanie Kościoła rzymskiego ilustrują dwa źródła: *Liber Pontificalis* [36] oraz *Liber Diurnus Romanorum Pontificum* [37]. Pierwsze to historia papiestwa ujęta w formie biografii, szczególnie cenna dla poznania rządów papieża Anastazego II (496—498). Drugie zaś jest księgą formularzy kancelarii papieskiej, czyli księgą wzorów stosowanych przy sporządzaniu aktów prawnych. Posługiwano się nią do czasów Grzegorza VII [38].

Do źródeł prawa kościelnego zaliczyć trzeba również cywilne ustawodawstwo rzymskie. Zawierało ono szereg przepisów prawnych dotyczących Kościoła, który po uznaniu chrześcijaństwa jako religii państwowej, podlegał zwierzchnictwu cesarza, a tym samym był przedmiotem jego prawodawstwa. Wprawdzie biskupi rzymscy, budując stopniowo prymat

[32] R. Naz, *Décrétales (Lettres)* [w:] *Dictionnaire de droit canonique*, t. IV, k. 1064—1065; H. Getzeny, *Stil und Form der ältesten Papstbriefe bis auf Leo der Grosse*, 1922. — Podstawowe wydania dokumentów papieskich: Ph. Jaffé, *Regesta Pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum 1198*, wyd. 2 popr. i rozszerzone pod kier. G. Wattenbacha — przez S. Loewenfelda, K. Kaltenbrunera i P. Ewalda, Leipzig 1885—1888, przedr. t. I—II, Graz 1956; S. Loewenfeld, *Epistolae Pontificum Romanorum ineditae*, Leipzig 1885, przedr. Graz 1959; J. Pflug-Hartung, *Acta Pontificum Romanorum inedita*, t. I—III, Tübingen 1884—1886, przedruk: Graz 1958.

[33] Ważniejsze i nowsze opracowania: B. Altaner, *Patrologie*, wyd. 6, Freiburg 1960; H. F. Campenhausen, *Grichische Kirchenväter*, Stuttgart, 1955; H. F. Campenhausen, *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart 1960; A. Dierksen, *Elementary Patrology*, London 1959; G. Rauschen-J. Nowacki, *Zarys patrologii*, Poznań 1929; J. Czuj, *Patrologia*, wyd. 2, Poznań 1954; S. Pieszczoch, *Patrologia (Wprowadzenie w studium Ojców Kościoła)*, Poznań 1964.

[34] *Leonis Papae I epistolarum collectiones* [w:] *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ed. E. Schwartz, Berlin 1932, t. II; W. Ullmann, *Leo I and the Theme of papal Primacy*, „Journal of Theological Studies", 11, 1960, s. 25—51.

[35] *Registrum Gregorii*, MGH Epp. I.

[36] Wyd. L. Duchesne, Paris 1886—1892, t. I—II.

[37] Wyd. Th. Sickel, Wien 1889; F. Claeys Bounaert, *Diurnus (Liber)* [w:] *Dictionnaire de droit canonique*, t. IV, k. 1307—1314.

[38] W. Peitz, *Beiträge zur Kenntnis der ältesten päpstlichen Kanzlei vor Gregor dem Grosse*, „Sitzungsberichte der Kaiserlichen (Wiener) Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse", 185, 1918, nr 4, s. X, 1—144.

nad całym chrześcijaństwem, bronili zasady dualizmu władzy, a tym samym niezależności Kościoła od państwa, ale nie mieli jeszcze dosyć siły do wyłamania się spod jego władzy. Na Wschodzie podporządkowanie Kościoła państwu było całkowite, zwłaszcza za cesarza Justyniana I (527—565), w którego poglądach chrześcijaństwo stanowiło oficjalną doktrynę ułatwiającą kierowanie ludnością i zacieranie różnic społecznych i plemiennych. Biskupi i kler cieszyli się przywilejami, lecz w ramach swoich funkcji religijnych spełniali funkcje urzędników państwowych. Sam cesarz, przekonany o boskim pochodzeniu swej władzy, czuł się kompetentny nie tylko do mianowania patriarchy i biskupów oraz wydawania przepisów prawnych, ale i do decydowania w sprawach ściśle doktrynalnych. Podobna sytuacja istniała również w organizujących się na Zachodzie państwach germańskich, gdzie Kościół miał także charakter religii państwowej [39]. Na tej podstawie przepisy prawa cywilnego określały również stosunki kościelne.

Chronologicznie pierwsze miejsce zajmuje *Codex Theodosianus*, ogłoszony w 438 r. przez cesarza Teodozjusza II. Jest to zbiór ustaw cesarskich od Konstantyna Wielkiego do Teodozjusza, zawierający w ostatniej księdze (XVI) przepisy dotyczące Kościoła. Większe jednak znaczenie dla rozwoju prawa kościelnego miało ustawodawstwo cesarza Justyniana I, zawarte w: *Codex Justinianus* (529—534), *Digesta seu Pandectae* (533), *Institutiones Justiniani* (533) i *Novellae*, uzupełniane w późniejszych latach. Całość nosi od 1589 r. nazwę *Codex iuris civilis*. Na terenach Galii i Hiszpanii ustawodawstwo rzymskie powoli musiało ustępować prawom nowych władców germańskich, które ukazało się w początkach VI w. w dwóch zbiorach — *Breviarium Alaricianum* oraz *Lex Romana Visigothorum* [40].

3. Pierwsze zbiory prawa Kościoła wschodniego

Wydawane ustawy kompletowano w zbiory. W pierwszej fazie były to kolekcje prywatne, sporządzane dla praktycznego użytku. Kościół wschodni wyprzedził tu Zachód, bo już na początku IV w. powstał tam najstarszy zbiór kanonów. Nieznany autor sporządził ich kolekcję po synodach w Ancyrze i Neocezarei (314). Zbiór ten powiększono przez dodanie kanonów synodu z Gangra (342), a na początku zamieszczono kanony soboru nicejskiego (325). Następnie uzupełniono kolekcję uchwa-

[39] G. L. Seidler, *op. cit.*, s. 76—90, 150—151.

[40] P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 15—16; H. E. Feine, *op. cit.*, s. 140; Fr. Bączkowicz, op. cit., s. 54—55.

łami synodu w Antiochii (341), Laodycei (po 345) oraz soborów: I konstantynopolitańskiego (381) i chalcedońskiego (451). W końcu dodano dekrety soboru w Efezie (431) i synodu w Sardyce (343) oraz 85 kanonów apostolskich. Ta powiększająca się kolekcja kanonów soborowych i synodalnych z okresu lat 314—451 rozpowszechniła się w Kościele pod nazwą *Codex canonum Ecclesiae Orientalis* lub *Vetus Ecclesiae universae Codex*. Począwszy od VI w. przepracowywano te zbiory na kolekcje systematyczne; na Zachodzie tłumaczono je na język łaciński [41].

W następnym etapie ukazywały się w Kościele wschodnim zbiory systematyczne, spośród których największe znaczenie miała kolekcja Jana Scholastyka, późniejszego patriarchy konstantynopolitańskiego (565—577), zwana z tłumaczenia *Collectio canonum in quinquaginta titulos divisa*. Około 550 r. powiększył on swą kolekcję, dodając 85 kanonów apostolskich, szereg uchwał soborowych i synodalnych oraz 68 kanonów zaczerpniętych z pism biskupa Bazylego [42].

Trzeci ważniejszy zbiór kanonów Kościoła wschodniego powstał w końcu VII w., po synodzie II trullańskim (692), znany w wersji łacińskiej jako *Collectio Trullana*. Zawiera on 85 kanonów apostolskich, uchwały dziesięciu dawniejszych synodów wschodnich, 133 kanony synodu kartagińskiego z 419 r., 102 uchwały synodu trullańskiego oraz niektóre wypowiedzi greckich Ojców Kościoła. Zbiór ten uchodził jako oficjalna podstawa prawna Kościoła wschodniego i stanowił źródło dla późniejszych kolekcji, ale nie uzyskał nigdy w całości aprobaty biskupów rzymskich [43].

Wyrazem szczególnego powiązania Kościoła wschodniego z państwem w dziedzinie prawodawstwa były tzw. kolekcje nomokanonów, które pojawiły się od VI w. Były to zbiory uchwał kościelnych (*canones*) i ustaw cesarskich (*nomoi*) dotyczących spraw kościelnych. Do tego rodzaju zbiorów zaliczyć można *Collectio octoginta septem capitulorum*, ułożony około 570 r. też przez Jana Scholastyka, a zawierający uszeregowane *novellae* cesarza Justyniana traktujące o sprawach Kościoła. Drugi zbiór nomokanonów, *Nomocanon quinquaginta titulorum* [44] — będzie przypisywany

[41] Fr. Bączkowicz, *op. cit.*, s. 45 i 46; H. E. Feine, *op. cit.*, s. 83; A. Vetulani, *Historia źródeł prawa kościelnego według wykładów*, wyd. 3, Kraków 1934 (maszynopis powielany) s. 32—34; E. Schwartz, *Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche*, „Zeitschrift der Savigny—Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung", 56, 1936, s. 1—114.

[42] E. Schwartz, *Die Kanonessammlung des Johannes Scholasticus*, „Sitzungsberichte der Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Philologische und Historische Klasse, Philosophisch-Historische Abteilung", 1938.

[43] V. Laurent, *L'oeuvre canonique du concile in Trullo (691—692), source primare du droit de l'Église orientale*, „Revue des Études Byzantines", 23, 1965, s. 7—41.

[44] A. Vetulani, *op. cit.*, s. 34; Fr. Bączkowicz, *op. cit.*, s. 46.

Janowi Scholastykowi — powstał za czasów cesarza Maurycego (582—602); opiera on się głównie na zbiorach Jana Scholastyka oraz zawiera 10 innych nowel Justyniana dotyczących spraw kościelnych. Wreszcie trzeci zbiór pojawił się w dobie rządów cesarza Herakliusza (610—640) pod nazwą *Nomocanon quattuordecim titulorum*. Zawiera on kanony z uchwał soborowych, z pism Ojców Kościoła oraz *nomoi* z ustaw cesarskich. Był oficjalnym zbiorem prawa Kościoła wschodniego [45].

4. Pierwsze zbiory prawa Kościoła zachodniego

Kościół zachodni tworzył własne prawo w postaci kanonów uchwalanych na synodach swojego rejonu oraz dekretałów wydawanych przez biskupów rzymskich, a także korzystał z dorobku jurydycznego Wschodu. Z trzech więc źródeł wyrosły pierwsze zbiory prawa zachodniego: z przekładów kanonów greckich, z kanonów własnych synodów i z dekretałów papieskich [46]. Ustawodawstwo państwowe, zwłaszcza rzymskie, wchodziło do zbiorów zachodnich głównie z przekładów kolekcji wschodnich. W odróżnieniu od praktyki wschodniej, kolekcje zachodnie miały dwojaki zasięg — ogólny i partykularny [47].

Najstarszy zbiór, nieznanego autora, powstał w Rzymie po synodzie w Sardyce (343) i na pierwszym miejscu zawierał kanony soboru nicejskiego (325). Drugi, większy, pojawił się prawdopodobnie w Kartaginie po słynnym synodzie kartagińskim (419). Obydwa zawierały przede wszystkim łacińskie przekłady kanonów greckich i, choć zostały szybko zarzucone, posłużyły jako materiał do wydania następnych, które również korzystały ze wschodniej myśli prawniczej [48]. Na synodzie w Riez (439) oraz w czasie obrad soboru w Chalcedonie (451) znany był zbiór zachodni, zwany później *Versio Hispana* lub *Isidoriana antiqua*, niesłusznie wskazujący na Hiszpanię jako miejsce powstania oraz błędnie przypisywany Izydorowi z Sewilli. Pochodzi on z Italii i zawiera przetłumaczone na język łaciński uchwały soborowe i synodalne Kościoła wschodniego. Na terenie Italii powstały jeszcze w V w. dwa zbiory o podobnym charakterze — jeden zwany *Versio Prisca* lub *Prisca Latina* albo krótko *Itala* [49],

[45] W. Beneschewitz, *Die Kanonessammlung der XIV Titel*, St. Petersburg 1905; P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 33—34.

[46] A. Vetulani, *op. cit.*, s. 27—29; Fr. Bączkowicz, *op. cit.*, s. 48.

[47] G. Le Bras, *op. cit.*, s. 157.

[48] H. E. Feine, *op. cit.*, s. 84.

[49] Fr. Bączkowicz, *op. cit.*, s. 49; H. E. Feine, *op. cit.*, s. 84.

natomiast drugi został nazwany dopiero później *Collectio Sanblasiana* [50].

Większy jednak rozgłos uzyskała kolekcja sporządzona na początku VI w. w Rzymie przez uczonego mnicha scytyjskiego Dionizego Małego. W pierwszej redakcji przełożył on na język łaciński tylko kanony greckie. W drugiej zaś poprawił ten przekład i dodał 50 kanonów apostolskich, 165 uchwał synodów greckich i 138 kanonów kartagińskich z 419 r. Ponadto sporządził pierwszy zbiór dekretałów biskupów rzymskich, wydanych od Syrycjusza (384—398) do Anastazego II (496—498). Obie te kolekcje kanonów i dekretałów połączono następnie w jedną, zwaną *Collectio Dionysiana* lub *Corpus codicis Canonum*. Zbiór ten rozpowszechnił się szybko na Zachodzie i zyskał rangę kolekcji podstawowej [51].

Pozostaje jeszcze wymienić kilka zbiorów mniejszej wagi, powstałych na terenie Italii w VI w.; niektóre z nich przechowały się jedynie we fragmentach. Należą do nich: „watykański manuskrypt" z początku VI w.; „fragment weroński", pochodzący z okresu po 550 r. [52]; *Collectio Avellana*, zbiór sporządzony po 553 r., który zawiera 246 listów papieży, cesarzy i innych wpływowych osób z lat 369—553 [53].

W innych rejonach Zachodu pojawiło się również szereg kolekcji. Na terenie południowej Galii powstały dwa zbiory datowane na przełom V i VI w. Pierwszy chronologiczny: *Statuta Ecclesiae antiqua*, zawiera 104 kanony dyscyplinarne i liturgiczne. Drugi systematyczny — nazwany od swego odkrywcy Paschazjusza Quesnela — *Collectio Quesnelii* lub *Quesneliana* — zawiera kanony wydawane na synodach niegalijskich i dekretały papieskie. Zbiór ten szybko rozpowszechnił się na Zachodzie i cieszył się dużym znaczeniem [54]. Niesłusznie twierdzi się w niektórych opracowaniach, iż Quesnel mylnie nadał zbiorowi tytuł *Codex Canonum Ecclesiae Romanae*, gdyż miał on zasięg powszechny w Kościele zachodnim [55].

[50] P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 25.

[51] J. Rambaut-Buhot, *Denys le Petit* [w:] *Dictionnaire de droit canonique*, t. IV, k. 1131—1152; A. Strewe, *Die Canonessammlung des Dionysius Exiguus in ihrer ersten Redaktion*, Berlin 1931; H. Wurm, *Studien und Texte zur Decretalensammlung des Dionysius Exiguus*, „Kanonistische Studien und Texte", 16, 1939; W. M. Peitz, *Dionysius Exiguus als Kanonist, Neue Lösung alter Probleme der Forschung*, „Schweizer Rundschau", 45, 1945—1946; Ch. Munier, *L'oeuvre canonique de Denys le Petit, d'après les travaux du R. P. Wilhelm Peitz, S. J.*, „Sacris Erudiri", 14, 1963, s. 236—250.

[52] F. Maassen, *op. cit.*, s. 500—533; P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 25—26, 38; H. E. Feine, *op. cit.*, s. 84.

[53] R. Naz, *Avellana* [w:] *Dictionnaire de droit canonique* I 1935 k. 1491; P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 39.

[54] F. Maassen, *op. cit.*, s. 486—500; H. E. Feine, *op. cit.*, s. 84—85.

[55] Fr. Bączkowicz, *op. cit.*, s. 51.

W Hiszpanii sporządzono pierwszą kolekcję kanonów po synodzie w Bradze (561) [56]. Drugą, systematyczną, ułożył w latach 572—580 biskup Marcin z Bragi; nazwano ją *Capitula Martini* lub *Excerpta Martini*. Z tego zbioru korzystał w XII w. Gracjan [57]. Większe znaczenie osiągnęły dwa następne zbiory, pochodzące z pogranicza hiszpańsko-galijskiego, a mianowicie *Epitome* z 600 r.[58] oraz słynna *Collectio Hispana*, zwana też niesłusznie *Isidoriana*, gdyż autorem jej nie był Izydor z Sewilli. Zbiór ten powstał około 633 r.; składa się z dwóch części: w pierwszej zawiera w porządku chronologicznym i geograficznym kanony licznych synodów: 12 greckich, 9 afrykańskich, 16 galijskich i 36 hiszpańskich, a w drugiej 104 dekretały papieży od Damazego (366—384) do Grzegorza I (590—604). Z uwagi na chronologiczny układ zbioru zwano go również *Hispana vulgata*, a po przepracowaniu w formie systematycznej w końcu VII w. otrzymał nazwę *Hispana systematica*. Kolekcja ta wraz ze zbiorem Dionizego stanowiły podstawowy dokument prawa Kościoła zachodniego we wczesnym średniowieczu [59].

Na terenie afrykańskim powstały trzy zbiory chronologiczne. Po synodzie kartagińskim (419) wydano *Codex Canonum Ecclesiae Africanae*, który długo cieszył się uznaniem i wszedł do kolekcji Dionizego [60]. Następne sporządzono w 525 r. i w końcu VI w.[61] Późniejsze kolekcje miały charakter systematyczny; spośród nich wymienia się dwie ważniejsze — ułożoną przed 546 r. przez Fulgentiusa *Breviatio Canonum Fulgentii Ferrandi*; zawiera ona jedynie streszczenie kanonów greckich i afrykańskich. Drugą

[56] H. E. Feine, *op. cit.*, s. 85.

[57] G. Martinez Diez, *La colección canónica de la Iglesia sueva: los Capitula Martini*, „Bracara Augusta", 21, 1967, s. 224—243.

[58] G. Martinez Diez, *El Epitome Hispanico. Una colección canónica española del siglo VII. Estudio y texto critico*, „Miscelànea Comillas", 31, 1961, s. 5—90.

[59] J. Tarré, *Sur les origines arlésiennes de la collection canonique Hispana* [w:] *Mélanges P. Fournier*, 1929, P. Séjourné, *Isidore de Séville, son rôle dans l'histoire du droit canonique*, Paris 1929; G. Le Bras, *Sur la part d'Isidore de Séville et des Espagnols dans l'histoire de collections canoniques (A propos d'un livre récent)*, „Revue des sciences religieuses" 10, 1930, s. 218—257; Ch. Munier, *S. Isidore de Séville est-il l'auteur de l'Hispana chronologique?* „Sacris Erudiri", 17, 1966, s. 230—241; P. Pinedo, *A propósito de la reconstrucción del mejor manuscrito de la Hispana*, „Anuario de Historia del Derecho Español", 26, 1956, s. 767—770; M. C. Diaz y Diaz, *Pequeñas aportaciones para el estudio de la Hispana*, „Revista Española de Derecho Canónico", 17, 1962, s. 373—390; G. Martinez Diez, *Prolegomenos a la edición critica de la Hispana*, „Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras", 1, 1965, s. 263—272; G. Martinez Diez, *La colección canónica Hispana*, t. I: *Estudio*, Madrid 1966 (Monumenta Hispaniae Sacra. Series Canonica, t. I).

[60] Fr. Bączkowicz, *op. cit.*, s. 50; A. Vetulani, *op. cit.*, s. 39.

[61] P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 20—21.

sporządził około 680 r. biskup afrykański Kreskoniusz w ten sposób, że streścił zbiór Dionizego, a treść swego dzieła zawarł w 300 tytułach ułożonych systematycznie. Praca ta otrzymała nazwę *Concordia Canonum Cresconii* [62].

Wreszcie w Irlandii pojawił się około 700 r. zbiór, który zawierał ułożone w porządku systematycznym kanony synodów wschodnich, rzymskich, galijskich i miejscowych. Zbiór ten, nazwany *Collectio Canonum Hibernensis*, rozpowszechnił się później w Galii i Italii [63].

Obok zbiorów o charakterze ogólnoprawnym tworzono na Zachodzie kolekcje praw specjalnych. Z Kościoła irlandzkiego, a następnie frankońskiego wywodzą się księgi pokutne (*Libri Poenitentiales* lub *Poenitentialia*), które podają przepisy prawa stosowanego w praktyce pokutnej. Do pierwszych należą: księga Kolumbana (zm. 615) i *Poenitentiale Theodori* (ok. 700 r.) [64].

Wiek wcześniej pojawiły się zbiory prawa liturgicznego, głównie tzw. sakramentarze, których ojczyzną był Rzym. Do naszych czasów przechowały się trzy najstarsze — *Sacramentarium Leonianum* z VI w., *Sacramentarium Gelasianum* z początku VII w. i *Sacramentarium Gregorianum* z VII w.; obecnie znane z późniejszej redakcji, gdyż pierwotny tekst nie zachował się [65]. Do tego typu kolekcji prawa należą także *Libri Formularum* jako pośrednie źródła umożliwiające poznanie rozwoju prawa kościelnego. Na podkreślenie zasługują dwie księgi formularzy: wymieniony już *Liber Diurnus Romanorum Pontificum*, pochodzący w swej najstarszej wersji z V i VI w.; słusznie nazwany jest on podręcznikiem kancelarii papieskiej, ponieważ zawiera przepisy dotyczące porządku odbywania synodów, sposobu nadawania urzędów, udzielania przywilejów oraz formuły wyznania wiary. Biskupi mieli również tego rodzaju księgi [66]; znana jest np. księga formularzy Markulfa z Frankonii [67].

Do tych najstarszych zbiorów prawa kościelnego na Zachodzie należy

[62] A. Vetulani, *Breviatio canonum Ferrandi ou Fulgentii Ferrandi* [w:] *Dictionnaire de droit canonique*, t. II, 1937, k. 1111—1113; J. Ph. Lévy, *Cresconius ou Crosconius*, tamże, IV, k. 762—763; P. Pinedo, *Concordia Canonum Cresconii*, „Jus Canonicum", 4, 1964, s. 35—64.

[63] P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 62—65; H. E. Feine, *op. cit.*, s. 139; Fr. Bączkowicz, *op. cit.*, s. 51.

[64] P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 50—62; A. Vetulani, *Historia źródeł...*, s. 42—44; Fr. Bączkowicz, *op. cit.*, s. 52; H. E. Feine, *op. cit.*, s. 139; T. Silnicki, *Prawo kościelne*, Poznań 1937 (m-pis powielany), cz. I, s. 27.

[65] Fr. Bączkowicz, *op. cit.*, s. 52—53; A. Vetulani, *op. cit.*, s. 44; T. Silnicki, *op. cit.*, s. 27.

[66] L. Santifaller, *Die Verwendung des Liber Diurnus in den Privilegien der Päpste von den Anfängen zum Ende des 11. Jahrhunderts*, „Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung", 49, 1936, s. 225—366.

[67] H. E. Feine, *op. cit.*, s. 138; T. Silnicki, *op. cit.*, s. 27.

jeszcze zaliczyć kolekcję ustaw państwowych dotyczących Kościoła. Chociaż w omawianym okresie rozpoczął się już proces wypierania prawa rzymskiego przez prawo germańskich władców Europy zachodniej, zwłaszcza na terenie Hiszpanii i Galii, to jednak prawo rzymskie utrzymało swój wpływ w Kościele. Wyrazem tego był sporządzony w drugiej połowie VI w. przez czynniki kościelne na Zachodzie zbiór ustaw cesarskich dotyczących spraw kościelnych określany „Kolekcja Konstytucji Sirmondzkich". Chociaż prawo państw germańskich weszło do zbiorów prawa kościelnego w okresie frankońsko-karolińskim, to jednak dawne ustawodawstwo rzymskie zachowało tam swój walor [68].

*

W procesie tworzenia się najstarszych form prawodawstwa kościelnego przygotowawczą rolę odegrała tradycja, której wyrazem były coraz to obfitsze wskazania prawne, rozpowszechniane głównie przez pisma pseudoapostolskie z kanonami *Constitiones* na czele. W pierwszej fazie kształtowania się form prawnych dominowały dwa czynniki — kościelny (soborowo-synodalny) i państwowy (cesarski). Na tej płaszczyźnie pozostał Kościół wschodni. Na Zachodzie zaś wyłonił się trzeci czynnik — biskupi rzymscy.

Z tych źródeł prawotwórczych wyrosły najstarsze zbiory, początkowo chronologiczne, wspólne dla całego chrześcijaństwa. W drugiej fazie (V—VII w.) wystąpiły ostre różnice pomiędzy Wschodem a Zachodem na tle politycznego i kulturalnego rozbicia. Obok kompletowania kanonów soborowo-synodalnych, na Wschodzie gromadzono również skrzętnie nomokanony, a na Zachodzie dekretały papieskie. Wschód cechowała w formułowaniu prawa zasadnicza jednolitość i powszechność, na Zachodzie zaś zaznaczyły się różnice pomiędzy ujęciami generalnymi i partykularnymi oraz pojawiły się pierwsze specyfikacje praw. Zjawisko to było odbiciem kształtującego się wówczas feudalizmu, w ramach którego ścierały się szczególnie ostro na Zachodzie tendencje uniwersalistyczne i partykularne. Ponadto, dla całości tworzącego się w tym czasie prawa kościelnego największe znaczenie miało ustawodawstwo rzymskie, które wywarło duży wpływ na organizację Kościoła. W sumie, wytworzone formy prawa były z jednej strony wyrazem instytucjonalizowania się Kościoła, a z drugiej czynnikiem kształtującym i umacniającym tę instytucję [69].

[68] H. E. Feine, *op. cit.*, s. 140.

[69] P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 78; G. Le Bras, *Prolégomènes...*, s. 156—157; H. E. Feine, *op. cit.*, s. 60—61.

II. Ustawodawstwo kościelne wczesnego średniowiecza (VIII—X w.)

Rozwój Kościoła był w tym okresie związany, najogólniej ujmując, z trzema czynnikami: na Zachodzie kształtował się w ramach nowych, feudalnych państw germańskich; na Wschodzie był powiązany z ustabilizowanym, lecz pomniejszonym terytorialnie cesarstwem bizantyjskim; w rejonach wschodnio-południowych — z nowym imperium arabskim. Z północno-wschodnimi słowiańskimi organizmami politycznymi nawiązywano dopiero pierwsze kontakty misyjne. W tym też czasie zarysowały się poważne rozbieżności wewnątrz samego Kościoła: pierwsza nastąpiła w rejonach wschodnich na tle sporów chrystologicznych, wskutek czego zorganizowały się odrębne Kościoły głównie na terenach władztwa arabskiego; druga zaś wystąpiła pomiędzy Kościołem łacińskim i greckim. W związku z tym odmiennie przebiegał rozwój poszczególnych Kościołów i ich prawodawstwa.

1. Zachodnie prawodawstwo doby karolińskiej

Spośród stabilizujących się na gruzach zachodniego imperium rzymskiego nowych organizmów politycznych pochodzenia germańskiego wysunęła się na czoło w VII w. Frankonia, która już od chrztu króla Klodwiga w 496 r. była sojuszniczką Kościoła rzymskiego. Ścisły alians nawiązano jednak dopiero w dobie panowania Karolingów, kiedy nastąpiła ważna w skutkach wymiana usług. Za cenę usankcjonowania przez papieża tej dynastii (751) i udziału w renowacji cesarstwa rzymskiego na Zachodzie (800) papiestwo otrzymało własne państwo kościelne (754), wpływ na wybór cesarzy (800 i 824), a Kościół uzyskał prawną opiekę ze strony władzy cesarskiej [70]. Wskutek tych wydarzeń papiestwo odniosło duży sukces w swej dążności do zdobycia prymatu nad całym Kościołem i do współudziału w najwyższym zwierzchnictwie nad światem. Ideologicznym wyrazem tych aspiracji był sporządzony w połowie VIII w. słynny dokument *Donatio Constantini*, który mimo sprzeciwów Bizancjum upoważniał biskupów rzymskich do posiadania własnego państwa kościelnego i sprawowania zwierzchniej władzy nad całym Zachodem [71]. Niemniej Karol Wielki uważał, że posiada najwyższą władzę, większą od cesarza

[70] K. Bihlmeyer, H. Tüchle, *op. cit.*, t. II, s. 38—51.

[71] Sch. Williams, *The oldest Text of the Constitutum Constantini*, „Traditio, Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion", 20, 1964, s. 448—

wschodniego i papieża, czego zresztą nikt na Zachodzie w tym czasie nie kwestionował. Co więcej, przypisywał on sobie również nadrzędne uprawnienia nad Kościołem nie tylko w sprawach organizacyjno-prawnych, ale i doktrynalnych [72]. Pod tym względem nie różnił się od cesarzy bizantyjskich. Pomimo takiego stanowiska cesarza alians Kościoła z Frankonią dał nowy impuls rozwojowi prawodawstwa kościelnego. Nie można jednak nazwać tego rozwoju renesansem, jak określa się rozkwit karolińskiej nauki, sztuki i oświaty [73]; był to po prostu nowy etap.

Na proces kształtowania się prawa kościelnego w okresie Karolingów złożył się szereg czynników, które wywodziły się w dalszym ciągu z dwóch zasadniczych źródeł — kościelnego i państwowego. W porównaniu ze Wschodem źródła te były bardziej zróżnicowane. Jedne nawiązywały do dawniejszych kanonów soborowych i synodalnych oraz do dekretałów biskupów rzymskich, zgrupowanych przede wszystkim w dwóch zbiorach: *Hispana* oraz *Dionysiana*, a do pewnego stopnia i w irlandzkim zbiorze *Collectio canonum Hibernesis*. Ponadto następne synody frankońskie, generalne i prowincjonalne, wydawały kanony, z których czerpali materiał prawny biskupi do promulgowania na swoich terenach diecezjalnych zarządzeń oraz wskazań administracyjnych i duszpasterskich. Dekretały papieskie zajmowały w tym czasie trzecie miejsce. Wreszcie ostatni czynnik prawotwórczy pochodzenia kościelnego wyrażał się w praktyce kancelaryjnej i pokutno-liturgicznej, a znajdował wyraz w postaci nowych ksiąg pokutnych i liturgicznych. Źródła natury państwowej to prawo rzymskie oraz germańskie, które poważnie wpływały na kształtowanie się ustawodawstwa kościelnego. Jeśli idzie o pierwsze, dużą rolę odegrały kodyfikacje Teodozjusza II, Justyniana I oraz przekazy germańskie ustaw rzymskich. Spośród praw germańskich wielkie znaczenie miały *Lex Alamanorum*, *Lex Baiuvariorum*, a przede wszystkim ustawodawstwo karolińsko-frankońskie, znane pod nazwą „kapitularzy" [74].

Rozpowszechnione na Zachodzie kolekcje — *Dionysiana* i „kolekcja z Angers" — stały się na początku VIII w. podstawą dwóch niedużych kompilacji: *Herovalliana* i pierwsza *Bonnevalliana* [75]. Wskutek zaś wpły-

461; H. Fuhrmann, *Das Constitutum Constantini* (Konstantinische Schenkung). *Text*, Hannower 1968 (Fontes Iuris Germanici Antiqui, Fasc. 10); W. Gericke, *Das Constitutum Constantini und die Silvester — Legende*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung", 75, 1956, s. 343—350.

[72] G. L. Seidel, *op. cit.*, s. 154—178.

[73] T. Manteuffel, *Historia powszechna. Średniowiecze*, Warszawa 1965, s. 93—96.

[74] H. E. Feine, *op. cit.*, s. 138—140.

[75] F. Maassen, *op. cit.*, s. 828—836; P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 83—84; H. Mordek, *Die Rechtssammlungen der Handschrift von Bonneval. Ein*

wu irlandzkich zbiorów, popularnych głównie we Frankonii [76], powstał w latach 802—813 zbiór *Martenianum* [77]. Większą jednak rolę odegrały dwie następne pozycje. Papież Hadrian I (772—795) powiększył zbiór Dionizego przez dodanie własnego kompletu uchwał i tę kolekcję przekazał Karolowi Wielkiemu w czasie jego bytności w Rzymie w 775 r. Tak uzupełnione dzieło słynnego mnicha otrzymało nazwę *Dionysio-Hadriana*. Karol Wielki na sejmie w Akwizgranie (802) przyjął kolekcję jako urzędowy *Codex canonum* dla całego państwa frankońskiego [78]. Zbiór ten wraz z kolekcją *Hispana* posłużył do sporządzenia drugiego, nazwanego *Dacheriana* (od nazwiska pierwszego wydawcy — J. L. d'Achery). Dzieli się on na 397 tytułów, obejmuje 316 kanonów i 81 dekretałów. Powstał w wyniku reformistycznych synodów z lat 813 i 831 [79]. Ponadto w pierwszej połowie IX w. pojawiły się na terenie Frankonii trzy mniejsze zbiory o charakterze partykularnym [80] oraz jedno z pierwszych dzieł prawniczych Walafryda Strabo (zm. 849) — *De exordiis ab incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum*, omawiające dzieje powstania i rozwoju urzędów kościelnych [81].

Wymienione zbiory oraz uchwalone przez synody frankońskie nowe

Werk der karolingischen Reform, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters", 24, 1968, s. 339—434.

[76] P. Fournier, *De l'influence de la collection irlandaise sur la formation des collections canoniques*, „Nouvelle revue historique de droit français et étranger", 23, 1899, s. 27—78.

[77] P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 84—91.

[78] F. Maassen, *op. cit.*, s. 441—471; J. Rambaud-Buhot, *Denys le Petit (Dionysiana, Dionysio-Hadriana)* [w:] *Dictionnaire de droit canonique*, t. IV, k. 1138—1152; H. Mordek, *Dionysio-Hadriana und Vetus Gallica: historisch geordnetes und systematisches Kirchenrecht am Hofe Karls des Grossen*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistiche Abteilung", 86, 1969, s. 39—63.

[79] G. Le Bras, *Les deux formes de la Dacheriana* [w:] *Mélanges Paul Fournier*, 1929, s. 395—415; G. Le Bras, *Notes pour servir à l'histoire des collections canoniques IV. A propos de la Dacheriana*, „Revue historique de droit français et étranger", 8, 1929, s. 518—524; R. Naz, *Dacheriana (Collectio)* [w:] *Dictionaire de droit canonique*, t. IV, k. 1013; G. Haenni, *La Dacheriana mérite-t-elle une réédition?* „Revue historique de droit français et étranger", 34, 1956, s. 376—390; G. Haenni, *Note sur la Dacheriana*, „Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte", 50, 1956, s. 277—281; M. Murjanoff, *Leningrader Fragmente der Dacheriana*, „Studia Gratiana", 9, 1966, s. 1—10; G. Haenni, *Note sur les sources de la Dacheriana*, „Studia Gratiana", 11, 1967, s. 1—22; H. Mordek, *Zur handschriftlichen Ueberlieferung der Dacheriana*, „Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken", 47, 1967, s. 574—595.

[80] P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 114—116.

[81] K. Koranyi, *Powszechna historia państwa i prawa. Średniowiecze*, Warszawa 1963, t. II, cz. 1, s. 174.

kanony [82] służyły niektórym światlejszym biskupom do opracowywania pewnego rodzaju podręczników — zbiorów praw, które przeszły do historii jako *Capitula Episcoporum* [83]. Z VIII i IX w. wymienia się zwykle: Teodulfa z Orleanu, Haitona z Bâle, Gerbalda z Liège, nieznanego biskupa z Freisingen, trzy anonimowe (jeden ma nazwę *Institutio canonum*), *Statuta Bonifatii* (arcybiskupa Moguncji), Rudolfa z Bourges, Herarda z Tours, trzy kapitularze (arcybiskupa Hinkmara z Reims, Gauthiera z Orleanu i Rikulfa z Soissons) [84]. Już w drugiej połowie IX w. straciły one jednak aktualność [85], choć nie wszystkie poszły w zapomnienie; fragmenty z *Institutio canonum*, z kapitularza z Freisingen oraz Teodulfa rozpowszechniły się dzięki falsyfikatom pseudoizydoriańskim [86]. Do rzędu biskupich aktów prawnych należą także listy biskupów rzymskich kierowane do władców frankońskich. Listy te z lat 731—791 (w liczbie 99), adresowane przez papieży do Karola Martela, Pepina i Karola Wielkiego, skompletowano w odrębny zbiór (791). Ponieważ sporządzono go z rozkazu Karola Wielkiego, otrzymał nazwę *Codex Carolinus* [87].

Trzeci rodzaj prawa kościelnego dotyczył dziedzin specjalnych. W kancelariach kościelnych powstawały dalsze księgi formularzy, z których na uwagę zasługują: *Formulae Bituricenses* (Bourges), *Formulae Turonenses* (Tours), *Formulae Senonenses* (Sens). Noszą one ślady wpływu prawa rzymskiego, a druga i trzecia także prawa frankońskiego [88]. Księga *Liber Diurnus*, ważne źródło do poznania prawnej działalności kancelarii papieskiej, była w użyciu jeszcze na przełomie VIII i IX w.[89] Następny typ prawa specjalnego dotyczył praktyki pokutnej, której wyrazem były nowe księgi wydane w Irlandii i na kontynencie. Na Wyspach Brytyjskich powstały w VIII w. dwa nowe penitencjały, przypisywane Bedzie Czci-

[82] A. Werminghoff, *Verzeichnis der Akten fränkischen Synoden von 742 bis 918*, „Neues Archiv der Gesellschaft für Ältere Deutsche Geschichtskunde", 24, 1899, s. 457—502; 26, 1901, s. 607—678; tenże, *Zu den Fränkischen Reformsynoden des 8. Jhrs.*, tamże, 32, 1907, s. 221—236; tenże, *Die Beschlüsse des Aachener Concils in Jahre 816*, tamże, 27, 1902, s. 605—675; E. Seckel, *Die Aachener Synode vom Januar 819*, tamże, 44, 1922, s. 11—42; H. Barion, *Das fränkisch-deutsche Synodalrecht des Frühmittelalters*, „Kanonistische Studien und Texte", 5—6, 1931.

[83] A. Werminghoff, *Capitula episcoporum saec. VIII et IX*, „Neues Archiv der Gesellschaft für Ältere Deutsche Geschichtskunde", 26, 1901, s. 665—670; 27, 1902, s. 576—590.

[84] R. Naz, *Droit canonique* [w:] *Dictionnaire de droit canonique*, t. IV, k. 1464.

[85] H. E. Feine, *op. cit.*, s. 139—140.

[86] P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 112—114.

[87] R. Naz, *Codex Carolinus* [w:] *Dictionnaire de droit canonique*, t. III, 1942, k. 908—909.

[88] F. Maassen, *op. cit.*, s. 398—399; K. Koranyi, *op. cit.*, s. 174.

[89] H. E. Feine, *op. cit.*, s. 138 (do 770 r.); R. Naz, *Droit canonique*, k. 1464—1465 (do 816 r.).

godnemu (zm. 755) i Egbertowi z Yorku (zm. 767) [90]. Następne są pochodzenia frankońskiego i italskiego; autorami ich byli: Halitgar, biskup Cambrai (ok. 829) i Rabanus Maurus z Moguncji, który napisał dwie księgi (841 i 853) [91]. Nie znamy autorów dwóch innych ksiąg, a mianowicie *Poenitentiale Pseudo-Theodori*, która jest przeróbką dzieła znanego autora z VII w., oraz *Quadripartitus* — kompilacji przepisów pokutnych, kanonicznych i liturgicznych [92]. Na terenie Italii powstało *Poenitentiale Romanum*, które nie zyskało nigdy miana obowiązującego zbioru w całym Kościele [93]. Księgi pokutne są cennym dokumentem dla poznania prawa kościelnego w dziedzinie karnej [94]. Ostatni rodzaj prawa specjalnego dotyczył dziedziny liturgicznej. W IX w. sporządzano z dawniejszych sakramentarzy zbiory, które nazywano *Ordines*; zawierały one przepisy udzielania sakramentów i święceń kapłańskich. *Ordines Romani*, powstałe w okresie od VII do IX w. w liczbie 16, stały się podstawą specjalnych ksiąg liturgicznych, jak mszał, pontyfikał i rytuał [95].

Poważną rolę w kształtowaniu prawa kościelnego odegrały, jak już wspomnieliśmy, prawa państwowe — rzymskie i germańskie. Dwie słynne kodyfikacje rzymskich cesarzy: Teodozjusza II i Justyniana I, a zwłaszcza zestaw skrótowy 124 nowel justyniańskich sporządzony dla Zachodu przez prawnika z Konstantynopola Juliana (stąd nazwany *Epitome Juliani*) [96], wykorzystywano w Kościele w szerokim zakresie. Dla praktyki prawniczej powiększono liczbę będących już w obiegu zbiorów ustaw cesarskich dotyczących spraw kościelnych; na terenie Italii w IX i na początku X w. powstało pięć zbiorów tego typu: *Lex Romana canonice*

[90] E. Friedberg, *Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts*, Aufl. 6, Leipzig 1909, s. 138; R. Naz, *Droit canonique*, k. 1464.

[91] F. Maassen, *op. cit.*, s. 863—871; E. Friedberg, *op. cit.*, s. 138; P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 108—112; H. E. Feine, *op. cit.*, s. 139.

[92] P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 110—111.

[93] E. Friedberg, *op. cit.*, s. 138; F. X. Wernz, *Jus decretalium*, 2 ed., Romae 1905, t. I, s. 336; Fr. Bączkowicz, *op. cit.*, s. 52.

[94] Klasyczne dzieła na temat średniowiecznej praktyki pokutnej: F. W. H. Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Haale a.d. Saale 1851, przedruk Graz 1958; H. J. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, Bd. I—II, Mainz—Düsseldorf, 1883—1898, przedruk Graz 1958; P. Fournier, *Études sur les pénitentiels*, „Revue d'histoire et de littérature religieuse", 6, 1901, s. 289—317; 7, 1902, s. 59—70, 120—127; 8, 1903, s. 528—553; 9, 1904, s. 97—103; J. Grabowski, *op. cit.*, s. 123.

[95] E. Friedberg, *op. cit.*, s. 137; F. X. Wernz, *op. cit.*, s. 336; Fr. Bączkowicz, *op. cit.*, s. 53.

[96] F. Maassen, *op. cit.*, s. 308—341; R. Naz *Constitutions impériales* [w:] *Dictionnaire de droit canonique*, t. IV, k. 460—462; C. De Clercq, *Corpus Juris Civilis*, tamże, IV, k. 644—681.

compta; *Excerpta Bobbiensia*; *Collectio ex lege Justiniana*, *Collectio Beneventana*; *Brevis libellus de rebus Ecclesiae* [97]. Frankońskie zbiory przedstawiały mniejszą wartość. Z IX w. pochodzi również niewielka kolekcja Florusa z Lyonu [98], a z X w. *Lex episcoporum et ceterorum clericorum* oraz *Lex Justiniani Augusti pro episcopis et monasteriis* [99]. Większe znaczenie zdobyło sobie prawo rzymskie w okresie reformy gregoriańskiej.

Ustawodawstwo rzymskie dostarczało Kościołowi w VIII i IX w. szeregu podstaw teoretycznych, natomiast prawa państw germańskich stawały się praktyczną normą jego działalności. Spośród tego rodzaju praw [100] największe znaczenie dla praktyki kościelnej miały prawa południowo-germańskie, skodyfikowane w pierwszej połowie VIII w. oraz wspomniane wyżej *Lex Alamanorum* oraz *Lex Baiuvariorum*. Na przełomie VIII i IX w. największą wagę zyskały prawa frankońskie, wydawane przez Karolingów pod nazwą kapitularzy [101]. W wyniku ścisłej łączności Kościoła z państwem i szerokiego wpływu władców na sprawy kościelne [102], wydano szereg kapitularzy pt. *Capitularia Ecclesiastica* [103]. Podstawowy zbiór, o charakterze prywatnym, kapitularzy kościelnych i państwowych z czasu Karola Wielkiego i Ludwika Pobożnego sporządził w 827 r. opat Ansegisus z Fontanella [104]. Kolekcja ta, zatwierdzona przez Ludwika Pobożnego w 829 r.[105], wraz ze zbiorem *Dionysio-Hadriana*, usankcjonowanym przez Karola Wielkiego w 802 r., stanowiła podstawę prawną Kościoła frankońskiego [106].

[97] O. Bertolini, *La collezione canonica Beneventana del Vat. lat. 4939*, „Collectanea Vaticana in Hon. Anselmi Card. Albareda" 1, 1962, s. 119—137; A. Vetulani, *Brevis libellus de rebus ecclesiasticis* [w:] *Dictionnaire de droit canonique*, t. II, 1937, k. 1113—1115.

[98] F. Maassen, *op. cit.*, s. 874—876, 887—900; P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 117—119.

[99] R. Naz, *Droit canonique*, k. 1465—1466.

[100] R. Naz, *Droit germanique* [w:] *Dictionnaire de droit canonique*, t. IV, k. 1495—1498.

[101] Tamże, k. 1498—1499; H. E. Feine, *op. cit.*, s. 140; K. Koranyi, *op. cit.*, s. 169—170.

[102] K. Koranyi, *op. cit.*, s. 161—163.

[103] C. de Clercq, *La législation religieuse de Clovis à Charlemagne. Études sur les actes des conciles et les capitulaires 507—814*, Louvain—Paris 1936; tenże, *Charlemagne (Législation religieuse)* [w:] *Dictionnaire de droit canonique*, t. III, 1942, k. 617—621; E. Stein, *Étude critique des capitulaires francs*, „Le Moyen âge", 41, 1941, s. 1—75.

[104] P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 92—94; A. Amanieu, *Anségise* [w:] *Dictionnaire de droit canonique*, t. I, k. 564—567.

[105] R. Naz, *Droit canonique*, k. 1466.

[106] H. E. Feine, *op. cit.*, s. 140—141.

2. Falsyfikaty ustawodawstwa zachodniego — początki reformy

Uniwersalistyczne państwo chrześcijańskie Karola Wielkiego, zbudowane w oparciu o ideę augustyńską, a w praktyce przez podboje i ujarzmienie ludów siłą organizacji militarno-religijnej, okazało się jedynie epizodem w procesie tworzenia się średniowiecznej Europy [107]. Po śmierci Karola zwyciężyły siły odśrodkowe, feudalno-partykularne, które doprowadziły w połowie IX w. do wyodrębnienia się trzech organizmów politycznych — Italii, Francji i Niemiec oraz wytworzyły szereg autonomicznych państewek. W końcu IX w. zatryumfował powszechnie partykularyzm feudalny. Podobny proces przechodził Kościół na Zachodzie, czego wyrazem były m. in. lokalne kulty świętych i relikwii, znane zresztą wcześniej [108]. Proces ten wyrażał się w tendencjach powiększania roli episkopatu [109]; dominowały tu jednak dwa nurty: polityczno-kościelny (episkopat a władza państwowa) i wewnątrzkościelny (biskupi i metropolici). Pierwszy zmierzał do wyzwolenia Kościoła spod przewagi władzy świeckiej [110], drugi zaś do uzyskania jak największej samodzielności dla biskupów wobec metropolitów. Na tle postępującego rozkładu centralnej władzy państwowej obie te tendencje pracowały na korzyść papiestwa, które wykorzystywało wszelkie konflikty dla wzmacniania swego stanowiska w świecie chrześcijańskim [111].

W tym celu zwrócono uwagę na najstarsze kanony soborowe i synodalne, na dekretały papieskie, na ustawy cesarskie wydane na korzyść Kościoła i w oparciu o nie spreparowano szereg sfałszowanych zbiorów uzasadniających rolę Kościoła w świecie [112]. Podstawę dla tych sfałszowanych praw i zbiorów stanowiła kolekcja *Hispana* z VII w., rozpowszechniona za Karolingów we Frankonii, znacznie poszerzona i tendencyjnie przerobiona pod kątem prawnego uzasadnienia niezależności Kościoła. Z uwagi na frankońską redakcję otrzymała nazwę *Hispana Gallica*, a ze względu na miejsce znalezienia rękopisu — *Hispana z Autun* lub *Hispana Augustodunensis* [113].

Pierwszym z trzech głośnych falsyfikatów był zbiór *Capitularia Bene-*

[107] G. L. Seidel, *op. cit.*, s. 166—168.

[108] T. Manteuffel, *op. cit.*, s. 96—101.

[109] G. Le Bras, *Prolégomènes...*, s. 157.

[110] T. Manteuffel, *op. cit.*, s. 101.

[111] G. L. Seidel, *op. cit.*, s. 176—185; K. Koranyi, *op. cit.*, s. 163.

[112] P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 120—137; G. Le Bras, *op. cit.*, s. 158; H. E. Feine, *op. cit.*, s. 141.

[113] F. Maassen, *Pseudoisidor-Studien.* II: *Die Hispana der Handschrift von Autun und ihre Beziehungen zum Pseudoisidor*, „Sitzungsberichte der Kaiserliche

dicti Levitae [114]. W przedmowie autor przedstawia się jako Benedykt, diakon kościoła moguncklego i podaje, iż na polecenie swego arcybiskupa Autgara (zm. 847) sporządził zbiór kościelnych kapitularzy, które gromadził jego poprzednik, arcybiskup Rikulf (zm. 813). Przypuszcza się, że autorem był jakiś duchowny lub nawet arcybiskup Moguncji i że kolekcja została zredagowana w latach 840—847. Obok niewielkiej liczby dokumentów prawdziwych większość jest sfałszowana. Główne cele zbioru: wykazanie niezależności Kościoła od władzy świeckiej, podkreślenie wysokiej godności urzędu biskupiego i wprowadzenie większej dyscypliny kościelnej. Po raz pierwszy kolekcję wykorzystano na zjeździe w Quierzy (857) i włączono ją do zbioru jego uchwał [115].

Drugim z kolei falsyfikatem, datowanym na lata 846—850, jest *Capitula Angilramni*, nazywana również *Capitula Hadriani* [116]. Jej autor podaje się za Angilramna, biskupa Metzu (768—791), który przebywał na dworze Karola Wielkiego i który w czasie swej bytności w Rzymie miał otrzymać od papieża Hadriana I w 785 r. zbiór złożony z pism papieży, cesarzy i uchwał synodów łacińskich oraz greckich. Kolekcja ta zawiera odpowiednio zmienione i sfałszowane kanony, zaczerpnięte ze zbiorów Benedykta, *Hispana Gallica* i kodeksu Teodozjusza. Najważniejszą rolę odgrywają w tym zbiorze sfałszowane kanony, których celem jest ochrona kleru, a zwłaszcza biskupów, przed zbytnimi uroszczeniami metropolitów. Autor podkreśla potrzebę harmonijnej zgody pomiędzy biskupami i me-

(Wiener) Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse", 109, 1885, s. 801—860; P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 138—141, 201.

[114] F. Maassen, *Zwei Excurse zu den falschen Kapitularien des Benedictus Levita*, „Neues Archiv der Gesellschaft für Ältere Deutsche Geschichtskunde", 18, 1892, s. 294—302; E. Seckel, *Studien zu Benedictus Levita* I—VIII, 3, „Neues Archiv der Gesellschaft für Ältere Deutsche Geschichtskunde" 26, 1900, s. 37—72; 29, 1903, s. 277—331; 31, 1905, s. 59—139; 35, 1909, s. 105—191, 433—539; 39, 1913, s. 327—431; 40, 1914, s. 15—130; 41, 1919, s. 157—282; E. Seckel, J. Juncker, *Studien zu Benedictus Levita* VIII, 4—5, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung", 54, 1934, s. 269—377; 55, 1935, s. 1—112; M. Conrat (Cohn), *Der Novellenauszug De ordine ecclesiastico, eine Quelle des Benedictus Levita*, „Neues Archiv der Gesellschaft für Ältere Deutsche Geschichtskunde" 24, 1899, s. 341—348; F. Baix, *Benedictus Levita* [w:] *Dictionnaire de droit canonique*, t. II, 1937, k. 400—406.

[115] A. Tardif, *Histoire des sources du droit canonique*, Paris 1887, s. 132—158; B. Lijdsman, *Introductio in ius canonicum*, Hilversum 1924, t. I, s. 146—150; H. E. Feine, *op. cit.*, s. 141—142.

[116] P. Hinschius, *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni*, Lipsiae 1863, przedruk Aalen 1963; P. Cipprotti, *I Capitula Angilramni*, Milano 1966 (Univ. d. Studi di Camerino. Inst. Giuridico. 7 sect. nr 1); P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 142—145, 188—189, 202; A. Amanieu, *Angilramne* [w:] *Dictionnaire de droit canonique*, t. I, k. 522—526.

tropolitami, słuszność poszerzenia jurysdykcji biskupów oraz stosowanie kar wobec niszczycieli dóbr kościelnych [117].

Najgłośniejszy był trzeci falsyfikat, o którego popularności w średniowieczu świadczy fakt, iż zachował się aż w 70 egzemplarzach, a współcześnie posiada bogatą literaturę. Jest to przede wszystkim zbiór sfałszowanych dekretałów papieskich. Zwano go pierwotnie *Collectio Isidoriana*, a od czasu wykazania fałszerstwa *Collectio Pseudo-Isidoriana*. W wyniku szeroko prowadzonych badań [118] stwierdzono, iż zachowane rękopisy pochodzą z dwóch redakcji. Trzonem pierwszej jest *Hispana Gallica*, do której dodano szereg fałszywych i sfałszowanych kanonów soborowych i synodalnych, a szczególnie dekretałów papieskich. Druga redakcja stanowi pracę samodzielną w oparciu o rękopisy i fałszerstwa. Wierniejsza jest grupa egzemplarzy pierwszej redakcji, która składa się z przedmowy i trzech części. W przedmowie autor najpierw przedstawia się jako Isidorus Mercator, a według innych rękopisów jako Peccator lub Mercatus; wyłuszcza cel swej pracy nadmieniając, iż daje pełny i jednolity zbiór prawa dla przeprowadzenia reformy oraz polepszenia sytuacji prawnej kleru; podaje 3 fałszywe listy biskupów afrykańskich do papieża Damazego I (366—384) z prośbą o przekazanie im pism dawniejszych papieży, przychylną odpowiedź Damazego oraz przepisy IV synodu w Toledo (633) dotyczące sposobu odbywania synodów. Część I składa się z 50 kanonów apostolskich i 60 fałszywych dekretałów, ułożonych chronologicznie od Klemensa I (88—97) do Milcjadesa (311—314). Część II odpowiada pierwszej części *Hispana* z kanonami greckich i łacińskich synodów, do któ-

[117] H. E. Feine, *op. cit.*, s. 142.

[118] P. Hinschius, *Decretales Pseudo-Isidorianae...*; J. A. Möhler, *Fragmente aus und über Pseudo-Isidors*, „Geschichtliche Schriften", 1, 1839, s. 283—347; F. Maassen, *Pseudoisidor-Studien. I: Die Textesrecension der ächten Bestandtheile der Sammlung*, „Sitzungsberichte der Kaiserlichen (Wiener) Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse", 108, 1884, s. 1061—1104; P. Fournier, *La question des Fausses Décrétales*, „Nouvelle revue historique de droit français et étranger", 11, 1887, s. 70—104; 12, 1887, s. 103—109; tenże, *De l'origine des Fausses Décrétales* [w:] *Compte rendu du Congrès scientifique international des Catholiques tenu à Paris en 1888*, Section des sciences historiques, Paris 1888, s. 403—419; tenże, *Études sur les Fausses Décrétales*, „Revue d'histoire ecclésiastique", 7, 1906, s. 33—51, 301—316, 543—564, 761—784; 8, 1907, s. 19—56; F. Lot, *La question des Fausses Décrétales*, „Revue historique", 94, 1907, s. 290—299; R. Naz, *Décrétales (Fausses)* [w:] *Dictionnaire de droit canonique*, t. IV, k. 1062—1064; H. Fuhrmann, *Pseudoisidor und die Abreviatio Ansegisi et Benedicti Levitae*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte", 69, 1958, s. 309—311; Sch. Williams, *Le ms. Saint-Omer 189 des Fausses Décrétales d'Isidore Mercator*, „Bulletin trimestriel de la Société Académique des Antiquaires de la Morinie", 20, 1964, s. 257—266; Sch. Williams, *Pseudo-Isidore from the Manuscripts*, „The Catholic Historical Review", 53, 1967—1968, s. 58—66.

rych dodano pewną liczbę sfałszowanych oraz słynną *Donatio Constantina*, również falsyfikat z połowy VIII w. Część III zawiera drugą partię *Hispana* z dekretałami, wśród których umieszczono nowo wydane oraz 45 fałszywych, przypisywanych papieżom od Sylwestra I (314—335) do Grzegorza II (715—731).

Pomimo wnikliwych badań autor tego dokumentu pozostał nieznany. Przypuszcza się, iż była to grupa dobrych prawników, którzy mieli do dyspozycji odpowiednio wyposażone biblioteki i archiwa. Czas powstania zbioru określa się na lata 847—852, a miejsce pochodzenia: Reims lub Tours, Le Mans [119] albo kaplica dworska Karola Łysego [120]. Dokument ten znalazł szerokie zastosowanie w praktyce prawnej Kościoła [121]. W 852 r. był już znany w archidiecezji Reims [122], a w 853 r. w Rzymie. Korzystali zeń papieże drugiej połowy IX w. — Mikołaj I (858—867) [123], Hadrian II (867—872) [124] i Jan VIII (872—882) [125]. W jeszcze większym stopniu cieszył się uznaniem w okresie reformy gregoriańskiej, a przez włączenie go do *Dekretu Gracjana* rozpowszechnił się w całej Europie. Dopiero w XV w. podważono jego autentyczność i mimo obrony podej-

[119] B. Simson, *Die Entstehung der pseudoisidorischen Fälschungen in Le Mans*, Leipzig 1886; tenże, *Pseudo-Isidor und die Le Mans-Hypothese*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung", 35, 1914, s. 1—74.

[120] M. Buchner, *Pseudoisidor und die Hofkapelle Karls des Kahlen*, „Historisches Jahrbuch im Auftrage der Görres-Gesellschaft" 57, 1937, s. 180—208; G. Oesterlé, *De Pseudo-Isidoro et capella Caroli Calvi*, „Jus Pontificium", 18, 1938, s. 142—150, 219—221.

[121] Ch. de Smet, *Les Fausses Décrétales, l'épiscopat franc et la Cour de Rome*, „Études religieuses des Pères Jésuites", 4—6, 1870, s. 77—101.

[122] E. Lesne, *Les Capitula d'Hincmar de 852 et les Fausses Décrétales. La hiérarchie épiscopale en Gaule et en Germanie (742—882)*, Paris 1905, s. 299—305.

[123] H. Schrörs, *Papst Nikolaus I und Pseudo-Isidor*, „Historisches Jahrbuch im Auftrage der Görres-Gesellschaft", 25, 1904, s. 1—33; tenże, *Die pseudo-isidorische Exceptio spolii bei Papst Nicolaus I*, „Historisches Jahrbuch im Auftrage der Görres-Gesellschaft", 26, 1905, s. 275—298; E. Perels, *Zur Frage nach dem Verhältnis zwischen Nicolaus I und Pseudoisidor*, „Neues Archiv der Gesellschaft für Ältere Deutsche Geschichtskunde", 30, 1905, s. 473—476; tenże, *Ein Berufungsschreiben Papst Nicolaus I zur fränkischen Reichssynode in Rom*, tamże, 32, 1907, s. 133—149; tenże, *Eine Denkschrift Hinkmars von Reims in Prozess Rothads von Soisson*, tamże, 44, 1922, s. 43—100; J. Haller, *Nicolaus I und Pseudo-Isidor*, Stuttgart 1936.

[124] A. Lapôtre, *Hadrien II et les Fausses Décrétales*, „Revue des Questions Historiques", 27, 1880, s. 377—431.

[125] F. Maassen, *Eine römische Synode aus der Zeit von 871 bis 878*, „Sitzungsberichte der Kaiserlichen (Wiener) Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse", 91, 1878, s. 773—792; H. Fuhrmann, *Pseudoisidor in Rom vom Ende der Karolingerzeit bis zum Reformpapsttum. Eine Skizze*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte", 78, 1967, s. 15—66.

mowanej w następnym stuleciu, Dawid Blondel w 1628 r. wykazał niezbicie jego fałszywość [126].

Zbiór pseudoizydoriański kierował się tą samą myślą przewodnią, co kolekcje Benedykta i Angilramna; zmierzał również do wzmocnienia i rozszerzenia władzy biskupów wobec istniejącej wówczas przewagi metropolitów i synodów prowincjonalnych oraz władzy świeckiej, ale podawał nowe środki do osiągnięcia tego celu, stawiając papieża jako najwyższego zwierzchnika. Biskup rzymski miał decydować o zwoływaniu synodów prowincjonalnych i zatwierdzać ich uchwały, rozstrzygać tzw. *causae maiores*, tj. dotyczące spraw personalnych biskupów. W stosunku do władzy świeckiej zbiór postulował wyjęcie kleru i biskupów spod sądownictwa świeckiego. Rzecznikiem biskupów wobec przewagi metropolitów i władzy państwowej miał być papież. Zrozumiałe, iż pseudoizydoriańskie prawa przyjęły się w prawodawstwie Kościoła zachodniego jako w pewnym stopniu nowe zasady [127].

Zbiór pseudoizydoriański zawdzięczał swą popularność feudalnemu partykularyzmowi biskupów oraz centralizmowi władzy papieskiej. Słusznie zauważył H. E. Feine, iż to, co Benedykt zamierzał osiągnąć przez sfałszowanie ustaw cesarskich, a Angilramnus — kanonów, to Pseudo-Izydor zdołał osiągnąć przez sfałszowanie dekretów biskupów rzymskich [128]. W ten sposób bowiem odpowiadał tendencjom nie tylko biskupów, ale przede wszystkim papiestwa, które na tle rozkładu centralnej władzy politycznej pretendowało do przejęcia zwierzchniej władzy w całym świecie chrześcijańskim. Pseudo-Izydor był teoretycznym wyrazem aspiracji i poczynań biskupów Rzymu [129].

Ruch reformistyczny, zapoczątkowany w połowie IX w. wzmożoną działalnością synodalną i wydaniem zbiorów praw-falsyfikatów rozwijał się głównie w trzech ośrodkach — Italii, Frankonii i zachodnich Niemczech. Papiestwo od końca IX i przez cały X w., opanowane przez rody rzymskie, przeżywało poważny kryzys, zwany w historiografii *saeculum obscurum*. Decydującą rolę w tym czasie odgrywały władze lokalne — biskupi oraz klasztory, które nurt reformy wyraziły również w edycji nowych zbiorów prawa, w większości o charakterze systematycznym i opierającym się w dużym stopniu na kolekcjach pseudoizydoriańskich [130].

[126] P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 228—230.

[127] W. Sommer, *Inhalt, Tendenz und kirchenrechtliche Erfolg der pseudoisidorischen Decretalensammlung*, 1904; H. Jäger, *Das Kirchenrechtssystem Pseudoisidors*, Würtzburg 1909; H. E. Feine, *op. cit.*, s. 142—144; K. Bihlmeyer, H. Tüchle, op. cit., t. II, s. 57—58.

[128] H. E. Feine, *op. cit.*, s. 143.

[129] G. L. Seidel, *op. cit.*, s. 176—178.

[130] G. Le Bras, *op. cit.*, s. 158; H. E. Feine, *op, cit.*, s. 144.

Na przełomie IX i X w. pojawiły się dwa ważne zbiory. W północnej Italii nieznany autor sporządził dla arcybiskupa mediolańskiego Anzelma (882—896) zbiór złożony z 12 ksiąg, w których umieścił 1580 kanonów, dekretałów i ustaw państwowych dotyczących spraw kościelnych. Zbiór ten otrzymał nazwę *Collectio Anselmo dedicata* [131]. Autor posłużył się kolekcjami pseudoizydoriańskimi, zbiorem *Dionysio-Hadriana* oraz ustawami justyniańskimi i dekretałami papieża Grzegorza I [132]. Druga kolekcja, o charakterze specjalistycznym, pochodzi z diecezji trewirskiej. Autor, opat Regino z Prüm, na polecenie arcybiskupa Ratboda napisał ok. 906 r. dzieło prawne, które stanowiło rodzaj podręcznika dla biskupa przy wizytowaniu diecezji i sprawowaniu sądownictwa [133]. Zbiór ten, obejmujący reguły moralne i dyscyplinarne ostatnich synodów oraz pochodzące ze starszych kolekcji i ustaw świeckich z czasów karolińskich, nosi nazwę *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis Reginonis Prumensis* [134].

W X stuleciu powstały jedynie mniejsze zbiory kanoniczne oraz kilka kolekcji pokutnych. Były to niewielkiej wartości kompilacje ze starszych ksiąg pokutnych i zbiorów kanonicznych [135]. Zamykają one okres rozwoju zachodniego prawa kościelnego do początków reformy.

3. Prawodawstwo Kościoła wschodniego

Jednolity w zasadzie do początku IV w. organizm Kościoła chrześcijańskiego został osłabiony w następnych stuleciach przez odłączenie się kilku dużych grup wschodnio-południowych. Od VII w. zaś wystąpiły wyraźne znamiona rozłamu pomiędzy Kościołem wschodnim i zachodnim.

[131] P. Fournier, *L'origine de la collection Anselmo dedicata* [w:] *Mélanges Girard*, t. 1, 1912, s. 475—498; A. Amanieu, *Anselmo dedicata (Collection)* [w:] *Dictionnaire de droit canonique*, t. I, k. 578—583; J. C. Besse, *Histoire des textes du droit de l'Église au moyen âge, de Denis à Gratien. Collectio Anselmo dedicata. Étude et texte*, Paris 1957 i 1960 (*extraits*); tenże, *La suprématie romaine dans la collection Anselmo dedicata, à travers quelques textes conciliaires*, „L'Année Canonique", 8, 1961—1962, s. 67—70.

[132] P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 235—243; H. E. Feine, *op. cit.*, s. 145.

[133] P. Fournier, *L'oeuvre canonique de Reginon de Prüm*, „Bibliothèque de l'École des Chartres", 81, 1920, s. 5—44; H. Löwe, *Regino von Prüm und das historische Weltbild der Karolingerzeit*, „Rheinische Vierteljahrsblätter, Mitteilungen des Instituts für Geschichtliche Landeskunde der Rheinlande an der Universität Bonn", 17, 1952, s. 151—179.

[134] P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 244—268; H. E. Feine, *op. cit.*, s. 145.

[135] P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 268—356; A. Vetulani, *Historia źródeł...*, s. 56—57.

Rozłam ten bywa nazywany schizmą wschodnią [136]. Wyłoniły się wtedy dwa wielkie Kościoły: zachodni z Rzymem jako centralą i wschodni z czterema patriarchatami, wśród których konstantynopolitański dzierżył pierwszeństwo. W kilkuwiekowym procesie oddzielania się Kościołów ujawniła się ich specyfika [137], która zaznaczyła się również w rozwoju prawodawstwa.

Kościół wschodni, zwany też bizantyjskim, zachował swoją pierwotną strukturę. Pozostał Kościołem państwowym, częścią integralną cesarstwa wschodniego, dzieląc jego historię i dopomagając swoją doktryną oraz instytucjami w cementowaniu i scalaniu wieloplemiennego imperium [138]. Zespolony ściśle z państwem, zajmował uprzywilejowane miejsce, cieszył się wszechstronnym poparciem, ale też pozostał pod dominacją władzy cesarskiej, która w przeciwieństwie do Zachodu utrzymała charakter zcentralizowany. W wyniku tej sytuacji cesarz nie konkurował z najwyższymi instancjami Kościoła — soborem i patriarchą, ale współdziałał w tworzeniu prawa kanonicznego i wpływał również na decyzje dogmatyczne, zatwierdzając uchwały soborowe [139]. W takiej sytuacji nie mogło być mowy na Wschodzie o wytworzeniu się papiestwa [140].

W Kościele wschodnim utrzymały się nadal dwa podstawowe czynniki prawotwórcze: kościelno-soborowy i państwowo-cesarski. Drugi działał na rzecz Kościoła w oparciu o przekonanie, iż sprawuje władzę w imieniu Boga [141]. Właśnie w dziedzinie prawodawstwa nadrzędność władzy cesarskiej nad kościelną ujawniała się w większym stopniu niż w zakresie doktrynalnym. Ponadto, cesarz — jedyne źródło prawa w uniwersalnym imperium — sprawiał, że również w Kościele mogło być tylko jedno prawo, w przeciwieństwie do Zachodu, gdzie działalność Kościoła w obrębie państw o różnych systemach prawnych zmuszała go do kształtowania własnych ram jurydycznych o większym zróżnicowaniu [142]. Wyrazem specyficznej pozycji Kościoła wschodniego w państwie były wydawane w dalszym ciągu równocześnie kanony soborowe i kościelne ustawy cesarskie, które kompletowano w charakterystycznych dla tego Kościoła zbiorach nomokanonów.

[136] S. Runciman, *Schizma wschodnia*, tłum. z ang. J. Gawroński, Warszawa 1963 (wyd. ang. Oxford 1955).

[137] N. Zernow, *Wschodnie chrześcijaństwo*, tłum. z ang. J. St. Łoś, Warszawa 1967, s. 74—85, (wyd. ang. Oxford 1961).

[138] H. Grégorie, *Kościół bizantyński* [w:] *Bizancjum. Wstęp do cywilizacji wschodniorzymskiej*, tłum. z ang. E. Zwolski, Warszawa 1964, s. 87—126, (wyd. ang. Oxford 1948).

[139] W. Ensslin, *Cesarz i administracja cesarska* [w:] *Bizancjum...*, s. 242—245.

[140] N. H. Baynes, *Wstęp* [w:] *Bizancjum...*, s. 9.

[141] S. Runciman, *op. cit.*, s. 11—14.

[142] N. H. Baynes, *op. cit.*, s. 9.

Niemal przez cały wiek korzystano z kodeksu *Nomocanon quatuordecim titulorum* z pierwszej połowy VII w.[143] W następnym stuleciu pojawiły się dwie nowe pozycje. Twórcą wcześniejszej był cesarz. Założyciel nowej dynastii na tronie bizantyjskim, Izauryjczyk, Leon III (717—741), po zwycięskim odparciu islamu, poświęcił dużo uwagi scalaniu państwa drogą prawodawczą. W 726 r. wydał nowy zbiór praw *Ekloge*, w którym umieścił szereg nowych przepisów dotyczących Kościoła[144]. Oparł się tam na ustawach Justyniana, ale uwzględniał bardziej czynnik ludzki w ujmowaniu praw oraz silniej podkreślał zasady moralne[145]. W stosunku do Kościoła zachował stanowisko Justyniana: nazwał się również „cesarzem i kapłanem" oraz wpływał na decyzje dogmatyczne[146]. Druga pozycja VIII-wieczna pochodzi ze środowiska kościelnego, posoborowego: powstała po VII soborze powszechnym (II nicejski w 787 r.) zawiera kolekcję trullańską z 692 r., 22 kanony II soboru nicejskiego[147] oraz uchwały niektórych synodów partykularnych[148].

Podobnie przedstawiała się sytuacja w IX w. Pierwsi przedstawiciele następnej dynastii — macedońskiej — Bazyli I (867—886) i Leon VI (886—912) nawiązywali do koncepcji Justyniana[149] ścisłego wiązania religii z państwem i podkreślania roli dwóch najwyższych władz w państwie — cesarza i patriarchy. W myśl tej koncepcji pierwsze miejsce zatrzymywał cesarz, do którego należała szczególna troska o wypełnianie uchwał soborowych, zasad Pisma św. i praw cesarstwa[150]. W wydanych nowych zbiorach prawa państwowego sporo przepisów poświęcono sprawom kościelnym. Dwa dzieła prawa cesarza Bazylego I: *Procheiros Nomos* (870—879) i *Epanagoge* (879—886), jak też duża kompilacja Leona VI, *Basilika* (888) zawierają szczegółowe przepisy prawne dotyczące patriarchy, biskupów, kleru, zakonów, kultu i dóbr kościelnych[151]. W tym samym czasie pojawiła się w kołach kościelnych duża kolekcja, przypisywana patriarsze Focjuszowi (zm. 891) i dlatego otrzymała nazwę *Nomocanon Focii*[152]. Powstała w 883 r. z przeróbek oraz uzupełnień dawnych kolekcji

[143] J. B. Pitra, *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, Romae 1868, t. II, s. 433—696.

[144] C. de Clercq, *Byzantin — Droit canonique* [w:] *Dictionnaire de droit canonique*, t. II, k. 1172—1173.

[145] H. S. Moss, *Historia cesarstwa bizantyńskiego w zarysie (Od 330 r. po Chrystusie do czwartej wyprawy krzyżowej)* [w:] *Bizancjum...*, s. 29.

[146] G. L. Seidel, *op. cit.*, s. 87—88.

[147] C. de Clercq, *op. cit.*, k. 1174; N. Zernow, *op. cit.*, s. 70.

[148] F. X. Wernz, *op. cit.*, s. 316—317; Fr. Bączkowicz, *op. cit.*, s. 45—46.

[149] H. S. Moss, *op. cit.*, s. 33—34.

[150] G. L. Seidel, *op. cit.*, s. 89—90.

[151] C. de Clercq, *op. cit.*, k. 1174—1175.

[152] F. X. Wernz, *op. cit.*, s. 317.

(głównie *Nomocanon quatuordecim titulorum* i kolekcji trullańskiej). Dodano też kanony soborów powszechnych, wschodnich synodów partykularnych, uchwały synodów Focjusza z 861 i 869 r., kanony synodu kartagińskiego (419) i ustawy kościelne wydane przez cesarstwo. Zbiór był podzielony na dwie części: w pierwszej, zwanej *Syntagma canonum*, znalazły się ustawy kanonalne, a w drugiej kościelne przepisy prawne władzy cesarskiej, ułożone w schemat 14 tytułów [153]. Z tego względu zbiór ten uchodził za przeróbkę podstawowej kolekcji z VII w. — *Nomocanon quatuordecim titulorum* [154].

Ta forma ujmowania zbiorów prawa utrzymała się w Kościele bizantyjskim w następnych stuleciach jako wyraz panującego w dalszym ciągu ścisłego aliansu pomiędzy Kościołem i państwem [155]. *Nomocanon Focii* stał się podstawowym kodeksem Kościoła wschodniego i uzyskał oficjalne uznanie na synodzie konstantynopolitańskim (920). W późniejszym okresie uzupełniano go; w 1080 r. Teodor Besta włączył do niego ustawy kościelne z kodeksu *Basilika* [156], a w 1129 r. Jan Zonaras opatrzył go komentarzem [157]. W okresie XI—XII w. widoczna była na polu prawodawczym Kościoła wschodniego pewna stagnacja. Z wyjątkiem kilkunastu ustaw i nowel nie wydano żadnego większego dzieła prawniczego [158].

4. Prawodawstwo Kościołów wschodnio-południowych

Z chrześcijaństwem terenów wschodnio-południowych basenu Morza Śródziemnego była związana grupa Kościołów, które oddzieliły się w wyniku sporów dogmatycznych. Chodzi tu o wyodrębnione na skutek sporów chrystologicznych w V—VII w., a będące równocześnie ideologicznym wyrazem dążności separatystycznych i społecznych oraz protestem przeciw oficjalnej linii dogmatycznej, Kościoły: nestoriański, monofizycki i monotelecki [159], określane w historiografii katolickiej jako heretyckie [160].

[153] Fr. Bączkowicz, *op. cit.*, s. 47.
[154] C. de Clercq, *op. cit.*, k. 1174.
[155] G. L. Seidel, *op. cit.*, s. 90.
[156] C. de Clercq, *op. cit.*, s. 1175.
[157] I. Grabowski, *op. cit.*, s. 119—120.
[158] C. de Clercq, *Introduction à l'histoire du droit canonique oriental depuis ses origines jusqu'aux grandes codifications des XII—XIV siècles*, „Archives d'histoire du droit oriental", 3, 1948, s. 309—348.
[159] G. L. Seidel, *op. cit.*, s. 80—82.
[160] J. Umiński, *Historia Kościoła*, wyd. 4 (opr. W. Urban), Opole 1959, t. I, s. 203—215.

Wskutek potępienia i wypędzenia z granic cesarstwa pierwszych zwolenników tych Kościołów, ich organizacja mogła dokonać się na obczyźnie. Nastąpiło to głównie w krajach Bliskiego Wschodu i w północnej Afryce, podległych od przełomu VII i VIII w. nowemu, arabskiemu władztwu [161]. Sytuacja tych chrześcijan była jednak skomplikowana: posiadali częściową autonomię, ale traktowano ich wraz z wyznawcami innych religii jako klasę niższego rzędu i uciskano podatkami [162]. Niemniej restytuowali organizację kościelną w oparciu o wzory starożytnego chrześcijaństwa i na zasadach własnej doktryny. Na tych podstawach kształtowało się ich prawodawstwo [163].

Chronologicznie pierwsze miejsce zajmuje Kościół nestoriański, którego zwolennicy musieli, wskutek dekretów banicyjnych, wyemigrować. Wytworzyli oni własną organizację najpierw w Persji i w Syrii, a następnie jako „chrześcijanie chaldejscy" lub „chrześcijanie św. Tomasza apostoła" przenieśli się do Arabii, Indii i Chin. Na terenach persko-syryjskich przeprowadzili w końcu V w. pierwszą reorganizację swego Kościoła, w ramach której metropolita Seleucji-Ktezyfontu przyjął tytuł *katholicos*, równoznaczny z godnością patriarchy [164]. W VIII w. sporządzono własny zbiór prawa, pod łacińską nazwą *Synodicum orientale*, który zawierał kanony synodów metropolitalnych oraz uchwały pierwszych synodów [165]. Drugą pozycją prawną z pierwszego okresu Kościoła nestoriańskiego był skrótowy zestaw kanonów (*Excerpta*), sporządzony ok. 893 r. przez Eliasa Dżauhari. Wreszcie Abul Faradż ibn al-Tajib sporządził w XI w. podobnego charakteru zbiór (*Synopsis*), który stał się wzorem dla ówczesnych i późniejszych kodyfikatorów prawa tego Kościoła [166].

Kościół monofizycki powstał również w V w. Jego wyznawcy, potępieni przez sobór chalcedoński (451), przenieśli się na Wschód. W wyniku dalszych dyskusji podzielili się na trzy grupy: syryjską, ormiańską oraz egipską. Monofizyci grupy syryjskiej zostali zorganizowani w VI w. przez przedsiębiorczego mnicha Jakuba Baradeusza, który stworzył oddzielny patriarchat w Antiochii i od jego imienia przyjęli nazwę „jakobitów". Na terenach Armenii ukonstytuował się monofizycki Kościół grupy ormiań-

[161] T. Manteuffel, *op. cit.*, s. 64—66.

[162] Tamże, s. 61—63; G. L. Seidel, *op. cit.*, s. 33—36.

[163] R. Naz, *Droit canonique*, k. 1461—1462.

[164] W. F. Macomber, *The Authority of the Catholicos Patriarch of Seleucia-Ctesiphon* [w:] *I Patriarcati Orientali nel Primo Millenio*, Roma 1968, s. 179—200.

[165] P. de Lagarde, *Reliquiae iuris antiquissimae Syriacae*, Leipzig 1856; A. Vööbus, *Emergence of the Synodicon in the West Syrian Tradition*, „Journal of Theological Studies", 19, 1968, s. 225—228.

[166] A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, Romae 1838, t. X, rozdz. 1; J. Dauvillier, *Chaldéen (droit)* [w:] *Dictionnaire de droit canonique*, t. III, k. 292—388.

skiej z własnym biskupem. Wreszcie trzeci, najliczniejszy odłam rozprzestrzenił się w Egipcie, Etiopii i Nubii. Tych, którzy uznali później dekret soboru chalcedońskiego nakazany przez króla, nazwano „królewskimi" czyli melkitami. Wierni zaś doktrynie monofizyckiej usunęli z kultu język grecki, a przyjęli język koptyjski (staroegipski) i nazwę chrześcijan koptyjskich. Pozostawali jednak w związku z patriarchatem w Aleksandrii, tak samo jak ortodoksyjni melkici [167].

W dziedzinie prawa wszystkie grupy wytworzyły swoje własne dokumenty, oparte głównie na kanonach pierwszych soborowych. Przedstawiciel Kościoła syryjsko-jakobickiego, Jakub z Edessy (zm. 708), sporządził zbiór prawny uchwał soborowych oraz przerobił syryjską wersję pism Klemensa Rzymskiego [168]. W tym samym czasie (VIII w.) Kościół ormiański postarał się o własny zbiór kanonów soborowych [169]. Natomiast Kościół egipsko-koptyjski wytworzył w pierwszej fazie zbiory nomokanonów. Pierwszy taki zbiór powstał w 1. poł. X w., a dalsze [170] w następnych stuleciach [171]. Kościół etiopski wykazał najmniej inicjatywy w dziedzinie prawa. Przyjął arabski zbiór *Senodes*, w którym znajdowały się pisma pseudoapostolskie i kanony najstarszych soborów [172].

Zwolennicy doktryny o jednej woli Chrystusa — nazwani monoteletami — potępieni na soborze w Konstantynopolu (680—681), znaleźli szersze oparcie najpierw w Syrii, a zwłaszcza wśród mnichów na górze Liban i na Cyprze. Przyjęli nazwę maronitów od imienia ojca mnichów libańskich, Marona (IV/V w.) [173]. Dopiero około 1060 r. przedstawiciel tego Kościoła, Dawid, sporządził pierwszy zbiór praw, w którym umieścił pisma pseudoapostolskie, kanony soborów i ustawy cesarskie [174].

Wszystkie te odłamy zachowały we wczesnym średniowieczu wiele elementów wspólnych z Kościołem. W dziedzinie ustawodawczej oparły

[167] E. Maguin, *Alexandrie (II Le patriarcat divisé)*, t. I, k. 364—390; C. de Clercq, *Copt (droit canonique)*, t. IV k. 594—601; J. Masson, *Le pouvoir législativ du patriarch copt d'Alexandrie* [w:] *I Patriarcati Orientali nel Primo Millenio*, Roma 1968, s. 87—114.

[168] F. Nau, *La version syriaque de l'Octateuque de Clément* [w:] *Ancienne littérature canonique syriaque*, Paris 1914; A. Vööbus, *The Discovery of New Cycles of Canons and Resolutions Composed by Jacqob of Edessa*, „Orientalia Christiana Periodica", 34, 1968, s. 412—419.

[169] Klytcan, *Liber canonum Armeniorum*, Tiflis 1927; C. de Clercq, *Arménien (droit canonique)* [w:] *Dictionnaire de droit canonique*, t. I, k. 1043—1047.

[170] Cöln, *The Nomocanonical Literature of the Copto-Arabic Church of Alexandria*, „The Ecclesiastical Review", 56, 1917.

[171] Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Aleksandrien*, Leipzig 1900.

[172] R. Graffin, F. Nau, *Patrologia orientalis*, Paris 1912, t. VIII.

[173] K. Bihlmeyer, H. Tüchle, *op. cit.*, t. I, s. 305—310.

[174] R. Naz, *op. cit.*, k. 1462.

się one na prawnym materiale pierwszych soborów, a częściowo na kościelnych ustawach władz państwowych. Pod tym względem zachowały większe podobieństwo z Kościołem bizantyjskim aniżeli z Kościołem łacińskim.

III. Ustawodawstwo gregoriańskie (XI—połowa XII w.)

Trzeci i zarazem ostatni etap rozwoju najstarszego zachodniego ustawodawstwa kościelnego był związany z reformą gregoriańską i obejmował wiek XI oraz pierwsze dekady następnego. W okresie tym zaznaczyły się cztery charakterystyczne fazy rozwojowe. W początkowej, obejmującej pierwszą połowę XI w., prawodawstwo wyrażało tendencje reformatorskie, propagowane przez klasztory kluniackie. W następnej fazie (pierwsze dziesiątki lat 2. poł. XI w.) ustawodawstwo było silnie zależne od kościelno-politycznej ideologii i stanowiło broń w walce z cesarstwem o niezależność Kościoła i prymat papiestwa w świecie. Trzecia i czwarta, przebiegały równolegle — od końca XI w. do pojawienia się *Dekretu Gracjana* w 1. poł. XII w. Prawodawstwo trzeciej fazy propagowało program gregoriański do pewnego stopnia złagodzony; a w paralelnej — czwartej, stworzyło podstawy do unifikacji prawa za pomocą na nowo wypracowanych metod interpretacji i konkordancji tekstów.

1. Reformistyczne ustawodawstwo przedgregoriańskie

Przedgregoriańska reforma Kościoła zachodniego w 1. poł. XI w. dotyczyła podniesienia dyscypliny i karności wśród kleru. W ramach głoszonych haseł akcentowano potrzebę likwidacji ujemnych wpływów procesu feudalizacji Kościoła [175], zwłaszcza zeświecczenia i rozkładu moralnego hierarchii i kleru; piętnowano więc symonię i łamanie celibatu, za największe zło uważano inwestyturę, która w dużym stopniu uzależniała Kościół od władzy państwowej.

Głównymi rzecznikami reform były od połowy X w. klasztory benedyktyńskie, przede wszystkim burgundzkie z centralą w Cluny oraz lotaryńskie w Brogne i w Gorze, a nieco później frankoński w Hirsau. Działalność ta okazała się skuteczna, ponieważ w pierwszej fazie cieszyła się poparciem królów niemieckich — od 962 r. zarazem cesarzy rzymskich [176].

[175] K. Bihlmeyer, H. Tüchle, *op. cit.*, t. II, s. 63—71, 131—133.
[176] T. Manteuffel, *op. cit.*, s. 163—169.

Zainteresowania władców dynastii saskiej reformą Kościoła wypływały z potrzeby posiadania w prężnej organizacji kościelnej narzędzia dla podporządkowania swej władzy feudałów świeckich, głównych szermierzy tendencji odśrodkowych. Obdarowywanie biskupstw i opactw szerokimi przywilejami monarchowie wyrównywali przez praktyki nominacji na te urzędy osób lojalnych i oddanych walce z separatystycznymi dążeniami możnowładztwa. Po opanowaniu Italii, wskrzeszeniu karolińskiej koncepcji uniwersalistycznego państwa chrześcijańskiego i uwolnieniu papiestwa spod nacisków zwalczających się rodów rzymskich, podporządkowali sobie Kościół, wzorując się na praktyce Karola Wielkiego [177]. Cesarze na ogół życzliwie ustosunkowali się do reformy kluniackiej, zwłaszcza Otton III i Henryk II; byli bowiem zainteresowani w realizacji dążeń biskupów rzymskich do wykonywania najwyższej jurysdykcji w Kościele, a jednocześnie podporządkowanej władzy cesarskiej, oraz we wzmocnieniu pozycji biskupów i zwiększeniu karności niższego kleru. Realizowany w ten sposób program, który przyczyniał się do centralizacji zwierzchniej władzy w świecie zachodnim [178], wymagał tworzenia nowego prawodawstwa.

Ustawodawstwo tego okresu miało trzy cele — wspieranie akcji reformatorskich, prowadzenie pracy duszpasterskiej, uzupełnianie dawniejszych zbiorów. Wszystkie nowe dzieła prawne powstały z inicjatywy prywatnej i otrzymały formę systematyczną, jakkolwiek jeszcze niedoskonałą. Ich autorowie, na ogół niezidentyfikowani przez współczesne badania, wykorzystywali dawne kanony soborowe i synodalne, dekretały papieskie, ustawy świeckie prawa rzymskiego (zwłaszcza justyniańskiego w wydaniu *Epitomé Juliani*) i prawa karolińskiego, teksty patrystyczne i fragmenty z autorów epoki karolińskiej. Do tych przepisów, uzupełnianych najnowszymi ustawami, dodawano wyciągi o charakterze kanonicznym. Jako źródła służyły najpopularniejsze zbiory, jak *Dionysio-Hadriana, Dacheriana, Pseudo-Isidoriana, Poenitentialia* oraz kolekcje X stulecia: Reginona z Prüm i *Anselmo dedicata*. Wszystkie pojawiły się bądź w Niemczech, bądź w Italii [179].

Największe znaczenie zyskało dzieło Burcharda, bpa Wormacji: *Decretum vel Collectarium Burchardi* [180], powstałe w latach 1008—1012.

[177] G. L. Seidel, *op. cit.*, s. 195—199.

[178] A. Vetulani, *Dekret Gracjana i pierwsi dekretyści w świetle nowego źródła*, rozdz. I: „Zbiory prawa kanonicznego z wieku XI", Wrocław—Kraków 1955, s. 5—6.

[179] R. Naz, *op. cit.*, k. 1466.

[180] P. Fournier, *Les „Capitula" du Pseudo-Théodore et le 'Décret' du Burchard de Worms*, [w:] *Florilegium de Melchior de Vogüé*, 1909, s. 241—255; tenże, *Études critiques sur le 'Décret' de Burchard de Worms*, „Nouvelle revue historique de droit français et étranger", 34, 1910, s. 41—112, 213—221, 289—331, 564—584; tenże, *Le 'Décret' de Burchard de Worms. Ses caractères, son influence*, „Revue

Jest ono podobne do kolekcji Reginona i *Anselmo dedicata*, lecz przewyższa je pod względem zakresu i ujęcia. Opiera się na szerokim materiale źródłowym, w którym pierwsze miejsce zajmują te dwie kolekcje; na drugim planie są zbiory z czasów karolińskich, jak *Dionysio-Hadriana, Pseudo-Isidoriana, Capitula Episcoporum* oraz *Poenitentiale Pseudo-Theodori*; wreszcie trzecią pozycję źródłową stanowią fragmenty pism Ojców Kościoła, zwłaszcza Augustyna, Grzegorza I i Izydora z Sewilli. Dekret popiera w dużym stopniu program doby karolińskiej oraz postulaty uniezależnienia Kościoła od władzy świeckiej, choć w myśl kanonów V synodu w Orleanie i XII toledańskiego przyznaje władzy państwowej wpływ na wybór biskupów. Akcentuje autorytet papieża jako zwierzchnika biskupów, ale postuluje wzmocnienie urzędu biskupiego wobec metropolity. Ze względu na zawarte tam przepisy: dotyczące kultu, udzielania sakramentów, praktyki pokutnej i moralności, dzieło Burcharda uchodziło również jako podręcznik duszpasterski i przewodnik dla biskupów. Wszystkie te racje sprawiały, że *Decretum* Burcharda przez długi czas pozostało w użyciu nie tylko w praktyce duszpasterskiej, lecz także w pracy redakcyjnej kanonistów [181]. Służyło bowiem jako źródło i podstawa dla szeregu późniejszych zbiorów [182].

Cel duszpasterski i reformatorski przyświecał autorom trzech następnych zbiorów, które powstały również w ojczyźnie Burcharda. Kolekcja *Summa de judiciis omnium peccatorum* z XI w.[183] ma charakter księgi pokutnej, uważanej za wyciąg z *Decretum* w tym przedmiocie. Większy jest drugi zbiór niemiecki: *Collectio XII partium* [184], z lat 1020—1023.

d'histoire ecclésiastique", 12, 1911, s. 451—473, 670—701; J. Pétrau-Gay, *Burchard de Worms* [w:] *Dictionnaire de droit canonique*, t. II, k. 1141—1157; E. Seckel, H. Fuhrmann, *Bisher nicht identifizierte Texte im Dekret des Burchard von Worms*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters", 15, 1959, s. 16—22; G. Fransen, *La tradition du Décret de Burchard de Worms. Une première orientation* [w:] *'Jus Sacrum' Festgabe für Klaus Mörsdorf*, München 1969, s. 111—118.

[181] P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 364—421; H. E. Feine, *op. cit.*, s. 145.

[182] P. Fournier, *De quelques collections canoniques issues du „Décret" de Burchard de Worms* [w:] *Mélanges Fabre*, 1902, s. 189—214; O. Meyer, *Überlieferung und Verbreitung des Dekrets des Bischofs Burchard von Worms*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung" 55 (24), 1935, s. 141—183; F. Pelster, *Das Dekret Burchards von Worms in einer Redaktion aus dem Beginn der gregorianischer Reform*, „Studi Gregoriani", 1, 1947, s. 321—351.

[183] P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 432—434.

[184] P. Fournier, *La collection canonique dite Collectio XII Partium. Étude sur un recueil allemand du XI siècle*, „Revue d'histoire écclésiastique", 17, 1921, s. 31—62, 229—259.

Poza dekretem Burcharda jako głównym źródłem, autor korzystał z kolekcji *Anselmo dedicata* i *Dacheriana* oraz z pism Jana Chryzostoma i dzieł pisarzy karolińskich (Alkuina i Amalarego z Metzu). Akcentuje potrzebę reformy Kościoła, a zwłaszcza jego hierarchii, podkreślając autorytet i prymat władzy biskupów Rzymu [185]. Wreszcie trzeci zbiór pochodzenia niemieckiego, datowany na połowę XI w., zredagowany w oparciu o *Decretum* Burcharda i „Zbiór 12 części" oraz kilka starszych kolekcji, to *Zbiór z Diessen* [186].

W podobnym układzie pojawiły się reformatorskie kolekcje przedgregoriańskie na terenie Italii. Nie zawierały one tylu momentów reformatorskich co niemieckie, lecz przewyższały tamte pod względem ilościowym. Najważniejszy z nich: *Liber canonum ex multis sententiis Patrum dictis defloratus*, zwany też „Kolekcją 5 ksiąg", pochodzi z ok. 1020 r. Obok cytowanych już wcześniejszych zbiorów opiera się on na kolekcji pseudoizydoriańskiej oraz na *Epitomé Juliani*. Na podobnej bazie źródłowej sporządzono 8 mniejszych kolekcji, którym zależnie od miejsca znalezienia czy przechowywania manuskryptów nadano nazwy: pięć zbiorów *Vallicelliana* oraz po jednym — *De Santa Croce, Zbiór turyński* i *Vaticanus Nr 3830* [187].

Wymienione zbiory prawne, tak italskie jak niemieckie, akcentowały wzmocnienie autorytetu papiestwa i władzy biskupów w stylu pseudoizydoriańskich postulatów. Uznawały wprawdzie częściowy wpływ władzy państwowej na sprawy kościelne, lecz mocniej eksponowały postulat niezależności Kościoła. W ten sposób przygotowywały teren dla nowego programu kościelnego.

2. Prawodawstwo gregoriańskie

Wzmocnione stanowisko hierarchii dzięki przeprowadzonym przy poparciu cesarzy reformom uaktywniło proces wyzwalania się Kościoła spod przewagi władzy świeckiej. To zmobilizowało papieży do podjęcia zdecydowanej akcji celem całkowitego uniezależnienia się Kościoła, skupienia w swych rękach pełnej nad nim władzy oraz zajęcia przynajmniej równorzędnego z cesarzem miejsca w świecie. Sytuacja polityczna w połowie XI w. sprzyjała realizacji tych zamierzeń. Mianowany przez cesarza Henryka III (1039—1056) papież Leon IX (1048—1054) wykorzystał

[185] P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 434—442.

[186] Tamże, s. 442—444.

[187] Tamże, s. 421—431; P. Fournier, *Un groupe de recueils canoniques italiens des X—XI siècles*, „Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres", 40, 1915, s. 164—212.

swe pokrewieństwo z monarchą dla zainicjowania tej akcji. W 1049 r. wystąpił przeciwko biskupom „symoniackim", w czym poparli go mnisi kluniaccy — fanatyczni zwolennicy papiestwa. Następnie trwająca przez dłuższy czas po śmierci Henryka III regencja, której towarzyszył wzrost nastrojów decentralistycznych wśród feudałów — popierających nie tyle cesarską, co papieską koncepcję jedności świata chrześcijańskiego — umożliwiła następcom Leona IX podjęcie dalszych kroków [188]. W 1059 r. Mikołaj II ustanowił nowy sposób wyboru papieża wyłącznie przez kardynałów, eliminując w ten sposób wpływy cesarza i arystokratów rzymskich. Jego następca, Aleksander II, w oparciu o apokryficzną darowiznę Konstantyna Wielkiego, wysunął roszczenia do zwierzchnictwa nad odzyskanymi po Saracenach ziemiami w Hiszpanii jako lenna papieskiego i nie spotkał się z żadnym sprzeciwem [189].

Posunięcia te prowadziły nieuchronnie do starcia pomiędzy *sacerdotium* a *imperium*. Nastąpiło ono, gdy papież rozpoczął akcję przeciwko inwestyturze łączącej się nierzadko z symonią i nikolaizmem [190]. Tego rodzaju reforma miała być urzeczywistnieniem pierwotnych i najbardziej autentycznych zasad organizacji kościelnej [191]. Inspiratorami, apologetami i kierownikami tego ruchu byli przede wszystkim trzej kardynałowie: Piotr Damiani (1057—1072), Humbert (1050—1061) i Hildebrand (od 1050). Ten ostatni, jako papież Grzegorz VII (1073—1085), nadał tej akcji największy rozmach i dlatego od jego imienia otrzymała nazwę reformy gregoriańskiej.

Piotr Damiani starał się dowieść równorzędności i niezależności władzy duchownej i świeckiej [192]. Nawiązał on do gelazjańskiej idei dualizmu ustrojowego; teoria ta miała dopiero w następnym stuleciu szanse urzeczywistnienia. Kościół bowiem nierzadko zastępował rozbitą władzę państwową, przez co stawał się jej poważnym konkurentem. Piotr Damiani, wypowiadając się za dualizmem najwyższej władzy cesarza i papieża, nadał mu nowy sens; wysuwał bowiem postulat sprawowania nadrzędnej władzy w świecie przez papieża [193].

Równolegle z lansowaną nową koncepcją stosunku władzy duchownej

[188] G. L. Seidel, *op. cit.*, s. 199—201.

[189] T. Manteuffel, *op. cit.*, s. 169—170.

[190] K. Bihlmeyer, H. Tüchle, *op. cit.*, s. 142—149.

[191] P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, t. II, s. 4—5; A. Vetulani, *op. cit.*, s. 7—8.

[192] T. Manteuffel, *op. cit.*, s. 170; G. L. Seidel, *op. cit.*, s. 211—216.

[193] P. Palazzini, *Il diritto strumento di riforma ecclesiastica in S. Pier Damiani*, „Ephemeridies Juris Canonici", 12, 1956, s. 9—58; J. J. Ryan, *St. Peter Damiani and his Canonical Sources. A Preliminary Study in the Antecedents of the Gregorian Reform*, Toronto 1956 (Pontif. Inst. of Medieval Studies. Studies and Texts. Fasc. 2).

i świeckiej zwiększało się w kołach rzymskich zapotrzebowanie na nowe prawo, które miałoby uzasadniać słuszność proklamowanych postulatów. Będące bowiem w obiegu zbiory praw — wynik narastania przepisów pochodzących z różnych epok i z różnych terenów, zawierały szereg ustaw zwalczanych przez reformę kluniacką, choć nie brak w nich było przepisów, które mogły być wykorzystane na poparcie tych nowych dążeń papieży. Wspomnieć należy np. słynne apokryfy pseudoizydoriańskie z poł. IX w., przyznające papieżom prawa, których oni nie wykonywali ani wykonywać nie mogli [194]. Dawne zbiory zawierały również postanowienia sprzeczne z koncepcjami reformatorów gregoriańskich. Nawet kolekcje powstałe pod wpływem akcji kluniackiej, z *Decretum* Burcharda na czele, uznawały wpływ władzy świeckiej na sprawy kościelne, co nie mogło odpowiadać reformatorom [195]. Potrzeba więc zredagowania nowych zbiorów prawa stawała się paląca.

Inicjatywę wydania ok. 1050 r. pierwszej kolekcji gregoriańskiej przypisuje się kardynałowi Humbertowi [196]. Nosi ona nazwę *Diversorum sententiae Patrum* albo „Zbiór 74 tytułów" [197]. Jej autor korzystał w szerokim zakresie ze zbiorów pseudoizydoriańskich, z pism Grzegorza I, Izydora z Sewilli, Cypriana z Kartaginy oraz z konstytucji cesarza Teodozjusza II. W pierwszych dwóch tytułach umieścił ustawy uzasadniające prymat papieża, a w kilkunastu następnych dowodził, że duchowieństwu przysługuje szereg przywilejów na podstawie ustaw cesarskich i nadań papieskich. Zbiór ten w krótkim czasie zyskał uznanie; korzystali zeń wszyscy późniejsi redaktorzy kolekcji gregoriańskich. Zdaniem znawcy prawa kościelnego tego okresu, P. Fourniera, był to „pierwszy wehikuł, którym przewieziono zasady gregoriańskie do poszczególnych krajów" [198].

Z chwilą, gdy w 1073 r. na stolicy rzymskiej zasiadł Grzegorz VII, polityka papiestwa weszła w fazę zdecydowanej walki o zrealizowanie przygotowywanego programu. Papież ten zdecydował się na otwarte wy-

[194] P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, t. I, s. 130—132.

[195] Tamże, t. II, s. 5—7; A. Vetulani, *op. cit.*, s. 8—9.

[196] A. Michel, *Die Sentenzen des Kardinals Humbert. Das erste Rechtsbuch der päpstlichen Reform*, Leipzig 1943; tenże, *Die folgenschweren Ideen des Kardinals Humbert und ihr Einfluss auf Gregor VII*, „Studi Gregoriani", 1, 1947, s. 65—92; tenże, *Humbert von Silva Candida bei Gratian*, „Studia Gratiana", 1, 1953, s. 85—117.

[197] Fr. Thaner, *Untersuchungen und Mitteilungen zur Quellenkunde des canonischen Rechtes*, „Sitzungsberichte der Kaiserlichen (Wiener) Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse", 89, 1878, 1—2, s. 601—632; P. Fournier, *Les collections canoniques romaines de l'époque de Grégoire VII*, „Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres", 41, 1918, s. 280—288.

[198] P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 14—20; H. E. Feine, *op. cit.*, s. 145.

stąpienie w celu zdobycia najwyższej władzy w świecie, wyższej od cesarskiej[199]. Swoje stanowisko sprecyzował w dokumencie *Dictatus Papae*[200], który uchodzi za manifest teokracji chrześcijańskiej i absolutyzmu papieskiego. Dokument ten przedstawia także wartość dla oceny ówczesnego prawa kościelnego; zawiera bowiem wytyczne dla zredagowania nowego zbioru prawa, które miało uzasadniać kościelno-polityczne postulaty papieża[201].

W wyniku postulowanej nowej redakcji zbiorów prawnych oraz osobistej inspiracji Grzegorza VII podjęto szeroko zakrojoną akcję poszukiwania nowych materiałów, powołując zespół kanonistów dla dokonywania wypisów z rozmaitych dokumentów. Analizowano więc akta przechowywane w archiwum papieskim i w bibliotekach klasztornych, czytano pierwsze zbiory kanonów i dekretałów oraz dzieła patrystyczne i historyczne. Szczególną uwagę skierowano na przebadanie archiwum papieskiego, skąd wydobyto szereg listów papieży oraz akta synodów i soborów Kościoła wschodniego do 870 r. Studiowano też takie księgi, jak *Liber Diurnus*, *Liber Pontificalis* oraz *Ordines Romani*. Wypisywano teksty z pism Ojców Kościoła, z których powstały tzw. florilegia, przydatne dla kanonistyki późniejszego okresu. Wykorzystano odkrytą wtedy nową redakcję nowel Justyniana pt. *Authenticum*, która wyparła znaną i używaną na Zachodzie *Epitomé Juliani*. Większą jeszcze wartość przedstawiały wydobyte z zapomnienia justyniańskie *Digesta* (*Pandectae*), które wraz z innymi zarządzeniami tego cesarza stanowiły podstawę renesansu nauki prawa w XII w.[202]. Owocem tych poszukiwań były tzw. zbiory

[199] K. Bihlmeyer, H. Tüchle, *op. cit.*, s. 151—160.

[200] W. M. Peitz, *Das Originalregister Gregors VII im Vaticanischen Archiv (2. Der Dictatus Papae J II 55 a, Geschichte seiner Exegese)*, „Sitzungsberichte der Kaiserlichen (Wiener) Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse", 165, 1911, 5, s. 265—285; L. Santifaller, *Quellen und Forschungen zum Urkunden und Kanzleiweisen Papst Gregors VII.* I Teil: *Quellen-Urkunden, Regesten, Facsimilia, Studie Texti*, Città del Vaticano 1957; W. Ullmann, *Romanus Pontifex indubitanter efficitur sanctus. Dictatus Papae 23 in Retrospect and Prospect*, „Studi Gregoriani", 6, 1959—1961, s. 229—264.

[201] K. Hofmann, *Der „Dictatus Papae" Gregors VII. Eine rechtsgeschichtliche Erklärung*, Paderborn 1933; tenże, *Der „Dictatus Papae" Gregors VII als Index einer Kanonessammlung*, „Studi Gregoriani", 1, 1947, s. 531—537; St. Kuttner, *Liber canonicus. A note on Dictatus Papae c. 17*, „Studi Gregoriani", 2, 1947, s. 387—401; J. Leclercq, *Un temoignage sur l'influence de Grégoire VII dans la réforme canonicale*, tamże, 6, 1959—1961, s. 173—227; J. Gilchrist, *Gregory VII and the Juristic Sources of his Ideology*, „Studia Gratiana", 12, 1967, s. 1—37.

[202] Zestaw konstytucji cesarzy rzymskich z lat 325—695 wcielonych do prawa kościelnego podaje F. Maassen, *Geschichte der Quellen...*, s. 308—341. Zagadnienie roli prawa rzymskiego w formowaniu się ustawodawstwa kościelnego omówili: P. Noailles, *Les collections des Nouvelles de l'empereur Justinien*, Paris 1912;

pośrednie lub robocze, które umożliwiały podjęcie opracowania nowych kolekcji [203].

Z tych tak ważnych dla kanonistów zbiorów pośrednich zachował się tylko jeden i to stosunkowo późny, bo z około 1090 r. Ten unikat, przechowywany w Brytyjskim Muzeum w Londynie, nazwano *Collectio Britannica* [204]. W siedmiu częściach zawiera on 402 listy papieży, 18 listów Bonifacego z Moguncji, 40 fragmentów z *Pandectae* i 24 przepisy z *Institutiones* Justyniana. Pozostałe dwie części to różnego rodzaju pisma kanoniczne i patrystyczne. Zbiór powstał w archiwum papieskim i, mimo że pojawił się za Urbana II, zawiera ważne dokumenty, które kursowały w okresie pontyfikatu Grzegorza VII [205].

W oparciu o materiał skompletowany w pierwszej fazie poszukiwań nowych dokumentów powstały na terenie Rzymu trzy zbiory zredagowane przez autorów, którzy pozostawali w bliskiej łączności z Grzegorzem VII. Pierwszy zbiór: *Capitulare* albo *Breviarium*, zredagowany w latach 1070—1080 przez kardynała Attona (zm. 1085) [206], nie znalazł uznania ze względu na skrótowe ujęcie [207]. Większym powodzeniem cieszyły się dwa następne.

Zbiór opracowany ok. 1083 r. przez Anzelma z Lukki (zm. 1086), gorącego zwolennika Grzegorza VII, pt. *Collectio canonum Anselmi Lucensis* [208], przedstawia całokształt praw kościelnych. Na pierwszych kartach

C. G. Mor, *Le droit romain dans les collections canoniques des X et XI siècles*, „Revue historique de droit", 1927, s. 512—524; C. de Clercq, *Corpus Juris Civilis* [w:] *Dictionnaire de droit canonique*, t. IV, k. 674—680; R. Naz, *Droit romain*, tamże, k. 1504—1514.

[203] P. Fournier, *Les collections canoniques romaines...*, s. 365—395; P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 7—14; A. Vetulani, *op. cit.*, s. 14—17.

[204] P. Ewald, *Die Päpstbriefe der Britischen Sammlung*, „Neues Archiv der Gesellschaft für Ältere Deutsche Geschichtskunde", 5, 1880, s. 275—414, 505—596; M. Conrat, *Der Pandecten- und Institutionenauszug der Britischensammlung, Quellen des Ivo*, Berlin 1887; P. Lemercier, *Brittanica(collectio)* [w:] *Dictionnaire de droit canonique*, t. II, k. 1115—1117; P. Legendre, *Miscellanea Britannica*, „Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion", 15, 1959, s. 491—497.

[205] P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 155—163.

[206] A. Mai, *op. cit.*, t. VI, 2, s. 60—102; R. Naz, *Atton de Saint-Marc ou de Milan* [w:] *Dictionnaire de droit canonique*, t. I, k. 1330—1331.

[207] P. Fournier, *Les Collections canoniques romaines...*, s. 288—294; P. Fournier, G. L. Bras, *op. cit.*, s. 20—25; H. E. Feine, *op. cit.*, s. 146.

[208] F. Thaner, *Anselmi episcopi Lucensis collectio canonum una cum collectione minore*, Innsbruck 1906—1915, przedruk Aalen 1965; A. Amanieu, *Anselme de Lucques (collectio d')* [w:] *Dictionnaire de droit canonique*, t. I, k. 567—578; F. Montinari, *La „Collectio canonum" di S. Anselmo di Lucca e la riforma gregoriana*, Mantova 1941; A. Flich, *La valeur historique d'Anselme de Lucques*, „Miscellanea historica in honorem Alberti de Meyer", 1, 1946, s. 348—357.

podkreśla wyjątkową pozycję Kościoła rzymskiego i jego supremację nad państwami, cesarzem i królami. W pozostałych księgach porusza wszystkie aktualne problemy kanonistyczne. Dla uzasadnienia swoich tez przytacza przepisy zaczerpnięte z kursujących wówczas zbiorów, a zwłaszcza z nowo odkrytych dekretałów, ustaw justyniańskich i wypisów patrystycznych. W doborze tekstów autor wykazał szczególną ostrożność wobec apokryfów, które znajdowały się w dawniejszych zbiorach; teksty te nie zostały już zacytowane. Zbiór Anzelma był szeroko wykorzystywany i przerabiany przez późniejszych zwolenników reformy gregoriańskiej; Gracjan włączył go do swego *Dekretu* [209].

Trzecie dzieło gregoriańskie, napisane w latach 1083—1087 przez kardynała Deusdedita (zm. ok. 1100), *Collectio canonum Cardinalis Deusdedit* [210] ma węższy zakres. Ogranicza się bowiem do wykazania i uzasadnienia prymatu przysługującego Kościołowi rzymskiemu, jego niezależności od władzy państwowej i nietykalności majątku kościelnego. Celem udokumentowania powyższych prerogatyw autor posłużył się szeregiem odpowiednio dobranych tekstów, zaczerpniętych z dawnych zbiorów. W następnym okresie posługiwano się tym zbiorem w celach polemicznych, dokonując równocześnie szeregu przeróbek [211]. Należy podkreślić, że autor zamieścił w ks. III (c. 199) słynny dokument *Dagome iudex*, pochodzący z końca X w., dyskutowany po dziś dzień w naszej historiografii, wyrażający albo stosunek lenny władztwa Mieszkowego do Stolicy Apostolskiej, albo prośbę o protekcję papieską związaną z opłacaniem rocznej daniny [212].

Zbiory gregoriańskie, uzasadniające kościelno-polityczny program papiestwa, były wykorzystywane w polemikach na temat wzajemnego stosunku władzy duchownej i świeckiej. Nie rozpowszechniły się jednak

[209] P. Fournier, *Les collections canoniques romaines...*, s. 319—326; P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 25—37; H. E. Feine, *op. cit.*, s. 146

[210] V. W. v. Glanvell, *Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit*, Paderborn 1905, przedruk Aalen 1967; W. M. Peitz, *Das Originalregister Gregors VII im Vaticanischen Archiv*, „Sitzungsberichte der Kaiserliche (Wiener) Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse" 165, 1911, 5, s. 246—258: „Die Collectio canonum des Deusdedit. Überlieferung, Kritische Bemerkungen zur Ausgabe Wolfs von Glanvell", 258—265; Ch. Lefebvre, *Deusdedit* [w:] *Dictionnaire de droit canonique*, t. IV, k. 1186—1191; L. Santifaller, *Beiträge zur Geschichte der Beschreibstoffe im Mittelalter mit besonderer Rerücksichtung der päpstlichen Kanzlei.* Teil I: *Untersuchungen*, „Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsband", 16, 1953, s. 38—49.

[211] P. Fournier, *Les collections canoniques romaines...*, s. 327—336; P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 37—54.

[212] Analizę dokumentu, poglądy badaczy i bibliografię od 1936 r. przedstawiła: B. Kürbisówna, *Dagome Iudex — Studium krytyczne* [w:] *Początki Państwa Polskiego, Księga Tysiąclecia*, Poznań 1962, t. I, s. 363—424.

szerzej z wyjątkiem „Zbioru 74 tytułów"; inne pozostały magazynem tekstów. Ponadto ze względu na zawężony zakres nie mogły sprostać potrzebom kleru, który coraz wyraźniej domagał się zbioru obejmującego całość zagadnień kanonicznych. Do takiego typu kolekcji mógł pretendować jedynie zbiór Anzelma z Lukki, ale i ten ze względu na szereg ujęć polemiczno-politycznych nie mógł zadowalać w nowej sytuacji. Po śmierci bowiem Grzegorza VII papiestwo, podtrzymując w zasadzie jego postulaty, próbowało szukać porozumienia z cesarstwem, dlatego przepisy prawne zredagowane z inspiracji Grzegorza VII okazały się krótkotrwałe. W zmienionych warunkach traciły swą aktualność i równocześnie przyśpieszyły redakcję nowych kolekcji [213].

3. Gregoriańskie ustawodawstwo kompromisu

Kościelno-polityczny program Grzegorza VII realizowany przez jego następców z przełomu XI na XII w. przyniósł Kościołowi, a zwłaszcza papiestwu, niewątpliwy sukces. Wprawdzie sprawę inwestytury rozwiązano kompromisowo układem wormackim w 1122 r.[214], lecz był to ważny krok na drodze do wyzwolenia się Kościoła spod władzy świeckiej [215]. Co więcej, przyjmowała się gregoriańska koncepcja teokracji papieskiej, która odpowiadała ówczesnemu systemowi feudalnemu. Idea uniwersalizmu chrześcijańskiego sankcjonowała panowanie możnych, a dzięki angażowaniu się Kościoła we wszystkie dziedziny życia dawała gwarancję utrzymania porządku społeczno-ekonomicznego, niejednokrotnie już podważanego przez narastające konflikty społeczne [216]. W tych warunkach powstały nowe zbiory prawa, które odzwierciedlały dwa główne stanowiska w Kościele. Pierwszy stanowił kontynuację kierunku nakreślonego programem Grzegorza VII, drugi zaś ujmował idee gregoriańskie kompromisowo, zwłaszcza na odcinku stosunku *sacerdotium* do *imperium*. Dla obu kierunków były redagowane zbiory obejmujące całokształt ustawodawstwa, przy czym korzystano z szerokiego wachlarza źródeł, a zwłaszcza z dawnych zbiorów, *Decretum* Burcharda i apokryfów [217].

[213] A. Vetulani, *Dekret...*, s. 17—18; J. T. Gilchrist, *Canon Law Aspects of the XIth Century Gregorian Reform Programme*, „The Journal of Ecclesiastical History", 13, 1962, s. 21—38.

[214] K. Bihlmeyer, H. Tüchle, *op. cit.*, s. 160—168.

[215] T. Manteuffel, *op. cit.*, s. 173—174.

[216] G. L. Seidel, *op. cit.*, s. 204—206; J. Gaudemet, *Collections canoniques et primauté pontificale*, „Revue de droit canonique", 16, 1966, nr 2—4, s. 105—117.

[217] A. Vetulani, *op. cit.*, s. 18—19.

Do pierwszej grupy należy 16 zbiorów pochodzenia italskiego, które zestawili chronologicznie francuscy badacze P. Fournier i G. Le Bras, włączając też omówioną już kolekcję *Britannica*. Na większą jednak uwagę zasługują dwa inne zbiory, wymieniane zwykle w podręcznych opracowaniach [218]. W latach 1089—1095 gorący zwolennik Grzegorza VII, Bonizo z Sutri, zredagował zbiór *Liber de vita christiana* [219], w którym broni i uzasadnia program gregoriański, ale uwzględnia też nowe postulaty, wyrażające dążenie do kompromisowego załatwienia konfliktu między papiestwem a cesarstwem [220]. Drugą, ważniejszą pozycję stanowi zbiór kardynała Grzegorza: *Polycarpus*, napisany w latach 1104—1106 i wydany w formie przeredagowanej w 1120—1123 r.[221] W obydwóch wersjach utrzymany jest podział na 8 ksiąg, natomiast późniejsza różni się od pierwszej tym, że cytuje ustawy cesarskie w nowszej redakcji (*Authenticum*) oraz posługuje się w szerszym zakresie tekstami apokryficznymi. Głównym celem zbioru jest przedstawienie reguł kanonicznych uzasadniających słuszność reform gregoriańskich. Pod tym względem dzieło Grzegorza podobne jest do *Anselmo dedicata* z tą różnicą, iż pierwszy zwracał mniejszą uwagę na weryfikację tekstów, a więcej uwzględniał sprawy natury i źródeł prawa. Zbiór więc stanowi drugą gregoriańską próbę całościowego przedstawienia przepisów kanonicznych. Pod wpływem tej kolekcji zredagowano kilka mniejszych [222]. Pozostałe zbiory italskie tego kierunku, mimo że również mocno akcentują prymat biskupów rzymskich i przywileje Kościoła, nie wywarły jednak większego wpływu, a ich manuskrypty zachowały się zaledwie w jednym lub kilku egzemplarzach [223].

[218] R. Naz, *Droit canonique...*, k. 1467.

[219] P. Fournier, *Les sources canoniques du Liber de vita christiana de Bonizo de Sutri*, „Bibliothèque de l'École des Chartres", 78, 1917, s. 117—134; E. Perels, *Liber de vita christiana Bonizos*, Berlin 1930; U. Lewald, *Bonizo von Sutri und das Kirchenrecht seiner Tage*, 1938; J. Pétrau-Gay, *Bonizo* [w:] *Dictionnaire de droit canonique*, t. II, k. 951—956; G. Miccoli, *Un nuovo manoscritto del Liber de vita christiana di Bonizone di Sutri*, „Studi Medievali", 7, 1966, ser. 3, s. 371—398.

[220] P. Fournier, *Bonizo de Sutri, Urbain II et la contesse Mathilde d'après le Liber de vita christiana de Bonizo*, „Bibliothèque de l'École des Chartres", 76, 1915, s. 265—298; P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 139—150.

[221] P. Fournier, *Les deux recensions de la collection canonique dite le Polycarpus*, „Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome", 37, 1918, s. 55—101; G. Le Bras, *Un manuscrit madrilène du Polycarpus*, „Revista juridica de Catalunya", 33, 1927, s. 334.

[222] P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 169—185; H. E. Feine, *op. cit.*, s. 146.

[223] P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, t. II, s. 127—139, 150—155, 163—169, 185—222.

Na podkreślenie zasługuje tylko niewielki zbiór *Vaticanus Nr 3829* z lat 1119—1121, którego autor zastosował zasadę interpretacji historycznej tekstów prawnych, ale zrobił to nieudolnie [224].

Reforma gregoriańska przyjmowała się też poza Italią. Pod wpływem zbiorów pochodzących z kurii rzymskiej i rozpowszechnionych w krajach Europy przez legatów papieskich powstały nowe kolekcje lokalne, krajowe. Najwcześniejsze były pochodzenia francuskiego. Jako zwolennicy autonomii episkopatu wobec Rzymu, autorowie francuscy akcentowali prymat papiestwa w sposób umiarkowany, opierając się na tekstach czerpanych zarówno ze zbiorów gregoriańskich, jak i z umiarkowanego *Decretum* Burcharda, ze zbiorów pseudoizydoriańskich i dawniejszych kolekcji. P. Fournier i G. Le Bras wyliczają 8 zbiorów zredagowanych w ostatnich trzech dekadach XI w., przy czym tylko jeden z nich pochodzi z Wysp Brytyjskich, a mianowicie kolekcja Lanfranca z Canterbury (1070—1089), a pozostałe z ośrodków kościelnych we Francji [225].

Gregoriański program reform nie pociągał początkowo wszystkich kół kościelnych nawet na terenie Italii. Stąd to w zredagowanych w Italii zbiorach z końca XI w. dominowało ujęcie Burcharda i właśnie jego dzieło służyło za podstawowe źródło. Kolekcje te, powstałe w okresie gregoriańskim, lecz bez wpływu jego idei, stanowiły specyficzne zjawisko odzwierciedlające zróżnicowane nastroje, jakie panowały w ówczesnym Kościele [226].

Przedstawiciele pierwszego nurtu kanonistyki gregoriańskiej nie zdołali stworzyć zbioru praw, który odpowiadałby zapotrzebowaniom Kościoła wyzwalającego się spod przewagi władzy świeckiej i dążącego do urzeczywistnienia haseł reformy. Temu zapotrzebowaniu odpowiedział w dużym stopniu, choć nie w sposób doskonały, wybitny kanonista francuski, Iwo z Chartres (1091—1116). Ze względu na kompromisowe rozwiązanie konfliktu pomiędzy papiestwem a cesarstwem Iwo stał się głównym rzecznikiem drugiego nurtu przemian gregoriańskich w Kościele. W celu dostarczenia nowej księgi praw starał się ujednolicić dyscyplinę kościelną przez akcentowanie władzy papieskiej przy równoczesnym respektowaniu zasad organizacji Kościoła opartej na starej tradycji; usiłował uwzględnić w nowym dziele wszystkie nurtujące problemy prawne oraz dążył poprzez ujęcie systematyczne do stworzenia zbioru praktycznego i łatwego w uży-

[224] Tamże, s. 210—218.

[225] Tamże, s. 226—265.

[226] Są to zbiory manuskryptów z XI/XII w.: z Werony, z Farfa (M. Fornasari, *Un ms. e una collezione canonica del sec. XI provenienti da Farfa*, „Benedictina", 10, 1956, s. 199—210); z Bibl. Riccardiana, z Monte Cassino i Watykański nr 4977 — (P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, s. 116—127).

ciu. Powołał grupę współpracowników, którzy pod jego kierunkiem zredagowali w ostatnim dziesiątku lat XI w. trzy dzieła: *Collectio trium partium (Tripartita)*, *Decretum* oraz *Panormia* [227].

Pierwszym efektem prac prowadzonych pod kierunkiem Iwona było dzieło złożone w pierwotnej redakcji z dwóch części. W zbiorze tym (nazwanym kolekcją „A") umieszczono chronologicznie dekretały papieskie (548) oraz kanony soborowe i synodalne (789). Podstawowym źródłem obydwóch części były dzieła pseudoizydoriańskie oraz zbiór podobny do kolekcji *Britannica*, lecz nieznany nam dzisiaj, z którego dostały się do dzieła Iwona teksty wybrane przez kanonistów gregoriańskich. Wkrótce potem uzupełniono pierwszy dorobek szkoły Iwona trzecią częścią (kolekcją „B"), która powstała jako wyciąg 1/4 liczby tekstów (861) przygotowanego już drugiego dzieła *Decretum*. W ten sposób pojawiła się *Tripartita*, złożona z 2198 fragmentów, która mimo przygotowawczego charakteru szybko rozpowszechniła się w Europie. Na początku XII w. przywiózł ją do Polski uczeń Iwona, legat papieski Galon. Przepisana w Polsce, zachowała się po dziś dzień w dwóch egzemplarzach w bibliotekach kapitulnych Krakowa i Gniezna [228].

Drugim dziełem, którego opracowaniem kierował Iwo, było *Decretum*, w którym najwięcej wykorzystano dekret Burcharda. Posługiwano się też zbiorami pseudoizydorskimi oraz pochodzącą z pracowni gregoriańskiej jedną z kolekcji pośrednich, z której wzięto przepisy karolińskie i ustawy rzymskie zawarte w justyniańskich nowelach i pandektach. Korzystano również z florilegiów oraz dzieł Ojców i pisarzy kościelnych. O małej jednak popularności *Decretum* świadczy niewielka ilość zachowanych rękopisów; stanowiło ono dopiero przygotowanie do zredagowania kompendium o praktycznej wartości.

Zbiorem, który stanowił ostateczny rezultat pracy Iwona, była *Panor-*

[227] P. Fournier, *Yves de Chartres et le droit canonique*, „Revue des questions Historiques", 63, 1898, s. 51—98, 384—405; L. Schmidt, *Der heilige Ivo, Bischof von Chartres*, 1911; F. P. Bliemetzrieder, *Zu den Schriften Ivos von Chartres (1116). Ein literargeschichtlicher Beitrag*, „Sitzungsberichte der Kaiserlichen (Wiener) Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse", 182, 1917, 6, s. 1—89; tenże, *Paul Fournier und das literarische Werk Ivos von Chartres*, „Archiv für Katholisches Kirchenrecht", 115, 1935, s. 53—91; B. Smalley, *Master Ivo of Chartres*, „The English Historical Review", 50, 1935, s. 680—685.

[228] J. Łukowski, *Rzekomy kodeks św. Wojciecha i tak zwane dekretały Pseudo-Izydora. Szkic bibliograficzny*, „Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań", 11, 1881, s. 415—441; R. Hube, *Dwa rękopisy średniowiecznego zbioru praw kościelnych, gnieźnieński i krakowski*, „Biblioteka Warszawska", 2, 1885, s. 1—9; P. David, *Un disciple d'Yves de Chartres en Pologne, Galon de Paris et le droit canonique en Pologne*, [w:] *Pologne au VII^e Congrès international des sciences historiques*, Varsovie 1933, t. I, s. 99—113.

mia, oparta głównie na *Decretum*, którego jest skrótem, ale zawiera też sporo przepisów, które tam nie występują. Iwo korzystał po raz pierwszy ze „Zbioru 74 tytułów" oraz poprzedził swój przedmową, w której przedstawił nową metodę interpretacji tekstów dla usunięcia sprzeczności między nimi. Dzięki lepszej systematyce, usunięciu zbędnych tekstów, racjonalnemu rozkładowi materiału i wprowadzeniu nowej redakcji rubryk *Panormia* rozpowszechniła się w Kościele.

Iwo z Chartres postulował kompromisowe rozstrzygnięcie sporu pomiędzy *sacerdotium* a *imperium*, choć podkreślał wyższość władzy duchownej nad świecką. Przyznawał walor ustawom państwowym, o ile nie były sprzeczne z doktryną kościelną, dlatego włączał chętnie do swych zbiorów te ustawy cesarskie, które przyznawały przywileje Kościołowi. Starał się dalej uzgodnić prerogatywy prymatu papiestwa z uprawnieniami biskupów. Pod względem ujęcia był eklektykiem, dlatego nie stworzył doskonałej księgi prawa, lecz jedynie bazę, na której wyrastały zbiory w późniejszym okresie [229].

W pierwszej połowie XII w. pod wpływem Iwona powstało dziewięć zbiorów [230]. Dwa z nich pochodziły z Italii, ale nie wywarły większego wpływu [231]. Z kolekcji francuskich na podkreślenie zasługują dwie: *Collectio Caesaroaugustana* z lat 1110—1120, która opiera się głównie na „Dekrecie" Iwona, na dziełach Anzelma z Lukki i Deusdedita oraz na justyniańskich *Digestae* [232]; *Collectio X Partium*, której autor pochodzący ze szkoły w Reims wykorzystał przede wszystkim *Panormia* i *Decretum* Burcharda [233]. Pozostałe zbiory praw wyrażają główne myśli Iwona i dowodzą aktywności Kościoła francuskiego, broniącego swej autonomii przed naciskami Rzymu [234].

[229] P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, t. II, s. 55—114; A. Vetulani, *Historia źródeł...*, s. 66—71; tenże, *Dekret...*, s. 19—23; Fr. Bączkowicz, *op. cit.*, s. 62; H. E. Feine, *op. cit.*, s. 146—147.

[230] P. Fournier, *Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres*, „Bibliothèque de l'École des Chartres", 57, 1896, s. 645—698; 58, 1897, s. 26—77, 293—326, 410—444, 624—676.

[231] P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, t. II, s. 222—224, 225—226.

[232] P. Fournier, *La collection canonique dite Caesaroaugustana*, „Nouvelle revue historique de droit français et étranger" 45, 1921, s. 53—79; R. Naz, *Caesaroaugustana (collectio)* [w:] *Dictionnaire de droit canonique*, t. II, k. 1188—1191; P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, t. II, s. 269—284; H. E. Feine, *op. cit.*, s. 147.

[233] G. Le Bras, *Quantam partem habuerunt Gallii in collectionibus canonum ante Gratiani Decretum*, „Jus Pontificium", 16, 1936, s. 14—16; Ch. Lefebvre, *Decem partium (collectio)* [w:] *Dictionnaire de droit canonique*, t. IV, k. 1057—1059; P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, t. II, s. 296—306.

[234] P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, t. II, s. 265—268, 285—296, 306—313.

4. Próby konkordancji prawa

Zredagowane dotąd zbiory nie stanowiły jeszcze ujednoliconej księgi praw. Wszystkie wymienione kolekcje miały braki — powtórzenia tych samych tekstów, a zwłaszcza sprzeczności w przepisach prawnych. Nie dało się ich uniknąć, ponieważ proces kompletowania zbiorów odbywał się w odmiennych epokach, a postanowienia prawne miały rozmaitą wartość i wywodziły się z różnych źródeł. Sprzeczności te potęgowały się jeszcze wskutek tego, że kompilatorzy często dodawali swoje własne opinie, zwłaszcza w sprawach kontrowersyjnych. Rozwiązania sprzeczności poszukiwano na drodze pomijania tekstów o wątpliwej autentyczności albo wprowadzania poprawek. Zabiegi te jeszcze bardziej komplikowały istniejące materiały i utrudniały unifikację prawodawstwa kościelnego [235].

Sprawie sprzeczności występujących w tekstach kanonicznych sporo uwag poświęcił Iwo z Chartres w swoim prologu do *Panormia*. Wychodził z założenia, że w większości zostały one spowodowane błędami kopistów lub nadaniem terminom odmiennych znaczeń przez różnych autorów.

Postulat krytyki tekstów wysunięty przez Iwona był jedynym osiągnięciem kanonistyki tego okresu, która również w tej dziedzinie była dyscypliną uzależnioną od opinii teologii [236]. Trzej teolodzy: wcześniejszy od Iwona Bernold z Konstancji (zm. 1100) i późniejsi: Alger z Liège (zm. 1131) i Piotr Abelard (zm. 1142) zbudowali teorię likwidacji sprzeczności tekstów prawnych przez zastosowanie nowej ich interpretacji. W ten sposób powstały pierwsze konkordancje tekstów teologiczno-kanonicznych.

Bernold wyłożył metodę interpretacji tekstów około 1091 r. w dziele *De excommunicatis vitandis*. Dla usunięcia sprzeczności postulował najpierw zastosowanie zasady hierarchii tekstów. W tym celu należało zbadać: czy dany przepis jest prawem powszechnie obowiązującym czy tylko lokalnym; czy został wydany jako ustawa trwała czy czasowa; który z dwóch sprzecznych przepisów został wydany wcześniej i przez kogo. Ponadto wprowadził podstawowe rozróżnienie pomiędzy nakazem a radą oraz między ścisłym prawem a przywilejem i dyspensą. Bernold uznawał też potrzebę przeprowadzenia krytyki zewnętrznej tekstów przez zestawienie ich z innymi dokumentami oraz proponował przestudiowanie poglądów autora przepisu w zestawieniu z opiniami zawartymi w innych pismach. Reguły te przyjmowali też Iwo, Alger i Abelard [237].

[235] A. Vetulani, *Dekret...*, s. 24—25.

[236] P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, t. II, s. 107—108, 296—306, 314—335; A. Vetulani, *Dekret...*, s. 26—27; J. de Chellinck, *Le mouvement théologique du XII siècle*, Bruges 1948.

[237] R. Naz, *Bernald ou Bernold de Constance (1054—1100)* [w:] *Dictionnaire de droit canonique*, t. II, k. 770—773; P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, t. II,

Najlepszą próbę konkordancji stworzył Alger z Liège w dziełku: *Liber de misericordia et iustitia*, napisanym w 1106 r.[238] W związku z przytoczonym przykładowo faktem sprzedaży biskupstwa, dokonanej przez samego biskupa, przedstawił problem stosunku wiernych do pasterza „symoniackiego" i sprawę ważności udzielanych przez niego sakramentów. W oparciu o zastosowaną po raz pierwszy na szeroką skalę metodę łączenia testów, przeprowadził klasyfikację dokumentów przez zwrócenie uwagi na terminy, rodzaje przepisów i okoliczności ich powstania. Mimo pewnych niezręczności dzieło Algera było pozycją nowatorską, o dużym znaczeniu dla rozwoju prawa kościelnego[239]. Z jego bowiem przykładu korzystali późniejsi kanoniści, m. in. słynny Gracjan[240].

Trzeci, czołowy autor konkordancji tego okresu, Abelard, w *Sic et non* położył główny nacisk na dwie sprawy: na postulowaną przez poprzedników metodę interpretacji tekstów, jak też na sprzeczności występujące w tekstach biblijnych i teologicznych.

Dalsze próby stosowania metody konkordancji tekstów znalazły wyraz w *Tractatus de immunitatibus*, napisanym we Francji przed 1139 r., oraz w *Sententiae Sidoni* z pierwszej połowy XII w. Pomocniczą rolę w rozwoju prawa odegrały również nowe zbiory sentencji patrystycznych o tematyce teologicznej zredagowane przez dwóch autorów: Anzelma z Laonu (zm. 1117) i Wilhelma z Champaux (zm. 1121). Analogiczną rolę odgrywają pierwsze syntezy teologiczne, zwłaszcza dzieło Hugona od św. Wiktora (zm. 1141): *De sacramentis christianae fidei*[241].

Nowa metoda interpretacji i konkordancji dokumentów umożliwiła przygotowanie bazy dla uzasadnienia stanowiska Kościoła w ustroju feudalnym. Na takie dzieło czekało wtedy papiestwo zmierzające do dalszej realizacji programu supremacji nad władzą państwową. Potrzeba ta okazała się tym bardziej paląca, ponieważ legiści — ideologowie wyższości

s. 335—339; J. Autenrieth, *Bernold von Konstanz und die erweiterte 74 Titel-sammlung*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters", 14, 1958, s. 375—394; J. J. Ryan, *Bernold of Constance and an Anonymus Libellus de Lite: De Romani Pontificis potestate universas Ecclesias ordinandi*, „Archivum Historiae Pontificiae", 4, 1966, s. 9—24.

[238] G. Le Bras, *Le Liber de misericordia et iustitia d'Alger de Liège*, „Nouvelle revue historique de droit français et étranger", 45, 1921, s. 80—118; A. Amanieu, *Alger de Liège* [w:] *Dictionnaire de droit canonique*, t. I, k. 390—403.

[239] P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, t. II, s. 340—344; A. Vetulani, *Dekret...*, s. 28.

[240] G. Le Bras, *Alger de Liège et Gratien*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques", 1, 1931, s. 5—26.

[241] F. Thaner, *Abelard und das canonistische Recht*, Festrede 1900; F. Merzbacher, *Recht und Gewaltenlehre bei Hugo von St. Viktor*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung", 75, 1958, s. 181—208; P. Fournier, G. Le Bras, *op. cit.*, t. II, s. 338—339, 344—350.

cesarstwa nad Kościołem, w oparciu o badania nad odkrytymi *Digestae* Justyniana wykazywali już jedność prawa cywilnego cesarzy rzymskich oraz uwypuklali ich wpływ na wewnętrzne sprawy Kościoła. To właśnie było alarmujące dla kół kościelnych, że królowie niemieccy, restaurując ideę cesarstwa, uważali się za spadkobierców cesarzy rzymskich, również w stosunku do Kościoła. Odpowiedzią na argumenty legistów było wydane w 1. poł. XII w. dzieło Gracjana pt. *Decretum*, które w nowym świetle uzasadniało uniwersalistyczne aspiracje papiestwa i Kościoła, a równocześnie stanowiło punkt zwrotny w rozwoju prawa kościelnego. *Dekret Gracjana* zamykał okres rozwoju najstarszych form prawa i otwierał nowy [242].

*

Badając kształtowanie się najstarszych form prawodawstwa kościelnego, należy zwrócić uwagę na dwa elementy o specyficznym charakterze i na ich rolę w omawianym tu okresie. Pierwszy jest określany mianem czynnika prawotwórczego; należą tu osoby i instytucje, które wykazywały inicjatywę ustawodawczą. Drugi zaś element to produkt ich działalności jurydystycznej, czyli ustawy, dokumenty i ich zbiory. Często nazywa się te elementy źródłami prawa. Tym właśnie podstawowym elementom najstarszego ustawodawstwa kościelnego poświęcamy kilka uwag podsumowujących.

Najstarszym czynnikiem prawotwórczym Kościoła była instytucja starożytnego episkopatu, a ściślej poszczególni biskupi. Najpopularniejszym jego wyrazem były dyrektywy prawne, powiązane zwykle z religijno-etycznymi wskazaniami, które wydawano w formie listów biskupich. Z chwilą przyznania chrześcijaństwu na początku IV w. praw instytucji religijno-państwowej inicjatywa ustawodawcza poszerzyła się o drugi czynnik — państwowy, reprezentowany przez cesarzy i władców. W zakresie dogmatycznym jednak najwyższą władzą prawodawczą pozostał episkopat, który występował kolektywnie na soborach powszechnych. Stąd też sześć pierwszych tych soborów z okresu od 325 do 680 r. miało, mimo szeregu kontrowersyjnych spraw, podstawowe znaczenie dla całego chrześcijaństwa.

Postępujący proces rozbicia chrześcijaństwa wytworzył kolektywne instytucje węższego zakresu, a mianowicie osobne synody generalne Wschodu i Zachodu oraz synody prowincjonalne, zwoływane zwykle w obrębie poszczególnych rejonów etniczno-politycznych czy też jednej lub kilku prowincji kościelnych, zarządzanych przez metropolitów.

[242] P. Fournier, *Un tournant de l'histoire du droit (1060—1140)*, „Revue historique de droit français et étranger", 41, 1917, s. 129—180.

W Kościele wschodnim odbywały się jeszcze synody w obrębie każdego z czterech patriarchatów. Biskupi natomiast byli w obrębie swoich diecezji instancją wykonawczą. System instytucji kolektywnych: soborów i synodów, utrzymywał się początkowo w całym Kościele. Wschód zachował go również w dalszych etapach dziejowych, w Kościele zachodnim natomiast doszedł do głosu nowy czynnik prawotwórczy — papiestwo.

Biskupi rzymscy w oparciu o lansowaną tradycję prymatu w Kościele, interpretowanego w sensie najwyższej jurysdykcji, coraz wyraźniej, począwszy od Syrycjusza (384—399), traktowali swoje zarządzenia najpierw na równi z uchwałami soborowymi, a następnie stawiali je ponad nimi. Wschód sprzeciwiał się zawsze takiemu stanowisku, uważając to za uzurpację, niezgodną z tradycją Kościoła.

W procesie organizacyjno-prawnym Kościoła zachodniego spór o zakres jurysdykcji pomiędzy biskupami a metropolitami (poł. IX w.) stanowił kolejny etap koncentrowania władzy w rękach papieża. Spór ten dotyczył prawa najwyższej instancji apelacyjnej w sprawach biskupów i prawa do zwoływania synodów. Jako pierwszy skorzystał z tych uprawnień jeden z budowniczych późniejszej teokracji papieskiej, Mikołaj I (858—867). Wreszcie w wyniku zrealizowanego w dużej mierze kościelno-politycznego programu Grzegorza VII (1073—1085) uznano nadrzędną władzę papieża w Kościele, a nawet w świecie. Tak więc biskup rzymski podporządkował swej jurysdykcji nawet sobory. Kościół wschodni zaś pozostał na gruncie systemu soborowego i kolektywu biskupiego.

Drugim czynnikiem prawotwórczym Kościoła były władze państwowe. W pierwszym etapie funkcje ustawodawcze należały do cesarzy rzymskich, spośród których ważną rolę względem Kościoła odegrali: Teodozjusz II (408—450) i Justynian I (527—565). Ich prawodawstwo kościelne wywarło poważny wpływ na proces kształtowania się prawa kanonicznego nie tylko w okresie ich panowania, ale i później. Dla Kościoła zachodniego duże znaczenie miało ustawodawstwo państw germańskich, zwłaszcza frankońskiego za Karola Wielkiego. O ważnej roli czynnika państwowego w ówczesnym Kościele świadczy fakt, iż według panujących wówczas poglądów ideologicznych i prawnych każdy władca, a zwłaszcza cesarz, był uważany za instytucję nadrzędną dla władzy duchownej. W miarę jednak przejmowania najwyższej władzy w Kościele zachodnim przez papieży, dojrzała w XI stuleciu koncepcja równowagi dwóch władz: duchownej i świeckiej, wysunięta już w końcu V w. przez papieża Gelazego I. Grzegorz VII dążył zaś do uznania wyższości władzy duchownej nad świecką. W Kościele wschodnim natomiast utrzymano zasadę podporządkowania Kościoła państwu.

Produktem prawnej działalności omówionych czynników były ustawy: uchwały soborowe i synodalne (kanony), przepisy prawne papieży (dekre-

tały), zarządzenia biskupów diecezjalnych (kapitularze — *capitula*). Ustawy państwowe rzymskie nazywano *nomoi*, a karolińskie — *capitularia*.

Wydawane przepisy prawne kompletowano w zbiory stanowiące drugi podstawowy element procesu jurydycznego. Zbiory omówionego okresu pochodziły wyłącznie z inicjatywy prywatnej i żaden z nich nie otrzymał urzędowej aprobaty Kościoła, chociaż były sporządzone przez ludzi wysoko postawionych w hierarchii kościelnej. Do połowy IX w. przeważały zbiory typu chronologicznego, później zaś kolekcje systematyczne. Jedne zbiory zawierały wyłącznie przepisy kościelne (kanony i dekretały), inne prawa państwowe dotyczące spraw kościelnych, zestawione odrębnie albo łącznie z kanonami. Zestawy ostatniego typu, sporządzane w Kościele wschodnim, nazywano nomokanonami.

Najobszerniejszym zbiorem materiału prawnego starożytności chrześcijańskiej, sporządzonym w V w. na terenie Syrii, były *Konstytucje apostolskie* z 85 kanonami apostolskimi. Pierwszy, właściwy zbiór przepisów soborowych i synodalnych, skompletowany w IV i V w., powstał na Wschodzie i rozpowszechnił się w całym Kościele; znany jest w wersji łacińskiej pt. *Codex canonum Ecclesiae Orientalis* lub *Vetus Ecclesiae universalis Codex*. W następnej fazie podstawę prawną Wschodu stanowiły dwa zbiory: *Nomokanon 14 tytułów* z pierwszej połowy VII w. oraz *Kolekcja trullańska* z końca VII w. W Kościele zachodnim spośród szeregu pierwszych lokalnych zbiorów, formowanych od IV w. w oparciu o kolekcje wschodnie, dominujące znaczenie miały dwa zbiory: *Dionysiana* z V/VI w. i *Hispana* z poł. VI w., które zawierały kanony i dekretały. Ustawy cesarskie dotyczące spraw kościelnych zestawiono w kolekcji konstytucji sirmondzkich.

W drugim etapie dziejów Kościoła wschodniego sporządzono dwie dalsze kolekcje, to jest zbiór kanonów powstały po II soborze powszechnym w Nicei pod koniec VII w. oraz *Nomocanon Focii* z końca IX w. W Kościele zachodnim zaś kodyfikacja kształtowała się w trzech fazach. W drugiej połowie VIII w. pojawiła się poszerzona kolekcja Dionizego pt.: *Dionysio-Hadriana*, a w 827 r. zbiór kapitularzy karolińskich sporządzony przez opata Ansegisusa. Następnie w połowie IX w. pojawiły się trzy słynne falsyfikaty: ustaw cesarskich (*Capitularia Benedicti Levitae*), przepisów soborowych (*Capitula Angilramni*) oraz dekretałów (*Collectio Pseudoisidoriana*). Wreszcie na przełomie IX i X w. powstały dwa zbiory: *Anselmo dedicata* i kolekcja Reginona z Prüm. Przepisy kościelne cesarzy rzymskich zestawiano również w zbiory, choć szeroko korzystano z kolekcji sporządzonej dla Zachodu przez Juliana, prawnika konstantynopolitańskiego, zwanej *Epitomé Juliani*.

Z trzeciego etapu, obejmującego tylko dzieje Kościoła zachodniego, pochodzą cztery rodzaje zbiorów prawnych. Wyrazem wzmożonej akcji

reformistycznej w pierwszej połowie XI w. były *Decretum Burchardi*, „Zbiór 74 tytułów" i kolekcja Anzelma z Lukki. W początkowej fazie realizacji programu gregoriańskiego, największe znaczenie zdobyły trzy zbiory opracowane pod kierunkiem Iwona z Chartres: *Tripartita, Decretum* oraz *Panormia*. Potrzeba ujednolicenia prawa wpłynęła na wypracowanie nowych metod interpretacji tekstów i sporządzenie nowych zbiorów. Połączony wtedy wysiłek teologów i kanonistów dały jedynie ustalenie kierunków konkordancji przepisów prawnych. W tych pracach wyróżnili się Bernold z Konstancji, Iwo z Chartres, Piotr Abelard i Alger z Liège. Dorobek prawniczy doby gregoriańskiej przygotował teren do opracowania pierwszej unifikacji prawa kościelnego, którą stał się *Dekret Gracjana*.

Jan Sulowski

Szkolnictwo kościelne we wczesnym średniowieczu

Opracowanie historii szkolnictwa średniowiecznego nastręcza wiele trudności metodologicznych. Uwzględnić bowiem należy zarówno dość długie okresy czasu: wędrówek ludów, tzw. wieki ciemne, wczesny renesans przedkaroliński, renesans karoliński, okres przeduniwersytecki (do końca XII w.), a następnie późne średniowiecze — jak też zróżnicowanie geograficzne: grecki Wschód, świat arabski oraz chrześcijański Zachód, a w tym ostatnim poszczególne kraje: Italia, Hiszpania, Galia, Germania, Wyspy Brytyjskie, Słowiańszczyzna itd. Dla naszego opracowania wyznaczamy jednak znacznie mniejszy zakres; geograficznie ograniczymy przedstawienie dziejów szkolnictwa wyłącznie do świata zachodniego, a czasowo — do końca XII w.

Temat przedstawimy w ujęciu syntetycznym, pomijając szczegółowe opracowanie programów szkolnych. Jakkolwiek bowiem w całym tym okresie program nauczania mieścił się zasadniczo w ramach sztuk wyzwolonych (*trivium* i *quadrivium*), to jednak pomiędzy programem Marcjana Capelli (V w.) a programem podanym przez Hugona z opactwa św. Wiktora albo Radulfa de Longo Campo (1153/60 — po 1213) zachodzi istotna różnica jakościowa i zakresowa. Ponadto ograniczymy się do przedstawienia ogólnego modelu szkolnictwa, nie uwzględniając historii szkolnictwa poszczególnych krajów, ani tym bardziej poszczególnych szkół i nauczycieli. To, że w obrazie tym najczęściej występują kraje Europy zachodniej oraz nazwiska działających tam nauczycieli, wynika z zachowania i osiągalności źródeł historycznych. Trzeba jednak nie zapominać, że ten model wykształcenia, wypracowany w okresie karolińskim został następnie upowszechniony w całej Europie średniowiecznej. Dlatego to właśnie można go traktować jako typowy również w tych krajach, dla których nie dysponujemy odrębną, wystarczającą dokumentacją szczegółową.

1. Szkoły w okresie wędrówek ludów

Rzym w dziedzinie wychowania bardziej wzorował się na Sparcie niż na Atenach. Do końca II w. p.n.e. nauka i wychowanie zasadniczo odbywały się w rodzinie. Stary rzymski obyczaj był pieczołowicie przekazywany młodzieży przez starsze pokolenia. Słowa Seneki: *Hoc ita semper arbitrarum est, scholam quasi ludum esse, forum arenam* [1] były odbiciem sytuacji historycznej. Mianowicie w okolicach *Forum Romanum* na Polu Marsowym (*Campus Martii*) dzieci pod okiem starszych gromadziły się na zabawę i naukę. Tylko nieliczni *nobiles* mogli pozwolić sobie w tym czasie na utrzymywanie osobnego nauczyciela dla synów, z których potem rekrutowali się *pontifices et magistrati*, obeznani z prawem, zaznajomieni z kultem publicznym, obrzędami i kalendarzem.

Wraz z rozpowszechnianiem się kultury greckiej Rzymianie zaczęli wprowadzać również wykształcenie literackie, naukowe i filozoficzne. Właściwe szkolnictwo zostało zorganizowane dopiero w I w. p.n.e. — były to szkoły publiczne różnych stopni. Brakowało jednak budynków szkolnych, nauczyciel gromadził dzieci w jakimkolwiek pomieszczeniu (*tabernae*) albo w altanie ogrodowej (*pergola*) [2]. Do nielicznych wyjątków należał cesarz August, który, pragnąc dać swoim synom wykształcenie zgodne ze zwyczajem, posłał ich do szkoły publicznej, ale szkołę tę urządził w atrium *Domus Catilinae*, który zakupił celem powiększenia swojego *Domus Augusti* [3]. Głównym meblem w tej sali szkolnej zbudowanej na Palatynie była *cathedra*, nazywana z greckiego *thronos*, z oparciem, umieszczona na ruchomym podium (*pulpitum*). W pobliżu stał taboret bez oparcia, przeważnie z poduszką. Siadał na nim pomocnik magistra (*subductor, adiutor* względnie z greckiego *hypodidascalos*). Dookoła siedzieli, a bardzo często stali uczniowie.

Szkoły były różnego typu: od elementarnych do wyższych zawodowych, a przede wszystkim gramatyczne, w których czytano i komentowano, a czasami ustalano tekst łaciński, wyjątkowo grecki (krytyka tekstu). Przy tej okazji podawano uczniom wiadomości potrzebne przyszłemu obywatelowi, a więc historię, arytmetykę, retorykę, nawet astronomię. Z czasem powstały osobne szkoły retoryki, z których słynął Rzym. Były to jednak w większości studia prywatne.

Upaństwowienie szkół w Rzymie, rozpoczęte pod koniec istnienia republiki, postępuje jednak bardzo powoli. Zaczęło się od przydzielania przez cezarów funduszów na utrzymanie niektórych szkół o charakterze

[1] Seneca, *Rhetorica*, ed. Burs, s. 362: „Zawsze uważano szkołę za rodzaj zabawy, a forum za boisko".

[2] Widać to na zachowanym malowidle ściennym w Pompei.

[3] Por. Suetonius, *De grammatica*, 17,2.

wyższym (Wespazjan, Tytus, Domicjan). Cesarz Hadrian, który założył w Rzymie rodzaj akademii — *ludus ingenuarum artium*[4] — wyznaczył stałe subsydium na utrzymanie szkół. Antonin Pius przyznał szkołom szereg przywilejów. Marek Aureliusz utrzymywał w Atenach osobne katedry retoryki i filozofii (inne ustanowił Aleksander Sever), wreszcie Dioklecjan objął prawem do subsydiów wszystkie typy szkół — od elementarnych (*institutores litterarum et calculatores*) poprzez średnie (*grammatici* — dla krytyki literackiej — *et geometrae*) do wyższych zawodowych (*oratores, architecti, notarii* itd.).

Cały ten system szkolny miał cechy wyłącznie rzymskie. Brak było nauczania muzyki oraz klasycznie greckiego kultu piękna cielesnego[5], a ponadto wszelkiej oryginalniejszej myśli filozoficznej, która przenikała całą grecką pajdeję. Jednakże to właśnie Rzym ustanowił w ówczesnym świecie swoje własne instytucje, a pomiędzy nimi system szkolnictwa.

Przez pewien okres wpływy kultury greckiej były jednak w Rzymie bardzo silne pomimo utraty przez Helladę niepodległości (850). Dopiero od podziału cesarstwa, a zwłaszcza po przeniesieniu stolicy do Konstantynopola, trend ten zmienia się. Widać to najlepiej na przykładzie neoplatonizmu. W III w. dotarł on do Rzymu od Ammoniusza Sakkasa z Aleksandrii, skąd przeszczepił go Plotyn, tworząc jedną z najsilniejszych szkół filozoficznych, która przyciągała wiele osobistości nawet ze Wschodu (Porfiriusz, Ameliusz i inni). Jednak w następnej generacji po Porfiriuszu obserwujemy generalny *exodus* na Wschód, gdzie powstały i działały wszystkie pozostałe pięć szkół tego kierunku. W ślad za tym źródło filozoficzne na Zachodzie wysychało bardzo szybko, wraz z zanikaniem znajomości języka greckiego. Zachodnia część imperium pozostała przy

[4] Termin *artes ingenuae* na oznaczenie *quadrivium* jest pochodzenia platońskiego — por. *Timaios* 53 c; *Tabula Cebetis*, 13,2. Godny uwagi jest tu tekst komentarza Porfiriusza do *Timaiosa* w tłumaczeniu Kalcydiusza w: J. H. Waszink, (ed.), *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, Londini et Leidae 1962, c. 355, s. 346. Tekst ten jako mało znany przytaczam w całości: *incognitam dicit esse hanc eandem rationem, ipsis tamen, qui omnes ingenuae eruditionis vias peragraverint, neque ignotas et ex levi admonitione perspicuas. Etenim qui aderant omnes erant instructi praecipuis doctrinis, quas ingenuas disciplinas appellavit propterea quod a pueris aetas illa veluti principiis altioris doctrinae et tamquam gradibus imbuebatur geometrica, musica, arithmetica, astronomia. De quibus Cebes pronuntiavit, si quidem philosophiae causa discantur, ut per eas tamquam gradibus ad summum culmen philosophiae perveniatur, operae pretium fore, si sine philosophia, plenae tamen dignitatis esse fundamenta, imperfectae licet eruditionis. Hos igitur tamquam exercitatos in geometrica viros admonet, quod sciebant huius modi quaestiones non nisi geometricis probationibus explicari; simul habet exhortationem sermo ad effectionem institutionis ingenuae.* (podkr. J. S.)

[5] Nudyzm zawsze był u Rzymian uważany za dno upadku, nawet za Nerona, w czasach największej swobody obyczajowej.

„swojskim", rzymskim stylu szkolnictwa, w którym wszechwładnie panowała gramatyka.

Gramatycy łacińscy IV i V w. to obok Ojców Kościoła jedyni przedstawiciele kultury tego okresu. Nauczanie szkolne odbywało się w ramach *trivium*, przybierającym formę obowiązującą w całym średniowieczu: gramatyka, retoryka i dialektyka — z wyraźną jednak przewagą dwóch pierwszych. Historia szkolnictwa zna różne postaci *trivium* (Egipt, Grecja); o zwycięstwie formy łacińskiej zadecydowała tradycja szkolnictwa rzymskiego przy równoczesnej słabości innych wpływów.

Chrześcijaństwo nie przekształciło szkolnictwa w żadnej części imperium rzymskiego, ponieważ cały wysiłek kierowało na pracę misyjną. Korzystało z wykształcenia, jakie przynosili ze sobą do Kościoła ludzie już ukształtowani intelektualnie, a w stosunku do młodzieży ograniczało się do uczenia czytania i pisania. Celem nauczania było umożliwienie czytania Pisma świętego, ksiąg liturgicznych i literatury patrystycznej. Dlatego też stosunkowo wcześnie powstawały ośrodki kultury chrześcijańskiej pod nazwą szkół katechetycznych. Najsłynniejszą z nich była szkoła aleksandryjska, a obok niej antiocheńska oraz szereg innych w Azji Mniejszej, Egipcie i w Persji. Nie były to jednak zakłady kształcenia średniego ani nawet podstawowego, ale wyłącznie religijnego. O takiej szkole mówił Augustyn w *De doctrina Christiana*. Jeśli w owym czasie istniało rzeczywiście szkolnictwo chrześcijańskie, to chyba w nielicznych monasterach, gdzie kandydatów do stanu zakonnego uczono czytania i pisania.

Nawała ludów barbarzyńskich na świat łaciński zetknęła wiele plemion po raz pierwszy z wysoką rzymską kulturą materialną. Z czasem jednak na skutek ustawicznego niszczenia dawnego dorobku kultura ta upada i jej pomniki giną. U ludzi, dla których rzemiosło wojenne było zarówno celem jak środkiem, zrozumienie dla kultury starożytnej, jakie widzimy np. u Alaryka każącego sobie czytać *Timaiosa* Platona, należało do rzadkości [6]. Powszechne natomiast było to, o czym wspomina Hieronim: „Umysł się wzdraga kiedy mijamy współczesne ruiny. Przez przeszło dwieście lat krew rzymska płynęła nieustannie szerokim strumieniem pomiędzy Konstantynopolem a Alpami Julijskimi, gdzie Goci, Hunnowie i Wandalowie nieśli śmierć i ruiny" [7].

U barbarzyńców na ogół miejsce szkół zajmowało wychowanie rodzinne i plemienne, w którym nauka rzemiosła wojennego okupowała naczelne miejsce. Nie wpajano ani kultu dla książki, ani szacunku dla dóbr kultu-

[6] Por. Daniel-Rops, *Storia della Chiesa del Cristo*, vol. II: *La Chiesa del tempo dei Barbari*, Torino—Roma, 1953, s. 68.

[7] Hieronimus, *Epistolae*, ep. LX napisana po zniszczeniu Galii w 409 r.; por. też ep. CXXIII.

ralnych podbitego kraju. Dlatego po najazdach w okresach częściowej stabilizacji należało zaczynać prace dydaktyczne od początku. Jeśli chodzi o źródła dotyczące tego czasu, jesteśmy zdani na doniesienia fragmentaryczne, z których można wnioskować o typach i rodzajach szkół działających tu i ówdzie.

Wiadomo więc, że w północnych Włoszech działał Ennodiusz, późniejszy biskup Pawii (511) i że sława jego działalności docierała aż do Rzymu [8]. W Mediolanie założył on szkołę, w której nauczał „sztuk". Ponadto uczy tam także Deuteriusz gramatyk. Szkołę tę przeniesiono do Rawenny, siedziby dworu cesarskiego. Pierwszym nauczycielem był tam uczeń Ennodiusza, Arator, prawnik (*legisperitus*) [9], a obok niego Parteniusz, znawca literatury.

Sam cesarz Teodoryk nie miał wykształcenia. Podpisywał się z pomocą złotej blaszki, w której wycięto jego imię. Za jego jednak czasów (498—526) spotykamy szereg osób wybitnych i wykształconych. Obok Kasjodora, doradcy i sekretarza, widzimy senatora Symmacha i jego zięcia Boecjusza (stracony w 525 r. przez Teodoryka), retora Feliksa, który wraz z uczniem Deuteriuszem dokonał rewizji manuskryptu *De nuptiis Mercurii et Philologiae* Marcjana Capelli. Widzimy także retora Patrycjusza, o którym wspomina Boecjusz [10], oraz innego retora, wymienionego w pismach poety Maksymiana [11]. W owym czasie istniała też biblioteka Ulpiana usytuowana niedaleko *Forum Romanum*, o której wspomina Sydoniusz [12]; przetrwała ona prawdopodobnie do końca VI w.

Z listów Sydoniusza (Caius Sollius Modestus Apolinaris Sidonius), biskupa i pisarza galloromańskiego (431/32—ok. 487), oraz Awita, biskupa Vienne (450—518), kierowanych względnie dedykowanych rozmaitym osobom tytułowanym gramatykami lub retorami wolno wnioskować, że w południowej Galii i Akwitanii, a więc w królestwie wizygockim, zachowały się przynajmniej pewne relikty szkolnictwa opartego na wzorach rzymskich [13]. Nauczyciele kontynuowali tam działalność dydaktyczną, przynajmniej w ograniczonym zakresie.

Nieco lepiej przedstawiała się sytuacja w Hiszpanii i północnej Afryce opanowanych przez Wandalów. Można tam nawet mówić o swoistym renesansie w końcu V w. W Kartaginie po zdobyciu jej przez Genzeryka w 439 r. istniała nadal sławna szkoła, w której, zgodnie ze świadectwem

[8] P. Riché, *Education et culture dans l'Occident barbare*, Paris, 1962, s. 62.

[9] Arator, *Epistolae ad Parthenium*, CSEL, t. 22, s. 150, ww. 35—48.

[10] Boecius, *In Topica Ciceronis commentaria, praefatio*, PL, t. 64, 1039 d. — gdzie nazywa go: *Patricii rhetorum peritissime...*

[11] Maximianus, *Elegia* I,18 ed. Bachrens, *Poetae latini minores*, V, 317.

[12] Sidonius, *Epistolae* 9,16, MGH AA VIII, s. 171.

[13] Por. P. Riché, *op. cit.*, s. 69—75.

Salviana [14], Marcjan Capella napisał swoje słynne dzieło *De nuptiis Mercurii et Philologiae*. Działali tam również retorzy i gramatycy: Felicianus, Luxorius, Coronatus, Caton, a także Calcidius gramatyk (nie mylić z Kalcydiuszem archidiakonem biskupa Osjusza). Dlatego poeta Florentyn mógł słusznie o Kartaginie napisać: *Carthago studiis, Carthago ornata magistris* [15]. W Afryce życie szkolne nie zamarło również na prowincji. Wystarczy wspomnieć np. Wiktora de Vita, Fulgencjusza biskupa Ruspe, Juniliusza kwestora i stylistę, Verecundiusa, na dowód, że tam bardziej, niż gdzie indziej uprawiano naukę, która wydała trwałe owoce w postaci piśmienniczej [16].

O tym przejściowym okresie możemy powiedzieć, że pomimo znacznego zubożenia programów nauczania, pomimo odcięcia od źródeł filozoficznych, przerzedzenia kadry nauczycielskiej i znacznego obniżenia poziomu kultury ogólnej, szkolnictwo utrzymało się. Wraz ze sztuką czytania i pisania wyłącznie w języku łacińskim przekazywano wiadomości praktyczne z architektury, medycyny, prawa, jak i z techniki. Ta ostatnia z konieczności życiowej stała na pierwszym miejscu, co prowadziło do supremacji praktyki nad teorią.

Względy praktyczne zaważyły także na stosunku chrześcijan do szkoły. Trudno było biskupom przemawiać do wiernych językiem klasycznym, którego nikt nie rozumiał. Wprawdzie retoryka była konieczna w kaznodziejstwie, ale musiała ona być inna, niż w dziełach Cycerona [17]. Kazania były proste, rudymentalne, przeplatane hagiografią niejednokrotnie zmyśloną, co świadczyło o upadku teologii, zaniedbywaniu studiów świeckich najpierw wśród duchowieństwa, a potem w całej społeczności.

2. Szkoły chrześcijańskie w VI i VII w.

Pierwszymi ośrodkami szkolnictwa chrześcijańskiego były klasztory. Już Augustyn wysławiał monastyczny sposób życia, kwitnący zwłaszcza na Wschodzie oraz w Afryce chrześcijańskiej. W okresie wędrówek ludów ucieczka od świata była zjawiskiem dość częstym także na Zachodzie. Wszystkie mniejsze wyspy śródziemnomorskie: Capraia, Gorgona, Palmaria, Galinaria, Hyery i inne stawały się schroniskiem anachoretów. W ten sposób zostało założone opactwo na wyspie Lerinum przez Honorata, wschodniego mnicha. Sława tego ośrodka monastycznego promienio-

[14] Salvianus, *De gubernatione Dei* VII, 16, 68 MGH AA I, s. 96.

[15] *Anthologia latina*, ed. Riese, t. I, s. 289, nr 376.

[16] Por. antologie łacińskie z tego okresu.

[17] Por. Sidonius, *Epistolae* VII,9, MGH AA VIII, s. 112; *Oratio* [...] *cui non rhetorica partitio, non oratoriae minae* [...] *libuit aptari.*

wała na całą Europę przez wiele wieków. Kasjan założył drugie słynne opactwo św. Wiktora koło Marsylii. Castor, brat biskupa Leoncjusza, założył Menerbes, a Benedykt z Nursji schroniwszy się w 520 r. w grocie Subiaco założył Monte Cassino i 12 innych klasztorów, osadzając w każdym z nich po 12 mnichów. W Hiszpanii, podobnie jak w Afryce, życie monastyczne nigdy całkowicie nie zanikło.

Owe monastery, opactwa, klasztory, a nawet pustelnie były w pojęciu nie tylko mnichów, ale i wiernych, szkołami życia chrześcijańskiego. W większości tych domów żyli ludzie wychowani w duchu filozofii neoplatońskiej, przepełnieni pogardą dla świata, ale jednak mający podstawy wiedzy ogólnej ze szkół rzymskich. Obok medytacji (*tota die meditatio mea est*) czytano Pismo św., reguły zakonne (tzw. *dicta patrum*) i odmawiano Psalmy przy każdej okazji.

Zakonnicy i mnisi jeszcze nie posiadali prawa egzempcji, nie byli więc całkowicie niezależni od biskupów, przeważnie także byłych mnichów. Biskupi musieli sobie sami wychowywać kapłanów i kleryków. Kandydatów powoływali z młodzieży powierzonej opiece zakonników albo spośród ludzi świeckich. Z czasem potrzeba kształcenia młodzieży w siedzibie biskupiej stawała się coraz wyraźniejsza. Wzorem była reguła Augustyna prowadzącego życie wspólne ze swoim klerem. Inny opis takiego trybu życia podaje nam *Vita Caesarii* [18]. Z wielkim prawdopodobieństwem przyjąć można, że obok Tagasty częściowo szkolny charakter życia wspólnego można było znaleźć w domach biskupów w Arles, Toledo, Tarragonie i Pawii. Były to pierwsze jakby szkoły biskupie lub katedralne. Dla duchowieństwa wiejskiego o wiele trudniej było stworzyć podobne warunki. Dlatego też w dekretach synodalnych z tego okresu tak często powtarzają [19] się nakazy czytania Pisma św., a zwłaszcza Psalmów.

Godna wzmianki jest próba stworzenia ośrodka kultury chrześcijańskiej podjęta przez Eugippa. Wybrał on z dzieł Augustyna, a zwłaszcza z *De doctrina Christiana* to, co uważał za konieczne dla wykształconego chrześcijanina, a więc elementy arytmetyki, muzykę, dialektykę i retorykę. Pominął natomiast nie tylko astrologię i astronomię, ale także język grecki i hebrajski, fizykę oraz historię. W Lucullanum koło Neapolu założył on rodzaj takiej szkoły, której sława docierała do północnej Afryki. Dla potrzeb tej właśnie instytucji Dionizy Mały przełożył dzieła Grzegorza z Nyssy [20].

W Rzymie prawdopodobnie nie było odpowiedniej szkoły, dlatego pa-

[18] *S. Caesarii Opera omnia*, ed. Morin, t. II, Maredsous 1937, s. 296—345.

[19] Np. synod w Toledo (527), synod w Vaison (529) i inne.

[20] P. Courcelle, *Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1943, s. 315.

pież Agapit I (535—536) postanowił wraz z Kasjodorem utworzenie „akademii" chrześcijańskiej. Kasjodor pisał na ten temat: „Starałem się razem z czcigodnym Agapitem, papieżem miasta Rzymu, podobnie jak w Aleksandrii, gdzie zgodnie z podaniem przez długi czas nauczano, a i obecnie powiadają, że w Nisibis, mieście syryjskim, pilnie wykłada się Hebrajczykom, ażeby zebrane w Rzymie fundusze raczej otrzymywali profesorowie i doktorzy szkoły chrześcijańskiej, dzięki czemu i dusze osiągałyby wieczne zbawienie i język wiernych zaprawiałby się w czystej i poprawnej wymowie" [21]. Jednak nieustanne wojny przeszkodziły realizacji tego projektu. Część nagromadzonych zbiorów Kasjodor zdołał przenieść później do klasztoru Vivarium.

W 550 r., po powrocie z misji dyplomatycznej do Konstantynopola, Kasjodor rozczarowany życiem publicznym założył w Kalabrii klasztor, który nazwał Vivarium. Wzorów życia monastycznego nie musiał szukać daleko, natomiast zmodyfikował je, stwarzając jedyną w historii chrześcijaństwa instytucję. Program Vivarium był kontynuacją projektu „akademii" chrześcijańskiej w Rzymie. Stosownie do dwukierunkowości instytucji Kasjodor podzielił ją na dwie odrębne części — klasztorną i naukową. Część naukowa składała się z biblioteki oraz *scriptorium*, gdzie wyćwiczeni mnisi kopiowali dzieła [22], które ściągał ze wszystkich stron świata, także i z Afryki. Nie wahał się nawet handlować książkami, byle tylko zachować przed zniszczeniem to, co jeszcze dało się uratować. Vivarium pełniło funkcję wydawnictwa-powielarni rękopisów, ale w planach założyciela miało program znacznie ambitniejszy. Głównym celem miało być studium Pisma św. W tym celu zamierzał dokładnie opracować i skolacjonować dostępne rękopisy Wulgaty, ażeby następnie poświęcić się egzegezie. Dlatego też, we wspomnianym już programie nauki [23] Kasjodor nie eksponował filozofii, ani nawet teologii, doceniał natomiast wartość sztuk wyzwolonych, których zwięzły zarys studium sam opracował.

Materiał ludzki jednak, jakim Kasjodor dysponował, nie dawał gwarancji wykonania planu. Ponadto, na drodze jego realizacji stanęły wypadki historyczne. W 590 r. armia longobardzka doszła aż do Regio

[21] Cassiodorus, *Institutiones div. litt.*, ed Mynors, Oxford 1931, praefatio s. 3,1—13: *Nisus sum cum beatissimo Agapito papa urbis Romae, ut, sicut apud Alexandriam multo tempore fuisse traditur institutum nunc etiam in Nisibi civitate Syrorum Hebraeis sedulo fertur exponi, collatis expensis in urbe Romana professos doctores scholae potius acciperent Christianae unde et animae susciperent aeternam salutem et casto atque purissimo eloquio fidelium lingua comeretur.*

[22] Cassiodorus, *De orthographia*, ed. Keill, [w:] *Grammatici latini*, t. VII, Leipzig 1880, s. 143—260.

[23] Cassiodorus, *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*, PL, t. 71, 1205.

Calabria. Nie oszczędziła też zakładu osieroconego już wcześniej przez śmierć założyciela w 583 r. Vivarium istniało wprawdzie jeszcze przez kilkanaście lat (na pewno do 598 r.), ale przestało być centrum kultury intelektualnej.

Wypadki na arenie dziejowej zdawały się potwierdzać groźby apokaliptycznego „przemijania postaci świata" w oczach rozczytanych w Piśmie św. mnichów. Typowym przedstawicielem takiej postawy był mnich na tronie papieskim, Grzegorz I, zwany Wielkim (ok. 540—604). Obok niewątpliwych zasług dla Kościoła był on przedstawicielem postawy wstecznej w stosunku do nauki. Wyrazem takiego stanowiska były zarówno jego dzieła moralne, jak zwłaszcza dwa listy do biskupa Vienne, Dezyderiusza (595) oraz do biskupa Sewilli Leandra (ok. 600). Papież użył tam słów ostrych, wyrzucając obu biskupom zajmowanie się gramatyką. Prawdą jest, że synody na ogół zabraniały biskupom oddawać się czytaniu dzieł pisarzy i poetów świeckich, ale Grzegorz, sam obeznany z ówczesną nauką, nie powinien chyba w stosunku do gramatyki używać takich słów, jak: *nefandum est* [...] *exsecrabile* [...] *cor vestrum maculari blasphemiis* itp.[24] Grzegorz był bezwzględnym przeciwnikiem wszelkiej wiedzy pozaegzegetycznej, z jednym wyjątkiem: jeśli ze znajomości sztuk wyzwolonych można lepiej poznać znaczenie słów bożych [25].

Najbardziej żałosnym „osiągnięciem" takiej postawy, jaką reprezentował Grzegorz, było zamknięcie w 529 r. Akademii Platońskiej — po blisko tysiącletniej działalności. Za czasów Grzegorza Wielkiego zadano ostateczny cios filozofii i nauce. Wprawdzie dla praktycznych potrzeb dworu oraz administracji w Rzymie i Rawennie pielęgnowano studium prawa i uprawiano medycynę, ale nie rozwijano żadnych nauk.

Odnotować jednak należy, że w tym samym roku, w którym zamknięto Akademię w Atenach, synod w Vaison nakazał duchowieństwu otwieranie szkół parafialnych, w których *scholasticus* miał nauczać zarówno świeckich ludzi, jak kleryków czytania i pisania. Benedyktyni powoływani na stolice biskupie zakładali też tu i ówdzie przy katedrach seminaria, w których *cenobiales vel claustrales* mieli przygotowywać się do pełnienia obowiązków duszpasterskich [26]. To wszystko jednak nie zmieniało faktu, że okres ten to właśnie „wieki ciemne". Upada poziom intelektualny

[24] *Gregorii Epistolae*, XI, 34, t. II, s. 303; „jest rzeczą niegodziwą [...] haniebną [...] serca wasze plugawić bluźnierstwem".

[25] Gregorius, *Commentario* do ksiąg królewskich, V,30, PL t. 79, 355d: *Ad hoc quidem tantum liberales artes discendae sunt ut per instructionem illarum divina eloquia subtilius intelligantur.*

[26] Por. Maassen, *Concilia aevi meroving.* s. 56: *juniores lectores* [...] *secum in domo* [...] *recipiant et eos* [...] *nutrientes psalmis parare divinis lectionibus insistere et in lege Domini erudire contendant.*

kleru i zakonników, brak wybitniejszych i światlejszych ludzi na tle ogólnej ciemnoty, nie było dzieł poważnych z dziedziny filozofii, nauki, sztuki, a nawet teologii.

Wprawdzie jeszcze obecnie nawet wśród naukowców określenie „wieki ciemne" stosuje się do całego średniowiecza. Nie tak też odległe są czasy, kiedy prof. K. Twardowski całą wiedzę o średniowieczu zamknął w sześciu krótkich wykładach [27], a przez średniowiecze rozumiał okres tysiącletni V—XV w. Jednak dziś w badaniach nad średniowieczem nazwą „wieki ciemne" obejmuje się jedynie VII i VIII w. Nowsze badania rzucają wszakże coraz więcej światła i na te czasy, a luka wypełnia się dzięki odkryciom archeologicznym.

Podstawowymi zabytkami mającymi znaczenie świadectw o istnieniu instytucji szkolnictwa są z jednej strony zachowane formy życia miejskiego, przynajmniej na terenie Hiszpanii, a z drugiej dość liczne zachowane napisy datowane [28]. Ponadto, na podstawie różnych doniesień można sądzić, że ludzie wykształceni (*homines literati*) nie zniknęli z powierzchni ziemi. Wymienić tu należy sekretarzy i doradców królewskich oraz wyższych duchownych i mnichów. Do tej ostatniej kategorii należy zaliczyć na pewno Grzegorza z Tours.

Grzegorz (538—594) należał do klasy ludzi na owe czasy uczonych, a w każdym razie wykształconych. Naukę swoją zdobywał przy swym wuju, Gallusie [29], biskupie Clermont. Wykształcenie to wszakże wykazywało tak duże braki, że samo jest dowodem panującej stagnacji i zacofania. Z wypowiedzi Grzegorza na temat siedmiu sztuk wyzwolonych wynika, że nigdy nie widział źródeł, z jakich czerpało późniejsze średniowiecze i dotychczasowa dydaktyka. Nie potrafił podać dokładnej definicji poszczególnych dyscyplin ani ich przedmiotu. Szczycił się znajomością poezji, ale na przykład Wergilego znał fragmentarycznie i z drugiej ręki. Swoją historię kościelną napisał wierszem, ale jego łacina pozostawia wiele do życzenia. Greki nie znał wcale. Jeżeli więc mamy uważać Grzegorza za reprezentanta ówczesnej elity intelektualnej, to trzeba stwierdzić, że pod koniec VI w. nastąpił nieomal już całkowity zanik kultury antycznej, przynajmniej w jednym z przodujących krajów, a mianowicie w Galii rzymskiej [30].

[27] K. Twardowski, *O filozofii średniowiecznej wykładów sześć*, Lwów 1910.

[28] Le Blont, *Inscriptions chrétiennes* [w:] *Corpus Inscriptionus Latinorum*, Berlin, t. 13. Wylicza tu 25 napisów z drugiej połowy V w., 51 z 1. poł. VI w., 20 z 2. poł. VI w. i 20 z VII w.

[29] Odon de Cluny, *Vita Gregorii* 1, PL, t. 121, 117.

[30] Opis wykształcenia św. Patryka, jaki podają *Vitae Patrum* 9, MGH SS rer. Merov., I s. 703, świadczy jedynie, że w VI w. istniała *scola puerorum* prowadzona przez Nunniona. Podobnie *Vita Gaugorici* 2, tamże, III, s. 652, podaje: *cum paris*

Nieco lepiej przedstawiała się sytuacja w Hiszpanii, która bardziej niż inne kraje zachowała charakter oraz instytucje dawnej prowincji rzymskiej pod panowaniem Wizygotów. Najważniejszym kulturotwórczym środowiskiem był dwór królewski w Toledo, urządzony na wzór bizantyjski, gdzie obok dyscyplin uprawianych raczej praktycznie niż teoretycznie, czyli medycyny i prawa [31], zachował się tradycyjny model nauczania bazujący na *trivium* [32].

Wśród ludzi o pewnej kulturze intelektualnej na czoło wybija się Izydor z Sewilli (560—636), autor wielu dzieł jak: *De natura rerum*; *Differentiae verborum et rerum*; *Allegoriae*; *De ordine creaturarum*; *Historia de regibus Gothorum, Wandalorum et Svevororum; Die viris illustribus*; *Regula monachorum* itd., a przede wszystkim kompendium wiedzy encyklopedycznej pt. *Origines seu Etymologiarum*, ksiąg XX. Jest to suma ówczesnej wiedzy, zawierająca dane, jakie autorowi udało się zebrać, a więc: z medycyny, jurysprudencji, pisma, języka i literatury, etymologii, podstaw antropologii, zoologii, geografii ogólnej i szczegółowej, hiszpańskiej architektury, rolnictwa i ogrodnictwa, sztuki wojennej, opisu metali, miar i wag, nawigacji, stroju, krawiectwa itp. Nie bez znaczenia są również rozważania dotyczące boskiego pochodzenia władzy oraz powszechności prawa naturalnego. Dzieło to wywarło ogromny wpływ na całe średniowiecze.

Z innych osobistości należy wymienić Orozjusza, autora dzieła historycznego *Historiarum*, ksiąg VII. Wypada też wspomnieć króla Wizygotów, Susebuta (zm. 621), autora *Listów* oraz *Vita Desiderii episcopi Viennensis*.

Królowie wizygoccy wykazywali znaczne zainteresowanie sprawami kultury, jak o tym świadczą ich listy [33]. W bibliotece w Toledo gromadzono dzieła teologiczne i klasyczne. Działalność kulturalna miała miejsce

suis, qui cum ipso ad studium litterarum noscuntur esse sociati. Chodzi tu o szkołę w Carignan. Szkoły tego rodzaju były jednak nieliczne, a poziom nauczania w nich bardzo niski. Por. Gregorii Turonensis, *Historia Francorum*, VI, 36, tamże, s. 276; zob. też *Praefatio*, tamże, s. 31: *nec repperire possit quisquam peritus dialectica in arte grammaticus, quia periit studium litterarum a nobis.* Właściwie mówiąc, nie wiadomo czy można stosować nazwę „szkoła" w ścisłym znaczeniu; prawdopodobnie chodziło raczej o grupki dzieci nauczane razem — por. E. Lesne, *Les écoles de la fin du VIII^e siècle à la fin du XII^e siècle*, Lille 1940, s. 6. Pod koniec VI w. w Galii południowej żył i pisał Wergiliusz gramatyk.

[31] Wspomnieć tu należy kodyfikację prawa w oparciu o zasady współżycia Wizygotów za króla Kindoswinta, tzw. *Fuero Jurgo, Lex Visigothorum*, MGH LL I.

[32] Por. List Sisebuta do Adaloalda syna króla Agilulla, MGH Epp. III, s. 673,1,27: *Ergo quod splendor orbis mensuratae grammaticae, quod facundia adclamationis rhetoricae, minus quod argumentatio defuerit dialecticae disciplinae.*

[33] Por. MGH Epp. III, passim.

również w innych ośrodkach, zwłaszcza w Saragossie i Sewilli. Korzystali z niej głównie synowie uformowanej na sposób rzymski arystokracji zdobywców Półwyspu Iberyjskiego. Oni w głównej mierze byli zaczynem przyszłego rozwoju kulturalnego.

W Galii i Hiszpanii organizacja kościelna była w tym czasie już ukonstytuowana, ale zainteresowania teoretyczne, a nawet egzegetyczne były słabe. Wprawdzie biskupami zostawali ludzie określani jako znawcy prawa, dobrzy mówcy, nieraz poeci, mający sławę erudytów i znawców kultury antycznej, ale określenia te należy pojmować na tle ówczesnego stanu intelektualnego, który był bardzo niski i prymitywny.

Szkolnictwo parafialne i katedralne miało nadal ten sam charakter, co w okresie poprzednim, z tym że przybywało szkół pierwszego typu [34]. Nazwa „szkoła biskupia" była stosowana do zespołu duchownych prowadzących wraz z biskupem rodzaj wspólnego życia. Upowszechniał się też zwyczaj przyjmowania dzieci samych duchownych i ich krewnych, dzieci arystokratów względnie sierot.

W kierowaniu szkołą, przynajmniej w Galii, pomagał archidiakon, kantor oraz *primicerius lectorum*, a czasami, jak np. w Metz, notariusz [35]. Program nauczania był znacznie skromniejszy niż poprzednio. Uczono czytania i śpiewu Psalmów, czytano żywoty świętych oraz budujące przykłady bardzo często zmyślone. Z takich szkół nie mogli zatem wychodzić duchowni o wysokiej kulturze intelektualnej.

Podobnie wyglądało kształcenie w szkołach klasztornych. Jedynym chyba wyjątkiem było żeńskie opactwo św. Krzyża w Poitiers założone przez Radegundę (zm. 587), gdzie wprowadzono gry i zabawy [36], dysputy i słuchanie poezji; mniszki były tu wykształcone, Poitiers nie stało się jednak ani centrum kultury literacko-humanistycznej [37], ani eklezjastycznej.

Klasztory hiszpańskie szukały dla siebie wzorów afrykańskich, a ściślej augustyńskich. Zasługą niektórych, zwłaszcza z południowej Hiszpanii (Braga), było kultywowanie znajomości języka greckiego [38].

[34] Wspomnieć tu trzeba szkoły w Clermont, Lisieux, Chartres, Carignan i inne — zob. mapę. W Hiszpanii kanon synodu w Mèridzie (666) wspomina ten rodzaj szkół — por. *Vita Launomaris, Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti*, ed. J. Mabillon, Th. Ruinart., t. I, Paris 1668, gdzie wspomniano, że w pierwszej połowie VI w. uczył Chirmirus presbiter.

[35] Por. MGH Epp. III, s. 134.

[36] MGH Epp. III, s. 452, 32: *Familiaritates virorum omnino, quantum potestis rarius habete.*

[37] Radegonda była w bliskim kontakcie z Fortunatem poetą — por. Bezzola, *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident (500—1200)*. T. I: *La tradition impériale de la fin de l'Antiquité au XIe siècle*, Paris 1944, s. 55 n.

[38] Por. M. Martius, *Pascasio Damiensi traductor*, „Broteria" t. 51, 1950, s. 294.

3. Początki szkolnictwa średniowiecznego

W Europie zachodniej na przestrzeni VI i VII w. ślady kultury klasycznej coraz bardziej zanikają. Na Wschodzie zaś pod koniec VII i na początku VIII w. dokonał się głęboki przewrót w sposobie myślenia. Łączy się to z rewolucją w świecie arabskim na skutek powstania islamu oraz podboju cesarstwa bizantyjskiego, Afryki północnej oraz Hiszpanii (711). Z czasem dojdzie również do zmiany sposobu myślenia i cywilizacji w całej Europie zachodniej. Był to wynik szeregu takich czynników, jak rozwój arystokracji w Galii, zorganizowanie państwa Longobardów, wyprawy misyjne mnichów irlandzkich na terytorium Europy, wyemancypowanie się papiestwa i okrzepnięcie całej struktury władzy kościelnej coraz bardziej scentralizowanej, wytwarzanie się języków narodowych itd. Wszystko to powoli, ale systematycznie przyczyniało się do zmiany sposobu myślenia ludzi Zachodu, a w konsekwencji do nadawania cech istotnie średniowiecznych całej tej części kontynentu. Ta nowa cywilizacja narastała w ostatnich dziesiątkach lat VII w., a w połowie następnego była już nie tylko dostrzegalna, ale dominująca.

Historia polityczna i społeczna Wysp Brytyjskich w końcu starożytności (IV—VI) jest bardzo skomplikowana. Dlaczego właśnie tam klasyczna kultura łacińska znalazła schronienie? Dlaczego przez długie wieki mogły się zachować zwyczaje liturgiczne całkowicie odmienne od rzymskich? Dlaczego w tym kraju zasadniczo nie było miast, natomiast powstały i długo istniały osady monastyczne, w których opat-biskup był równocześnie wielkim posiadaczem ziemskim i wodzem plemiennym? Dlaczego w jego mieście-klasztorze panowała surowa dyscyplina, podobna do ascezy mnichów Tebaidy, przy równoczesnym docenianiu wartości kultury antycznej? Opaci studiowali sztuki wyzwolone [39] i w tym samym duchu nauczali swoich podwładnych i uczniów! Było tak w VI w. w Conard (założone przez Finiana, zm. 549), w Bangor (zał. przez Congalla, zm. 601), w Derry i jego filii Iona (zał. przez Kolumbana) i w innych. Wszędzie tam mnisi czytali obok Pisma św. poetów, uczyli się kalendarza (*computus*), ćwiczyli się w gramatyce i retoryce. Dzieła swe pisali w tak zwanym stylu hisperycznym (*Hisperica famina* [40]).

Obok poezji łacińskiej rozwijała się literatura narodowa, szczególnie na dworze królewskim, gdzie zawsze pełno było bardów i minstrelów

[39] M. L. Roger, *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alkuin. Introduction à l'histoire des écoles carolingiennes*, Paris 1950, s. 228.

[40] *Hisperica famina* to z jednej strony łacina poprawna, a z drugiej liczne wtręty słów pochodzenia celtyckiego, greckiego, hebrajskiego itp., odznaczających się formami pochodnymi od słów klasycznych. Jest to zatem swoisty makaronizm.

opiewających czyny rycerskie, przygody miłosne, wojaże po krajach i wyspach cudownych. Ci nadworni poeci posługiwali się językiem pełnym życia, barw i pierwotnego wigoru oraz śmiałych metafor.

Po zwycięstwie Anglosasów pod koniec V w. niewiele pozostało w Brytanii z urzędów i kultury rzymskiej. Chrześcijaństwo (a wraz z nim i szkoły) przyszło tu co najmniej trzema drogami: z Irlandii — od północy (Iona), od południa (Fursy; Irlandczyk założył głośny klasztor w Yarmouth), a wreszcie z Rzymu (Augustyn, mnich benedyktyński, wysłany przez Grzegorza I w 597 r., założył w Canterbury opactwo św. Piotra i Pawła) [41].

Pierwszą szkołę — jak pisze Beda Czcigodny [42] — założył król Sigbert na wzór galijski. Z czasem w południowej Anglii przy katedrach w Canterbury, Londynie, Rochester, Dunwich i Dorchester powstawały ośrodki kultury chrześcijańskiej. Korzystniejsze warunki dla chrystianizacji miał Kościół w Anglii północnej. Po klęsce i śmierci króla Edwina w 633 r. nastąpił w Anglii środkowej nawrót pogaństwa, skutkiem czego wysłannik Rzymu Paulin, założyciel ośrodka kultury chrześcijańskiej, został zmuszony do ucieczki. W tym samym jednak czasie król Oswald, wychowany pośród Celtów, powołał Aidana, mnicha z Iona i założył opactwo na wyspie Lindisfarm, u pn.-zachodnich wybrzeży Anglii, które wkrótce stało się centrum promieniującym na całą wyspę. Aidan — jak pisze Beda [43] — był wybitnym skrypturystą i pod jego wpływem nie tylko mnisi i duchowni, ale nawet ludzie świeccy poczęli się zbierać dla wspólnych medytacji i czytania Pisma św. Podobno wśród słuchaczy byli także niewolnicy, pragnący zostać kapłanami lub mnichami, aby tą drogą zdobyć wolność [44].

Po śmierci Aidana (zm. 651) jego uczniowie założyli nowe opactwo w Whitby na zachodnim wybrzeżu Anglii, posiadające znaczny zasięg poprzez liczne filie. Działalność mnichów pochodzenia irlandzkiego, zarówno we wschodniej części wyspy (Iona), jak i w zachodniej (Lindisfarne, Whitby), doprowadziła do wytworzenia się dość wysokiej kultury w całej północnej Anglii, kultury zbliżonej do irlandzkiej [45]. Stąd sława mnichów irlandzkich (iroszkockich) rozeszła się szeroko po ówczesnym świecie. Ich księgi, często ozdabiane motywami wschodnimi (kontakty ze Wschodem

[41] Grzegorz wysyła tam z Rzymu księgi liturgiczne.

[42] Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, ed, Plummer, vol. I, II, Oxford 1896, ss. 5—360; por. ks. III, 18, s. 162. Szkoła była założona w Kent.

[43] Tamże, ks. III, 5 i 17, s. 136 i 161.

[44] Tamże, ks. III, 3, s. 132.

[45] Tamże, ks. III, 25, s. 458; zob. też J. N. Hiligarth, *The East Visigothic Spain and the Irish*. Akta kongresu w Oxfordzie), 1959.

odbywały się drogą morską), poczęły przyciągać ludzi żądnych wiedzy. Z drugiej strony, mnisi ci wędrując do Rzymu, jak na przykład Wilfrid (ok. 653) biskup Canterbury i znany egzegeta, przynosili z Włoch księgi oraz nowe prądy, otwierając tym sposobem nowy rozdział w rozwoju kulturalnym Wysp Brytyjskich.

Pierwszym liczącym się na tym nowym etapie krokiem była podróż Kolumbana wraz z dwunastoma towarzyszami do północnej Galii, gdzie w Luxeuil założył klasztor-szkołę (ok. 590 r.) [46]. Od początku ściągała ona przede wszystkim młodzież arystokratyczną (*iuvenculi*) oraz kształciła dzieci oddawane mnichom na wychowanie [47]. Reguła Kolumbana była znacznie skromniejsza w zakresie studiów od reguły Benedykta, natomiast kładła większy nacisk na ascezę i pracę fizyczną. *Delectatio litterarum*, o którym w niej mowa, to przede wszystkim studium Pisma św. dla odpędzenia pokus i podniesienia ducha [48]. Chociaż ośrodek w Luxeuil nie był centrum studiów klasycznych, to jednak wywarł znaczny wpływ na kulturę umysłową arystokracji świeckiej, a także i na sam dwór merowiński [49]. *Luxovienses* w niedługim czasie okazali się zaczynem kulturotwórczym, prężnym i energicznym. Przyczyniły się do tego nie tylko liczne podróże samego Kolumbana, obejmujące nieomal całą środkową Galię (Autun, Fleury, Nantes, Paris), Nadrenię (Koblencja) oraz północną Italię (Bobbio) [50], ale również i filie Luxeuil. Obok działalności własnej wywierały one wpływ pośredni; mnisi obejmowali stolice biskupie, wychowankowie — stanowiska urzędników świeckich.

Z czasem spora część klasztorów reguły Kolumbana uległa wpływom benedyktyńskim. Tak stało się w samym Luxeuil, Besançon, Fleury, Altaropa w Prowansji, Saint-Wandrille w Normandii itp. Nieco później wpływy benedyktyńskie dotarły również i do Irlandii [51].

Proces asymilacji ludów, które napłynęły na Półwysep Apeniński, nie został w tym czasie jeszcze zakończony, stąd stan cywilizacyjno-kulturowy ulegał tam nieustannym przemianom. Pod koniec VI w. północne Włochy dostały się pod panowanie Longobardów, co oznaczało nie tylko

[46] A. Fliche, V. Martin, *Histoire de l'Eglise*. T. V: *Gregoire le Grand, des Etats barbares et la conquéte Arabe (590—756)*, Paris 1938, s. 512.

[47] Jonas, *Vita Colombani* I, MGH SS rer. Merov. IV, s. 79.

[48] Komentuje on Ezechiela, Pieśń nad pieśniami i Zachariasza. Por. *Colombani Epistolae* I, 9, ed. G. S. M. Walcher, [w:] *Scriptores Latini Hiberniae*, t. I, Dublin 1957, s. 10.

[49] Por. P. Riché, *op. cit.*, s. 373—380.

[50] Klasztor w Bobbio, założony w 614 r., przyjął w 643 r. regułę św. Benedykta. Wkrótce stał się centrum oddziałującym wybitnie na kulturę Włoch północnych.

[51] Por. P. Riché, *op. cit.*, s. 382 n.

koniec panowania bizantyjskiego, ale także zmianę oblicza kulturowego. Barbarzyńcy bowiem nie myśleli o poezji, ale o przygotowywaniu się do wojny i łowów. Kiedy jednak osiedlili się w kraju, w którym utrzymywały się tradycje klasyczne, poczęli ulegać ich wpływom. Niepoślednią rolę w tym procesie odegrał dwór królewski w Pawii, zwłaszcza po zajęciu dawnego pałacu Teodoryka Wielkiego [52]. Moda rzymska zapanowała szybko, zwłaszcza pod wpływem Teodolindy, żony króla Agilulfa, kobiety pochodzenia bawarskiego, wysoce wykształconej, znanej w całej Europie. Pisywał do niej listy król Hiszpanii Susebut [53]. Teodolinda nie tylko interesowała się postępem katolicyzmu, ale równocześnie popierała architekturę, sztukę [54] i piśmiennictwo [55]. Jakkolwiek z tego okresu nie zachował się żaden tekst literacki [56], to jednak można przyjąć, że fundamenty pod przyszły rozwój kultury zostały założone.

Pozostała część Półwyspu Apenińskiego nie wykazywała aktywności kulturowej pomimo względnego spokoju. Sam Rzym, chociaż jeszcze na początku VI w. pozostawał bizantyjski, nie znał prawie zupełnie greki. Kultura pohelleńska znalazła wszakże schronienie na Sycylii; w Agrygencie, Syrakuzach, Palermo utrzymywały się nadal wpływy aleksandryjskie, a język grecki dominował nad łacińskim [57]. Nic też dziwnego, że kiedy cesarz Konstans w 660 r. myślał o przeniesieniu stolicy cesarstwa na Zachód, nie brał pod uwagę Rzymu czy Rawenny, ale właśnie Syrakuzy.

Z Sycylii wywodzili się: Cosma, mistrz Jana Damasceńskiego, wykształcony w sztukach wyzwolonych; Teodor wysłany do Canterbury razem z Hadrianem, opatem neapolitańskim pochodzenia afrykańskiego; Teofan Teolog z Syrakuz i wielu innych. Nazwiska te świadczą, że południe Włoch intelektualnie stało wyżej niż kler stolicy chrześcijaństwa — Rzymu. W Wiecznym Mieście rozwijano nadal studia liturgiczne (*schola cantus*) i prawnicze (*ordines romani*). Rzym słynął zwłaszcza jako kolekcjoner manuskryptów — znaczną ich część odziedziczył po Vivarium [58]. W VII w. słynne było na Lateranie *scriptorium* rękopisów. Wprawdzie

[52] G. P. Bognetti, *L'influsso delle instituzioni militari romane sulle instituzioni longobarde del secolo VI^e^ la natura della 'fara'* [w:] *Atti del Congresso, internazionale di Diritto romano*, Verona 1948, druk 1953, s. 167—210.

[53] MGH Epp. III, s. 673.

[54] Por. Toesca, *Storia dell'arte italiana*, t. I, Torino 1927, s. 332; F. Wittigens, *Art primitif de Lombardie*, „Cahier d'Art" 1949, s. 202.

[55] Typowym reprezentantem jest Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, MGH SS rer. Langob.

[56] Jedynym wyjątkiem jest *Vita Colombani*, napisana przez Jonasa, mnicha z Bobbio — por. przypis 47.

[57] G. Annello, *La Sicilia sotteranea cristiana e la Sicilia byzantina*, Roma 1935, podaje 417 napisów greckich, a tylko 44 łacińskich.

[58] P. Courcelle, *op. cit.*, s. 373 n.

papieże, a zwłaszcza Grzegorz Wielki hojnie rozsyłali książki na wszystkie strony świata i nie zawsze mieli czas oraz fundusze na ich uzupełnianie, ale jak powszechnie wiadomo, *Codices Vaticani* do dnia dzisiejszego stanowią najbogatszy zbiór rękopiśmiennictwa.

Druga połowa VII w. na Półwyspie Pirenejskim może być nazwana izydoriańską. Synod w Toledo (653) nazywa Izydora z Sewilli najuczeńszym mężem owych czasów [59]. Zdaniem autora *Vita Fructuosi* „jaśnieje on blaskiem wymowy [...] on sprawił, że dogmaty Rzymian stały się bliskie współczesnym" [60]. Mimo to centrum owego „renesansu izydoriańskiego", nie było już w Sewilli, ale w Saragossie i Toledo. Pod zarządem tamtejszych biskupów rozwijały się szkoły katedralne i oddziaływały na całą prowincję. Najgłośniejsza z nich szkoła w Toledo była subwencjonowana przez króla i prowadzona przez Eugeniusza (zm. 657) — poetę uprawiającego muzykę kościelną, a później przez Ildefonsa — autora *Dystychów* na wzór Catona, Juliana z Toledo (zm. 690) — gramatyka [61] i historyka wyprawy Wamby [62] i innych. Pisma tych ludzi, podobnie jak samego Izydora, wyróżniały się dobrym językiem oraz stylem zwanym czasami wizygockim. Cała ta kultura humanistyczna była wytworem epoki, w której łączono wierność klasyce z kultem dla tekstów świętych.

Większość kleru hiszpańskiego w okresie poprzedzającym podbój półwyspu przez Arabów nie stała na wysokim poziomie. Cała północna Hiszpania była bardziej ascetyczna niż humanistyczna. Tam też było najwięcej klasztorów, w których ćwiczono się w monastycznej ascezie, a nie w literaturze. Typowym reprezentantem tej formy życia w drugiej połowie VII w. był Fructuosus z Bragi (zm. 667). Wykształcony w szkole biskupiej w Walencji, znał nieco literaturę i muzykę [63], a z listu do Braulio (biskupa Saragossy) wiemy, że obok Pisma św. źródłem jego wiedzy były *Collationes* Kasjana, *Żywot Honorata*, założyciela klasztoru w Lerinum oraz *Życie Germana* [64]. Innym znanym przedstawicielem tego rodzaju życia był Walery z Bierzo (zm. 695) [65], który wstąpił do monasteru w Compludo, założonego przez Fructuosusa z Bragi, jakiś czas był nau-

[59] Mansi, X, 1215.

[60] *Vita Fructuosi*, ed. F. C. Nock, *The Vita Fructuosi* (Diss.), Washington 1946, s. 87: *Ille autem oris nitore clarens, insignis industriae, sophistae artis indeptus praemicans, dogmata reciprocavit Romanorum.*

[61] Julianus, *Historia Wambae*, MGH SS. rer. Merov. V.

[62] Tamże, s. 500.

[63] *Vita Fructuosi* XII, 109: *cum caballos, qui codices ipsius viri Dei gestabant.*

[64] *Epistolae Braulionis* [w:] Madoz (ed.), *El epistolario de S. Braulio de Zaragoza*, Madrid 1941, s. 106 n.: ep. XLIII.

[65] Por. Valerius, *Ordo quaerimoniae*, PL, t. 87, 439c.

czycielem w szkole wiejskiej (*schola ruralis*), a wreszcie jako opat w San Pedro de Montes zgromadził wokół siebie grono uczniów, których kształcił na hagiografii własnej kompozycji [66].

4. Okres powolnej odnowy (koniec VII—połowa VIII w.)

Pod koniec VII w. Europa zachodnia zaczęła wyzwalać się z anarchii i bezładu politycznego. Okres stabilizacji sprzyjał rozwojowi sztuki, chociaż niewiele jej autentycznych świadectw zdołało przetrwać do naszych czasów. Można tu wspomnieć pierwsze budowle preromańskie [67], jak np. odnaleziony grobowiec opata Mellebaude w Poitiers, krypty grobowe w Jouarre [68], ozdobne sarkofagi biskupów: Dezyderiusza w Delle, Drausjusza w Soissons (zm. 680) oraz Theodata (zm. 720) w Pawii. Bliższa analiza wykazuje związki dekoracyjne na przykład krypty w Poitiers z sarkofagiem Cuthberta w Durham (zm. 698) [69], pomiędzy krzyżem z Ruthwell a rzeźbą lombardzką [70], pomiędzy sztuką epoki Merowingów we Francji a sztuką lombardzką [71].

Ożywioną aktywność prowadziły *scriptoria*, zarówno w Anglii jak i w Galii. W Lindisfarne zachował się jako najstarszy rękopis ewangeliarz zdobiony z 698 r.[72], w Jarrow tzw. *Codex Amiatinus* z 721 r.[73], w Luxeuil lekcjonarz malowany ok. 700 r.[74], a w Corbie jeszcze przed 704 r. pojawiły się pierwsze rękopisy iluminowane [75]. Opactwo w Echternach już ok. 690 r. posiadało swój ewangeliarz [76]. Są to zabytki unikalne w swoim rodzaju i stanowią przejawy ożywionej aktywności kulturalnej. Na pierw-

[66] M. in. *Vita Patrum Orientalium, Vita beati Martini* — por. Diaz y Diaz, *Sobre la compilacion hagiografica de Valerio del Bierzo*, „Hispania Sacra" IV, (Madrid) 1951, s. 3—25.

[67] Por. J. Hubert, *Art préroman*, Paris 1938, s. 18, 95.

[68] J. Hubert, *Les cryptes de Juarre* [w:] *IVe Congrès de l'Art du Haut Moyen Age*, Melun 1952.

[69] Por. E. Kitzinger, *The Coffin of St. Cuthbert*, Oxford 1950.

[70] Por. N. Aberg, *The Occident and the Orient in the Art of Seventh Century. The British Isles*, Stockholm 1949.

[71] E. Salin, *La civilisation mérovingienne d'après les sépultures, les textes et le laboratoire*, vol. I—IV, Paris 1950—1959, t. II, s. 136.

[72] Por. E. A. Love, *Codices latini antiquiores. A Paleographic Guide to Latin Manuscripts Prior to the Ninth Century*, vol. I—IX, Oxford 1934-, t. II.

[73] Tamże.

[74] P. Salomon, *Le lectionnaire de Luxeuil*, vol. I—II, Rome 1944, 1953.

[75] E. H. Zimmermann, *Vorkarolingische Miniaturen*, Berlin 1916, s. 189 n.

[76] C. Nordenfalk, *On the Age of Earliest Echternach Manuscripts*, „Acta Archeologica", 1932, s. 57—62.

sze miejsce w tym okresie wysuwa się jednak literatura biograficzna — *Vitae* [77], choć nie brak zbiorów poezji [78], maksym i sentencji [79].

Z innych zjawisk godnych wzmianki można wspomnieć, że na przykład w Pawii na dworze króla Cunicperta (zm. 700) według zapisu kroniki Pawła Diakona przyjmowano z honorami [80] profesora gramatyki. W Anglii reorganizowano szkoły kościelne, wprowadzając wychowanie na nowe tory, zwłaszcza po przybyciu do Canterbury [81] Afrykańczyka Hadriana i Greka Teodora.

Wymiana kulturalna trwa pomiędzy wszystkimi prowincjami Zachodu. Mnisi irlandzcy i szkoccy w drodze do Włoch przez Galię zatrzymują się w Auxerre, Langres, a zwłaszcza w Lyonie [82]. Pawia była miejscem spotkań Anglosasów z Rzymianami i Bizantyjczykami. Podobną rolę odgrywał też klasztor, później opactwo w Bobbio. Pomiędzy dworem angielskim i longobardzkim istniały ścisłe związki wzmacniane węzłami małżeńskimi [83]. Podbój Hiszpanii przez Arabów w 711 r. sprawił, że wielu tamtejszych mnichów szukało schronienia w Galii i w Italii, przynosząc z sobą cenne rękopisy. W ten sposób odcięta od reszty Europy Hiszpania przyczyniła się do wytworzenia jednolitej kultury średniowiecza.

*

W okresie pomiędzy przybyciem do Anglii Teodora i Hadriana w 669 r. a wyjazdem Alkuina do Francji w 778 r. przynajmniej cztery generacje studentów zmieniły się na ławach szkolnych. Pierwsza z nich kształciła się bezpośrednio pod kierownictwem nowych mistrzów i do niej należał Aldhelm; drugą stanowiła generacja Bedy i Bonifacego (urodzeni 673—676); trzecią reprezentują: Lull biskup Mayence (766), Cuthbert i Egbert, a czwartą Alkuin (ur. 730). Podobnie *mutatis mutandis* było w Kent, Wessex i Northumbrii.

Królestwo Kent z siedzibą w Canterbury chętnie przyjęło Teodora

[77] Np. *Vita S. Agilli*; *Vita S. Wandrilli*; *Vita S. Ansberti*; *Vita S. Gertrudis* i in.

[78] Por. M. Manitius, *Geschichte d. latein. Literatur*, t. I, s. 200—203; D. Norberg, *La poésie latine rythmique du Haut Moyen Age*, „Studia latina Stockholmiensia", 2, Stockholm 1953, s. 49 n.

[79] Tak np. Defensor, uczeń Ursyna (ok. 700) pisze *Liber Scintillarum* [w:] *Corpus Christianorum*, Series latina, t. 250, s. 117, Turnholti 1957; por. D. H. Rochais, *Le 'Liber Scintillarum' attribué à Defensor de Ligugé*, „Revue bénédictine", Abbaye de Maredsous (Belgique), t. 68, 1948, s. 77—83.

[80] Por. *Historia Langobardorum*, MGH SS rer. Langob., s. 167.

[81] Canterbury — Cantwarabourg, czyli miasto ludzi Kent.

[82] W. J. Moore, *The Saxon Pilgrims to Rome and the Schola Saxonum*, Fribourg 1937.

[83] W. Levison, *England and the Continent in the Eight Century*, Oxford 1946, s. 13 n, 38 n.

i Hadriana. Beda z entuzjazmem opisuje to wydarzenie [84]. Teodor ożywił szkołę w Canterbury i przyczynił się do jej rozgłosu, tak że zaczął się napływ uczniów z całej wyspy, nie wyłączając północnych jej regionów. Czynnikiem przyciągającym były przywiezione księgi oraz znajomość języka greckiego [85]. Szkoła klasztorna w Canterbury, kierowana przez Benedykta Biscopa, również skorzystała na przybyciu Hadriana i Teodora, którzy nauczali w niej poezji, śpiewu, rachunku, astronomii, kalendarza (*computus*) oraz prawa i medycyny.

Uczeń Hadriana, Aldhelm, po powrocie do klasztoru w Wessex, gdzie został opatem, zajął się gromadzeniem zbiorów rękopiśmiennych. Za jego przykładem poszedł jego następca, biskup Forther. W niedalekim Winchester działał kolega Aldhelma z ławy szkolnej, Daniel, a w Exeter Winfryd (późniejszy apostoł Germanów — Bonifacy [86]), który wkrótce udał się również do Winchester, gdzie napisał dwa traktaty gramatyczne [87]. Z ważniejszych szkół w Wessex należy jeszcze wspomnieć Glastonbury zależne od Malmesbury oraz Woltham. Obok szkół katedralnych czynne były szkoły klasztorne. Aldhelm skarżył się, że jeszcze zbyt wielu młodych Anglików wędruje do Irlandii, aby tam pobierać naukę gramatyki, geometrii, fizyki i zapoznać się z Pismem św.[88]. W Anglii w tym czasie opracowywano słowniki wyrażeń rzadko spotykanych, a zaczerpniętych z różnych źródeł, zwłaszcza z języka greckiego. Zwyczaj ten był przekazywany następnym generacjom [89]. Dość popularne w klasztorach irlandzkich było kształcenie mniszek. Aldhelm korespondował z zakonnicami z Bashing oraz z Winborne i dla nich napisał prozą i wierszem traktat *De virginitate* [90]. Podobnie Bonifacy korespondował z wieloma zakonnicami, odbierał od nich książki i listy [91].

W Anglii środkowej w tym okresie istniało sporo szkół klasztornych (np. Breedon k. Leicester — skąd pochodził Tatwin; Lichfield; Crowland — ojczyzna mnicha Feliksa, autora *Vita Guthlachi*, ok. 730; Birch) i katedralnych. Brakło tam jednak ośrodka szkolnictwa i oświaty, jakimi na północy były Wearmouth i Jarrow, założone przez Benedykta Biscopa po jego powrocie z Rzymu (674—685), a położone pomiędzy Lindisfarne i Whithby. Podczas swoich licznych podróży na kontynent Benedykt

[84] Beda, *Historia ecclesiastica* IV, 2, s. 204.

[85] Tamże, s. 205.

[86] Willibald, *Vita Bonifacii*, ed. W. Levison, s. 6 n.

[87] G. J. Gebauer, *Prologomena to the ars grammatica Bonifacii*, Chigaco 1942.

[88] Por. Aldhelm, *Epistolae* 5, MGH AA XV, s. 489—492.

[89] Dostrzec je można u Tatwina, autora zagadek, pochodzącego z Mercji zachodniej — por. Beda, *Historia ecclesiastica*, V, 23, s. 350.

[90] Aldhelm, *De virginitate*, MGH AA XV, s. 230, 4.

[91] Bonifacius, *Epistolae* 29, MGH Epp. III, s. 280 nn.

zebrał sporo ksiąg, zasilając nimi biblioteki swoich klasztorów. Spora część tych dzieł pochodziła jeszcze z Vivarium Kasjodora. W ten sposób przewędrowało niejedno dzieło sztuki, a zwłaszcza obrazy, do północnej Anglii. Benedykt zresztą, ale nie tylko on, sprowadzał także murarzy, malarzy i rzeźbiarzy, którzy budowali i ozdabiali *more Romano* klasztory i kościoły angielskie. Nawet skryba przepisujący wspomniany już *Codex Amiatinus* był pochodzenia włoskiego. Dlatego, chociaż *Ewangeliarz z Lindisfarne* powstał w tym samym czasie, co wspomniany *Codex*, to jednak są to dzieła odmiennego stylu, tak jak różny był sposób życia wyspiarskiego klasztoru w Lindisfarne od humanistycznego stylu życia w Yarrow.

Nic też dziwnego, że mnich z dalekiej północy z Jarrow, Beda, zwany Czcigodnym, mógł przejawiać znacznie więcej ducha romańskiego niż ktokolwiek ze współczesnych w całej nieomal Europie. Urodzony w 672/73 r., kształcił się u Benedykta w Wearmouth. Wszystkie główne dzieła Bedy zostały napisane w klasztorze Jarrow — tam spędził pół wieku na pracy pisarskiej, która bardziej niż jakakolwiek inna zaważyła na kulturze intelektualnej średniowiecza. Głównym dziełem Bedy była *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. Ponadto napisał szereg traktatów teologicznych oraz *De natura rerum*. Pisał łaciną prostą, będącą wzorem dla późniejszych scholastyków — w przeciwieństwie do wyszukanego stylu panującego w całej Anglii.

W północnej Anglii głośne były w tym czasie jeszcze dwa inne klasztory: w Hexham (założony przez mnichów z Lindisfarne w 678 r.) oraz w York, gdzie Wilfrid ufundował sporą bibliotekę i aktywne *scriptorium*. Jego następcami byli Jan Beverley (686—721), uczeń Teodora z Canterbury, a następnie Egbert, brat króla Northumbrii.

W tym okresie York staje się metropolią (735), a szkoła katedralna przeżywa okres rozwoju. Wtedy pojawił się tam Alkuin (ur. ok. 730) [92]. Do 778 r. był on kierownikiem tej szkoły, co zaważyło w sposób zdecydowany na jego twórczości literackiej. Korzystał z dzieł przechowywanych w bibliotece w York, toteż później, jako opat klasztoru św. Marcina w Tours, skarżył się, że mu ich brakuje [93].

Jaki był charakter nauczania w szkołach angielskich w tym okresie pod względem treści dydaktycznych? Czy można tu mówić o tzw. renesansie anglosaskim? Na podstawie zachowanych dzieł trzeba stwierdzić, że o ile w zakresie organizacyjnym oraz ilościowym nastąpił znaczny postęp w stosunku do okresu wcześniejszego, to pod względem treści nie

[92] Kleinklauss, *Alkuin*, s. 35, podróż tę datuje na rok 766.

[93] Alkuin, *Epistola* 121, MGH Epp. IV, s. 177, 4: *sed ex parte desunt mihi* [...] *libelli quos habui in patria.*

zaszły zasadnicze zmiany. Nauczanie w zakresie sztuk wyzwolonych pozostawało takie, jak u Marcjana Capelli. Dzieła z zakresu *quadrivium* powtarzały to, co już było znane, albo też służyły praktyce (muzyka, *arithmetica ecclesiastica, computus*, medycyna). W zakresie *trivium* rozwijano przede wszystkim gramatykę (ze względu na potrzebę opanowania języka oficjalnego, jakim była łacina). Zarówno starzy gramatycy (Pryscjan, Donat, Charisius, Phocas), jak nowsi (Audax, Julian z Toledo, Wirgiliusz Gramatyk, Izydor z Sewilli) byli po wielokroć kopiowani i powszechnie znani, ale poza nich nie wychodzono, chyba jedynie pod względem znajomości obcych i dziwacznych terminów, których leksykony i dykcjonarze nadal układano.

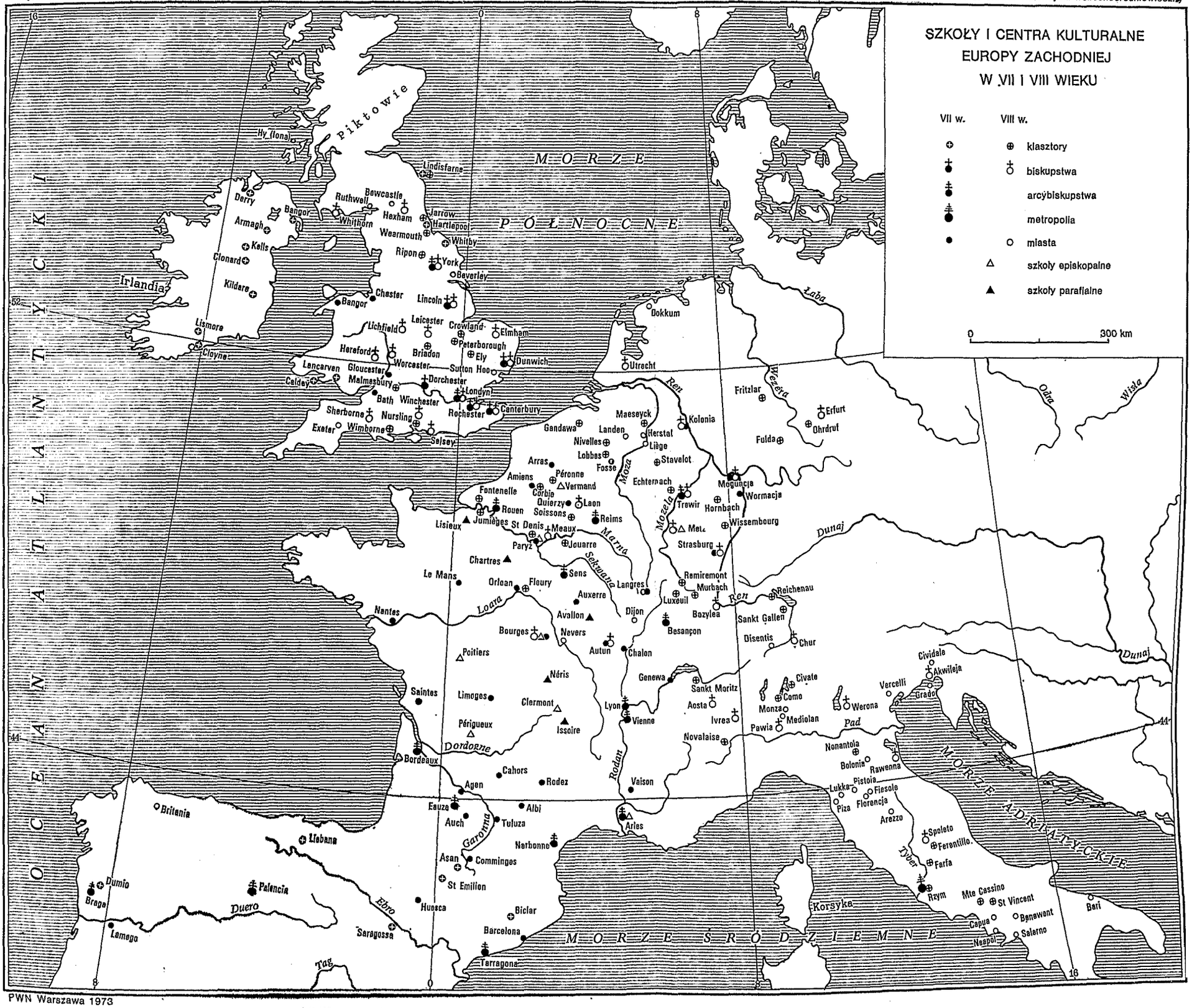
Postęp jakościowy należy odnotować w zakresie znajomości języka greckiego. Zarówno Beda, jak Aldhelm uczeń Hadriana, który tę znajomość przyniósł do Anglii, posługiwali się tym językiem, chociaż z dzieł greckich korzystali przeważnie w tłumaczeniu łacińskim.

W stosunku do filozofii greckiej zachowywano nadal postawę wrogą, podobną do tej, jaką reprezentował Grzegorz Wielki. Zakładano, że filozofia może co najwyżej pełnić funkcję propedeutyczną w stosunku do teologii, pojmowanej jako prawdziwa mądrość. Dialektyka i retoryka prowadzą do próżnego mędrkowania, a nawet herezji — podobnie jak czcze spekulacje kosmologiczne. Biblia jest nie tylko najwyższym autorytetem, ale i najstarszą księgą. Gramatyka, zdaniem Bonifacego, ma jedynie znaczenie narzędzia potrzebnego do studium tekstów świętych [94]. Cytaty poetów klasycznych miały służyć jedynie jako ilustracja reguł gramatycznych i figur retorycznych. Literatura antyczna w ujęciu mistrzów anglosaskich była więc okaleczona w jeszcze większym stopniu, niż u Kasjodora, Boecjusza, Grzegorza Wielkiego czy Izydora. Ci ostatni bowiem również należeli do świata antycznego i żyli jeszcze tradycją rzymską — tamci natomiast, będąc mnichami i ascetami, przyjęli nieco nalotu antycznego, jednak nie żyli już spuścizną swych przodków. Nie byli więc realizatorami programu Kasjodora, ani spadkobiercami jego humanizmu, pomimo że sporo ksiąg z Vivarium napłynęło właśnie do klasztorów angielskich.

Zresztą, ludzi wykształconych typu Bedy było w Anglii w owym czasie niewielu. Ośrodków szkolnych zaś nie więcej niż dwadzieścia, a w nich niewielka garstka ludzi oddających się studiom. Znaczny odsetek mnichów (sam klasztor w Jarrow liczył ich około sześciuset [95]) to przede wszystkim *simplices fratres*, zajęci gospodarowaniem, posługą i ćwiczeniami ducho-

[94] Bonifacius, *Epistola ad Nithardem*, MGH Epp. III, s. 250, 14; *Praefatio de arte gramm.* — por. MGH, Epp. IV, s. 264 n.

[95] M. L. Roger, *op. cit.*, s. 306.



PWN Warszawa 1973

wnymi, a tylko szczupłe grono kleryków wraz ze swoim mistrzem oddawało się studiowaniu. Beda w swej *Historii* bardzo skrzętnie wynotował klasztory, w których uprawiano studia, a jeśli tego nie czyni na przykład przy opisie klasztoru w Ely względnie w Tunnacaester [96], to dlatego, że tam poza lekturą Biblii nie mógł się doszukać niczego, co miałoby charakter pracy intelektualnej. Możliwe, że nie było aż tak źle, jak to na przykład widzi P. Riché [97], ale nie ulega wątpliwości, że starożytna kultura łacińska nie była w tym okresie powszechnie rozwijana [98].

*

We Włoszech sytuacja szkolnictwa na początku VIII w. nie wykazuje poważniejszych zmian. Wprawdzie na północy powstało kilka nowych szkół klasztornych, na przykład w Novalicium koło Turynu (726), w Civate nad jeziorem Como (735), w Nonantola, w Farentillo, w Farfa [99], ale nie stały się one centrami kulturalnymi. Monte Cassino zostało odbudowane przez Willibalda (729—739), który nie szczędził wysiłków, by wdrożyć mnichów do zachowywania reguły św. Benedykta. Okresowo przebywało tam sporo ludzi o głośniejszych nazwiskach, jak uczeń Bonifacego, Sturm [100] czy Liudger uczeń Grzegorza, opata Utrechtu [101]. Rolę kulturalną o ograniczonym wszakże zasięgu odegrało opactwo dopiero w czasie renesansu karolińskiego, kiedy żył tam i pisał Paweł Diakon (do zakonu wstąpił w 774 r.).

Miano ośrodka kulturalnego przysługuje właściwie tylko Bobbio, będącemu w stałych kontaktach z Irlandczykami. Tamtejsze *scriptorium* kopiowało zarówno księgi święte, jak i świeckie [102]. Działalność ta wynikała z ożywionych kontaktów opactwa z dworem w Pawii, gdzie nie było wprawdzie specjalnej szkoły świeckiej, w której nauczano by sztuk wyzwolonych oraz prawa, ale zainteresowanie królów longobardzkich tymi dziedzinami wiedzy było poważne. Zewsząd ściągali tam artyści, rzemieślnicy, śpiewacy, pisarze i poeci [103].

[96] Beda. *Historia ecclesiastice*, IV, 22, s. 250.

[97] P. Riché, *op. cit.*, s. 444—449.

[98] Beda rozpoczął przekład Ewangelii św. Jana — por. Cuthbert, *Epistolae ad Cuthwinum*, ed. Plummer, I, s. CLXII: *Evangelium s. Johannis in nostram linguam ad utilitatem Dei convertit.*

[99] P. Riché, *op. cit.*, s. 449—451.

[100] *Vita Sturmi* 14, MGH SS, II, s. 372.

[101] *Vita Liudgeri*, ed. W. Diekamp [w:] *Die Geschichtsquellen des Bistums Münster*, t. IV, 1881, s. 50.

[102] *Corpus grammaticorum, Codex Arcerianus* znajduje się w Bobbio na pewno od XV w.

[103] Karol Młot wysyła tam syna swego Pepina na postrzyżyny (*barbatoria*) — por. Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, VI, 53, MGH SS rer. Langob. s. 183,

Kontynuowano również nauczanie w Mediolanie, Rawennie i Cividale. Większą jednak i donioślejszą rolę niż same szkoły odgrywał handel oraz przetrwałe w pewnych formach przejętych od starożytności życie miejskie, które poczynało organizować się na nowych zasadach współżycia. Rolę decydującą odgrywały osobistości pełniące funkcje publiczne, a więc prokurator (*curator rei publicae*), pisarz gminny (*scriba publicus*) oraz sędzia (*iudex*). Konieczność prowadzenia robót publicznych zmusza do podziału pracy i jej specjalizacji.

Im bardziej wzmagał się chaos i rozprzężenie na dworze bizantyjskim, tym silniejsze stawało się papiestwo, wyzwalając się coraz bardziej spod władzy świeckiej. Papieże tego okresu jednak na ogół nie zrywali więzi z kulturą grecką: Leon II (683) znał język grecki i łaciński, Paweł I (761) przyjął mnichów wypędzonych z Konstantynopola i zezwolił im na odprawianie nabożeństw w języku greckim [104]. W ten sposób na Zachodzie utrzymuje się znajomość języka greckiego, a przy tym powiększa się liczba rękopisów przywożonych przez mnichów.

Obok czynnej nadal *schola cantorum* powstało na Lateranie w połowie VIII w. *cubiculum*, w którym wychowywano synów arystokracji rzymskiej. Nie mamy jednak dowodów, by gdziekolwiek w Rzymie w owym czasie rozwijano *studia humanitatis*. Najczęstszym określeniem, jakie w listach papieskich pojawiało się na określenie uczoności, to *sacris* lub *divinis litteris eruditus*. Kultura ascetyczna stolicy chrześcijaństwa, jakkolwiek typowo rzymska, stała niżej niż nawet na północy Włoch, nie mówiąc już o Hiszpanii czy o Wyspach Brytyjskich. Nauczyciele prowadzili przy kościołach rzymskich nauczanie typu elementarnego. Z ich to grona rekrutowali się najczęściej wysłannicy papiescy [105], ale nie byli to ludzie wysoce wykształceni.

*

W czasie, kiedy w Anglii i w Italii można mówić o rozwoju szkolnictwa, jakkolwiek bardzo powolnym, Galia przeżywała najazdy Arabów (Prowansja, częściowo Akwitania) i Saracenów (Burgundia), co nie sprzyjało rozwojowi oświaty. Nieco lepiej przedstawiała się sytuacja we Francji środkowej i północnej, gdzie na przykład w Laon i Corbie czynne były *scriptoria* [106], a klasztory: we Fleury (założony w poł. VII w.) i w Tours

[104] *Liber Pontificalis*, I, 465.

[105] Karol W. w 787 r. zabrał ze sobą gramatyka oraz nauczyciela kalendarza (Komputystę) — por. *Casus S. Galli*, MGH SS IV, s. 117.

[106] L. Levillain, *Examen critique des chartes mérovingiennes et carolingiennes de l'abbaye de Corbie*, Paris 1902, s. 236. Opactwo w Corbie zdobyło z Włoch rękopis trzeciej dekady Tytusa Liwiusza z VI względnie nawet z V w.

posiadały sporą ilość rękopisów [107]. Była to naturalnie kultura całkowicie monastyczna, której największym osiągnięciem były owe piękne rękopisy z epoki przedkarolińskiej.

Dwór merowiński nie był szkołą, ale spełniał nadal funkcje wychowawcze w stosunku do synów arystokracji, jak to było w powszechnym zwyczaju [108]. Sam Karol Młot ledwo umiał się podpisać. W tej sytuacji ośrodkiem życia intelektualnego nie był dwór królewski, lecz opactwo św. Dionizego koło Paryża. Karol korzystał z usług jego mnichów, a nawet powierzył im na wychowanie swego syna Pepina [109]. W kościele klasztornym chowano rodzinę królewską, tam też Pepin został koronowany na króla przez papieża Stefana II w 751 r. Klasztor korzystając z opieki króla został w tym okresie rozbudowany [110]. Jego biblioteka, stosunkowo skromna za Karola, wzbogaciła się znacznie za Pepina. Z tego *scriptorium* wyszedł pięknie zdobiony *Sakramentarz gelazjański* [111], a może również *Liber Historiae Francorum* [112].

Pośredni wpływ na podniesienie poziomu intelektualnego kleru miała reguła Chrodeganga, biskupa Metzu [113]. Idąc za wzorem Augustyna i Cezarego z Arles, próbował on wprowadzić życie wspólne wśród podległego sobie kleru; był to znany nam już rodzaj życia duchownych z okresu wędrówek ludów. Obok ćwiczeń i nabożeństw było w nim miejsce na lekturę Pisma św. i Ojców. W niedługim czasie sława Metzu rozeszła się szeroko, tak że Sigulf, przyjaciel Alkuina, wolał tam pobierać naukę niż w Rzymie. Zasadniczo jednak nie była to szkoła, ale raczej kanonia życia wspólnego.

Germania za Merowingów podlegała królom frankońskim, ale to nie oznaczało, że sposób życia ludności w jakiś zasadniczy sposób został zmieniony. Próby chrystianizacji nie przyniosły praktycznie żadnych owoców. Godne wzmianki wyprawy misyjne przed Bonifacym to misja Pirmina

[107] Por. E. K. Rand, W. Jones, *Studies in the Script of Tours*. II: *The Earliest Book of Tours with Supplementary Descriptions of other Manuscripts of Tours*, Cambridge (Mass.) 1934, s. 4—81. Tak np. *Eugyptius* został sporządzony przez 20 kopistów, natomiast inny rękopis przez 23 skrybów. — por. P. Corcelle, *Fragments patristiques de Fleury-sur-Loire* [w:] *Mélanges Grat.*, Paris, t. II, s. 145 n.

[108] Spotykamy tam Grzegorza, syna znacznego rodu z Austrazji, późniejszego ucznia św. Bonifacego w Utrechcie oraz Chrodeganga, znającego dobrze łacinę zdaniem Pawła Diakona (*Gesta ep. Mettens*, PL, t. 95, 720b).

[109] MGH DD Karol I, s. 13: *Ad monasterium b. domini Dionisii ubi enutriti fuimus* — jak później będzie wspominał sam Pepin.

[110] Por. J. Formigé, *L'abbaye royale de Saint-Denis. Recherches nouvelles*, Paris 1960, s. 59.

[111] A. Chavasse, *Le sacramentaire gélasien*, Strasbourg 1958, s. VIII.

[112] MGH SS rer. Merov., II.

[113] Czyli tzw. *Regula canonicorum*, PL, t. 89, 1057 nn.; por. E. Mahvain, *Orgine et histoire de la Regula canonicorum de St. Chrodegang* [w:] *Miscellanea Pio Paschini*, t. I, s. 173—185.

(zm. 739) do kraju Alamanów, Killiana (zm. 689) do Turyngii oraz Willibrorda (zm. 739) do Fryzji. Bonifacy od 716 r. aż do śmierci w 754 r. kontynuował te wysiłki. Chrystianizacja, jak zwykle, dokonywała się poprzez działalność klasztorów. Bonifacy wspomina o szkole w Fuldzie [114], gdzie uczył jego uczeń Sturm [115], zaś jego pomocnikami byli nie tylko mnisi, ale i mniszki [116]. Tam sprowadzał księgi liturgiczne i dzieła naukowe z Anglii i z Rzymu, tam kończył swoją *Gramatykę* [117], uczył łaciny, wymowy kościelnej, a nawet poezji [118].

Grzegorz z Utrechtu (zm. 775—780) przywiózł sporo ksiąg z Rzymu [119], zaś Liudger od Alkuina z York [120]. Dzięki aktywności mnichów brytyjskich odżyło w tym czasie opactwo Saint-Gall z epoki Kolumbana, a jego *scriptorium* wzbogaciło się nabytkami z Włoch, Anglii i nawet z Hiszpanii [121].

Bawaria ze względu na swoje położenie i tradycje ulegała wpływom Longobardów, ale i tu docierali mnisi pochodzenia irlandzkiego, zakładający swoje klasztory m. in. w Mondsee, Nieder-Altaich, Kremsmünster. Żyli w nich ludzie piszący sposobem manierycznym, charakterystycznym dla Irlandczyków, jak Fergil, późniejszy biskup Salzburga (zm. 767), Wirgiliusz z Salzburga i Arbeo z Freising (764—784), ale oni już należą do renesansu karolińskiego [122].

[114] MGH Epp. III, s. 380, 22: *Quidam sunt monachi per cellulas nostras et infantes ad legendas litteras ordinati.*

[115] Eigil, *Vita Sturmi*, MGH SS II, s. 366.

[116] Liobę uczynił przeoryszą w Tauberbishofheim k. Würzburga, Chumihiltę i Bertgitę w Turyngii, Teklę w Kitzingen — por. *Vita Bonifaci*, IV, 3, ed. W. Levison, s. 95.

[117] Dziełko to przypisywano św. Augustynowi — por. G. J. Gebauer, *op. cit.*, s. 36.

[118] Poprawia on wiersze Lioby i sam je pisze, np. z okazji wyboru papieża Zachariasza w 752 r. — MGH Epp. III, s. 302.

[119] *Vita Gregorii*, MGH SS XV, 1, s. 73—78. O Liudgerze por. *Vita Liudgeri* I, 12, ed. Diekamp, s. 17: *habens secum copiam librorum...*

[120] Por. P. Lehmann, *Die mittelalterliche Bibliothek. Die Kultur des Abtei Reichenau*, München 1925, s. 234; Th. Mayer, *Die Anfänge des Reichenau*, „Zeitschr. f. d. Geschichte d. Oberrheims" 21, 1953, s. 305—352.

[121] Przyniósł je m. in., Gunzo z Novary. Por. *Epistola Gunzonis ad Augienses fratres* [w:] Martene et Durand, *Veterum scriptorum amplissima collectio*, t. I, Paris 1724, s. 304 — cyt. G. Becker, *Catalogi Bibliothecarum Antiqui*, Bonnae 1885, s. 64; H. Silvestre, *Note sur l'épître de Gunzo de Novara*, „Revue bénédictine" 71, 1961, s. 135—137; A. Dold, J. Duft, *Die älteste irische Handschriftenreliquie der Stiftsbibliothek St. Gallen mit Texten aus Isidors Etymologien. Anhang v. H. 31 der Texte u. Arbeiten, nebst einer Erweiterung*, Beuron 1955.

[122] Autor *Vita Corbiniani*, MGH SS rer. Merov. VI; por. H. Löve, *Arbeo v. Freising, eine Studie zur Religiosität u. Bildung im 8 Jh. Rhein*, „Vierteljahrsblätter", 15—16, 1950—1951.

5. Działalność Karola Wielkiego na polu oświaty

Znamienne i wiele mówiące jest zdanie wyjęte z listu okólnego Karola Wielkiego w kwestii podniesienia oświaty w jego państwie: „ponieważ leży nam na sercu, ażeby [...] zaniedbana prawie całkowicie skutkiem gnuśności naszych poprzedników nauka podniosła się dzięki usilnym staraniom, do rozpowszechniania studiów sztuk wyzwolonych zachęcamy kogo tylko możemy, również własnym przykładem" [123]. Karol wydał szereg zarządzeń, w których zobowiązał podległych swej władzy biskupów i opatów do troski o nauczanie wszystkich do tego zdolnych [124] oraz, co ważniejsze, starał się egzekwować wykonywanie tych zaleceń [125].

W 797 r. nakazał utrzymywanie przy każdym kościele szkoły kształcącej chłopców chętnych do nauki, a w 802 r. wydał zarządzenie nakazujące ojcom posyłanie synów do szkoły. Akt ten można by uznać za pierwszy dokument wprowadzający obowiązek szkolny. Sprowadzał też kantorów, ażeby kierowali wspólnym śpiewem i chętnych uczyli tej sztuki. Widząc jednak, że nie zdobędzie dostatecznej liczby nauczycieli, założył szkołę śpiewu w Metz dla wychowania własnych kantorów, zobowiązując uczniów, ażeby po ukończeniu tej szkoły wracali do pracy przy kościołach macierzystych [126].

Program szkolny Karola Wielkiego nie zostałby podjęty i przeprowadzony bez współudziału znanego już nam Alkuina. Karol spotkał go jeszcze w 781 r. w Parmie, kiedy we Włoszech poszukiwał dla potrzeb własnego dworu ludzi wykształconych. W niedługim też czasie widzimy tam gramatyków: Piotra z Pizy i Paulina, Teodulfa aktywnego przy organizowaniu szkolnictwa, Agobarda, a przede wszystkim Alkuina, który w pewnej przynajmniej mierze był inicjatorem cesarskiego programu szkolnego. Nie trwało to jednak długo, ponieważ Alkuin z niewiadomych bliżej powodów wycofał się z życia dworskiego i poświęcił się życiu ascetycznemu oraz pracy szkolnej jako opat klasztoru św. Marcina w Tours. Jednak aż do swojej śmierci w 804 r. pozostawał w bliskich stosunkach z cesarzem.

[123] MGH Epp. Karoli aevi I, s. 80: *Ep. gen.* 786—800: *Quia curae nobis est, ut nostrarum ecclesiarum ad meliora semper proficiat status, obliteratam pene maiorum nostrorum desidia reparare vigilanti studio litterarum satagimus officinam et ad pernoscenda studia liberalium artium nostro etiam, quos possumus invitamus exemplo.*

[124] *De litteris colendis*, cap. I, 79.

[125] MGH Epp. Karoli aevi II, s. 532: *Ep. var.* 22: *saltem de tuae ecclesiae famulis, quos capaces esse perspexeris, erudire potes.* Chodzi tu prawdopodobnie o biskupa Lulla z Moguncji.

[126] E. Lesne, *op. cit.*, s. 17 n.

Alkuin nie był umysłem oryginalnym i do filozofii europejskiej nie wniósł nowych koncepcji. Wszystko lub prawie wszystko, co przekazał, było znane z innych źródeł. Największą jego zasługą było to, że korzystając z poparcia cesarza potrafił zorganizować szkolnictwo europejskie na nowych zasadach. Program siedmiu sztuk wyzwolonych, ustalony przez Alkuina [127], obowiązywał aż do powstania uniwersytetów, a podręczniki, jakie napisał [128], stanowiły podstawę nauczania.

Pod innymi względami przewyższali go jego uczniowie z Tours: Rabanus Maurus Magnentius (776/784—856), założyciel szkoły w Fuldzie [129], oraz Fredegisius z Moguncji. Dzieło Rabanusa Maurusa *De clericorum institutione* zyskało mu tytuł *praeceptor Germaniae*. Autorytet Alkuina podtrzymywali także inni jego uczniowie: Servatus Lupus, Walafred Strabon oraz Candidus z Fuldy.

Mówi się i pisze, że na dworze Karola W. istniała „szkoła pałacowa". Nazwę tę usprawiedliwiały nie tylko wymienione już nazwiska, ale także dokumenty, w których powtarzają się wyrażenia o szkole obok doniesień o chłopcach (*pueri*), młodzieńcach (*adolescentes*) i dorosłych uczących się razem z cesarzem i całym jego dworem.

Bliższe badania wykazują [130] jednak, że akcja wychowawcza na dworze Karola W. może wprawdzie być przyrównywana do szkoły, ale nie była nią we właściwym tego słowa znaczeniu. Nie uczono w niej pisać i czytać, ani nie przekazywano podstaw nauki, natomiast zwyczajem ówczesnym dyskutowano, ćwiczono się w śpiewie, recytacji, w szermierce, uczono dobrych manier i etykiety. Cała ta aktywność szkoły pałacowej była zwłaszcza dla ludzi młodych szkołą życia, przygotowywała do obowiązków publicznych, ale nie była zakładem programowego nauczania szkolnego. Młodzi ludzie na dworze byli synami możnych panów. Dwór Karola w Aix promieniował na cały kraj. Ludwik Pobożny natomiast usunął z uroczystości dworskich poezję i naukę świecką, które powróciły tam za Karola Łysego (823—877). W tym okresie wzrosła działalność pedagogiczna, ale na krótko, bo po śmierci tego władcy szkolnictwo przeszło całkowicie w ręce kleru. O szkolnictwie świeckim właściwie nic już nie można powiedzieć.

Swoisty rezonans działalności Karola Wielkiego na polu upowszechnienia oświaty znajdujemy w postanowieniach synodalnych. Wprawdzie nie były one zwoływane w celu zakładania szkół lub ustalenia programów nauczania, ale na niektórych z nich zapadały uchwały mające dla

[127] Alkuin, *Grammatica*, PL, t. 101, 853c.
[128] Obok gramatyki: *De dialectica*; *De rethorica*; *De virtutibus et vitiis*.
[129] Por. przypis 114.
[130] Por. E. Lesne, *op. cit.*, s. 33—43.

tej sprawy duże znaczenie. Uchwalono na przykład, ażeby biskupi i opaci pilnowali nauczania dzieci i młodzieży, szczególnie tej, która zamierza się poświęcić stanowi duchownemu. Takie uchwały zapoczątkował synod w Akwizgranie, zwołany przez Karola Wielkiego w 789 r. na mocy słynnego dokumentu — *Kapitularza* cesarza. Ponawiały je następnie: synod bawarski w 798 r., w Châlons i Moguncji w 813 r., w Aix 816 r., w Attigny w 822 i 829 r., w Valence w 855 r. i w Savannières w 859 r.

Niektóre z postanowień synodalnych dotyczyły przygotowania nauczycieli i wychowawców, inne (synod w Mayence) zachęcały do nauczania wszystkich chętnych (zarówno dzieci ludzi wolnych, jak i sług — *famuli*) lub żądały, by nie wymagać wygórowanych opłat, zadowalając się tym, co sami rodzice ofiarują. Zalecenia te częściowo kolidowały z programem szkolnym Alkuina, który żądał, by nauczanie w szkołach było wolne od opłat [131]. Zasada ta nie była przestrzegana nawet w jego szkole: już w dziesięć lat po jego śmierci w szkole przy opactwie św. Marcina w Tours wymagano od uczniów opłat [132].

Papież Eugeniusz II w 826 r. przeprowadził uchwałę: „Aby w każdej siedzibie biskupiej oraz innych miejscach byli mianowani w razie potrzeby magistrowie i doktorowie dla nauczania młodzieży gramatyki i sztuk wyzwolonych, ponieważ dzięki nim łatwiej jest zrozumieć przykazania boskie i wyjaśnić je innym". W 853 r. Leon IV rozszerzył ten nakaz, zarządzając utrzymywanie szkół elementarnych przy wszystkich parafiach.

Za Ludwika Pobożnego uchwalono tzw. *Statuta Murbacensia* (817 r. w Murbach), które zajmują się także wykształceniem, zalecając ograniczenie nauczania jedynie do kształcenia kandydatów do życia zakonnego. Zalecenia te jednak nie były ściśle przestrzegane i gdzieniegdzie obok *schola interior* prowadzono szkoły dostępne i dla świeckich (*schola exterior*).

*

Od czasu reformy Karola Wielkiego aż do powstania uniwersytetów szkoły są nieodłącznym składnikiem życia społecznego w całej Europie. W związku z tym nie wydaje się celowe omawianie stanu oświaty w poszczególnych krajach i regionach, ponieważ utrwalił się jednolity system nauczania — zarówno programy szkolne, jak i organizacja. Dlatego też w dalszej części niniejszego opracowania odstąpimy od chronologicznego

[131] *H-Rabani Mauri ex abbate Fuldensi, Archiepiscopi sexti Moguntini, Opera — quae repperiri potuerunt omnia*, t. VI. carm. 111, Coloniae Agripinae 1627, s. 343.

[132] E. Lesne, *op. cit.*, s. 28.

omawiania sytuacji szkolnictwa, a zajmiemy się niektórymi zagadnieniami ogólnymi, takimi jak charakter i rodzaje szkół, nauczyciele i uczniowie, funkcjonowanie szkół oraz główniejsze problemy związane z programem nauczania.

6. Charakter i rodzaje szkół

Już w XI w. z niewielkimi wyjątkami, a prawie bez wyjątku w wieku następnym istniały powszechnie szkoły parafialne, katedralne, kolegiackie i klasztorne. Sobór laterański III (1179) nakazał, ażeby przy każdej katedrze ustanowić beneficjum dla magistra, który by nauczał kleryków danej diecezji. Nie chodziło tu o ustanowienie szkół, lecz o zapewnienie środków utrzymania dla nauczycieli kształcących kandydatów do stanu duchownego. W miastach, gdzie obok katedry istniała kolegiata, jak w Angers, Liège, Kolonii, Wormacji, Londynie itp., każda z nich prowadziła własną szkołę. W opactwach benedyktyńskich istniał urząd dyrektora szkoły (*caput scolae*). W klasztorach żeńskich prowadzenie szkoły nie było regułą, dlatego też dokumenty rzadziej o tym wspominają.

Szkoły parafialne w X i XI w. są stosunkowo rzadkie. Można je spotkać w miastach (*oppida*) czy nawet niekiedy w warowniach (*castra*), a tylko wyjątkowo we wsiach i osiedlach. Sytuacja ta poprawiła się dopiero w początku XII w., ale i wówczas istnienie szkół w miejscowościach odległych od miast było mało prawdopodobne przede wszystkim ze względu na brak personelu, lokalu, książek, materiałów szkolnych. Bardziej światli nauczyciele mieli większe szanse zdobycia miejsca pracy w mieście, gdzie było bezpieczniej i wygodniej. Do miejscowości odległych zaś wypychano tych duchownych, którzy niewiele więcej umieli, niż recytować *Pater noster*.

W tym okresie prawo nauczania *de jure* i *de facto* posiadał Kościół. O tym, ażeby nauczać bez pozwolenia władzy duchownej, nie mogło być mowy. Jednostka administracyjna na swoim terenie tak co do stanu posiadania, jak też jurysdykcji, mogła zlecić prowadzenie szkoły tylko uprawnionym przez Kościół osobom. W ten sposób sprawa ta została ujęta w serii *Dekretałów* Aleksandra III (1159—1181). Synod laterański III potwierdził te zasady postanowieniem, że nawet człowiek przygotowany do nauczania nie może wykonywać tego zajęcia bez odpowiedniego zezwolenia. W każdej szkole nauczał zwykle tylko jeden nauczyciel, z reguły duchowny (*scholasticus*). Jeśli jednak miał kogoś do pomocy, to ten był całkowicie od niego zależny (*ad nutum*). Widzimy na przykładzie Piotra Abelarda, że Wilhelm z Champeaux w Paryżu i podobnie Anzelm w Laon nie pozwalali mu nauczać obok siebie, tzn. na swoim terenie. Alberyk

z Reims nie zgodził się na nauczanie przez Gautier de Mortagne, natomiast następca Wilhelma z Champeaux odstąpił Abelardowi swoją katedrę i zaprosił go do nauczania.

Papież Aleksander III nakazał [133], ażeby pozwolenia na nauczanie nie odmawiać, a tym bardziej nie cofać go bez poważnych motywów. Zasadę tę potwierdził sobór laterański III [134]. Pozwolenia należało udzielać bezpłatnie. Aleksander III potępił nadużycia w tym zakresie, ale zezwolił, aby w Paryżu, gdzie liczba nauczających była wyjątkowo duża, legat papieski decydował w każdym przypadku zgodnie z przyjętymi zwyczajami [135].

Szkoły tego okresu służące wychowaniu kleru świeckiego lub zakonnego nazywały się wewnętrznymi (*scholae internae* lub *claustrales*), a uczące młodzież z zewnątrz zwały się zewnętrznymi (*scholae externae* lub *canonicae*). Do początku IX w. (817) klasztory reguły benedyktyńskiej przyjmowały do szkoły synów szlachty i rycerstwa bez specjalnych ograniczeń i bez obowiązku wstępowania do zakonu. Później jednak ograniczyły się do kształcenia oblatów, choć czasem przyjmowały jeszcze na wychowanie synów szlachty, a zwłaszcza dobrodziejów klasztoru lub zakonu. Działo się tak szczególnie w krajach słowiańskich. Młodzieńcy ci mieli zasadniczo swobodę wyboru formy życia świeckiego lub zakonnego, w praktyce jednak decyzja należała do władzy rodzicielskiej. Kandydat musiał wybrać to, co w danych okolicznościach zdaniem rodziny było lepsze ze względów politycznych lub majątkowych. Tak np. było z Pepinem Małym i Ludwikiem VII, wychowankami opactwa św. Dionizego pod Paryżem. Statuty generalne cystersów z 1134 r. zakazywały przyjmować do nauki chłopców nie przeznaczonych do zakonu.

Łączyło się to z powstaniem szkół tzw. publicznych, które z czasem przyjęły nazwę *studia generalia*. Były to szkoły przyjmujące przybyszów ze wszystkich stron świata. Szkoły tego typu istniały m. in. w Orleanie, Mans, Tours, Angers, Chartres, Troyes, Paryżu, Reims, Laon, Cambrai, Metz, Toulouse, Liège, Lille, Kolonii, Moguncji, Corbeil, Poitiers, Reichenau, Gorze, Bec, Saint-Gall, Fuldzie. W szkołach tych istniał obowiązek autoryzacji przyjęcia przez władze szkolne (biskupa, opata, kapitułę, kolegiatę) oraz aktualnie sprawującego z ich ramienia funkcje scholastyka. Zachowały się nawet na piśmie prośby i podania o dopuszczenie do szkoły.

[133] List do kanoników Châlons z 1166 r.; podobnie w liście do biskupów z 1170 r. — Alexandri III *Epistola* 807; H. Denifle (ed.), *Chartularium Universitatis Parisiensis* IV, s. 4—5, c. 741.

[134] *Conc. lateran.* III, 18, Mansi XXII, s. 228: *nec docere quemquam expetita licentia, qui sit idoneus interdicat.*

[135] E. Lesne, *op. cit.*, s. 429.

Rozróżnienie szkół wewnętrznych i zewnętrznych dotyczyło jedynie zakładów przyklasztornych. Znamy tylko jeden wypadek w Reims, gdzie przy katedrze istniała osobna szkoła dla kleru własnego i osobna dla kandydatów na księży ruralnych (wiejskich); nie było to więc regułą powszechną w szkołach katedralnych.

Podstawę materialną zapewniała szkole odpowiednia instytucja. Szkoły zaś typu personalnego, takie jak w Melun, w Corbeil, w Paryżu (na wzgórzu św. Genowefy), przy opactwie św. Dionizego czy św. Paracleta, jakie zakładał przejściowo Abelard i nie mające zabezpieczenia materialnego, przestawały istnieć, gdy mistrz przenosił się w inne miejsce.

Programów szkolnych nie było. Jedynym przewodnikiem pozostawała tradycja oraz nauka samego mistrza. Drogą naturalnej selekcji sława jednego przewyższała innych, a wśród wszystkich miast szkolnych w XII w. na czoło wybijał się Paryż.

Poziom nauczania w szkołach parafialnych, kolegiackich jak również i klasztornych był niski. W większości z nich rzadko wykraczano poza sztukę pisania, czytania i śpiewu Psalmów. Szkoły katedralne najczęściej uczyły tego samego, ale przy tym nieraz wprowadzały różne klasy w zależności od umiejętności nauczyciela i zdolności uczniów, aż do uprawiania poezji włącznie. Słynniejsze szkoły, np. w Bec, Laon, Chartres, wyróżniały się jakąś specjalizacją; np. Anzelm przekazał obowiązek nauczania gramatyki na swego pomocnika, magistra Gwidona, a sam wykładał dialektykę i teologię. Z czasem specjalizacja przybierała formy bardziej zaawansowane — np. w Paryżu studiowano najpierw dialektykę, a następnie *artes* i teologię, w Chartres *studia humanitatis* — literaturę klasyczną, w Montpellier i Salerno medycynę, w Padwie prawo. Ponadto poszczególne dyscypliny powierzano osobnym specjalistom. Sława mistrzów ściągała uczniów ze wszystkich stron świata. Wśród szkolarzy dokonywała się naturalna selekcja i część z nich zajmując później coraz ważniejsze stanowiska rozsławiała swoją szkołę. Po zdobyciu *licentiam docendi* czy *veniam docendi* powracali do swych miast rodzinnych lub uczyli w szkołach i w ten sposób następowało ujednolicenie całego nauczania. Wytworzył się model intelektualny charakterystyczny już nie tylko dla Zachodu, ale dla całej *Christianitas*. Rolę kierowniczą w tym procesie odgrywała Francja, a we Francji Paryż. Niektóre z ośrodków z czasem przybierały strukturę prawdziwych akademii. Mówiło się więc np. o Chartres *Accademia Carnotensis*, o Bec *Magnum et famosum litteraturae gymnasium*, podczas gdy o akademii w Tours, za przewodniczenia Berengara — „apostoł szatana" itp. W tym okresie na drugim planie pozostawały szkoły w Reims, Liège, Mans, Tours, Orleanie, Fleury. Na początku XII w. na pierwszy plan wysunęły się szkoły w Laon i Chartres, a paryska dopiero w drugiej połowie stulecia.

W tym okresie w wielu miastach Europy zaznacza się już konkurencja szkół pod względem sposobu nauczania oraz sławy ich nauczycieli. Wystąpiły także przejawy zawężania działalności intelektualnej w zakonnych szkołach wewnętrznych. Gramatyka i wszelka wiedza świecka zostały tam ponownie napiętnowane jako próżne (*vanae*), a nawet szkodliwe dla ludzi poświęconych Bogu.

7. Nauczyciele

W omawianym okresie nie należało do rzadkości, że możni do swoich dzieci zatrudniali nauczycieli prywatnych. Najczęściej taki pedagog względnie preceptor był jeden, ale zdarzało się, że nawet dla jednego dziecka zatrudniano dwu i więcej pedagogów. Zadania, jakie wykonywali nauczyciele prywatni, nie wchodzą jednak w zakres naszego tematu, dlatego tu je pomijamy.

Tym, którzy uczyli w szkołach, nadawano rozmaite nazwy. Tak więc *grammaticus* mógł oznaczać nauczyciela gramatyki albo znawcę tego przedmiotu, albo też człowieka wykształconego w ogóle. Podobnie termin *scholasticus* odnosił się zarówno do nauczycieli, jak i do uczniów, względnie osobno do jednych i osobno do drugich, ale mógł też oznaczać człowieka uczonego. Nauczycieli nazywano też: *primus scolae, primicerius scolae, scolae provisor ac primus, caput scolae* lub *capiscol, magister scolae, magister scolarum* lub *puerorum, magister scolaris, rector scolarum, archiscola, archiscolaster, archiscolaris, archiscolasticus* itd.

Termin *magister* ponadto oznaczał tytuł naukowy, tyle samo co *doctor*, który dożywotnio przysługiwał tym, którzy go zdobyli i ponadto przez pewien czas nauczali (*actu legentes* lub *actu regentes*). Uzyskując wyższe godności państwowe lub kościelne nie tracili tego tytułu. Tytuł *doctor* świadczył o wybitnej znajomości przedmiotu, zwłaszcza teologii i prawa, a czasami także innych dyscyplin wiedzy. W użyciu był jeszcze przed XII w. termin rzymski *professor*.

Nie tyle na mocy prawa, ile z praktyki średniowiecznej tytuły te — podobnie jak prawo nauczania — przysługiwały wyłącznie klerowi zakonnemu i świeckiemu. Nauczycielem *de jure* mógł być również człowiek świecki, ale *de facto* z historii znamy jedynie nieliczne przykłady: np. Manegold z Lautenbach, z tym że i on po śmierci żony został kanonikiem, a następnie opatem w Morbach w 1194 r.[136]

Clerici to oczywiście nie tylko kapłani. Termin ten często był synonimem *canonici* lub *tonsurati* (np. Piotr Abelard) i oznaczał tych, którzy

[136] Urban VII, *Epistolae* 208, PL. t. 151, 482.

w jakiś sposób przynależeli do duchowieństwa, niekoniecznie przyjmując święcenia.

Magistrzy uczyli się, a potem nauczali przy swojej katedrze, kolegiacie względnie klasztorze. Czasem pociągała ich sława któregoś ze znanych nauczycieli lub inna szkoła angażowała ich do pracy. Najczęściej wszakże po studiach, albo też po wypełnieniu wyznaczonego zadania, powracali do swojej macierzystej szkoły.

Pod koniec XII w. mówiono, że w Paryżu nauczają sami przybysze. Byli tam m. in. Abelard z Bretanii, Wilhelm z Conches w Normandii, podobnie jak Ryszard biskup Paryża, Wilhelm z Champeaux, Gilbert de la Porée z Poitiers, Teodoryk z Chartres, Piotr Cantor z Reims, Piotr Abelard z Włoch, Adam z Petit Pont, a z Anglii: Magister Serlo, Jan z Salisbury, Robert z Courçon i Stefan Langton.

Znane są dość liczne przypadki, kiedy uczniowie zajmowali z czasem miejsce swoich nauczycieli jako magistrowie w tej samej szkole. Tu i ówdzie można wykreślić jakby „drzewo genealogiczne" wszystkich nauczycieli, na przykład w Saint-Gall [137]. Stanowisko scholastyka jako dyrektora szkoły stawiało go pośród ludzi wpływowych w danej społeczności, a jeżeli nie był nim zakonnik, to dawało mu również odpowiednie beneficjum. Wprawdzie stanowisko to nie należało do rangi *dignitates civitatis*, ale dawało pełnię władzy nad uczniami, a wśród ich rodziców i opiekunów znaczny autorytet. W przypadku, kiedy w szkole byli pomocnicy nauczyciela, scholastyk miał pełną władzę także i nad nimi, z tym że *subscholasticus*, zastępując magistra w czasie jego nieobecności, partycypował we władzy przełożonego. Jednakże *regens scholae* zawsze miał wyłączne prawo nad scholarzami, a w pewnych przypadkach określoną jurysdykcję [138].

Nowe stosunki zapanowały w XII w., gdy w Paryżu, Angers, Chartres, Tours, Laon i innych miastach działało wiele szkół i to niejednokrotnie rywalizujących ze sobą. Z czasem doprowadziło to do powstania organizacji typu korporacyjnego studentów, a następnie i nauczycieli, celem obrony interesów ich społeczności. Znalazło to swój ostateczny wyraz w *universitates magistrorum et scholarium*, a stąd w organizacji uniwersytetów. Wtedy też doszła do głosu kategoria nauczycieli bez mandatu kościelnego.

Najważniejszym przywilejem magistra (scholastyka) było nadawanie prawa nauczania (*licentia docendi*). W Paryżu prawo to z czasem przeszło na kanclerza uniwersytetu, w innych ośrodkach szkolnych na kanclerza kościoła katedralnego (Tuluza, Orléan, Chartres itd.).

[137] E. Lesne, *op. cit.*, s. 465.

[138] Z czasem doprowadzi to do powstania urzędu zwanego *scolasticus maior* względnie *archischolasticus*.

Scholastycy mieli zapewnione utrzymanie z beneficjum ufundowanego przy katedrze, a dochody z takiej prebendy były niejednokrotnie dosyć wysokie. Sobór laterański III (1179) wydał ogólny nakaz tworzenia przy każdej katedrze beneficjum przynajmniej dla jednego magistra [139]. Scholastyk, który przestawał nauczać, zatrzymywał pewną część dochodów z prebendy. Zwyczaj ten stanowił okazję i przyczynę gorszących sporów. Magister powołany do nauczania przy innej szkole nie tracił automatycznie prawa do już posiadanego beneficjum [140]. Natomiast samo pozwolenie na nauczanie bez prawa prowadzenia szkoły nie zapewniało prebendy. Taki magister był wynagradzany sporadycznie, co stawiało go w położeniu nader trudnym, jeśli skądinąd nie miał zapewnionych środków utrzymania. Zmuszony pobierać opłaty od uczniów, stawał w kolizji z obowiązującym prawem, co nieraz prowadziło do sporów i skandalicznych procesów. W całym okresie (IX—XII) tego rodzaju nadużycia powtarzały się bardzo często, mimo że nauczanie z zasady było bezpłatne [141]. Autor żywota św. Wojciecha pisze, że jego rodzice drogo płacili w Magdeburgu scholastykowi Octrikowi za naukę [142]. Bywali także nauczyciele bezinteresowni, jak np. Wolfgang, Wason z Liège (1008—1016) chwalony za to przez Anżelma, Ecgbert i inni. Wielu wszakże zrobiło fortunę na nauczaniu — takim był na przykład Gerard z Metz, uczeń Fulberta z Chartres [143]. Frodon *sacra auri fame instinctus* porzucił Francję i wyjechał do Anglii w nadziei uzyskania większego zysku [144]. Z czasem utarł się zwyczaj, że magistrzy obok dochodów z własnych prebend pobierali opłaty od uczniów i to bynajmniej nie w formie nieobowiązujących podarunków. Wiadomo, że np. Piotr Abelard miał w okresie nauczania w szkole katedralnej w Paryżu największe dochody [145]. Nauczyciele często skarżyli się na skąpstwo swoich uczniów słowami Juwenala: *nosse volunt omnes, solvere mercedem — nemo,* ale skargi uczniów na chciwość

[139] Mansi, XXII, 228.

[140] Stephanus Tornacensis, *Epistolae* 60, PL, t. 211, s. 353; por. też List Huberta arcybiskupa Canterbury.

[141] Por. Ratherus, PL, t. 136, 178: *multi enim lucri ambitu tegenda silentio, vendunt loquendo*; Abbo, *Praefatio in cyclum Victorii,* PL, t. 139, 571: *qui avare pretium suae statuunt arti.*

[142] *Vita Adalberti,* 4, MGH SS IV, s. 583: *magistro suo aurum et argentum* [...] *afferentes kara* (!) *filio doctrinam magno precio emerunt.*

[143] *Occupabat lectionum otio venalium. Questum pube Francorum captantes non modicum* [...] *multas illic operas nactus.*

[144] Baudri de Bourgeuil, *Carmen* 139, pisze o takich nauczycielach podobnie jak Platon o sofistach: *aurem non replent, donec repleveris arcam.*

[145] *Hist. calam.,* 5: *quanta mihi pecunia lucra, quantam gloriam compararent;* por. tamże 8 i 11; *Introd. ad theolog.,* PL, t. 178, 972 n: *qui olim studium ad lucrandam pecuniam instituerat.*

nauczycieli były o wiele częstsze. Magister Serlo np. żali się, że mieszek, jaki napełnił gdzie indziej, musiał w Paryżu wydać w całości, bo zarabiał bardzo mało, albowiem uczniowie wiedzeni chęcią późniejszych zysków gonili za nauczycielami sławnymi [146]. To tłumaczy, dlaczego tłumy uczniów ciągnęły za Abelardem; spodziewali się bowiem, że wiedza, którą u niego zdobędą, prędzej da owoce w postaci własnego zarobku. Zresztą Abelard, mający wielu słuchaczy (nieraz ponad miarę) i zarabiając bardzo dużo, mógł brać i brał opłaty konkurencyjnie niskie. Nie brakowało też takich nauczycieli, popularnie zwanych kornificjanami, o których pisał Wilhelm z Conches, że wcale nie dbali o to, czego nauczali, byle tylko z ucznia jak najwięcej pieniędzy wycisnąć [147]. Sam Wilhelm też pod tym względem nie był bez zarzutu, skoro tak o nim, jak i o Bernardzie napisał Jan z Salisbury: *opulentissimus grammaticus* [148]. Nauka w tym czasie kosztowała drogo [149].

Płacili nie tylko uczniowie, ale przede wszystkim magistrzy pragnący uzyskać prawo nauczania (*licentiam docendi*) i to od samego początku wprowadzenia tego zwyczaju. Obowiązek ten był tak ciężki, że magister Serlo w poemacie skierowanym do Ludwika VII skarżył się publicznie na ten zwyczaj [150]. Wprawdzie sobór laterański III nakazał, ażeby nie pobierać żadnych opłat przy udzielaniu pozwolenia na nauczanie, grożąc wykraczającym przeciwko temu zaleceniu pozbawieniem godności, a zwłaszcza beneficjum, ale w praktyce zakaz ten był sprytnie obchodzony. Wymuszanie opłat stanowiło przeszkodę do otrzymania wyższych godności kościelnych [151], ale tylko dla tych, którzy nie umieli znaleźć wybiegu prawnego. O tej poważnej chorobie społecznej dobitnie świadczą wysiłki niektórych papieży — Aleksandra III, Lucjusza III — mające na celu ukrócenie nadużyć.

Historia tego okresu zna wielu magistrów, którzy całe swoje życie —

[146] Bernard, *Sermo 36 in Cant.* 3, PL, t. 183, 968: *qui scire volunt ut scientiam suam vendant, verbi causa pro pecunia, pro honoribus et turpis quaestus est.*

[147] *Philos. mundi* IV, 37, PL, t. 122, 99: *non curabit quid dicat, dum nummum extorqueat.*

[148] J. of Salisbury, *Metalogicon*, I, 5, ed. J. C. Webb, Oxford 1929.

[149] Por. A. Luchaire, *Études sur quelques manuscrits de Rome et de Paris*, Paris 1899, s. 108. Bratanek kanonika z Lisieux, Mikołaj stale uskarża się (s. 113): *tempus carum est, oportet me conducere magistros meos...*, itp.

[150] *Versus magistri Serlonis de diversis modis versivicandi utiles valde cuique versificatori*, ed. Faral, *Les arts poétiques du XII^e et du XIII^e siècle*, Paris 1923, s. 266: *scolasque rego — tractamur misere, dare cogimur atque tacere.* Zdaje się, że był to haracz dlatego uciążliwy, że długoletni, a nie jednorazowa danina.

[151] *Conc. lat. decreta*, Mansi, XXII, 227; por. Alexandri III, *De simonia* III, 18, tamże, 279.

od wczesnej młodości aż do późnej starości, spędzili na nauczaniu [152]. Zawód nauczyciela nie ograniczał się bynajmniej do samego przekazywania wiedzy, ale łączyła się z tym odpowiedzialność za uczniów, nie tylko w szkole, ale wszędzie, nawet podczas wakacji. W dni wolne od nauki musiał brać wraz z uczniami czynny udział w nabożeństwach, ceremoniach i uroczystościach całej społeczności. Nawet *canonici*, czyli uczniowie szkół zewnętrznych, byli obowiązani do śpiewu Psalmów w chórze, a magister musiał przestrzegać surowej dyscypliny w ich zachowaniu. Jeśli przy kościele był osobny *magister chori*, to on w imieniu scholastyka czuwał nad zachowaniem kleryków podczas nabożeństwa, ale wykraczających przeciwko dyscyplinie karał sam *magister scolae*.

Wśród uczniów nierzadko zdarzali się *canonici* posiadający już od dziecka dochody z własnych prebend. *Magister regens* roztaczał nad nimi szczególną opiekę: dawał im pełne utrzymanie, a nawet ubranie. Jeśli miał do pomocy subscholastyka, ten wyręczał go w trosce o synów bogatszych rodziców, co dawało mu okazję do zdobycia środków utrzymania.

Scholastyk bardzo często, zwłaszcza w klasztorach, pełnił obowiązki bibliotekarza (*armarius, bibliothecarius*), a niekiedy i kierownika *scriptorium*. Sam nauczyciel starał się pisać traktaty dla swoich uczniów. Szczególnie bogata pod tym względem była twórczość Radulfa de Longo Campo (niestety tylko w niewielkiej części dochowana). W przedmowach do swych dzieł twierdził, że pisał je dla pożytku swoich uczniów [153]. Przejęcie obowiązku prowadzenia szkoły zwalniało magistra od konieczności rezydencji wynikającej z posiadania beneficjum [154].

Magistrzy bardzo często w życiu prywatnym nie dawali dobrego przykładu swym uczniom. Łatwo zdobyte pieniądze dawały okazję swobodnego życia, szczególnie pod koniec XII w. (Abelard, Fulko z Orleanu i inni). Piotr z Blois wypominał swojemu magistrowi, że łatwo zmieniał

[152] Np. Bernard z Chartres, Anzelm z Laon, Wilhelm z Conches, Radulf de Longo Campo i inni. Normalnie wyniesienie do godności kościelnej uniemożliwiało pracę w szkole.

[153] Radulphus de Lango Campo, *In 'Anticlaudianum' Alani Commentum*, ed. J. Sulowski, Wrocław 1972, Proemium ad personam 4, 21—25: *Istud tamen credo, et existimo, quod minus in mea opera invidorum strepet garrulitas, si sciretur quibus haec legerim, ratione quorum hoc fecerim, quantum auditoribus condescenderim in legendo. Condescendi quidem meis scholaribus utpote rudibus, duris, fastidiosis, negligentibus, et ut meam doctrinam caperent, saepe colavi culicem et camelum multoties transglutivi.* Podobnie pisze w *Distinctiones*. ed. J. Sulowski (w druku) s. 5: *honestum reor et utile illud parum, quod mente teneo meis scholaribus revelare.*

[154] Mansi XXII, 383: *beneficium* [...] *nisi forte disciplinis scholasticis invigilaverint.*

codices na *calices*, a *scribere* na *bibere* [155]. Nie wszyscy szli taką drogą, ale wielu szukało w zawodzie nauczyciela jedynie zysku, zadowolenia miłości własnej i próżności. Niektórzy, nie starając się ani o zdobycie, ani o przekazanie wiedzy nawet w tym zakresie, w jakim była im dostępna, puszyli się fałszywą uczonością.

W stosunku do magistrów godnych zaufania uczniowie przejawiali przywiązanie, szacunek, a nawet miłość. Wilhelm z Conches pisał, że uczeń powinien miłować magistra tak jak miłuje swego ojca, a nawet bardziej, ponieważ od kogo więcej się otrzymało, tego też więcej kochać należy [156]. Uczniowie Abelarda trwali przy nim wiernie mimo kar i gróźb, jakie na niego spadały. Bronili go nie tylko z miłości do prawdy, ale także z szacunku dla nauczyciela i podziwu dla jego wiedzy i błyskotliwości wykładu.

Magistrzy cieszyli się na ogół powagą i dużym znaczeniem. Powszechne bowiem było przekonanie, że wiedzy nie można zdobyć drogą autodydaktyki z samych tylko książek. Hugon z opactwa św. Wiktora ostro piętnował w *Didascalicon* tych, którzy sądzili że Pismo św. jest tak proste, iż każdy może je czytać i rozumieć bez pomocy nauczycieli [157]. Na początku XII w. jeszcze dobitniej wyraził to Honoriusz z Autun, twierdząc wręcz, że jego dzieła są oparte na czterech kolumnach: *prophetica auctoritas* (Pismo św.), *apostolica dignitas* (prawo i sobory), *expositorum sagacitas* (komentatorzy) oraz *magistrorum sublimitas* (nauczyciele).

Ogromna większość magistrów bardzo szybko awansowała, zajmując w Kościele poważne stanowiska i godności: prałatów, kanclerzy, biskupów, nawet legatów i papieży. Szczególnie chętnie obsadzano nimi stanowiska biskupie [159].

8. Szkolarze

Nie było ustawy określającej wiek, w którym należało rozpocząć naukę. Niejedni rodzice oddawali nawet 4-letnie dzieci na naukę u preceptora, jak było z Brunem, zwanym *doctor doctorum*, późniejszym biskupem Kolonii — inni rozpoczynali gramatykę mając około 20 lat albo

[155] Petri (de Blois), *Epistola* 7, PL, t. 207, 21: *Tu, qui disciplinali militiae et libris quondam omnia posthabebas, nunc sicut audio codices ad calices transtulisti, scribere in bibere convertisti.*

[156] Guillelmus de Conchis, *Philosophia mundi* IV, 38, PL, t. 172, 100.

[157] Hugo, *Didascalicon* III, 14: *ut in eis magistros audire non oporteat.*

[158] Gerbert, biskup z Reims, późniejszy papież Sylwester II; Fulbert biskup Chartres; Wilhelm z Champeaux, biskup Châlons(-sur-Marne); Lanfranc i Anzelm, arcybiskupi Canterbury i wielu innych.

i później. Alkuin ułożył swoją *Gramatykę* dla młodzieży 14-15-letniej i ta stanowiła grupę najliczniejszą.

Fakt, że w XI w. słynniejsi nauczyciele nie przyjmowali do swoich szkół dzieci (*pueri*, a więc poniżej 7 lat), należy łączyć z poziomem nauczania, a zatem można wnioskować, że rudymenta należało zdobywać w młodym wieku, ażeby dostać się do szkoły o wyższym poziomie nauczania.

Nie było również przepisu głoszącego, że naukę mogą pobierać jedynie duchowni, ale praktyka szła bardzo wyraźnie w tym kierunku. Faktu, że synowie możnych pobierali naukę prywatnie w swoich domach, nie można uważać za wyjątek z tej reguły. Były liczne przypadki kształcenia synów bogatych rodziców w klasztorach, chociaż reguła zakonna na to nie pozwalała. Na ogół jednak nauczanie nieduchownych nie trwało długo, jako że przyszłe obowiązki świeckie syna możnego rodu wymagały innego przygotowania niż to, jakie dawała ówczesna szkoła. Tylko synowie predestynowani do godności kościelnych dłużej zajmowali miejsce na szkolnej ławie. Dopiero w XII w. spotyka się nieco liczniejszą warstwę wykształconych ludzi świeckich.

W tym okresie jakąś formę nauczania stosowano i u mniszek. Niektóre opactwa, mając na celu zapewnienie sobie kadry kierowniczej, organizowały u siebie własne szkoły. Wiadomo np. że Urszula z Kolonii czytała Terencjusza, a dla zrozumienia Wergilego posługiwała się komentarzem Serwiusza [159]. Hermenegilda, Wilborada, Jadwiga śląska, Hildegarda oraz szereg innych mniszek uchodziły za kobiety posiadające znaczne wykształcenie. Znany przypadek to Heloiza, kobieta uczona, której sława rozbrzmiewała w całej Francji. Jej wuj, kanonik paryski Fulko, pragnąc zapewnić jej najwyższe wykształcenie, jakie w owym czasie było osiągalne, dał jej najsłynniejszego preceptora — Piotra Abelarda [160].

Wiele dziewcząt możnych rodów miało osobnych pedagogów, ale historia nie podaje, aby którakolwiek z nich uczyła się w szkole. Jedynym wyjątkiem to wewnętrzne szkoły klasztorne dla mniszek. Niedopuszczanie kobiet do szkoły to jeden z dość licznych przykładów oddziaływania przekonań wyrosłych z filozofii platońskiej i przejętych w przekazach neoplatońskich.

XII-wieczny Paryż z liczbą studentów równą prawie liczbie mieszkańców miasta (ok. 70 000?) [161] był zjawiskiem niezwykłym. Normalnie

[159] E. Duemmler, *Kölner Bücherkatalog*, „Zeitschr. f. deutsches Altertum" VIII, 1875, s. 467.

[160] Por. Abelard, *Historia calamitatum* 6.

[161] H. Denifle, (ed.), *Chartularium Univ. Parisiensis* I, 51: pismo Filipa Harvenga.

szkoły miały ograniczoną ilość miejsc: 5—6, najwyżej kilkanaście [162]. Zdarzały się przypadki, że do szkoły przyjmowano jednocześnie 30 uczniów [163], ale taka szkoła musiała dysponować ponad setką miejsc — a więc całe opactwo około 300 osób żyjących wspólnie [164]. W szkołach zewnętrznych przeznaczonych dla *canonici* nie było ściśle przestrzeganych limitów: liczba uczniów zależała od potrzeb danego kościoła oraz liczby kandydatów. W Saint-Gall np. było osiem pomieszczeń szkolnych i dwie duże sale wspólne [165]. Szkoły katedralne z zasady miały niewielką ilość uczniów.

W końcu X w. sława niektórych magistrów rozchodziła się tak szybko w całej Europie zachodniej, że powodowało to duży napływ uczniów do danej szkoły. Tak do Reims, gdy nauczał w tamtejszej szkole Gerbert, nieustannie napływali nowi szkolarze [166]. Podobnie było w Chartres, Laon, Bec, a później w Paryżu. Migracja ta wpływała na zaostrzenie selekcji studentów. Stąd pod koniec XII w. Harveng napisał, że wprawdzie liczba szkolarzy jest ogromna, ale tylko niewielu z nich zdobywa prawdziwą wiedzę [167].

Francja też stała się Mekką dla całej Europy. Napływali do niej Anglicy, Niemcy, Włosi, Skandynawowie, Słowianie i Węgrzy. Ta masa uczniów wędrowała z miasta do miasta, szukając lepszych nauczycieli i głębszej nauki. Zdarzali się już wtedy tzw. wieczni studenci, smakujący nie tyle w nauce, co we włóczęgostwie. Przykładem wędrującego studenta był Abelard, poszukujący mistrzów dialektyki wszędzie, gdzie tylko posłyszał jakieś godne uwagi nazwisko magistra tej dyscypliny.

Uczący się nowicjusze zakonni mieli zapewnione utrzymanie w klasztorze. Uczniowie uczęszczający do szkoły zewnętrznej z najbliższej okolicy mogli żyć w domach rodzicielskich. Kanonicy prowadzący szkoły kapitulne wprost domagali się tego od rodziców chłopców, a nauczyciele szkół katedralnych i kolegiackich na pewno nie wykazywali więcej altruizmu.

Niektórzy chłopcy byli już od wczesnego dzieciństwa przeznaczeni na określone stanowiska duchowne [168] i takim od początku XII w. nadawano

[162] W Cluny było ich sześciu, zgodnie z *Consuet. Cluniacensis* III, 8, PL, t. 149, 742: *Pueri autem, qui sunt in conventu nostro non ultra senarium protendunt.* W Corvey na liście z 1151 r. w rubryce *pueri* widnieje 13 nazwisk.

[163] Por. *Vita Maclavii* 1, PL, t. 160, 612 podaje autor, że równocześnie z Saint-Malo zostało przyjętych do szkoły 30 chłopców urodzonych w tym samym roku.

[164] Por. St. Ríquier (ed.), *Cronicon Centul.*, II, 11, s. 70.

[165] Por. Ekkehard, *Casus S. Galli* 3, MGH SS II, s. 100.

[166] *Vita* III, 55, PL, t. 150, 104: *Fervebat studiis numerusque discipulorum in dies crescebat.*

[167] Harveng, *Epistola*, PL, t. 103, 67: *Innumerabiles clericos in scholarum gymnasio convenire at eorum tamen raros ad perfectum scientiae pervenire.*

[168] Miało to tę dobrą stronę, że kandydat od dziecka mógł się należycie przygotować do pełnienia przyszłych obowiązków dobrze sobie znanych.

beneficja, których dochody w pierwszym rzędzie przeznaczano na pokrycie wydatków kształcenia. Dochody z takich prebend musiały być znaczne, skoro np. uczniowie Abelarda uchodzącego na pustkowie mogli nie tylko zapewnić tam utrzymanie sobie i mistrzowi, ale nawet zbudować kościół św. Paracleta. Jednak obdzielanie prebendą w wieku dziecięcym nie było regułą.

W przypadku wyjazdu do szkoły znacznie oddalonej od miejsca zamieszkania sprawa się komplikowała. Najczęściej obowiązki spadały na rodzinę szkolarza. Zachowały się listy uczniów do rodziców i opiekunów z prośbą o pieniądze na pokrycie wydatków, o przysłanie ubrania lub żywności [169]. Czasami wydatki te ponosił biskup albo kanonik wysyłający chłopca na naukę [170].

Gorzej przedstawiała się sprawa z tymi, którym rodzina nie pomagała. Znaczny odsetek żaków, zwłaszcza w okresie późniejszym, przymierał po prostu głodem. Do przysłowia przeszło określenie nędzy paryskich szkolarzy jako *fames parisiana* [171]. Żacy starali się jak mogli zaradzić swojej biedzie lekcjami, przepisywaniem, a nawet pracą najemną, chociaż było to z uszczerbkiem dla ich zdrowia i nauki [172]. Ci, którzy jednak nie mieli nawet takich możliwości, żebrali, stając się istną plagą miasta [173]. Stosunkowo najlepiej mieli się szkolarze, którym za drobne przysługi dwory możnych dawały schronienie i utrzymanie. Miało to jednak miejsce tylko w przypadkach polecenia (*commendatio*) osoby godnej zaufania lub wysoko postawionej. Tak np. papież Aleksander III prosił kapitułę Notre-Dame w Paryżu o pomoc dla swych trzech siostrzeńców udających się na studia [174]. Zdarzały się też osoby wspomagające żaków bezinteresownie. Do takich dobrodziejów należał np. Wilhelm z Malmesbury, który ósmą część swoich dochodów przeznaczył na potrzeby studiujących [175]. Należy wszakże pamiętać, że niektóre opisy tego rodzaju darowizn mają charakter legendarny.

[169] Por. E. Lesne, *op. cit.*, s. 526 n.

[170] Por. *Orderici Vitalis* VIII, 1, t. III, 266.

[171] *Labyrinthus*, v. 944, ed. Faral, *Les arts poétiques du XII^e siècle*, Paris 1923, s. 369.

Afflixit corpus Parisiana fames
Sicut Parisius est divitibus paradisus
Sic est pauperibus insatiata pallus.

[172] J. of Salisbury, *Metalogicon*, II, 10: *nobilium literos, qui mihi amicorum et cognatorum auxiliis destituto* [...] *alimenta praestabant instruendos susceperam.*

[173] Por. *Vita Fridol.* MGH SS. rer. Merov. t. III, s. 354: praefatio.

[174] H. Denifle, (ed.) *Chartularium Univ. Parisiensis*, t. IV, s. 368: *Disciplinis scholasticis ibidem vacantes.*

[175] *De gestis regum Anglorum*, PL, t. 179, 1086.

W miastach, gdzie napływ szkolarzy był wyjątkowo wielki, jak w Paryżu, znalezienie mieszkania dla chłopca nie było łatwe. Jeśli już znalazło się coś odpowiedniego, to trzeba było drogo płacić. Podobnie przedstawiała się sprawa z wyżywieniem. Dlatego studenci mieszkali po kilku albo tworzyli rodzaj bursy ze wspólnym stołem. W tekstach dość często napotyka się termin *procuratio* oznaczający, jak się wydaje, rodzaj stancji, czyli mieszkanie z wyżywieniem (*domus et nutritura*). Stąd też w listach studentów do rodziny najczęściej pojawiały się prośby o ubranie, nie objęte przez *procuratio* opłacane z dochodów prebendy albo przez rodzinę. Drugą pozycją w listach były prośby o pieniądze na wydatki szkolne (czesne, nauczyciel, pomoce szkolne itp.).

W szkołach klasztornych dyscyplina szkolna na ogół była surowsza niż w innych. Reguły i przepisy nakazywały magistrowi nie spuszczać z oczu młodzieńców w chórze, kościele, refektarzu, sypialni, na spacerze. Nawet *ad necessaria* wyprawiał chłopców magister względnie jego pomocnik, pomagając im w nocy zapalić latarnię [176]. W Murbach regulamin nie pozwalał chłopcom pod żadnym pozorem przebywać we dwóch. Najmniej musiało być ich trzech [177].

W szkołach katedralnych i kolegiackich dyscyplina była też surowa, ale mniej drobiazgowa. Filip Harveng, opisując zachowanie uczniów w szkole, określił: *scola claustrum alterum dici debet* (szkołę powinno się uważać za rodzaj klasztoru) [178].

Szczególny rygor obowiązywał w chórze, gdzie skromność (*moderatio*) powinna tchnąć z każdego gestu, z mimiki twarzy, i spojrzenia. Niepoprawnego czekało najpierw upomnienie (*persuasio*), a później surowa kara (*a verbis veniendum est ad verbera*). Rózga, a niejednokrotnie i kij sękaty należały do ważnych pomocy szkolnych. Rysunki średniowieczne przedstawiają Gramatykę z rózgą w ręce [179].

Tak na przykład Guibert z Nogent koło Chartres opowiadał, że jego prywatny pedagog istnym gradem uderzeń pięścią i kijem wbijał w niego to, czego nie potrafił nauczyć. Była to praktyka codzienna, ale chłopiec nie skarżył się. Wreszcie matka przypadkiem zobaczyła posiniaczone ciało dziecka i podrapaną skórę. Na ten widok zrozpaczona przysięgła, że jej syn nigdy nie zostanie klerykiem. Chłopiec jednak nie poskarżył się na

[176] Por. *Consuetudo Cluniac*, PL, t. 141, 742—747.

[177] Tak podaje rękopis norymberski opisany przez J. Knepper a, *Das Schul- und Unterrichtswesen im Elsaas von den Anfängen bis gegen das Jahr 1530*, Strassburg 1905, s. 160 n.

[178] Filip Harveng, *Epistola*, PL, t. 203, s. 1579.

[179] Radulphus de Longo Campo, *In Anticlaunum recursus Grammaticae*, s. 117, 2 n.: *Scutica [id est] corrigia. Per scuticam intellige disciplinam quae corrigit puerum*; por. rzeźbę Gramatyki w portalu w Chartres ok. 1150 r.

magistra i oświadczył, że wolałby umrzeć niż zrezygnować z nauki [180]. Również poematy pisane przez nauczycieli na użytek uczniów stwierdzały, że żaden występek w szkole nie może ujść chłosty [181]. Karano zresztą nie tylko występki. Kiedy młody Wojciech nie nauczył się lekcji — *de lecta lectione nec verbum saperet* — zirytowany magister „bierzmował go, aż skóra trzeszczała" [182].

Nauczyciel karał nie tylko za braki w nauce. Donosiciele (*circatores*) powiadamiali go o najmniejszym uchybieniu. Kara była publiczna i dlatego upokarzająca. Karano często całą grupę. W Saint-Gall publiczna kara chłosty stała się przyczyną pożaru, w czasie którego spłonęła bazylika i część zabudowań klasztornych [183].

Opowieści o surowych nauczycielach straszą w dziejach nieomal każdej szkoły. Niemniej wielu uczniów, wspominając te czasy po latach, dziękowało swym mistrzom zarówno za naukę, jak za dyscyplinę [184]. Większość szkół, podobnie jak Saint-Gall, nie znała innych metod dydaktycznych ani pedagogicznych [185].

Z czasem zaczęły odzywać się głosy, początkowo bardzo nieśmiałe (Anzelm z Laon, Alan z Lille, Ekkbert) napominające, aby nie łamać młodzieży, lecz pozwolić jej rozwijać się swobodnie. Były to na ogół nawoływania bezskuteczne. Kara nie rozjaśniała umysłu — pisał Ekkbert — ale leniwy magister wolał takie metody, zamiast rzetelnego wysiłku dla nauczenia ucznia [186].

W XII w., kiedy liczba studentów znacznie wzrosła, a nauczyciele bardziej znani uczyli jedynie dorosłych, kara fizyczna przestała być najważniejszym elementem wychowawczym, co powodowało nieraz zanik dyscypliny, a nawet swawolę i rozprzężenie widoczne szczególnie poza obrębem szkoły. Autorytetem zaczynała cieszyć się prawdziwa wiedza, która bardziej przywiązywała ucznia do nauczyciela niż dyscyplina. Abe-

[180] Guibert, *De vita sua sive monodiarum* I, 5, ed. G. Burgin, Paris 1907, s. 15: *saeva fere quotidie alaparum ac verberum grandine lapidabar, dum ipse me cogeret discere, quae docere nequiverat*; por. tamże I, 6, s. 18.

[181] Por. *Hibernici exulis carmina* 9 [w:] *Poetae latini* I, 403: *Aut puer aut juvenis nullus inultus erit. At pigri infantes flagella ferent.*

[182] *Vita Adalberti* 6, MGH SS IV, s. 597: *dum scopae tergunt et ferventia flagella dolentem carnem frangunt.*

[183] Ekkenhard, *Casus S. Galli* I. 6, MGH SS II, s. 108—112.

[184] Por. *Vita Foillani*, praefatio:

Quo dictante mihi levis fuit ira magistri
Virgaque de dorso saepe reducta meo.

[185] Por. H. G. Ecgberts, *Fecunda ratio. De immitibus magistris et pigris*, ed. Voigt, s. 179 n., zwłaszcza w. 1270 n.: *Immaturus obit, qui ceditur iste misellus.*

[186] Por. tamże, ww. 1256—1262.

lard jako nauczyciel miał opinię surowego (*magister durus*), a jednak studenci uwielbiali go. Surowość zresztą nie przeszkadzała mu poza szkołą czuć się aż nazbyt swobodnie. Przypadki wagarowania, uprawiania gier hazardowych, swawola obyczajowa zdarzały się nawet w okresie stosowania najsurowszej dyscypliny. Szkoła wczesnośredniowieczna nie była jednak ani miejscem zabaw i rozrywki, ani „radosnej twórczości".

Pod koniec omawianego okresu studenci zaczęli wyzwalać się nie tylko spod surowej dyscypliny szkolnej, ale zdobywali swoistą egzempcję spod władzy miejskiej, a częściowo nawet królewskiej. Dekret papieża Celestyna III postanawiał, że studenci paryscy nawet w kwestiach fiskalnych (zwłaszcza gdy chodziło o opłaty) nie podlegają sądownictwu świeckiemu [187]. W 1200 r. w sporze studentów z przedstawicielami króla, Filip August stanął po stronie szkolarzy, potępiając tych, co podnieśli na nich rękę. Wypadków było więcej. Stąd też z czasem studenci zdobyli prawa, jakich nie mieli nie tylko zwykli mieszkańcy grodu, ale nawet reszta kleru.

Nic też dziwnego, że obyczaje szkolarzy na ogół nie były przykładne. W kazaniach *ad scolares* św. Bernarda, Piotra Comestora, Piotra z Poitiers, Alana z Lille [188], Norberta i innych powtarzają się zwroty świadczące o tym, że szkolarze to ludzie bardziej dbający o pieniądze i dochody niż o naukę, że wielu z nich trwoni majątek z kurtyzanami, że chcą raczej dobrze jeść i pić, niż medytować nad księgami [189].

Biograf św. Wojciecha, chcąc pokazać niewinność młodzieńca, opowiada, że pewnego razu podczas drogi powrotnej ze szkoły, jeden z chłopców przewrócił przechodzącą dziewczynę i rzucił się na nią. Koledzy świętego ze śmiechem przypatrywali się tej scenie, „tylko jeden Wojciech odwrócił oczy" [190].

Nieraz w historii tych czasów miały miejsce zamieszki z powodu żaków groźne dla całej społeczności miejskiej, kończące się nawet wypadkami śmiertelnymi, np. w opactwie Saint-Germain-des-Près w Paryżu w 1192 r., kiedy rozwścieczony tłum zamordował jednego ze szkolarzy. Podobnie było w 1200 r.

[187] Tamże, I, w. 17, 673. *Si quas pecuniarias causas clerici Parisius commorantes habuerint contra aliquos, jure canonico decidant.*

[188] Bernardi Clarevalensis (z Clairvaux), *De conversione ad scolares libellus*, PL, t. 182, 833—854; Petri Pictaviensis sermones, rkp. Paris, Bibl. Nat., lat. 14593, f. 123; Petri Comestoris, tamże, lat. 14932, f. 234: *devorator ad mensam non devotior ad missam*; Alani ab Insulis, Sermo ad scolares, tamże, lat. 14859, f. 234, i in.

[189] Por. Bernard, *De conversione*, PL, t. 182, 833—854.

[190] *Vita Adalberti* 5, MGH SS IV, s. 583.

9. Funkcjonowanie szkół i technika szkolna

W sprawie warunków lokalowych, w jakich nauczano, dysponujemy bardzo skąpym materiałem źródłowym. Z okresu przedkarolińskiego nie posiadamy żadnego traktatu, podręcznika, zeszytu ucznia ani nawet ikonograficznego przedstawienia szkoły. Z końca drugiego okresu mamy więcej przekazów pośrednich, ale trudno na tej podstawie omówić to zagadnienie wszechstronnie. Co do budownictwa szkolnego, brak nam przede wszystkim planów. Jedynym wyjątkiem jest *Casus Sancti Galli* Ekkharda [191]. Wynika z niego, że w Saint-Gall (podobnie jak w Fontenay i Cluny) była wydzielona przestrzeń otoczona ogrodzeniem i przeznaczona dla młodzieży (*discentis juventae*).

Pośrodku placu stał budynek czworoboczny, zbudowany na założeniach domu rzymskiego. Przedsionek prowadził do centralnie położonych dwóch wielkich sal, oświetlonych z góry przez rodzaj *impluvium* bez dachu (*testudo*); były one przeznaczone na zajęcia wspólne (*domus communis*), takie jak pogadanki, rekreacje, zebrania i wspólne czytanie. Naprzeciw głównego wejścia umieszczono umywalnie (*latrinae*). Wokół tych sal rozmieszczono osiem pomieszczeń mniejszych (*mansiunculae*) prawdopodobnie przeznaczonych dla poszczególnych kursów studiujących siedem sztuk wyzwolonych i filozofię. Z tego wynika, że budynek przeznaczony był wyłącznie do nauki. Nie było więc w nim refektarza ani sypialni. *Caput scolae* (*capiscol*) miał osobne pomieszczenie położone naprzeciwko północnej ściany bazyliki i równocześnie na wprost terenu szkolnego. Obok *mansio magistri* znajdował się rodzaj sekretariatu szkoły (*secretum*). Według tego planu *domus scolae* był usytuowany wzdłuż kościoła, w północnej stronie opactwa, pomiędzy pomieszczeniami gościnnymi dla szlachty a domem opata [192]. W każdym razie tak było do pożaru w 937 r. Zdaje się, że podobnie było w Corbie. W obu szkoła znajdowała się w obrębie opactwa, ale poza klauzurą (*claustrum*). Plan Saint-Gall pochodzi z okresu, kiedy w opactwie była tylko jedna szkoła. Z czasem, gdy stworzono osobne studium dla nowicjuszy, stary budynek oddano dla *canonici*, czyli młodzieży uczącej się w *scola exterior*. Nic nie stało na przeszkodzie, ażeby szkoła dla oblatów mieściła się w ramach klauzury, ponieważ obejmowała przyszłych zakonników.

Zdaje się, że w każdym większym klasztorze szkoły miały osobne budynki (Mogiła pod Krakowem). Podobnie szkoły katedralne musiały

[191] Ekkhard, *Casus S. Galli* I, 6, MGH SS, II, s. 90—112.

[192] Por. J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Arthaud 1967, s. 160—161; plany St. Gall, Fontenay, Cluny.

mieć osobne pomieszczenia szkolne ze względów praktycznych. Wiadomo, że w Reims i Chartres biskupi odbudowywali szkoły, a zatem musiały one już tam istnieć uprzednio. W Orleanie szkoła mieściła się w rynku [193]. Abelard pisze, że dom wuja Heloizy w Paryżu stał obok szkoły [194].

Mniejsze szkoły często mieściły się w domu magistra. W przypadku zatrudnienia prywatnego pedagoga rodzice często przeznaczali jakiś pokój na salę szkolną. Jeszcze w XII w. młodzież uczyła się w pomieszczeniach przypadkowych, a nawet pod gołym niebem (Abelard). Odon z Tournai *modo peripateticorum* spacerował ze swoimi klerykami [195], a Fulbert z Chartres wieczorami prowadził lekcje w ogrodzie, pokazując uczniom dziwy nieba [196].

Zaznaczyć należy, że termin łaciński *schola* (częściej *scola*) w okresie przedkarolińskim był używany w różnorakim sensie. Oznaczano nim miejsce nauki (*scolis vacare, ludus litterarum*), naukę samą (*doctrina*), ale ponadto zwykłą salę a nawet sypialnię [197]. Później zaś słowem tym określano organizację nauczania, a salę szkolną terminem *auditorium*. Ten łaciński termin z okresu rzymskiego zanikł w VI w., ale pojawił się znowu w XI stuleciu [198].

Prawdopodobnie lokale szkolne miały odpowiednią dekorację w formie malowideł ściennych i napisów — tematem zasadniczym musiały być sztuki wyzwolone. Niestety, żaden lokal w swej formie oryginalnej nie zachował się do naszych czasów.

Wiadomo, że sale szkolne były proste i surowe. Jedynym sprzętem znajdującym się tam jeszcze od czasów rzymskich była *cathedra magistri* lub *solium magistri*. W Saint-Gall stała ona pod *oculus*, czyli otworem oświetleniowym umieszczonym w dachu sali szkolnej (*mansiuncula*). Uczniowie siedzieli na taboretach bez oparcia (*truncus*). W rękach trzymali tabliczki, podczas pisania opierali je na kolanach (prawe kolano), zapisując rylcem rzeczy do zapamiętania [199]. Tabliczki były pokryte woskiem [200].

Uczniowie, zwłaszcza starsi, posiadali także kawałki pergaminu, na których zapisywali glossy i komentarze, ale raczej w domu lub w innych

[193] L. V. Delisle, *Les écoles d'Orléan*, „Annal. Bull. Soc. Hist. France", Append. 2, s. 149.

[194] Abelard, *Hist. calam.* 6: *quae scolis nostris proxima erat.*

[195] *Narratio restaurata S. Martini*, PL, t. 180, 41.

[196] PL, t. 143, 1289: *Obtestans per secreta illa vespertina colloquia, quae nobiscum in hortulo iuxta capellam.*

[197] Por. P. Riché, *op. cit.*, s. 511, przypis 83.

[198] Por. Abelard, *Hist. calam.* 2, 5, 8; zob. też Stephanus Turnacensis, *Epistolae* III, PL, t. 211, 400 i in.

[199] Por. *Vita Odonis* 14, PL, t. 133, 49: *quibus scholastici dextro femore solent uti.*

[200] Dokładny opis zachowanych tabliczek — zob. P. Riché, *op. cit.*, s. 511—512.

pomieszczeniach, bo do tego celu potrzebne są pulpity lub stoły, których w salach szkolnych nie było. Wprawdzie książki papirusowe były często w użyciu; kilka egzemplarzy zachowało się w urywkach [201], ale nad nie przedkładano pergamin (*membrana*). Już na początku VI w. Cezary z Arles kazał teksty swoich kazań przepisywać na pergaminie. Materiał ten można było używać kilkakrotnie, po zdrapaniu poprzedniego zapisu. Szkolarze w listach do rodziców ponawiają prośby o pergamin, pióra i inkaust lub o pieniądze na nie [202]. Wysoka cena pergaminu zmuszała do pisania minuskułą, do czego używano nie trzciny (*calamus*), ale gęsiego pióra.

Do wyposażenia szkoły oczywiście na pierwszym miejscu należały książki, w okresie pokarolińskim oprawiane w formie kodeksów. Przechowywano je w skrzyniach (*scrinium, theca, armadium*), a nie w szafach czy na regałach. Z czasem gromadziło się ich przy każdej szkole coraz więcej, ponieważ zarówno magistrzy, jak uczniowie przekazywali bibliotece swoje zbiory. W opactwach *libri scholastici* były przechowywane przez magistra i jedynie on mógł nimi dysponować. Obok książek w szkołach były liczydła, abecadła, abchusy, a także astrolabia i różne przyrządy astronomiczne [203]. Z ramienia magistra opiekował się nimi wyznaczony scholar. W Nowogrodzie w XII w. kora brzozowa służyła do wyrobu zeszytów szkolnych, ale materiał ten ze względu na kruchość nie był stosowany w szkołach na Zachodzie.

Z czasem pomoce szkolne można było nabywać, sprzedawać i wymieniać. Powstawały punkty usługowe przepisywaczy. Jednostką stanowiącą podstawę zapłaty za usługę była kartka (*pecia*) [204]. Z rozwojem handlu tymi przedmiotami wiązały się jednak nadużycia i kradzieże [205].

Nauczanie zaczynało się od alfabetu. Litery (*notae, elementa* lub po prostu *litterae*) pisał chłopiec na tabliczkach. Z nich składał sylaby i słowa. Czasami wzory liter były już wyryte na tabliczce a uczeń je powtarzał. Tabliczkę taką zwano *tabula productalis*. Czytania i pisania uczono przeważnie na psałterzu. Obok tego w szkołach elementarnych uczono rachować i śpiewać. Przy śpiewie nie wprowadzano teorii — ta obowiązywała dopiero w *quadrivium*. Przy rachunkach, obok prymitywnych po-

[201] Poza dziełami Augustyna oraz Izydora z Sevilli, Komentarz Boecjusza do *Topik* zachowany w opactwie św. Marcina w Tours — por. Servatus Lupus (Loup de Ferrières), *Epistolae* VI, 53, ed. I. Levillain, Paris 1927, s. 214—216.

[202] Merlet (ed.), *Lettres de S. Ives*, 9, 10, 11 [w:] *Bibliothèque de l'École des Chartres*, t. XVI, s. 446; L. V. Delisle, *op. cit.*, Append. 3.

[203] *Gesta episcopor. Leod.* 30; Wasan mówi o sobie: *librorum abbacique gerulus*.

[204] Por. H. Denifle (éd.), *Chartularium Univ. Parisiensis*, I, 22, s. 24.

[205] Por. Petrus Cantor, *Verbum abbreviatum* 4, PL, t. 205, 23: *distrahit nos librorum multitudo*.

mocy w postaci patyczków, uczono liczenia na palcach oraz pokazywania liczb i liter palcami — *loquela digitorum*. Beda w swoim kalendarzu *De temporum ratione*, oraz rękopis watykański (Urbin. lat 1263) przekazali sposób liczenia do miliona (*decies centena milia*)[205a].

Pod koniec XII w. materiał nauczany w ramach *trivium*, *quadrivium*, filozofii, teologii, prawa i medycyny był już tak obszerny, że przedstawienie go w ramach niniejszego opracowania jest niemożliwe [206].

Nie da się przeprowadzić ściśle granicy pomiędzy nauczaniem średnim i wyższym. Poziom zależał od wykształcenia samego nauczyciela. Na stopniu podstawowym uczeń musiał umieć czytać, pisać i recytować Psalmy. W powszechnym użyciu był Donat, zwłaszcza *Ars minor*, bardzo często upraszczana ze względu na objętość oraz zbyt liczne szczegóły.

W okresie przedkarolińskim znajomość łaciny miała służyć egzegezie Pisma św.; z czasem stała się językiem powszechnie używanym nie tylko w szkolnictwie. Jednak z małymi chłopcami długo jeszcze musiano rozpoczynać naukę posługując się językiem potocznym (*lingua barbarica*). Radulf (żyjący wcześniej od Radulfa de Longo Campo i wykształcony w Liège ok. 1100 r.), wyznaczony do nauczania w szkole elementarnej w Saint Trond, napotykał poważne trudności, ponieważ nie znał języka niemieckiego (*germanice*), a dzieci nie rozumiały ani po łacinie, ani po walońsku (*neque gualonice*) [207].

Jan z Salisbury opisuje, w jaki sposób Bernard nauczał w Chartres [208]. Nauczanie odbywało się rano i po południu, z tym że ranek był poświęcony powtórzeniom, odpytywaniom, korekcie prac uczniów oraz lekturze zakończonej modlitwą. Nowy materiał gramatyczny był wykładany wieczorem [209].

Nauczyciele mieli znaczną swobodę w wyborze programu nauczania i godzin pracy szkolnej. Oni sami ustalali regulamin pracy uczniów. Na ogół rozpoczynali lekcje bardzo wcześnie rano i prowadzili je do godziny 5 (nasza 11), po czym następował posiłek, krótka sjesta lub zabawa i znowu nauka aż do posiłku wieczornego. Po nim zabawa i udanie się na nocny

[205a] Por. J. Sulowski, *Bedy 'De loquela digitorum'. Średniowieczny sposób pokazywania na palcach liczb oraz liter*, „Studia z Historii Semiotyki", 2, 1973, s. 187—206.

[206] Najlepszym dowodem, jak obszerny był materiał nauczany w ramach studium *artium*, jest wspomniany już komentarz Radulfa de Longo Campo. Pozwala on na ewentualne szczegółowe opracowanie tego tematu, jak i wielu innych. Omówienie ogólne znajdzie czytelnik w J. Sulowski, *Master Radulphus and the Rise of Universities, Etudes d'Histoire de la science et de la technique*. Sectio III. *Histoire des institutions de recherches scientifiques*, Varsovie 1971, s. 6—20.

[207] Radulphus, *Gesta, Continuatio* I, 4, MGH SS, X, s. 273.

[208] J. of Salisbury, *Metalogicon*, I, 24.

[209] Tamże, I, 24: *vespertinum exercitium, quod declinatio dicebatur.*

spoczynek. Pomiędzy poszczególnymi lekcjami były krótkie przerwy (*vacatio*). Bruno w żywocie św. Wojciecha pisze, że pod nieobecność magistra młodzieniec zwyczajem dzieci cały czas się bawił, a potem nic nie umiał [210]. Natomiast *Vita antiquior* podaje, że gdy inni chłopcy bawili się, Wojciech czytał [211].

Rok szkolny trwał prawdopodobnie do Zielonych Świąt, brak jednak na to pewnych dowodów. Święta i niedziele były wolne od zajęć szkolnych, ale obowiązywało uczestniczenie gremialne w nabożeństwach i ceremoniach. W Saint-Gall w 910 r. chłopcy w święta Bożego Narodzenia tak pięknie spisali się podczas ceremonii, że cesarz Konrad udzielił im „po wsze czasy" 3 dni wolne od nauki po tych świętach. Wśród szkolarzy utarł się przy tej okazji zwyczaj, że kto do nich wszedł w te dni, stawał się więźniem i musiał się czymś wykupić [212].

W szkołach klasztornych nauka trwała aż do czasu, kiedy oblat otrzymał błogosławieństwo opata. Miało to miejsce przeważnie ok. 15 roku życia [213]. Św. Wojciech po skończeniu szkoły domowej w Pradze uczył się przez 9 lat u Octrika w Magdeburgu [214]. W Saint-Gall nauka trwała prawdopodobnie 8 lat. Jan z Salisbury opisuje dokładnie przebieg swych 12-letnich (1135—1147) studiów [215]. Hugo z opactwa św. Wiktora pisze, że każdej ze sztuk wyzwolonych należy poświęcić osobny rok nauki [216]. Natomiast *cornificii*, o których wspomina Jan z Salisbury, chlubili się, że w dwa lub trzy lata potrafią nauczyć tego wszystkiego, czego inni nie potrafią w ciągu lat dziesięciu. Takiej postawie sprzeciwiał się ostro Wilhelm z Conches, a także mistrzowie szkoły w Chartres (m. in. Ryszard). Wilhelm, częściowo z powodu przykrości od ludzi z kręgu kornificjan, porzucił pracę dydaktyczną, wycofując się do ojczystej Normandii [217].

10. Nauczanie Pisma św., prawa oraz medycyny

Językiem nauczania była łacina: znajomość tego języka, zwłaszcza w pierwszym okresie, miała służyć przede wszystkim egzegezie Pisma św.,

[210] Brunonis, *Vita Adalberti* 5, MGH SS IV, s. 597.
[211] Tamże, s. 583.
[212] Ekkhard, *Casus S. Galli*, 1, 84 n.
[213] Udalrici, *Consuet. Cluniac* III, PL, t. 149, 749.
[214] *Octrici Vita* II, 6: *annos ter ternos.*
[215] J. of Salisbury, *Metalogicon*, II, 10.
[216] Hugo, *Didascalicon*, III, 5.
[217] Por. J. Sulowski, *Filozofia Wilhelma z Conches i pierwociny metody przyrodniczej*, „Studia Filozoficzne", 1962, s. 193—220.

które — jak wiadomo — było głównym przedmiotem studium. Początkowo wystarczało pobożne czytanie (*pia lectio*), którego owocem miało być doszukiwanie się sensu moralnego, ale wkrótce egzegeci zaczęli uznawać sens trojaki, a nawet poczwórny: *littera, allegoria, moralis, anagoge.*

Przez całe wczesne średniowiecze stosowano przede wszystkim metody tradycyjne, a więc *lectio*, której towarzyszyło ustne wyjaśnienie nauczyciela. Uczniowie zapisywali te uwagi na marginesie tekstu świętego i w ten sposób powstały pierwsze glossy pisane. W IX w. była to forma powszechna [218]. Glossami objęto stopniowo wszystkie księgi kanoniczne, a z czasem i apokryfy.

Rychło jednak tego rodzaju komentowanie okazało się niewystarczające dla potrzeb zaawansowanych szkolarzy i pojawiły się wypowiedzi krytyczne [219]. Już Hugo z opactwa św. Wiktora wyróżniał trzy etapy interpretacji Pisma św.: *littera, sensus* i *sententia,* uważając jedynie ten ostatni za godny męża uczonego [220]. Podobnie i Robert z Melun widział w sentencjach przyszłość nauczania skrypturalnego. Uczeń Abelarda, Piotr Lombard ułożył swoje *Libri sententiarum* w czterech księgach, które na kilka następnych stuleci stały się przewodnikiem i podstawą opracowań teologicznych i skrypturalnych. Z nich rodziły się z kolei nowe metody dydaktyczno-literackie w postaci znanych form: *sententia, quaestio* i *disputatio,* co wreszcie doprowadziło do powstania tzw. *summae,* będących najwyższym wyrazem twórczości owych czasów. Formy te właściwie należą już do następnego okresu dziejów szkolnictwa — do drugiej połowy XII stulecia. Najważniejszym atutem gwarantującym rozwój studiów skrypturystycznych była ich powszechność oraz istotny związek z liturgią i całym życiem publicznym Kościoła.

*

Dyscypliną starożytnego Rzymu kultywowaną obok retoryki było prawo. Tradycje te przetrwały nawet najgorsze okresy zamętu i czasy wędrówek ludów. Barbarzyńcy, po osiedleniu się i ustabilizowaniu, bardzo szybko odczuli potrzebę uporządkowania swoich praw zwyczajowych za pomocą norm odziedziczonych po Rzymianach. Już Euryk (466—484),

[218] Saint-Gall posiada dwa tomy gloss Walafrida do „Księgi Kapłańskiej" (*Leviticus*), „Księgi Liczb" oraz „Listów kanonicznych" z IX w. — por. E. Lesne, *op. cit.*, s. 658.

[219] Np. Robert z Melun [w:] Grabmann, *Gesch. d. Scholast. Methode* II, 349 n. 1: *Peccant vero qui glossas quasi auctoritates essent ad aliquorum comprobationem vel infirmationem afferunt, cum nec auctoritates sint nec in tali negatio auctoritatis locum obtinere possint.* Por. Guillelmus de Conches, *Dragmaticon*, 65 n.; por. J. Sulowski, *Filozofia...*, s. 207.

[220] Hugo, *Didascalicon*, III, 9.

idąc w ślady swego brata Teodoryka II, nakazał spisać prawa obowiązujące jego lud [221]. Podobnie wśród Burgundów powstał w tym okresie *Liber Constitutionum*, zwany też „prawem Gombetta", ogłoszony przez księcia Hilperyka [222]. Wśród Wizygotów Alaryk II i Teodoryk kazali sporządzić na użytek własny oraz rządzonych podwładnych ekscerpty praw, czyli *brevaria* [223]. Godny odnotowania jest też fakt, że z VI w. zachowały się aż do naszych czasów rękopisy *Kodeksu Teodozjusza* [224]. Jak widać, praktyka życiowa odegrała istotną rolę w kontynuacji tradycji jurydycznych. Z tego jednak nie wynika, że w tym okresie istniały systematyczne studia tego przedmiotu, choć mamy pewne świadectwa, że i ta nić nie została całkowicie zerwana. Tak na przykład V księga *Originum* Izydora z Sewilli poświęcona zagadnieniom prawnym wskazuje, że musiał on mieć w rękach dzieła prawnicze, których istotną treść przekazał pokoleniom wieków średnich [225].

Administracja kościelna była również czynnikiem sprzyjającym rozwojowi prawa, jak na to wskazują dosyć systematycznie odbywane synody i sobory. Główną jednak instytucją kontynuującą dawne tradycje i kodyfikującą prawo kościelne była kuria rzymska. Jeśli zaś chodzi o prawo świeckie, podobną rolę odgrywał dwór cesarski i dwory królewskie. Karol Wielki kazał uczyć swoich synów między innymi także prawa [226].

Niezależnie od tego należy odnotować rozpowszechnioną praktykę społeczną, związaną ze znajomością prawa świeckiego i kościelnego. Biblioteki średniowieczne posiadały spore ilości penitencjarzy, bogate zbiory reguł, praw itp. Dowodem są także fałszywe dekretały oraz zbiory apokryficzne [227]. Wszystko to wskazuje, że nauka prawa istniała nieprzerwanie, choć w różnych formach.

W XI w. pojawiali się już specjaliści od prawa cywilnego. Czasami byli to ludzie świeccy [228]. W XII w. wraz z rozwojem życia miejskiego

[221] Por. R. Buchner, *Rechtsquellen* [w:] Wattenbach-Levison, *Deutschland Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit u. Karolinger. Beiheft*, Weimar 1953, s. 7 n.

[222] Por. P. Buchner, *op. cit.*, s. 11 n.

[223] Tamże, s. 13.

[224] *Codex Theodosianus* libri XVI, ed. Th. Mommsen, Berolini 1905.

[225] Na temat źródeł prawniczych Izydora — por. H. Kubler, *Isidors Studien*, „Hermes", XXV, 1890, s. 505 n.

[226] MGH SS, II, s. 591: *instruebat eos liberalibus disciplinis et mundanis legibus.* Może tu być po prostu mowa o sposobie zachowania się w życiu publicznym.

[227] P. Fournier, G. Le Bras, *Histoire des collections des canoniques en Occident depuis les fausses Décretales jusqu'au Décret de Gratien*, Paris 1931, t. I, s. 324.

[228] G. Lobineau, *Histoire de Bretagne*, Paris 1723, t. II, s. 191: *sed et laicis nobilibus legumque peritis* — czytamy w opisie próby żelazem rozpalonym w 1062 r.

znajomość prawa nabrała dużego znaczenia praktycznego i była źródłem znacznych dochodów. Notariusze i sędziowie byli poszukiwani. Stąd drugi sobór laterański w 1139 r. (podobnie zresztą jak niektóre synody) zakazał mnichom oraz duchownym uprawiać medycynę i prawo w celach zarobkowych [229]. Wszyscy poważniejsi magistrowie *artium* z XII w. posiadali znajomość prawa, choć często sami go nie nauczali. Wydaje się jednak, że znajomości tej nie nabyli oni w szkole, ale raczej dzięki praktyce życiowej. Nie mniej już w tym okresie znana była szkoła prawa w Bolonii. Przyciągała ona studentów ze wszystkich krajów, gdyż ukończenie jej otwierało przed doktorem praw karierę i dostęp do najwyższych godności w Kościele. Ożywienie studium prawa w Bolonii notuje się już od pierwszych lat XI w. i podobnie w Pawii i Rawennie. W 1140 r. ukazały się *Dekrety Gracjana*, które w sposób wybitny wpłynęły na ożywienie studium prawa nie tylko we Włoszech północnych, ale także i poza Alpami. To właśnie rozwój studiów prawniczych w Bolonii przyczynił się przede wszystkim do zorganizowania tam jednego z pierwszych uniwersytetów [230].

Pod koniec XII w. również i we Francji organizowano studia prawa kościelnego i świeckiego [231]. W Paryżu w tym czasie działali znani prawnicy, jak Filip Saracen, Wilhelm Breton i inni. Studiowanie prawa, podobnie zresztą jak i wszystkich pozostałych przedmiotów, odbywało się metodą tradycyjną: *lectio et commentatio*. Sporo jeszcze czasu upłynęło zanim metody dialektyki zostały zastosowane również do dziedziny prawa.

*

Sztuka lekarska i praktyka medyczna nigdy nie była całkiem zapomniana. W najtrudniejszych nawet dla szkolnictwa okresach lekarze praktykowali i przekazywali swoją wiedzę następnym pokoleniom. Nawet barbarzyńcy okazywali szacunek lekarzom. W Rawennie na dworze Teodoryka Wielkiego znajdowało się centrum tłumaczeń greckich dzieł medycznych, skąd ma pochodzić i tłumaczenie Oribasjusza [232]. Ówczesna terapeutyka jednak mniej posługiwała się literaturą medyczną, a więcej tradycją, która obok doraźnej pomocy stosowała kurację: klimatyczną,

[229] *Concilium Romanum* c. 6, Mansi, XXI, 439: *leges temporales et medicinam gratia lucri temporalis addiscunt.*

[230] Por. H. Rashdall, *The Universities of Europe*, t. I, s. XXIV.

[231] Stefan z Tournai jako biskup (1192—1203) pisze nowy tom Dekretałów i Dekret Gracjana dla papieża.

[232] Thomas, *Notes lexicographiques sur la plus ancienne traduction latine des oeuvres d'Oribase* [w:] *Mélanges Havet*, Paris 1909, s. 504. Najnowsze wydanie dzieła Oribasjusza w H. Morland, *Die lateinischen Oribasiusübersetzugen*, Oslo 1932, również podaje jako miejsce tłumaczenia północne Włochy i VI w.

wodną i zielarską [233]. Praktyka lekarska zawsze była dobrze opłacana, stąd nawet duchowni uprawiali ją, pomimo zakazów prawa kanonicznego.

Lex Visigothorum ustanawiało pewne zasady wynagradzania za nauczanie sztuki lekarskiej [234]. Izydor z Sewilli poświęcił medycynie IV księgę *Etymologiarum*. Z jej treści wynika, że niektóre podręczniki tej sztuki kursowały za jego czasów. Izydor spożytkował m. in. dzieła Caeliusa Aurelianusa, Cassiusa Feliksa oraz Pseudo-Sorana [235]. Nauczanie medycyny nie mieściło się w ramach sztuk wyzwolonych. W średniowiecznych podziałach nauk na ogół umieszczano ją w dziale: *mechanica sive scientia humanarum actuum corporeis necessitatibus sequentium*. W okresie późniejszym, np. u Radulfa de Longo Campo (1212/13), mieściła się w dziale filozofii teoretycznej, podobnie jak fizyka. Określano ją: *physica terrestris seu medicina specialiter*; pełniła ona dwie funkcje, a co za tym idzie rozpadała się na dwa działy: teoretyczną (*theoretica sive scientia cognoscendae sanitatis*) i praktyczną (*practica sive scientia conservandae sanitatis*) [236].

We wszystkich większych klasztorach przeznaczano osobne miejsce na infirmerię, czyli *xenodochium*. Wspomniany już powyżej plan opactwa Saint-Gall z IX w. uwzględniał *domus medicorum*, mający specjalne pomieszczenie na leki (*armarium pigmentorum*) i osobne na zabiegi (*curae et purgationes*) oraz ogród, w którym hodowano zioła (*herbae medicinales*). Mnisi uprawiali medycynę dla potrzeb własnych; tak samo czynili duchowni świeccy. Poważne nadużycia przy leczeniu wywołały reakcję ze strony synodów prowincjalnych (np. w Reims 1131), soborów (np. II laterański) i papieży (np. Aleksander III z 1163 r.), aż wreszcie zakazano duchownym w ogóle studium medycyny (synody w Montpellier 1162 i 1195) [237].

Najstarszym ośrodkiem nauczania medycyny na terenie Europy było Salerno koło Neapolu. Szkoła medyczna istniała tam od IX w.[238] Nawiązywano w niej przede wszystkim do znanych lekarzy greckich (Hipokrates, Galen i inni), ale również korzystano z wiedzy Arabów. Rozkwit szkoły datuje się od działalności Konstantyna Afrykańczyka, tłumacza

[233] Najbardziej popularnym zielnikiem był *Macer floridus*, którego odpisów i wydań było bardzo dużo. Macer, De virtute herbarum, rkp. watykański, Urbin. lat. 736. Zielnik ten przypisuje się Odonowi z Meung (Odo Magduensis).

[234] *Lex Visigothorum* XI, 1, 7, MGH LL I, s. 402: *De mercede discipuli*.

[235] Por. O. Probst, *Isidors Schrift 'De Medicina'*, „Arch. f. Gesch. d. Medizin", VIII, 1916.

[236] Por. J. Sulowski, *Philosophie de la nature chez Raoul de Longchamp*. [w:] *La filosofia della natura nel medioevo. Atti del III Congr. int. di fil. mediev.*, Milano 1964, s. 327.

[237] Por. Mansi, XXI, 1160; XXII, 670.

[238] Por. C.O.H., *University* [w:] *Encyclopedie Brytannica*, t. XXII, 746a.

i autora licznych dzieł lekarskich (zm. 1087), którego sława rozeszła się po całej Europie. Obok niego do najznamienitszych autorów należeli: Urso z Calabrii (Salernitanus), Maurus (ok. 1160) i inni [239]. W 1224 r. Fryderyk II nadał szkole wyłączne prawo nauczania medycyny w całym Królestwie Neapolu. Absolwenci tej szkoły posiadali prawo nauczania wszędzie, co było najważniejszym przywilejem *studium generale*.

Z połowy XII w. (1153) pochodzą pierwsze wzmianki o istnieniu szkoły medycznej u stóp Pirenejów w Montpellier [240]. O założeniu tej szkoły zadecydowały zarówno tradycje miejscowe sięgające 1134 r., jak i napływ uciekinierów z Hiszpanii, zwłaszcza Żydów. Potwierdza to sam charakter szkoły nawiązującej bardziej do tradycji arabskiej i żydowskiej (Avicenna, Ibn Gebirol i inni) niż greckiej. Znaczenie tej szkoły było mniejsze niż szkoły w Salerno, ale i ona ściągała uczniów z daleka.

Pod koniec XII w. wraz z rozwojem szkolnictwa niemało magistrów *artium* wykazywało zaawansowaną znajomość medycyny (Wilhelm z Conches, Gilles z Corbeil, Radulf de Longo Campo i inni). Ubocznym niejako skutkiem gwałtownego rozwoju szkolnictwa pod koniec XII w., a zwłaszcza ośrodków nauczania takich jak Paryż, Bolonia, Oxford itp., o na ogół znacznej liczbie studentów, było zapotrzebowanie społeczne na lekarzy. Atmosfera ośrodka zmuszała tych ostatnich do konsultowania literatury przedmiotu, dla wykazania się jej znajomością wobec „uczonej klienteli". W pewnej mierze i to zjawisko przyczyniło się do powstania wydziałów medycyny przy uniwersytetach.

*
* *

Kościół, organizujący się w różnych krajach europejskich, widział potrzebę utworzenia jakiegoś szkolnictwa, ale nie potrafił stworzyć własnego schematu nauczania, który byłby dostosowany nie tylko do jego własnych potrzeb, ale także byłby zgodny z potrzebami ówczesnego społeczeństwa. Cały nacisk kładł na przygotowanie kleru do sprawowania urzędu kapłańskiego i misyjnego, ale i tego celu nie potrafił osiągnąć w stopniu zadowalającym. Ideałem okresu monastycznego było takie zorganizowanie życia, aby możliwie najwięcej wiernych żyło w klasztorach jako mnisi. Niewielka liczba jako tako wykształconych kapłanów miałaby przewodniczyć ogromnej liczbie konwersów pracujących na zasadzie dobrowolnego niewolnictwa. Wybrani mieli oddawać się kontemplacji i *otium*, a braciszkowie (*negotiantes conversi*) starać się o zapew-

[239] Por. J. Sulowski, (ed.), *In 'Anticlaudianum'...*, Appendix, *Libri medicinales*, ss. 244—247.

[240] Por. E. Lesne, *op. cit.*, s. 53—58.

nienie wszystkiego potrzebnego do życia. Oni mieli też wznosić olbrzymie świątynie i klasztory-warownie. Ideał ten jednak okazał się nieosiągalny, chociaż liczba klasztorów-osad była bardzo wielka.

Okazało się jednak, że kler nawet w teologii nie był wykształcony dostatecznie, a wśród ludu znajomość zasad wiary była znikoma: dominowały zabobony pomieszane z pozostałościami kultur pogańskich. Katechumenat, w zasadzie obowiązkowy, najczęściej ograniczał się do wyuczenia się *Pater noster* i *Credo*. Wierni mieli zdobywać wiadomości religijne przez słuchanie kazań, te zaś głoszono początkowo w języku łacińskim, którego nie rozumieli. Zmuszało to z kolei kler do posługiwania się językiem ludowym, nie dostosowanym do wyrażania pojęć filozoficzno-religijnych. W tym stanie rzeczy kazania były niezwykle uproszczone i w zasadzie też nie wychodziły poza *Pater noster* i *Credo*. Zasady wiary starano się przy tym ilustrować historią biblijną, a częściej przykładami zaczerpniętymi z wyimaginowanej hagiografii (*Dialogi* Grzegorza Wielkiego.)

Zwykłym sposobem nauczania była *Biblia pauperum*, czyli malowidła i witraże w kościołach, oraz śpiew kościelny przeważnie w języku ludowym, rzadziej w łacińskim. W przypadku posługiwania się językiem ludowym podkładano po prostu nowy tekst pod znane już skądinąd melodie. Rezultaty takiego nauczania były nikłe. Człowiek świecki czuł się w kościele obco. Obrzędy oddziaływały na niego raczej poprzez magiczne znaki, niż trafiały do przekonania. Przepaść pomiędzy duchownymi a świeckimi pogłębiała się i utrwalała.

Po reformie Karola Wielkiego w znajomości zasad religijnych nastąpiła pewna poprawa, szczególnie zaś ulepszona została sieć szkolnictwa i podniósł się jego ogólny poziom. Prowadzenie szkół wszystkich stopni stało się obowiązkiem egzekwowanym dzięki systematycznym wizytacjom. Wprawdzie i w tym okresie nauczanie obejmowało przede wszystkim kler, a treściowo było dostosowane do potrzeb Kościoła, nastąpiło jednak znaczne ożywienie nauczania teologicznego skutkiem zastosowania zasad dialektyki (Anzelm z Laon, Piotr Abelard, spór o powszechniki, spór o predestynację itd.).

Nauczanie filozofii oraz siedmiu sztuk wyzwolonych w tym okresie osiągnęło znaczny stopień rozwoju. Twórczość literacka, np. Teodoryka z Chartres, Hugona z opactwa św. Wiktora pod Paryżem, Wilhelma z Conches czy Radulfa de Longo Campo obejmowała już tak szeroki zakres wiedzy przekazywanej w sposób specjalistyczny, że do jej opanowania potrzeba było kilku lat nauki (przeważnie 8). Programy nauczania nie mieściły się już w istniejącej strukturze, dlatego z początkiem XIII w. wprowadzono formę nauczania uniwersyteckiego.

Tablice synchronistyczne

Sprawy polityczno-kościelne	Papieże	Ustawodawstwo kościelne
379—395 Teodozjusz W., ces. wsch.rzym. (od 394 jedynowładcą)		**IV w.** początki kompletowania kanonów synodalnych i soborowych
380 edykt *Cunctos populos* — uznanie chrześcijaństwa na Wsch. za religię panującą	**384—399** Syrycjusz	**385** początek równania dekretałów bpów rzymskich z uchwałami soborów
395—423 Honoriusz, ces. zach.rzym.		
395—408 Arkadiusz, ces. wsch.rzym.		
398 Jan Chryzostom patriarchą Konstantynopola		
399/400 I potępienie orygenistów	**399—402(401?)** Anastazy I	
	402(401?)—417 Innocenty I	dekretały pap.
408—450 Teodozjusz II, ces. wsch.rzym.		
410 zdobycie Rzymu przez Wizygotów (Alaryk)		**pocz. V w.** *Constitutiones Sanctorum Apostolorum* — największy zbiór przepisów prawno-liturgicznych starożytnych.
415 powstanie królestwa Wizygotów w pd. Galii (stol. Tuluza)		
416 wtargnięcie Wizygotów do Hiszpanii		
	417—418 Zozymus	
	418—422 Bonifacy I	
	(418—419 Eulaliusz)	
		po 419 *Codex Canonum Ecclesiae Africanae*
	422—432 Celestyn I	
429 wtargnięcie Wandalów do Afryki		

SYNCHRONISTYCZNE

Synody i sobory	Zakony i klasztory	Szkolnictwo	Filozofia i teologia
	IV w. klasztor w Marmoutier — Marcin z Tours (ok. 316—397)		
381 sobór konstantynopol. I: ponowne potępienie arianizmu; ustalenie nauki o bóstwie Ducha św.			
	ok. 410 klasztor w Lerinum — Honorat, bp Arles (zm. 429)		**411** początek sporu pelagiańskiego
	415 opactwo św. Wiktora k. Marsylii — Jan Kasjan (ok. 360— ok. 435)		
416—418 synody kartagińskie — potępienie pelagianizmu			
			Wincenty z Lerinum (?—przed 450), teolog, semipelagianista i przeciwnik nestorianizmu
	V w. rozwój monastycyzmu w Galii		
		420 szkoła w Kartaginie — Marcjan Capella	
			ok. 429—529 spór o semipelagianizm

Sprawy polityczno-kościelne	Papieże	Ustawodawstwo kościelne
431 powstanie Kościoła nestoriańskiego		
432(?)—461 działalność św. Patryka w Irlandii — chrystianizacja kraju	**432—440** Sykstus III	
	440—461 Leon I W. — sformułowanie doktryny papiestwa: bp rzym. następcą św. Piotra, najwyższym sędzią, nauczycielem i władcą Kościoła	dekretały pap.
449 początek inwazji Anglów, Sasów i Jutów na Wyspy Brytyjskie **450—457** Marcjan, ces. wsch.rzym.		
451 najazd Hunów na Galię (Atylla), nadanie przez ces. Marcjana uchwałom soboru chalced. charakteru prawa państw.		**przed 451** *Versio Hispana* (*Isidoriana*), zbiór zach. **po 451** *Codex canonum Ecclesiae Orientalis* (*Vetus Ecclesiae Universae Codex*) pierwszy zbiór prawa rozpowszechniony na Wschodzie
452 Hunowie w Italii — zburzenie Akwilei		
457—474 Leon I, ces. wsch.rzym. — schizma egipska		
	458 list pap. do ces. Leona I — „doktryna Leona" **461—468** Hilary **468—483** Symplicjusz	
471—489 Akacjusz patriarchą Konstantynopola **474—491** Zenon, ces. wsch.rzym. **475—476** Bazyliskus, ces. wsch.rzym., uzurpator — edykt *Encyklika* — potępienie soboru chalced. i „doktryny Leona"		**V w.** *Versio Prisca* (*Itala*)

SYNCHRONISTYCZNE

Synody i sobory	Zakony i klasztory	Szkolnictwo	Filozofia i teologia
430 synod rzym. — potępienie nestorianizmu			**430** Śmierć Augustyna w czasie oblężenia Hippony przez Wandalów
431 sobór efeski — potępienie nestorianizmu			
			Prosper z Akwitanii (390—463) — przeciwnik monofizytyzmu
449 synod efeski zw. zbójeckim — potępienie monofizytyzmu			
451 sobór chalced.: potępienie synodu efeskiego; przyznanie bpom władzy nad klasztorami; śluby klasztorne na całe życie; równorzędność bpa rzym. i konstantynop. (kan. 28) — protest pap. Leona I			Klaudianus Mamertus (?— ok. 474) pisarz, filozof; *De statu animae*

Sprawy polityczno-kościelne	Papieże	Ustawodawstwo kościelne
475—476 Romulus Augustulus — ostatni cesarz zach.rzym. 476 upadek cesarstwa zach.rzym.		
481—511 Chlodwig z rodu Merowingów — powstanie królestwa Franków w Galii 482 edykt unijny ces. Zenona i patriarchy Akacjusza — *Henotikon*		
	483—492 Feliks II (III)	
484—519 schizma w Kościele 485 powstanie kościoła nestoriańskiego w Persji 491—518 Anastazjusz, ces. wsch. rzym. — polityka ustępstw wobec monofizytów		
	492—496 Gelazy I — teoria „dwóch władz" (duchownej i świeckiej)	dekretały pap.
493 Ostrogoci w Italii — król Teodoryk W. (493—526)		
496 chrzest Chlodwiga — początek chrystianizacji Franków	496—498 Anastazy II	
	498—514 Symmachus	V/VI w. *Liber Diurnus*
507 zwycięstwo Chlodwiga nad Wizygotami pod Poitiers — zajęcie ich terenów w Galii	(498 lub 501—505 Laurenty)	V/VI w. *Statua Ecclesiae Antiqua* (Galia)
511 śmierć Chlodwiga — początek rozbicia dzielnicowego państwa Merowingów		*Collectio Quesnelli Codex Canonum Ecclesiae Romanae*
	514—523 Hormizdas	
516 przyjęcie chrześcijaństwa z Rzymu przez Burgundów		pocz. VI w. *Collectio Dionysiana* — Dionizjusz Mały (ok. 497—545), wprowadzenie chrześc. rachuby czasu
518—527 Justyn I, ces. bizant.	523—526 Jan I	
	526—530 Feliks III (IV)	525 zbiór praw Kościoła afryk.

SYNCHRONISTYCZNE

Synody i sobory	Zakony i klasztory	Szkolnictwo	Filozofia i teologia
			476—681 spory monofizyckie
484 synod rzym. — ekskomunika Akacjusza — schizma w Kościele			
		V/VI w. szkoła w Mediolanie — Ennodiusz (zm. 521)	Dionizy Areopagita (ok. 500 r.), pisma mistyczne, neoplat., chrześc.
511 I synod państw. w Orleanie — udzielenie bpom władzy nad klasztorami			Eneasz z Gazy (ok. 460—530), teolog
		pocz. VI w. zał. szkoły Lucullanum k. Neapolu — Eugipiusz (zm. po 533)	Filoksen z Mabbugu (485—519), monofizyta Boecjusz (ok. 480—524), filozof rzym., neoplatonik
		przeniesienie szkoły z Mediolanu do Rawenny	

Sprawy polityczno-kościelne	Papieże	Ustawodawstwo kościelne
527—565 Justynian I, ces. bizant. — zakończenie procesu tworzenia się Kościoła państw.		VI w. *Sacramentarium Leonianum*
529—534 *Codex Iustinianus*		
	530—532 Bonifacy II (530 Dioskur)	
531 podbój kraju Turyngów przez Franków; początki chrystianizacji (z Rzymu)		
533 *Digesta* (*Pandectae*); *Institutiones Iustiniani*	533—535 Jan II	
533—536 likwidacja królestwa Wandalów w Afryce — Belizariusz		
Od. ok. 535 organizowanie monofizyckich Kościołów narod. w Egipcie i Syrii — Jakub Baradeusz	535—536 Agapit I	
536—552 wojny Justyniana z Ostrogotami w Italii — likwidacja ich królestwa	536—537 Sylweriusz	
537 wzniesienie kościoła Hagia Sophia w Konstantynopolu	537—555 Wigiliusz	
544 edykt ces. Justyniana I potępiający „3 rozdziały"		
547—549 początek ekspansji słowiańskiej na Bałkany		**przed 546** *Breviatio Canonum* — Fulgencjusz z Ruspe
	548 *Iudicatum* potępiające „3 rozdziały"	
		przed 550 *Collectio canonum in 50 titulis divisa* (Wschód) — J. Scholastyk
	550 wycofanie *Iudicatum*	
		po 550 *Collectio Avellana* (Italia)
	556—561 Pelagiusz I	

SYNCHRONISTYCZNE

Synody i sobory	Zakony i klasztory	Szkolnictwo	Filozofia i teologia
			Cezariusz z Arles (zm. 542), kaznodzieja
529 II synod w Orange (Arausio) — Cezariusz bp Arles — potępienie semipelagianów	**529** zał. klasztoru na Monte Cassino — Benedykt z Nursji (ok. 480—543) — „Reguła klasztorów" — *stabilitas loci* jako przeciwstawienie wędrującym ascetom	**529** zamknięcie Akademii Platońskiej	Zachariasz z Mityleny (zm. przed 553), monofizyta
			Leoncjusz z Bizancjum (zm. 543), teolog
536 synod w Konstantynopolu — potępienie monofizyty Sewera z Antiochii			Sewer z Antiochii (zm. 538), teolog
	ok. 540 zał. Vivarium — Kasjodor (ok. 490—583)		
541 IV synod w Orleanie — zakaz zatrudniania kapłanów nie zatwierdzonych przez bpa	**VI w.** dalszy rozwój monastycyzmu w Galii; rozkwit monastycyzmu w Irlandii	**VI w.** szkoła w opactwie św. Krzyża w Poitiers; opactwa irlandzkie; ośrodki szkolne: Conard, Bangor, Derry	Fulgencjusz z Ruspe w Afryce (467—533), teolog
553 sobór konstantynop. II: potępienie „3 rozdziałów"; *Constitutum* pap. Wigiliusza			

Sprawy polityczno-kościelne	Papieże	Ustawodawstwo kościelne
558—561 Chlotar I jednoczy na krótko królestwo Franków		
	561—574 Jan III	**561** kolekcja po synodzie w Bradze
565—578 Justyn II, ces. bizant.		
568 wtargnięcie Longobardów do Italii; Awarowie zajmują Panonię		
		570 *Collectio 87 capitulorum* (nomokanony; Wschód)
	575—579 Benedykt I	**572—580** *Capitula Martini* — Marcin z Bragi
	579—590 Pelagiusz II	
589 przyjęcie chrześcijaństwa rzym. przez Wizygotów (król Rekared)		**koniec VI w.** *Nomocanon 50 titulorum*
Ok. 590 początek działalności misyjnej mnichów iroszkockich w państwie Merowingów		
590—616 Agilulf, król Longobardów — początki chrześcijaństwa rzym. wśród Longobardów	**590—604** Grzegorz I Wielki, *Liber regulae pastoralis*; *Homilie*; *Dialogi*; centralizacja posiadłości pap. (zaczątki Państwa Kościelnego)	dekretały pap.
597 początki misji rzym. wśród Anglosasów — działalność Augustyna w król. Kentu; mnisi benedyktyńscy w akcji misyjnej — aktywny w niej udział papieża		
Koniec VI w. początki akcji misyjnej wśród Alemanów, popieranej przez Franków		

SYNCHRONISTYCZNE

Synody i sobory	Zakony i klasztory	Szkolnictwo	Filozofia i teologia
561 synod w Bradze			
	ok. 565 zał. klasztoru na wyspie Hy (Iona) — Kolumban Starszy		Kolumban Starszy (zm. 597), apostoł Szkocji
	577 zniszczenie Monte Cassino przez Longobardów		Marcin z Bragi w Hiszpanii (510/520—579)
585 II synod w Mâcon — wprowadzenie dziesięciny			Grzegorz, bp Tours (538/9—594), *Historia Francorum*; żywoty świętych
589 III synod w Toledo			
	ok. 590 Kolumban Młodszy w państwie Merowingów — zakładanie klasztorów (m. in. Luxeuil 590) — reguła iroszkocka		Wenancjusz Fortunatus (zm. ok. 602), żywoty świętych, poezje
	koniec VI w. powstanie klasztoru w Yarmouth		Kolumban Młodszy (540—615)
	597 Augustyn w Anglii — zał. klasztorów benedykt. w Kent, Canterbury, York		Augustyn, opat benedyktynów (?—604?) bp Canterbury

Sprawy polityczno-kościelne	Papieże	Ustawodawstwo kościelne
		600 *Epitome* (Hiszpania); *Nomocanon 14 titulorum*
601 nowa grupa misjonarzy rzym. w Brytanii; utworzenie organizacji kościelnej — Augustyn arcybpem Canterbury		
602—610 Fokas, ces. bizant. — powstanie imperium arab.		
603—610 restytucja arianizmu w królestwie Wizygotów		
	604—606 Sabinian **607** Bonifacy III **608—615** Bonifacy IV	
610 Kolumban Młodszy wśród Alemanów (Szwajcaria)		**pocz. VII w.** *Księga Kolumbana* (pokutna)
610—640 Herakliusz ces. bizant.		
613—639 zjednoczenie królestwa Franków (Chlotar II, Dagobert I)		
614 edykt Chlotara II, króla Franków: wybrany przez kler i lud bp ma być zatwierdzany przez monarchę		**pocz. VII w.** *Sacramentarium Gelasianum*
	615—618 Adeodat I (Deusdedit)	
616—626 Adaloald, pierwszy katolicki król Longobardów		
619 zagrożenie Konstantynopola przez Persów, Arabów i Słowian	**619—625** Bonifacy V	
		1. poł. VII w. *Nomocanon 14 titulorum* (Wschód)
622 hidżra Mahometa		
622—625 zrzucenie jarzma awarskiego przez Słowian — powstanie państwa Samona		

SYNCHRONISTYCZNE

Synody i sobory	Zakony i klasztory	Szkolnictwo	Filozofia i teologia
			Eutropiusz bp Walencji (zm. 610)
			Izydor z Sewilli (560—636), prace encyklopedyczne
	612 zał. klasztoru w Bobbio n. Trebią (pn. Italia) — Kolumban Mł., oraz klasztoru w Sankt Gallen (Szwajcaria) — św. Gall		
	pocz. VII w. stabilizacja form klasztor. w Galii, Italii i części Hiszpanii		

Sprawy polityczno-kościelne	Papieże	Ustawodawstwo kościelne
622—680 spór z monoteletami		
	625—638 Honoriusz I	
626—653 królowie Longobardów arianami		
627 chrzest Edwina, króla Northumbrii — początki chrystianizacji tego kraju (arcybiskupstwo Yorku)		**633** *Collectio Hispana (H. vulgata)* podstawowy zbiór zach.
635 akcja misyjna mnicha rzym. Biriniusza w Wessex (Brytania)		
Ok. 635 początki misji mnichów iroszkockich w Northumbrii (opat-bp Aidan z Iona)		
637 zajęcie Palestyny przez Arabów		
638 zdobycie Jerozolimy przez Arabów		
638 edykt ces. Herakliusza — *Ektesis*		
639—687 walki wewn. i anarchia w król. Franków; upadek dyscypliny kościelnej, zeświecczenie kleru		
639—641 podbój Egiptu przez Arabów		
640—644 podbój Persji przez Arabów	**640** Seweryn	**VII w.** *Sacramentarium Gregorianum*
	640—642 Jan IV	
641—668 Konstans II, ces. bizant.		
	642—649 Teodor I	
643—660 zwycięstwo chrześcijaństwa rzym. wśród Longobardów (król Aribert)		
648 edykt ces. Konstansa II — *Typos*, zakazujący sporów z monoteletami		
	649—655(653?) Marcin I	

SYNCHRONISTYCZNE

Synody i sobory	Zakony i klasztory	Szkolnictwo	Filozofia i teologia
			Sofroniusz (ok. 560—637), patriarcha jerozolim., przeciwnik monoteletyzmu
626 synod w Jerozolimie: spór o „jedną energię" w Chrystusie; patriarcha Sofroniusz przeciwko papieżowi	626 zał. opactwa St Denis pod Paryżem		
634 synod w Jerozolimie: list synodalny patriarchy Sofroniusza			
	635 zał. klasztoru na Lindisfarne (Holy Island) — Aidan z Iona (zm. 651); centrum kościoła iroszkockiego w Northumbrii		
638 i 639 dwa synody w Konstantynopolu; przyjęcie *Ektesis*			Maksym Wyznawca (580—662) opat w Chrysopolis (Azja Mn.)
640—648 kilka synodów afryk. i rzym. przeciwko monoteletyzmowi			
648 synod lateran.: potępienie edyktów *Ektesis* i *Typos*			

Sprawy polityczno-kościelne	Papieże	Ustawodawstwo kościelne
1. poł. VII w. początki akcji misyjnej wśród Bawarów (Kilian), Fryzów (Amandus, Eligiusz z Noyon) **650** zakończenie podboju pn. Afryki przez Arabów **Poł. VII w.** chrystianizacja Chorwatów		
	654—657 Eugeniusz I	**VII w.** *Libri poenitentiales* (Irlandia, Frankowie)
	657—672 Witalian	
Ok. 660 rywalizacja Kościoła iroszkockiego z rzymskim w Brytanii **664** zwycięstwo Kościoła rzym. w Brytanii (synod w Whitby)		
668—685 Konstanty IV Pogonat, ces. bizant. **669—690** konsolidacja Kościoła rzym. wśród Anglosasów — Teodoryk z Tarsu, arcybp Canterbury	**672—676** Adeodat II (Deusdedit)	
	676—678 Donus	
678 zawarcie pokoju między kalifatem Omajjadów i Bizancjum	**678—681** Agaton	
	682—683 Leon II	

SYNCHRONISTYCZNE

Synody i sobory	Zakony i klasztory	Szkolnictwo	Filozofia i teologia
	poł. VII w. zał. klasztoru w Fleury; zał. klasztoru w Compludo — Fructuosus z Bragi		Fruktuosus (zm. ok. 665), organizator wspólnot klasztornych
	po 651 zał. klasztoru i szkoły w Whitby		
	660 zał. klasztoru i szkoły w Corbie		
664 synod w Whitby: przyjęcie zwyczajów Kościoła rzym. i podporządkowanie się Rzymowi			
	674 zał. klasztoru w Wearmouth — Benedykt Biscop		Benedykt Biscop (zm. 690), teolog anglosaski; zał. kilku klasztorów
	678 zał. klasztoru w Hexham		
		ok. 678 powstanie szkoły katedralnej w Yorku	Aldhelm (640—709), teolog anglosaski, poeta; misjonarz Jakub z Edessy (zm. 708)
680—681 sobór konstantynop. III (trullański I)			
	682 zał. klasztoru w Jarrow — Benedykt Biscop		

Sprawy polityczno-kościelne	Papieże	Ustawodawstwo kościelne
	684—685 Benedykt II	
685—695 Justynian II, ces. bizant.	**685—686** Jan V (686—687 Konon) **687** Teodor (687—692? Paschalis)	
687—714 Pepin II z Heristalu majordomem królestwa Franków; misje frankońskie wśród Bawarów (Rupert, Korbinian)	**687—701** Sergiusz I	
Ok. 690 anglosaskie misje wśród Fryzów — Willibrord, arcybp Utrechtu (695)		**ok. 690** *Concordia canonum Cresconii* (Afryka)
697 przyjęcie rzym. zwyczajów kościelnych przez Kościół iroszkocki w pn. Irlandii — dalsza romanizacja chrześcijaństwa zach.		**koniec VII w.** *Collectio Trullana* (Wschód)
		ok. 700 *Collectio canonum Hibernensis* (Irlandia)
	701—705 Jan VI	
	705—707 Jan VII **708** (15 I—4 II) Syzyniusz	**ok. 700** *Poenitentiale Theodori* — Teodor z Canterbury
	708—715 Konstantyn I	**pocz. VIII w.** zbiór prawa Kościoła monofiz. syr.-jakob. — Jakub z Edessy (zm. 708)
711 Arabowie w Hiszpanii		

SYNCHRONISTYCZNE

Synody i sobory	Zakony i klasztory	Szkolnictwo	Filozofia i teologia
			Teodor z Canterbury (ok. 602—690), duchowny bizant. działający w Brytanii
692 sobór konstantynop. IV (Trullanum II); rozłam między Kościołami wsch. i zach.; 102 kanony 693 XVI synod w Toledo; ekskomunika i wygnanie Siseberta, arcybpa Toledo, za spisek przeciw królowi			Willibrord (zm. 739), arcybp Utrechtu; misjonarz działający w Fryzji
			Anastazjusz Synaita (VII/VIII w.), poeta, autor florilegiów
			Beda Czcigodny (Venerabilis); 673/4—735), teolog i historyk; *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*

Sprawy polityczno-kościelne	Papieże	Ustawodawstwo kościelne
715—741 Karol Młot majordomem królestwa Franków — dominacja władzy państw. nad Kościołem; misje frankońskie wśród Alemanów (Pirmin)	**715—731** Grzegorz II	
716—717 przyjęcie rzym. zwyczajów kościelnych przez Kościół iroszkocki Brytanii pn. — rozszerzenie wpływów Rzymu **716—754** działalność misyjna i organizacyjno-kościelna Bonifacego (Winfryda)		**pocz. VIII w.** dwa małe zbiory: *Herovalliana* i *Bonnevalliana I*
717—741 Leon III Izauryjczyk ces. bizant.; antymonastyczna polityka cesarza **719** wtargnięcie Arabów do Galii **722** utworzenie w pn. Hiszpanii chrześć. królestwa Asturii **723—732** działalność misyjna Bonifacego w Hesji i Turyngii; tworzenie organizacji kościelnej zależnej od Rzymu		
726 *Ekloge* ces. Leona Izauryjczyka — wybór najważniejszych praw ustawodawstwa cywilnego i karnego		**726** *Ekloge* — m. in. przepisy dot. Kościoła
726 I edykt obrazoburczy ces. Leona III	potępienie obrazoburstwa przez papieża	
730 II edykt obrazoburczy ces. Leona III		
731—791 *Codex Carolinus*	**731—741** Grzegorz III	
732 Bonifacy arcybpem i wikariuszem pap. na „Germanię"		

SYNCHRONISTYCZNE

Synody i sobory	Zakony i klasztory	Szkolnictwo	Filozofia i teologia
			Pirmin (zm. 753), misjonarz działający wśród Alemanów
			Bonifacy (Winfrid; 680—754), „apostoł Niemiec"; arcybp Moguncji
	724 zał. klasztoru w Reichenau na wyspie Jez. Bodeńskiego — Pirmin		
	728 zał. klasztoru w Murbach — Pirmin		Jan Damasceński (ok. 670—749), wybitny teolog; przeciwnik obrazoburstwa; *O poznaniu*

Sprawy polityczno-kościelne	Papieże	Ustawodawstwo kościelne
732 zwycięstwo Karola Młota nad Arabami pod Poitiers — powstrzymanie inwazji islamu na zach. Europę		
741—751 Pepin Krótki majordomem król. Franków; 751—768 królem Franków 742—747 reforma kościoła frankońskiego — Bonifacy (Winfrid); chrystianizacja Karyntii	741—752 Zachariasz	VIII w. ormiański zbiór kanonów soborowych
751 detronizacja dyn. Merowingów — Pepin Krótki królem Franków		
	(752 Stefan II) 752—757 Stefan II (III)	
754 wyprawa Pepina przeciw Longobardom — utworzenie Państwa Kościelnego	754 porozumienie z Pepinem w Quierzy — sojusz papiestwa z Frankami; zerwanie sojuszu polit. z Bizancjum	poł. VIII w.? lub 800? *Donatio Constantini* — rzekomy dokument Konstantyna W. przyznający papieżowi godność cesarza Zachodu
755 namaszczenie Pepina Krótkiego przez pap. Stefana II		

SYNCHRONISTYCZNE

Synody i sobory	Zakony i klasztory	Szkolnictwo	Filozofia i teologia
740 synod bawarski Bonifacego		740 zał. szkoły klasztornej w Benediktbeurn (Bawaria)	
742 synod zw. *Concilium Germanicum* — reforma kościoła frankońskiego (Austrazja)			
743 synod austrazyjski w Leptinnes — cofnięcie zwrotu ziem zabranych Kościołowi			
744 synod w Soissons dla Neustrii — reforma kościoła frankoń.	744 zał. klasztoru w Fuldzie — Bonifacy (Winfryd)		
747 synod generalny frank. — Bonifacy arcybpem Moguncji		750 zał. szkoły w Sankt (St) Gallen	
753 synod w Konstantynopolu w sprawie doczesnej władzy papieża i jej genezy			
754 synod w Hiera n. Bosforem — potępienie obrazoburstwa			

Sprawy polityczno-kościelne	Papieże	Ustawodawstwo kościelne
756 utworzenie emiratu w Kordobie (Hiszpania) — Abd ar-Rahman z rodu Omajjadów (756—788)		**VIII w.** *Synodicon Orientale* — zbiór prawa Kościoła nestoriańskiego w Syrii (Seleucja — Ktezyfont)
756 II wyprawa Pepina przeciw Longobardom — powiększenie ziem Państwa Kościelnego („darowizna Pepina")		
	757—767 Paweł I (757 Teofilakt)	
	767—768(769) Konstantyn II (768 Filip)	
768—814 Karol W., król Franków; od 800 cesarz Zachodu; Kościół pod zwierzchnictwem cesarskim (cesarski Kościół Karolingów)	**768—772** Stefan III (IV)	
772—804 wojny saskie — podbój Saksonii przez Karola W.; chrystianizacja Sasów	**772—795** Hadrian I	
		po 774 *Dionysio-Hadriana* — uzupełniony przez pap. Hadriana I zbiór *Dionysiana*, przekazany Karolowi Wielkiemu
781 potwierdzenie przez Karola W. nadań terytorialnych Pepina Krótkiego na rzecz Kościoła		
Ok. 782 nakaz Karola W. przyjmowania chrztu przez Sasów pod groźbą śmierci (*Capitulatio de partibus Saxoniae*)		**VIII w.** *Poenitentialia*

SYNCHRONISTYCZNE

Synody i sobory	Zakony i klasztory	Szkolnictwo	Filozofia i teologia
767 synod w Gentilly w sprawie władzy papieża **769** synod lateran. w sprawie władzy papieża	**VIII w.** rozwój organizacji klaszt. — wprowadzenie podziału pracy i obowiązków dla mnichów	**VIII w.** powstanie szkoły śpiewu w Metz	
	774 zał. opactwa w Aniane — Benedykt; tzw. *Capitularia Carolina* — ustawy regulujące życie zakonne wg reguły benedyktynów	**774** zał. wyższej szkoły w Pawii	Benedykt z Aniane (zm. 821), reformator życia klasztornego
			780—799 spór o adopcjanizm (Hiszpania, państwo Karola W.)
		782 szkoła pałacowa na dworze Karola Wielkiego	Alkuin (ok. 730—804), teolog, filozof, poeta; doradca Karola Wielkiego w sprawach szkolnictwa

Sprawy polityczno-kościelne	Papieże	Ustawodawstwo kościelne
Ok. 787 stała organizacja kościelna w Saksonii (początki biskupstw) **787** koniec obrazoburstwa		**po 787** zbiór prawa Kościoła wsch. **VIII w.** *Formulae* (księgi kancelarii biskupich) **VIII w.** *Capitula Episcoporum* — pierwsze zbiory prawa biskupiego **791** *Codex Carolinus* — zbiór listów papieskich z 731—791
793 zniszczenie klasztoru Lindisfarne w Northumbrii przez Normanów		
795—796 zniszczenie państwa Awarów przez Karola W. **Po 795** utworzenie przez Karola W. Marchii Hiszp. z ziem zabranych Arabom	**795—816** Leon III	

SYNCHRONISTYCZNE

Synody i sobory	Zakony i klasztory	Szkolnictwo	Filozofia i teologia
786 synod powszechny w Konstantynopolu w sprawie obrazoburstwa — rozbity przez partię wojsk.			
787 sobór nicejski II: przywrócenie kultu obrazów			Paweł Diakon (ok. 720—799), kronikarz longobardzki
		788 lub 789 zarządzenie Karola W. dotyczące zakładania szkół przyklasztornych	
789 synod akwizgrański dotyczący m. in. szkolnictwa			
			791 *Libri Carolini* — odrzucenie kultu obrazów przez Karola Wielkiego
			791—809 spór między Kościołem wsch. i Rzymem o *Filioque*
794 synod duchowieństwa zach. we Frankfurcie — konkurencyjny dla soboru w Nicei (787)			
		796 Alkuin przybywa do szkoły św. Marcina w Tours	Paulin z Akwilei (przed 750—802/4) przeciwnik adopcjanów

Sprawy polityczno-kościelne	Papieże	Ustawodawstwo kościelne
798 zał. arcybiskupstwa w Salzburgu		
799 pap. Leon III ucieka ze zbuntowanego Rzymu do Paderborn i szuka opieki u Karola W. **800** koronacja cesarska Karola W. w Rzymie przez Leona III — zwierzchnictwo monarchy frankońskiego nad Państwem Kościelnym i papiestwem		**VIII/IX w.** *Hispana Gallica* (z Autun): przeróbka *Hispany* z VII w. **802—813** *Martenianum* **802** *Dionysio-Hadriana* (*Codex canonum*) — urzędowy zbiór Kościoła w państwie Franków
813 koronacja cesarska Ludwika Pobożnego w Akwizgranie **813—820** Leon V Armeńczyk, ces. bizant. — nawrót obrazoburstwa; Teodor Studyta		**pocz. IX w.** kapitularze — ustawy Karola W. dot. Kościoła
814—840 Ludwik I Pobożny, król Akwitanii, cesarzem		
	816—817 Stefan IV (V)	
817 koronacja cesarska Lotara I (syna Ludwika Pobożnego)	**817—824** Paschalis I — próby uniezależnienia papiestwa od zwierzchności cesarskiej	

SYNCHRONISTYCZNE

Synody i sobory	Zakony i klasztory	Szkolnictwo	Filozofia i teologia
		po 797 zarządzenie dot. zakładania szkół parafialnych i nauczania w językach narod.	
798 synod bawarski w sprawie szkolnictwa			
		802 nakaz Karola W. dot. kształcenia synów	
809 synod w Akwizgranie — *Filioque* włączone do wyznania wiary			Teodulf z Orleanu (zm. 821), poeta, teolog — *De Spiritu Sancto*
813 synody w Châlons i Moguncji			Teodor Studyta (759—826), opat, uczony, zwalczający obrazoburstwo
816 synod w Aix			
817 synod akwizgrański: 75 rozdziałów *Capitulare institutum* Benedykta z Aniane		817 *Statuta Murbacensia* — ograniczenie nauczania do kandydatów na mnichów	Fredegisus (zm. 834), uczeń Alkuina; kier. szkoły w Tours; filozof; *De nihilo et tenebris*

Sprawy polityczno-kościelne	Papieże	Ustawodawstwo kościelne
820—829 Michał II Frygijczyk, ces. bizant.		
824 przywrócenie zwierzchności cesarskiej nad Państwem Kośc. i papiestwem — *Constitutio Romana*	**824—827** Eugeniusz	**824** *Constitutio Romana* — przywrócenie zwierzchności cesarskiej nad Państwem Kośc. i papiestwem
826 chrzest króla Danów, Haralda w Moguncji; początek akcji misyjnej Karolingów w Skandynawii (Ansgar, potem Rimbert)		
827—831 podbój Sycylii przez Saracenów	**827** Walentyn	**827** Zbiór kapitularzy karolińskich opata Ansegisusa z Fontanella, podstawowy zbiór w w państwie Franków
	827—844 Grzegorz IV, przedstawiciel idei teokratycznej; emancypacja papiestwa spod zwierzchności cesarskiej	

SYNCHRONISTYCZNE

Synody i sobory	Zakony i klasztory	Szkolnictwo	Filozofia i teologia
822 synod w Attigny nakazuje, by każdy kościół biskupi miał szkołę z bursą dla przyszłych duchownych		822 uchwały synodu w Attigny w sprawie szkół dla przyszłych duchownych	Agobard (769—840) arcybp Lyonu, teolog — *Contra obiectiones Fredegisi*; rzecznik *Libri Carolini*
825 synod w Paryżu — przywrócenie czci obrazów w Kościele frankońskim		825 powstanie ośr. nauk. w Pawii, Turynie, Cremonie, Florencji, Vincentio, Weronie, Fermo i Forum Iulii (obecnie Fréjus)	
	826 uchwała o zakładaniu szkół w siedzibach bpów		
829 synod w Attigny — kształcenie szkolarzy		829 uchwały synodu w Attigny dot. kształcenia własnych szkolarzy w każdej diecezji lub prowincji	

Sprawy polityczno-kościelne	Papieże	Ustawodawstwo kościelne
830 bunt synów ces. Ludwika Pobożnego; walki dynast. w państwie Karolingów; początek emancypacji Kościoła frankońskiego spod władzy cesarskiej **830** zjednoczenie plemion wielkomorawskich przez Mojmira **831** chrystianizacja Państwa Wielkomorawskiego przez Reginhara		**1. poł. IX w.** *Capitula Episcoporum*
831 zał. arcybiskupstwa w Hamburgu dla krajów Skandynawii (od 864 z siedzibą w Bremie) **834** początek inwazji Normanów na państwo Karolingów — zniszczenie klasztorów, dezorganizacja życia kościelnego		**po 831** *Dacheriana*, zbiór powstały z *Hispany* i *Dionysio-Hadriana*
840—876 Ludwik II Niemiecki, król Franków Wsch.		**840—847** *Capitularia Benedicti Levitae* (falsyfikat: zbiór głównie ustaw ces.)
840—877 Karol I Łysy, król Franków Zach. **842—867** Michał III Pijak, ces. bizant. (Teodora-matka regentką) **843** traktat w Verdun — podział państwa Karolingów na 3 części (Ludwik Niemiecki, Karol Łysy, Lotar I)		
	844—847 Sergiusz II (844 Jan)	**do IX w.** *Ordines* — księgi liturgiczne **do IX w.** *Ordines Romani*
845 chrzest 14 książąt czeskich, w Ratyzbonie **845—882** Hinkmar arcybpem Reims — próba utworzenia samodzielnego Kościoła krajowego, kierowanego przez bpa Reims		

SYNCHRONISTYCZNE

Synody i sobory	Zakony i klasztory	Szkolnictwo	Filozofia i teologia
832 synod w Saint-Denis — sprawa Ludwika Pobożnego i jego synów	**834** zał. klasztoru benedykt. w Einsiedeln — Eberhard ze Strasburga		
836 wielki synod w Aix-la-Chapelle w sprawie rodziny królewskiej			Paschazjusz Radbertus (ok. 790 — ok. 856), *De Corpore et Sanguine Christi*
841—843 synody w Fontenay, Aix-la-Chapelle i Mediolanie — kres herezji ikonoklazmu			Ratramnus z Corbie (zm. po 868), teolog **od 844** spór o eucharystię (Paschazjusz Radbertus, Ratramnus) Hinkmar z Reims (ok. 805—882), teolog

Sprawy polityczno-kościelne	Papieże	Ustawodawstwo kościelne
846 atak Saracenów na Rzym; złupienie kościoła św. Piotra		**846—850** *Capitula Angilramni* lub *Hadriani* (falsyfikat: zbiór głównie kanonów sob. i synod.)
846—870 Rościsław, ks. wielkomorawski		
846 Ignacy, patriarcha Konstantynopola		
	847—855 Leon IV	**847—852** *Collectio Isidoriana* (*Pseudoisidoriana*) (falsyfikat: zbiór głównie dekretałów pap.)
850—870 inwazja Normanów na Anglię		
855 uniezależnienie się Rościsława, ks. wielkomoraw., od Ludwika II Niemieckiego	**855—858** Benedykt III	
	(855 Anastazy III)	
857 wygnanie patriarchy Ignacego — Focjusz patriarchą Konstantynopola		
	858—867 Mikołaj I Wielki	
863 początek misji Cyryla (Konstantego) i Metodego na Morawach — przekład Pisma św. na język słow. (pismo głagolica) — wprowadzenie jęz. słow. do liturgii		

SYNCHRONISTYCZNE

Synody i sobory	Zakony i klasztory	Szkolnictwo	Filozofia i teologia
			Rabanus Maurus (780—856), arcybp Moguncji; teolog, pisarz kościelny
847 pierwszy synod w Moguncji pod przew. Rabanusa Maurusa			
848 synod w Moguncji			Walafryd Strabo (808/9—849), egzegeta
849 synod w Quierzy — potępienie tez Gotszalka			Gotszalk (ok. 803—869) predestynacjanista
		853 nakaz utrzymywania szkół elementarnych w każdej parafii	
855 synod w Walencji — odrzucenie doktryny Eriugeny			Jan Szkot Eriugena (ok. 840—ok. 877), uczony i filozof-neoplatonik; kierownik szkoły pałacowej Karola Łysego
859 synod w Savannières — sprawy szkolnictwa		**859** nakaz synodu w Savannières dot. zakładania szkół wszędzie, gdzie są potencjalni uczniowie	Focjusz (zm. 891) uczony; prof. akademii konstantynop.
859 synod w Langres — odrzucenie doktryny Eriugeny			
863 synod w Rzymie — potępienie Focjusza jako uzurpatora		**IX w.** powstanie szkoły med. w Salerno schola artium w Lyonie	Metody (zm. 885) bp Panonii (od 870) i Cyryl (Konstanty) (zm. 869) — „apostołowie Słowian"

Sprawy polityczno-kościelne	Papieże	Ustawodawstwo kościelne
864 chrzest Borysa I (852—888), chagana Bułgarii, w Konstantynopolu — chrystianizacja kraju **866** podporządkowanie Kościoła bułg. Rzymowi **867** schizma Focjusza		
867—886 Bazyli I, ces. bizant., założyciel dynastii macedońskiej; powrót Ignacego z wygnania	**867—872** Hadrian II; zatwierdzenie języka słow. w liturgii kościelnej	
870 podporządkowanie Kościoła bułg. Konstantynopolowi (po zamknięciu soboru)		**870** *Prochejros nomos*, m. in. prawo państw. dot. Kościoła wsch.
871—899 Alfred W., król Wessexu — zabezpieczenie Anglii przed najazdami Duńczyków		
878 ugoda króla Alfreda W. z Duńczykami o podział Anglii; kolonizacja Northumbrii przez Duńczyków	**872—882** Jan VIII	
		879—886 *Epanagoge* m. in. prawo państw. dot. Kościoła wsch.
	882—884 Marcin II	
		883 *Nomocanon Focjusza* (14 tytułów) — podstawowy kodeks Kościoła wsch.
	884—885 Hadrian III **885—891** Stefan V (VI)	
886—912 Leon V Filozof, ces. bizant.	**886** usunięcie jęz. słow. z liturgii na Morawach	**koniec IX w.** *Collectio Anselmo dedicata* (Italia), zbiór oparty na falsyfikatach

SYNCHRONISTYCZNE

Synody i sobory	Zakony i klasztory	Szkolnictwo	Filozofia i teologia
888 niemieckie synody reformatorskie w Metz i Moguncji **867** synod w Konstantynopolu zwołany przez Focjusza, potępienie i ekskomunika papieża **869—870** sobór konstantynop. — ekskomunika Focjusza **870—900** synody w Pawii, Rzymie, Ponthion i Rawennie — sprawy polit.-kościelne			**ok. 870** poetycki przekład Ewangelii na język niem. przez Ofrieda z Weissenburga
879 sobór konstantynop. IV — rehabilitacja Focjusza			
	883 zał. opactwa św. Michała Cuxa		

Sprawy polityczno-kościelne	Papieże	Ustawodawstwo kościelne
887 wyodrębnienie się Niemiec (państwa Franków Wsch.) ze wspólnoty karolińskiej		
888 ostateczny rozpad państwa Karola W.: Burgundia królestwem; 890 —Prowansja królestwem; wyodrębnienie się księstw niem.: Saksonii, Frankonii, Szwabii i Bawarii		**888** *Basilika* — zbiór praw ces. Leona V, dot. m. in. Kościoła Wsch.
	891—896 Formozus	
892 I najazd Węgrów na Morawy		**893** *Excerpta*, zbiór praw Kościoła nestoriańskiego syr. -perskiego
896—996 papiestwo w rękach rzym. rodów arystokrat.	**896** Bonifacy VI	
	896—897 Stefan VI (VII)	
IX w. powstanie państwa Wiślan i państwa Polan		
	897 Roman	
	897 Teodor II	
Koniec IX w. chrystianizacja Czech; powstanie państwa kijowskiego; początki feudalizacji Kościoła — bpi i opaci włączeni do systemu lennego	**898—900** Jan IX	
Ok. 900 najazdy Węgrów na zach. Europę	**900—903** Benedykt IV	**ok. 906** *Libri duo de synodalibus causis* Reginona z Prüm, podręczny zbiór przepisów wizytacyjnych i sądowych
	903 Leon V	
	903—904 Krzysztof	
	904—911 Sergiusz III	
906 upadek Państwa Wielkomorawskiego		
911 uznanie posiadłości Normanów u ujścia Sekwany (Normandia) za lenno — Karol III Prosty, władca Francji	**911—914** Anastazy III	
913—959 Konstanty VII Porfirogeneta, ces. bizant.	**913—914** Lando	
	914—928 Jan X	

SYNCHRONISTYCZNE

Synody i sobory	Zakony i klasztory	Szkolnictwo	Filozofia i teologia
		IX w. pojawienie się nauczyciela-mistrza skupiającego wokół siebie uczniów przybyłych z różnych krajów (np. Remigiusz z Auxerre (?) w Paryżu)	Remigiusz z Auxerre (zm. 908), komentator *Biblii*, filozofów, poetów Regino z Prüm (zm. 915), historyk: autor kroniki świata (do 906) i *De causis synodalibus et disciplinis ecclesiasticis*
	910 zał. klasztoru w Cluny (Burgundia) przez ks. Wilhelma Akwitańskiego		
	914 zał. klasztoru w Brogne k. Namur (Niderlandy)		

Sprawy polityczno-kościelne	Papieże	Ustawodawstwo kościelne
919—936 Henryk Ptasznik, król Niemiec		
		920 oficjalne usunięcie *Nomocanonu Focjusza* w Kościele wsch.
921—929 Wacław św., książę Czech		
925 Henryk Ptasznik włącza Lotaryngię do Niemiec		
927 powstanie patriarchatu Bułgarii		
	928 Leon VI	
	928—931 Stefan VII (VIII)	
929 zhołdowanie Czech przez Henryka Ptasznika; niem. wyprawa przeciwko Słowianom Połabskim; utworzenie Marchii Wschodniej		
929 ustanowienie kalifatu Omajjadów w Kordobie		
	931—935 Jan XI	**X w.** Zbiór nomokanonów Kościoła monofiz.-koptyjskiego (Egipt)
934—960 Haakon Dobry, król Norwegii — początki chrystianizacji kraju		
935—985 Harald Sinozęby, król Danii — wprowadzenie chrześcijaństwa		
936—973 Otto I W., król Niemiec; bpi i opaci przedstawicielami administracji państw. (książęta Rzeszy)	**936—939** Leon VII	
	939—942 Stefan VIII (IX)	
	942—946 Marcin III	
	946—955 Agapit II	

SYNCHRONISTYCZNE

Synody i sobory	Zakony i klasztory	Szkolnictwo	Filozofia i teologia
	927—942 utworzenie kongregacji kluniackiej — reforma klasztorów — Odo opat Cluny		Odo z Cluny (zm. 942), opat
		944—954 „carta" św. Hilarego nadana szkole w Poitiers	

Sprawy polityczno-kościelne	Papieże	Ustawodawstwo kościelne
948 utworzenie biskupstw w Hawelbergu (Hobolinie) i Brandenburgu (Brennie) — metropolia Moguncja; utworzenie biskupstw duńskich: Ripe, Aarchus, Szlezwik (metropolia Hamburg—Brema)		
955 zwycięstwo Ottona I nad Węgrami na Lechowym Polu — koniec najazdów węgierskich na zach. Europę	955—964 Jan XII	
955—960 podbój Słowian Połabskich i ich chrystianizacja		
961 wyprawa misyjna Adalberta na Ruś		
962 koronacja Ottona I na cesarza przez papieża w Rzymie		962 *Privilegium Ottonianum* — zatwierdzenie posiadłości Państwa Kościelnego i powiększenie go o nowe ziemie
Przed 963—992 Mieszko I	963—965 Leon VIII 964—965 Benedykt V	X w. małe zbiory prawa niem., ital. i frank.
965 małżeństwo Mieszka z Dąbrówką 966 chrzest Mieszka I	965—972 Jan XIII	X w. *Poenitentialia*, księgi pokutne (ital., frank. i irland.)
968 zał. w Magdeburgu arcybiskupstwa dla krajów słow. 968 bp misyjny Jordan w Polsce	973—974 Benedykt VI	
973—983 Otton II, król Niemiec i ces. rzym. 973 utworzenie biskupstwa w Pradze (bazylika św. Wita), zależnego od arcybiskupstwa w Moguncji		

SYNCHRONISTYCZNE

Synody i sobory	Zakony i klasztory	Szkolnictwo	Filozofia i teologia
948 wielki synod w Ingelheim — sprawy polit.-kościelne			
	958 reforma opactwa w Gorze (Lotaryngia)		Adalbert z klasztoru św. Maksymina w Trewirze; arcybp Magdeburga (968)
962 synod rzym. — uchwała o utworzeniu arcybiskupstwa w Magdeburgu	**2. poł. X w.** rozkwit kultury w klasztorach saskich (Roswitha z Gandersheim, Widukind z Corvey)		Widukind z Corvey, (ok. 925—po 973), historyk, *Res gestae Saxonicae*
963 synody w Rzymie i Konstantynopolu — spór o władzę w Kościele			
967 synod w Rawennie: przygotowanie do erekcji arcybiskupstwa w Magdeburgu			
973 synod rzym. — stosunki kość.-państw. po śmierci Ottona I			

Sprawy polityczno-kościelne	Papieże	Ustawodawstwo kościelne
	974 Bonifacy VII	
	974—983 Benedykt VII	
976—1025 Bazyli II Bułgarobójca, ces. bizant.		
Ok. 980 pocz. akcji „treuga Dei" w zach. Europie — próba likwidacji wojen prywatnych i anarchii feudalnej		
983—1002 Otton III, król Niemiec i ces. rzym.	983—984 Jan XIV	
983—ok. 993 uniezależnienie Słowian Połabskich od Niemiec		
	984—985 Bonifacy VII (powtórnie)	
985—1000 Olaf I Tryggvason, król Norwegii — utrwalenie tam chrześcijaństwa środkami przymusu	985—996 Jan XV	
987—996 Hugo Kapet, król Francji		
992—1025 Bolesław Chrobry		
996 Otton III wyznacza pierwszego Niemca na papieża (Grzegorz V)	996—999 Grzegorz V	
997 misja pruska św. Wojciecha — śmierć bpa	(997—998 Jan XVI)	
997—1038 Stefan św., król Węgier; chrystianizacja kraju		
999 Otto III wyznacza pierwszego Francuza na papieża (Sylwester II)	999—1003 Sylwester II	
998/9 Włodzimierz, ks. kijowski, przyjmuje chrzest z Konstantynopola: uznanie chrześcijaństwa za religię panującą		
1000 przyjęcie chrześcijaństwa na Islandii uchwałą wiecu krajowego (althingu)		
1000 zjazd w Gnieźnie — utworzenie tam archidiecezji z 3 biskupstwami: w Krakowie, Wrocławiu i Kołobrzegu		

SYNCHRONISTYCZNE

Synody i sobory	Zakony i klasztory	Szkolnictwo	Filozofia i teologia
			Gerbert z Aurillac (zm. 1003), filozof; późniejszy pap. Sylwester II
983 synod rzym. za Ottona II — sprawa stolicy biskupiej w Reims			
		990 powstanie szkoły filoz. w Chartres	Fulbert z Chartres (ok. 960—1028), filozof
		koniec X w. rozkwit szkoły w Liège pod kierownictwem Notkera (zm. 1008)	Notker Labeo (ok. 950—1022), filozof, przeor w St Gallen
	ok. 1000 ascetyczno-eremickie ruchy we Włoszech — Nilus		**Nilus** (zm. 1005), **asceta** bazyliański, opat

Sprawy polityczno-kościelne	Papieże	Ustawodawstwo kościelne
1001 przyznanie korony król. przez papieża Stefanowi węgierskiemu; zał. arcybiskupstwa w Gran (Węgry)		
1002—24 Henryk II, król Niemiec i ces. rzym.		
1003—46 papiestwo w rękach rzym. rodów arystokratycznych	**1003** Jan XVII **1003—09** Jan XVIII	
1008 chrzest Olafa Skötkonunga, króla Szwecji; wzmocnienie wpływów chrześć. w Szwecji		**1008—12** *Decretum* lub *Collectarium Burchardi* (niem.)
1009 prześladowanie chrześcijan w Palestynie przez kalifa Hakema	**1009—12** Sergiusz IV — starcia z patriarchą konstantynop. Sergiuszem II **1012—24** Benedykt VIII	
	(1012 Grzegorz (VI))	
1014—35 Kanut II W., król duński, jednoczy Danię, Anglię i Norwegię		
1015—30 Olaf II Haraldson, św., król Norwegii; ostateczne zwycięstwo chrześcijaństwa w Norwegii		
1018 Bułgaria pod panowaniem Bizancjum		
		ok. 1020 *Liber canonum (Kolekcja 5 ksiąg)* **1020—23** *Collectio 12 partium*
1023 spalenie heretyków w Orleanie — herezje dualistyczne („manichejczycy") w Europie zach.		
1024—39 Konrad II, król Niemiec i ces. rzym.	**1024—32** Jan XIX — starcia z patriarchą Eustatiosem	
1025—34 Mieszko II		
1025—28 Konstantyn VIII, ces. bizant. (formalnie od 963)		
1031 upadek kalifatu Omajjadów w Kordobie		

SYNCHRONISTYCZNE

Synody i sobory	Zakony i klasztory	Szkolnictwo	Filozofia i teologia
	ok. 1012 zał. zakonu kamedułów — św. Romuald (zm. 1027)		Bruno z Kwerfurtu (zm. 1009)
1018—1022 synody reformatorskie w Pawii, Goslarze i Seligenstadt			
1021—1025 synody franc. — reforma kluniacka **1022** synod w Orleanie — sprawa nowego manicheizmu	**ok. 1020** reforma kluniacka dociera do Niemiec		Awicenna, Ibn Sina (980—1037); *Canon medicinae*
			Piotr Damiani (1006/7—1072) gorliwy reformator kleru i zakonników
1029—1031 synody w Limoges, Bourges i Poitiers — sprawa „treuga Dei"			

Sprawy polityczno-kościelne	Papieże	Ustawodawstwo kościelne
1032 Burgundia pod władzą królów Niemiec **1034—58** Kazimierz Odnowiciel; powstanie ludowe w Polsce **1034—41** Michał IV Paflagończyk, ces. bizant. **1035—65** Ferdynand I z Kastylii; utworzenie królestwa Kastylii **1039—56** Henryk III, król Niemiec i ces. (od 1046); cezaropapizm **1040—71** podbój pd. Italii przez Normanów — wyparcie Bizancjum z posiadłości italskich **1043—58** Michał Cerulariusz, patriarcha Konstantynopola	**1032—44** Benedykt IX	**XI** *Synopsis* — zbiór prawa Kościoła nestoriańskiego
	1045 Sylwester III	
	1045 Benedykt IX (powtórnie)	
	1045—46 Grzegorz VI	
1046 Henryk III reformuje papiestwo — synod w Sutri **1046—55** czterech papieży wyznaczanych kolejno przez Henryka III	**1046—47** Klemens II	
	1047—48 Benedykt IX (po raz trzeci) **1048** Damazy II	
	1049—54 Leon IX pocz. emancypacji papieży	

SYNCHRONISTYCZNE

Synody i sobory	Zakony i klasztory	Szkolnictwo	Filozofia i teologia
		1045 rozkwit szkoły klasztor. w Bec — Lanfranc	Lanfranc (1005—89) arcybp Canterbury (od 1070), gregorianin Berengar z Tours (zm. 1088), filozof, dialektyk; *De coena Domini*
1046 synod w Sutri — depozycja 3 papieży (Sylwester II, Grzegorz VII, Benedykt IX), wybór Klemensa II			
			Anzelm z Besty (zm. po 1050), dialektyk
			Humbert z Moyenmoutier (zm. 1061)

Sprawy polityczno-kościelne	Papieże	Ustawodawstwo kościelne
Ok. 1050 projekt arcybpa Adalberta dot. utworzenia patriarchatu północy w Hamburgu (Bremie)		**ok. 1050** *Diversorum sententiae Patrum (Zbiór 74 tytułów)*
Ok. 1050—99 Rodrigo Diaz de Vivar (Cyd) — bohater walk z muzułmanami w Hiszpanii (reconquista)		
1054 schizma wschodnia		
	1055—57 Wiktor II	**poł. XI w.** *Zbiór z Diessen*
1056 Isleif Gissurarson, pierwszy stały bp Islandii (siedziba: zagroda rodzinna Skalholt)		
1056—60 rozruchy w Mediolanie zwolenników reformy kościelnej (pataria)		
1056—1106 Henryk IV, król Niemiec i ces. rzym. (od 1084)		
	1057—58 Stefan IX (X) — uniezależnienie od cesarstwa — sojusz z Toskanią	
1058—79 Bolesław Śmiały (od 1076)		
	1058—59 Benedykt X	
1059 Robert Guiscard wasalem papieża; hegemonia papieży w Italii	**1059—61** Mikołaj II	**1059** edykt o elekcji papieży
1059—67 Konstanty X Dukas, ces. bizant.		
		XI w. *Summa de iudiciis omnium peccatorum* (niem.)
		ok. 1060 zbiór prawa monoteleckiego Kościoła maronickiego (Liban)

SYNCHRONISTYCZNE

Synody i sobory	Zakony i klasztory	Szkolnictwo	Filozofia i teologia
1050 synod rzym. w sprawie Berengara z Tours			**ok. 1050—80** II spór o Eucharystię (Berengar z Tours, Lanfranc)
1054 synod w Tours: sprawa Berengara			
	po 1058 opactwo Monte Cassino ośrodkiem kultury lit. (Konstantyn Afrykańczyk, Alberyk)		
1059 synod laterański — uchwała dot. wyboru papieża przez kolegium kardynałów, z wykluczeniem interwencji świeckiej			
1060 synody reformatorskie franc.		**XI w.** rozkwit szkół prawniczych w Bolonii, Padwie, Rawennie **po 1060** rozkwit szkoły narod. w Salerno — Konstantyn Afrykańczyk	Konstantyn Afrykańczyk (zm. 1087)

Sprawy polityczno-kościelne	Papieże	Ustawodawstwo kościelne
1061—91 podbój Sycylii przez Normanów	**1061—73** Aleksander II (1061—72 Honoriusz II)	
1063 wielka wyprawa rycerstwa Burgundii do Hiszpanii — walki z Maurami		
1066 podbój Anglii przez Normanów — Wilhelm Zdobywca		
1070 podbój Syrii przez Turków Seldżuków		**1070—80** *Capitulare* lub *Breviarium*
Po 1070 reforma Kościoła ang. przez Lanfranca, arcybpa Canterbury		
1071 Turcy Seldżucy zajmują Jerozolimę		
	1073—85 Grzegorz VII (Hildebrand) — papocezaryzm	
Ok. 1074 plany krucjatowe Grzegorza VII		
1074 rewolta miejska przeciwko bpowi Kolonii		
1074—77 Gejza, król Węgier		
1075 zatarg Henryka IV z Grzegorzem VII o symonię i inwestyturę; zwołanie synodu bpów do Wormacji		**1075** *Dictatus papae* — program światowładczy papieża Grzegorza VII
1077 opanowanie Azji Mn. przez Turków Seldżuków		
1077 pokuta Henryka IV w Canossie		
1077—80 wojna domowa w Niemczech		

SYNCHRONISTYCZNE

Synody i sobory	Zakony i klasztory	Szkolnictwo	Filozofia i teologia
	1061 zał. opactwa benedyktynów w Tyńcu		
	1070 zał. bractwa św. Jana w Jerozolimie **od 1070** ruch reformy klasztornej z Hirsau		
1074 synod rzym. — dekrety przeciwko symonii i nikolaizmowi			
1075 synod rzym. potępiający m. in. inwestyturę			
1076 (24 I) synod w Wormacji (Henryk IV) — depozycja pap. Grzegorza VII		**1076** (9 X) uroczysta „carta scholae" w Poitiers	
1076 (14 II) synod rzym. — ekskomunika Henryka IV			

Sprawy polityczno-kościelne	Papieże	Ustawodawstwo kościelne
	(1080—1100 Klemens III Wibert)	
1081—1118 Aleksy I Komnenos, ces. bizant.; cesarstwo bizant. zagrożone przez Turków Seldżuków i Normanów		
		1083 *Collectio canonum*
		1083—87 *Collectio canonum cardinalis Deusdedit*, ks. III, cap. 199; *Dagome iudex...*
1084 Henryk IV zajmuje Rzym — koronacja na cesarza przez pap. Klemensa III		
	1086—87 Wiktor III **1088—99** Urban II — wznowienie walki o inwestyturę; początki ruchu krucjatowego	
		1089—95 *Liber de vita christiana*
		1090 *Collectio Britanica* **1090—1100** *Collectio Tripartita* — Iwo z Chartres **1091** *De excommunitatis vitandis* — Bernold (zm. 1100)

SYNCHRONISTYCZNE

Synody i sobory	Zakony i klasztory	Szkolnictwo	Filozofia i teologia
1080 synod w Brixen — depozycja Grzegorza VII — wybór Klemensa III			Manegold z Lautenbach (ok. 1035— — po 1103)
		XI w. pocz. szkoły med. w Montpellier	
	1084 powstanie zakonu kartuzów w Chartreuse (Carthusia) pod Grenoble — Bruno z Reims		Bruno (zm. 1101) kanonik z Reims, zał. zakonu kartuzów
			Anzelm, arcybp Canterbury (1033 —1109), ojciec scholastyki; *Monologion*
			Iwo z Chartres (zm. 1116), bp; pisma w związku ze sporem o inwestyturę

Sprawy polityczno-kościelne	Papieże	Ustawodawstwo kościelne
		Zbiory sentencji patrystycznych Anzelma z Laon oraz Wilhelma z Champeaux
1095 utworzenie królestwa Portugalii **1095** początek ruchu krucjatowego (Urban II) **1095—1114** Koloman, król Węgier		
1096—1099 I krucjata		
1098 hrabstwo Edessy i księstwo Antiochii — pierwsze państewka krzyżowców na Wschodzie		
1099 zdobycie Jerozolimy przez krzyżowców	**1099—1118** Paschalis II	
1100 śmierć Gotfryda z Bouillon — powstanie Królestwa Jerozolimskiego	(1100—02 Teodoryk)	
1102—38 Bolesław Krzywousty	(1102 Albert)	
1104 utworzenie arcybiskupstwa w Lund		**1104—06** *Polycarpus* (wyd. 1120—23)

SYNCHRONISTYCZNE

Synody i sobory	Zakony i klasztory	Szkolnictwo	Filozofia i teologia
			Anzelm z Laon (ok. 1050—1117), prof. szkoły paryskiej (od 1076)
			Roscelin z Compiègne (1050—1120), twórca średniow. nominalizmu
1092 synod w Soissons — potępienie doktryny Roscelina z Compiègne			
1095 (18 XI) sobór w Clermont — ogłoszenie I krucjaty			
		koniec XI w. szkoła w opactwie Cluny	
	1098 powstanie zakonu cystersów w Citeaux (Cistercium) w Burgundii — Robert z Molesmes		Robert z Molesmes (zm. 1111), opat benedyktyński; zał. zakonu cystersów
		1099 „carta episcopalis" dla szkoły w Genewie	
		pocz. XII w. rozkwit szkoły w Laon — Anzelm z Laon i jego brat Radulf	Gilbert z Nogent (1053—1124/30), benedyktyn; kronikarz franc.; *Gesta Dei per Francos*; *De vita sua*

Sprawy polityczno-kościelne	Papieże	Ustawodawstwo kościelne
1105 powstanie przeciw Henrykowi IV	**1105—11** Sylwester IV — walka o inwestyturę	
1106—25 Henryk V, król niem. i ces. rzym. — nowy etap walki o inwestyturę		**1106** *Liber de misericordia et iustitia* — Alger z Liège
1110 norweska wyprawa krzyżowa króla Sigurta		**1110—20** *Collectio Caesaroaugustana* (franc.)
1112 ekskomunika Henryka V		
1118 ponowna ekskomunika Henryka V przez pap. Gelazego II — wznowienie walki między cesarzem i papieżem	**1118—19** Gelazy II (**1118—21** Grzegorz VIII)	

SYNCHRONISTYCZNE

Synody i sobory	Zakony i klasztory	Szkolnictwo	Filozofia i teologia
		XII w. rozkwit szkoły med. w Montpellier	
1107 synod londyński w sprawie prawomocności inwestytury			
		1108 zał. szkoły w opactwie św. Wiktora pod Paryżem — wiktoryni	Wilhelm z Champeaux (ok. 1070—1121), filozof i teolog; zał. szkoły wiktorynów Hugo od św. Wiktora (1096—1142), prof. paryski; *De sacramentis Christianae fidei*
1112 synod lateran.	**1115** klasztor w Clairvaux — Bernard pierwszym opatem		Bernard z Clairvaux (ok. 1091—1153), cysters, twórca ortodoksyjnej mistyki średniow.
	1118 cystersi samodzielnym zakonem		
			Wilhelm z St Thierry (ok. 1085—1148), opat, mistyk; przyjaciel Bernarda z Clairvaux
	ok. 1118 powstanie zakonu templariuszy — Hugo z Paganis		

Sprawy polityczno-kościelne	Papieże	Ustawodawstwo kościelne
	1118—24 Kalikst II	
		Collectio 10 partium
1122 konkordat wormacki — koniec sporu o inwestyturę		
1124 I wyprawa misyjna Ottona z Bambergu na Pomorze zach.	**1124—30** Honoriusz II	
1125—37 Lotar III, król niem. i cesarz (1133)		
1128 II wyprawa misyjna Ottona z Bambergu na Pomorze zach.		

SYNCHRONISTYCZNE

Synody i sobory	Zakony i klasztory	Szkolnictwo	Filozofia i teologia
1119 synod w Reims — zakaz pobierania wynagrodzeń za udzielanie sakramentów i innych posług duchowych			Ordericus Vitalis (1075—1143), historyk; *Historia ecclesiastica*
1119 synod w Tuluzie			Bernard z Chartres (zm. ok. 1130), filozof, scholastyk, nauczyciel w Chartres
	1120 powstanie zakonu premonstratensów (norbertanów) — Norbert z Xanten (1126—34)		Gilbert de la Porree (ok. 1080—1154), filozof i teolog; nauczyciel w Chartres; *Liber de sex principiorum*
	po 1120 reorganizacja bractwa św. Jana — powstanie zakonu joannitów		Wilhelm z Conches (ok. 1080 — ok. 1145), filozof, uczony; przedstawiciel szkoły w Chartres; *Philosophia mundi*
1123 sobór lateran. I — potwierdzenie konkordatu wormackiego; wprowadzenie celibatu kleru			Piotr Abelard (1079—1142), filozof i teolog; prekursor racjonalistycznego myślenia; *Sic et non*
			Piotr Lombard (ok. 1100—1160), teolog, bp Paryża; *Libri IV sententiarum*
	1128 powstanie niem. bractwa szpitalnego w Jerozolimie (poprzednicy Krzyżaków)		
		1129 (2 III) karta Joscelina, bpa Soissons	

Sprawy polityczno-kościelne	Papieże	Ustawodawstwo kościelne
	1130—43 Innocenty II (1130—38 Anaklet II)	
		1. poł. XII w. *Sententiae Sidonii*
1137—80 Ludwik VII, król franc.		
1138 testament Bolesława Krzywoustego — rozbicie dzielnicowe w Polsce	(1138 Wiktor IV)	
		przed 1139 *Tractatus de immunitatibus* (franc.)
		ok. 1140 *Dekret Gracjana* (zm. ok. 1160) — pierwsza całościowa kodyfikacja prawa kościelnego
	1143—44 Celestyn II	
1144 zdobycie Edessy przez muzułmanów	**1144—45** Lucjusz II	
1144 powstanie ludowe w Rzymie — utworzenie Republiki Rzymskiej (Arnold z Brescii)		
Ok. 1145 katarowie (albigensi) w pd. Francji		
	1145—53 Eugeniusz III	
1147—49 II krucjata (klęska pod Damaszkiem)		
1147 krucjata przeciwko Słowianom Połabskim		

SYNCHRONISTYCZNE

Synody i sobory	Zakony i klasztory	Szkolnictwo	Filozofia i teologia
1130 synod w Etampes, związany z wyborem Innocentego II			Piotr Czcigodny (Venerabilis; 1092?—1156), opat w Cluny; traktaty apologetyczne; tłumaczenie koranu (1141)
1131 synod w Reims — schizma Anakleta; zakaz studiowania medycyny przez kler			Geroch z Reichersbergu (1093—1169), przeciwnik Abelarda, Gilberta de la Porrée, Piotra Lombarda; *De aedificio Dei*
1139 sobór lateran. II — m. in. wydalenie z Włoch Arnolda z Brescii; potępienie herezji Piotra z Bruys			Arnold z Brescii (ok. 1100—55), kaznodzieja i trybun lud.; występował przeciwko bogactwu kleru Hildegarda z Bringen (1098—1179); kazania, przepowiednie, listy; *Liber Scivias*
			Otto z Freising (ok. 1111—58), cysters; kronikarz; *Historia de duabus civitatibus* (do 1146)
1148 synod w Sens — sprawa Abelarda			

Sprawy polityczno-kościelne	Papieże	Ustawodawstwo kościelne
1150 krucjata Szwedów przeciwko Finlandii		
1152—90 Fryderyk I Barbarossa, król niem. i cesarz (1155)		
1153 zał. arcybiskupstwa w Nidaros (Norwegia)		
1153—84 Henryk II Plantagenet, król Anglii	**1153—54** Anastazy IV **1154—59** Hadrian IV	
	1159—81 Aleksander III — walka z cesarstwem (1159—64 Wiktor IV)	ustawodawstwo kanoniczne
1160 wyklęcie Fryderyka I przez pap. Aleksandra III		
1164 walka Henryka II, króla Anglii o zwierzchnictwo nad Kościołem ang. — konstytucje klarendońskie	**1164—68** Paschalis III	**1164** konstytucje klarendońskie — poddanie Kościoła ang. zwierzchnictwu monarchy
1164 zał. arcybiskupstwa w Upsali dla Szwecji	(1168—78 Kalikst III)	
1170 zabójstwo Tomasza Becketa, arcybpa Canterbury		
Ok. 1170 wystąpienie Piotra Waldo — początek ruchu heretyckiego — waldensów		
1177 pokój w Wenecji — Fryderyk I Barbarossa uznaje pap. Aleksandra III		

SYNCHRONISTYCZNE

Synody i sobory	Zakony i klasztory	Szkolnictwo	Filozofia i teologia
			Jan z Salisbury (ok. 1120—80), historyk sporu o uniwersalia; *Metalogicon*
	1158 zał. zakonu rycerskiego z Calatrava		
1160 synod w Pawii — potępienie papieża Aleksandra III			Wilhelm z Tyru (ok. 1130—86), arcybp Tyru i kanclerz Król. Jerozolimskiego; *Historia państwa krzyżowców*
1162 synod w Montpellier — zakaz studiów med. dla duchownych			

Sprawy polityczno-kościelne	Papieże	Ustawodawstwo kościelne
	(1179—80 Innocenty III)	
	1181—85 Lucjusz III	
1184 utworzenie inkwizycji biskupiej		
	1185—87 Urban III	
1187 zdobycie Jerozolimy przez muzułmanów (Saladyn)	**1187** Grzegorz VIII	
	1187—91 Klemens III	
1189—92 III krucjata		
	1191—98 Celestyn III	
	1198—1216 Innocenty III	
1202—04 IV krucjata		
1204 (8 IV) zdobycie Konstantynopola przez krzyżowców		
1204—61 Cesarstwo Łacińskie		
1209—29 krucjata przeciwko albigensom		
1212 krucjata dziecięca		
1213 Anglia lennem papieskim (Jan bez Ziemi)		
1215 (15 VI) Wielka Karta Swobód w Anglii		

SYNCHRONISTYCZNE

Synody i sobory	Zakony i klasztory	Szkolnictwo	Filozofia i teologia
1179 sobór lateran. III: potępienie katarów i waldensów; kanonizację świętych przeprowadza kuria rzym.		**1180** statut szkoły w Montpellier nadany przez Wilhelma VIII	
	1190 powstanie niem. Zakonu Krzyżackiego (NP Marii)		
1199—1208 synody za Innocentego III — sprawa stosunku do cesarzy niem. **1206—1215** synody ang. — sprawa Jana bez Ziemi	**1202** powstanie Zakonu Kawalerów Mieczowych		Joachim z Fiore (ok. 1130—1202) cysters; mistyk
	1212 powstanie zakonu klarysek		
1215 sobór lateran. IV; potępienie herezji waldensów i albigensów oraz Joachima z Fiore; uchwalenie szeregu kanonów regulujących sprawy wewn. Kościoła; projekt V krucjaty			

Spis map

1. Państwo Karola Wielkiego po traktacie w Verdun (843 r.) . . po str. 48
2. Cesarstwo bizantyjskie ok. 1000 r. 111
3. Cesarstwo Rzymskie Narodu Niemieckiego ok. 1000 r. 112
4. Synody i sobory 118
5. Państwo Kościelne w VIII—XII w. 173
6. Ważniejsze ośrodki teologiczne na Zachodzie (V—IX w.) 405
7. Ważniejsze ośrodki teologiczne na Zachodzie (X—XII w.) 424
8. Szkoły i centra kulturalne Europy zachodniej . . . . . po str. 528

Wykaz skrótów

CSEL — Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, Vindobone 1886—
CSHist. Byz. — Corpus scriptorum historiae Byzantinum
DBUR — Danziger, Baunwart, Unger, Rahner (eds), Enchiridion symbolorum et definitionum
DThC — Dictionnaire de theologie catholique
Hardouin — J. Hardouin (ed.), Conabiorum Collectio Regia Maxima, vol. I—XII, Paris 1714—1715
Hefele — Ch. J. Hefele, H. Leclercq, Histoire des conciles d'après les documents originaux, t. I— , Paris 1907—
Mansi — G. D. Mansi (ed.), Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio, t. 1—31, Florentia 1759—1798
MGH — Monumenta Germaniae historica
MGH SS — MGH Scriptore
MGH SS rer. Germ. i. u. sch. — MGH Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum
MGH AA — MGH Auctores antiquissimi
MGH SS rer. Merov. — MGH Scriptores rerum Merovingicarum
MGH SS rer. Langob. — MGH Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum
MGH GPR — MGH Gesta Pontificum Romanorum
MGH Ldl — MGH Libelli de lite imperatorum et pontificum...
MGH LL — MGH Leges
MGH Legum — MGH Legum sectio I: Leges nationum Germanicarum
MGH Capit. — MGH Legum sectio II: Capitularia regum Francorum
MGH Conc. — MGH Legum sectio III: Concilia
MGH Const. — MGH Constitutiones et Acta publica...
MGH Formulae — MGH Formulae Merovingici et Karolini aevi
MGH DD Karol. — MGH Die Urkunden der Karolinger: Diplomata Karolinorum
MGH Epp. — MGH Epistolae
MGH Epp. sel. — MGH Epistolae selectae
PL — Patrologia Latina, wyd. J. P. Migne, t. 1—221
PG — Patrologia Graeca, wyd. J. P. Migne, t. 1—161
Roczn. Teol. ChAT — Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, Warszawa
c. — capit
kan. — kanon
w. — wiersz

Józef Keller
Władysław Szymański

Bibliografia

(WYBRANA)

Abraham W., *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy XII wieku*, wyd. 3, Poznań 1962.

Aegerter E., *Les hérésies du Moyen Age*, Paris 1939.

Aherne C. M., *Valerio of Bierzo. An Ascetic of the Late Visigothic Periode*, Washington 1949.

Alessio F., *La filosofia e le 'artes mechanicae' nel secolo XII*, „Studi Medievali", 6 (1965), 71—161.

Alfonsi L., *Storia interiora e storia cosmica nella 'Consolatio' boeziana*, „Convivium", 23 (1955), nr 5, 513—521.

Allard H. A. J., *Die eheliche Lebens- und Liebesgemeinschaft nach Hugo von St. Viktor*, [w:] *Analecta Dehoniana*, Fasc. 5, Roma 1963.

Almarcha L., *Mision de San Isidoro*, „Archivos Leoneses", 14 (1960), nr 27/28, 392—398.

Alonso J. M., *Teofania y Vision Beata en Escoto Erigena*, „Rivista Espaniola de Teol." (Madrid), 10 (1950), 361—389.

Alphandéry P., Dupront A., *La chrétienté et l'idée de croisade*, Paris 1959.

Alverny M. T. de, *Un sermon d'Alain de Lille sur la misère de l'homme*, [w:] *The Classical Tradition*, New York 1966, 515—535.

Alverny M. T. de, *Astrologues et théologiens au XII^e siècle*, [w:] *Mélanges offerts à M. D. Chenu*, Paris 1967, 31—50.

Amand D., *L'ascèse monastique de S. Basile*, Maredsous 1949.

Amantos C., *Prolegomena to the History of Byzantine Empire* (tłum. z grec.), London 1969.

Amargier P., *Église et société dans les Capitulaires provençaux du XI^e siècle*, „Recherches de science religieuse", 57 (1969), 221—230.

Amira K. von, *Die germanischen Todesstrafen. Untersuchungen zur Rechts- und Religionsgeschichte*, „Abhandlungen der Bayer. Akademie der Wissenschaft Philos.-philol. u. hist. Klasse", 31, München 1922.

Anastos M. V., *Church and State During the First Iconoclastic Controversy 726—787*, „Ricerche di Storia Religiosa", 1 (1957), 279—326.

Andreades A., *Economic Development of the Byzantine Empire*, London 1936.

Andreoletti M., *Liberta e valori nel volontarismo di S. Pier Damiani*, „Giornale di Metafisica", 15 (1960), 279—320.

Anson P. F., *Evolution of the Monastic Choir*, „Downside Review", 47 (1949), 184—187.

Antonelli M. T., *Elementi della metafisica di Pier Damiani. Il Problema del possibile nel Medio Evo*, [w:] *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlin 1963, 161—164.

Aragoneses M. J., *El primer Credo epigrafico visigodo y otros restos coctaneos descubiertos en Toledo*, „Archivo Espaniol de Arte", 30 (1957), 295—323.

Armstrong Ch., *St. Anselm and his Critics: Further Reflection on the 'Cur Deus homo'*, „The Downside Review", 86 (1968) 354—376.

Arnacibia J. M., *Ruperto de Deutz y la crisis sacerdotal del siglo XII*, „Scriptorium Victoriense", 17 (1970), 34—64.

Arnaud A., *Le rayonnement de Lérins au V^e siècle*, Paris 1961.

Arnold S., *Historia średniowiecza. Wybrane zagadnienia*, Warszawa 1968.

Arpee L., *A History of Armenian Christianity*, New York 1946.

Arts libéraux et philosophie au Moyen Age. Actes du IV^e Congrès International de Philosophie Médiévale. Univ. de Montréal, 27 VIII—2 IX 1967, Montréal—Paris 1969.

Adolf H., *The Figure of Wisdom in the Middle Ages*, 429—443.

Allard G. H., *Arts libéraux et langage chez S. Augustin*, 481—492.

Baker P. H., *Liberal Arts as Philosophical. St. Augustins 'De magisterio'*, 469——479.

Colish M. L., *Eleventh-cent. Grammar in the Thought of St. Anselm*, 785—795.

Crouse R. D., *Honorius Augustodunensis. The Arts as via ad patriam*, 531—539.

Diaz y Diaz M. C., *Les arts libéraux d'après les écrivains éspagnols et insulaires aux VII—VIII siècles*, 37—46.

Gagne J. *Du quadrivium aux scientiae mediae*, 975—986.

Gibson M. T., *The Artes in the XIth Century*, 121—126.

Gomes-Nogales S., *Les artes liberales y la filosofia hispano-musulmana*, 493—508.

Gonzales-Pola M., *La 'dialectica', arte liberal en S. Isidoro*, 837—886.

Hendley B. P., *John of Salisbury. Defense of the Trivium*, 753—762.

Hödl L., *Die dialektische Theologie des XII. Jahrhunderts*, 137—147.

Javelet R., *Considérations sur les arts libéraux chez Hughes et Richard de St. Victor*, 557—568.

Luria M. S., *Some Literary Implications of Hugh of St. Victor's 'Didascalicon'*, 541—549.

Madkour I., *Les rapports entre la pensée arabe et la pensée chrétienne au Moyen Age*, 417—425.

Mathon G., *Les formes et la signification de la pédagogie des arts libéraux au milieu du IX^e siècle. L'enseignement palatin de Jean Scot Erigène*, 47—64.

Mc Laughlin M. M., *Abelard's Conception of the Liberal Arts and Philosophy*, 523—530.

Michaud-Quantin P., *L'emploi des termes 'logica' et 'dialectica' au Moyen Age*, 855—862.

Moutsopoulos E., *Arts libéraux et philosophie à Byzance*, 79—88.

O'Donnell J. R., *The Liberal Arts in the XIIth Cent. with Special Reference to Alexander Nequam (1157—1217)*, 127—137.

Stahl W. H., *The Quadrivium of Martianus Capella. Its Place in the Intellectual History of Western Europe*, 959—967.

Verbeke G., *Les sources de la pensée médiévale. Antiquité et Moyen Age*, 383—402.

Viarre S., *A propos de l'origine égyptienne des arts libéraux. Alexandre Neckam et Cassiodore*, 583—591.

Artz F. B., *The Mind of the Middle Ages (200—1500)*, New York 1954.
Ashworth A., *The Liturgical Prayers of St. Gregory the Great*, „Traditio", 15 (1959), 107—162.
Atiya A. S., *The Crusade in the Later Middle Ages*, London 1938.
Atiya A. S., *A History of Eastern Christianity*, London 1968.
Attwater D., *The Christian Church of the East*, 2 vol. Milwaukee 1948.
Audet Th. A., *Problématique et structure du 'Cur Deus homo'*, „Etudes d'histoire littéraire et doctrinale" (Uniw. de Montréal), Montréal—Paris 1968, 7—115.
Babolin A., *Bernardo di Chiara-valle. Le lettere contro Pietro Abelardo*, Padova 1969.
Bacht H., Grillmeier A., *Das Konzil von Chalkedon*, 2 Bde, Würzburg 1953.
Baetke W., *Das Heilige im Germanischen*, Tübingen 1942.
Baeumker C., *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster 1892—1895.
Bainton R. H., *Early and Medieval Christianity*, Boston 1962.
Bakhuizen van den Brink J. N., *Traditio im theologischen Sinne*, „Vigiliae Christianae" (Amsterdam), 13 (1959), 65—86.
Baldwin J. W., *Masters, Princes and Merchants. The Social View of Peter the Chanter and his Circle*, 2 vol. Princeton 1970.
Ball H., *Byzantinisches Christentum*. Einsiedeln—Zürich—Köln 1958.
Ball H., *Dionysius Areopagita*, Stockholm 1961.
Barbera C., *La teologia del sacramento della penitenza in Alano di Lilla*, „Studia Patavina", 8 (1961), 442—489.
Barbieri G., *Il pensiero sociale del Medioevo*, Verona 1968.
Barbieri G., *Il pensiero sociale delle Chiese e dei gruppi cristiani*, T. I: *Cattolicesimo primitivo e medioevale*, Firenze 1969.
Bardy G., *Sévère et le Pseudo-Denys*, „Vie spirituelle", 27 (1931), 43—48.
Barlow C. W., *S. Martini episcopi Bracarensis opera*, New Haven 1950.
Barlow C. W., *Iberian Fathers*, T. I: *Martin of Braga, Paschasius of Dumium, Leander of Sevilla*, Washington 1969.
Baron R., *Science et sagesse chez Hugues de St. Victor*, Paris 1957.
Baron R., *Note sur la succession et la date des écrits de Hugues de St. Victor*, „Revue d' histoire écclésiastique" 57 (1962), 88—118.
Baron R., *Richard de St. Victor a-t-il écrit le 'De contemplatione'?* „Recherches de science religieuse" 50 (1962), 409—424.
Baron R., *Hugues et Richard de St. Victor*, Paris 1962.
Baron R., *L'autenticité de l'oeuvre de Hugues de St. Victor*, „Revue de science religieuse", 36 (1962), 48—58.
Baron R., *Philosophie de structure et philosophie de concernement. Pseudo-Denys, Jean Scot Erigène, Hugues de St. Victor*, [w:] Die *Metaphysik im Mittelalter*, Berlin 1963, 225—231.
Baron R., *Hugues de St. Victor*, Paris 1963.
Baron R., *L'idée de liberté chez St. Anselme et Hugues de St. Victor*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale", 32 (1965), 117—121.
Baron R., *L'idée de nature chez Hugues de St. Victor*, [w:] *La filosofia della natura nel Medioevo*, Milano 1966, 260—263.
Barret H. M., *Boethius. Some Aspects of his Times and Work*, New York 1966.
Barth K., *Fides quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Canterbury*, Neuchâtel 1958.
Barth K., *Anselm: 'Fides quaerens intellectum'. Anselm's Proof of the Existence of God in the Context of his Theological Scheme*, London 1960.

Bartnik C., *Wcielenie jako podstawa teologii historii u Leona Wielkiego*, „Roczniki Teol.-Kanon. KUL", 7 (1960), 21—51.

Bataillon L. J., *Bulletin d'histoire des doctrines médiévales. St. Anselme*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques", 50 (1966), 88—97.

Bataillon L. J., *Bulletin d'histoire des doctrines médiévales. Le XII^e siècle*, tamże, 51 (1967), 703—731.

Battles F. L., *Hugo of St. Victor as a Moral Allegorist*, „Church History", 18 (1949), 220—240.

Baumer W. H., *Anselm, Truth and Necessary Being*, „Philosophy", 37 (1962), 257—258.

Bauml F. H., *Medieval Civilisation in Germany (800—1273)*, London 1969.

Baur L., *Nicolaus Cusanus und Pseudo-Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus*, Heidelberg 1941.

Beare F. W., *Christianity and Others Religions in the Graeco-Roman World*, „Canadian Journal of Theology", 8 (1962), 197—207.

Beck H. G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (VI—XV Jahrh.)*, München 1959.

Becquet J., *Les institutions de l'ordre de Grandmont*, „Revue Mabillon", 42 (1952), 31—43.

Becquet J., *Les premiers écrivains de l'ordre de Grandmont*, tamże, 43 (1953), 121—137.

Benz E., *The Eastern Orthodox Church. Its Thought and Life*, New York 1963.

Berlière U., *L'ordre monastique des origines au XII^e siècle*, Maredsous 1924.

Bernard de Clairvaux, Paris 1953.

Bernard saint théologien, „Analecta Ordinis Cisterciensium" (Roma), 9 (1953).

Bernouilli C. A., *Die Heiligen der Merovinger*, Tübingen 1900.

Bertola E., *Le citazioni di Giovanni Damasceno nel primo libro delle Sentenze Lombardiane*, „Pier Lombardo", 1 (1957), nr 3, 1—17.

Bertola E., *La dottrina Lombardiana dell' anima nella storia delle dottrine psicologiche del XII secolo*, tamże, 3 (1959), 3—18.

Bertola E., *Le 'Sententiae' e le 'Summae' tra il XII e il XIII secolo*, tamże, 3 (1959), 25—41.

Bertola E., *Le critiche di Abelardo ed Anselmo di Laon ed a Guilielmo di Champeaux*, „Rivista di Filosofia Neoscholastica", 52 (1960), 495—522.

Bertola E., *Pier Lombardo nella storiografia filosofica medioevale*, „Pier Lombardo", 4 (1960), 96—113.

Bertola E., *I precedenti storici del metodo del 'Sic et non' di Abelardo*, „Rivista di Filosofia Neoscholastica", 53 (1961), 255—280.

Bertola E., *Teologia monastica e teologia scolastica*, [w:] *Studi e Ricerche di Scienze Religiose*, (Facultas Theologica Pontificiae Universitatis Lateranensis) Roma 1968, 237—271.

Bertola E., *Il problema della conscienza nella teologia monastica del XII secolo*, Padova 1970.

Beumer J., *Theologie als Glaubensverständnis*, Würzburg 1953.

Beumer J., *Richard von St. Viktor, Theologe und Mystiker*, „Scholastik", 31 (1956), 213—238.

Beumer J., *Biblische Grundlage und die dialektische Methode im Widerstreit innerhalb der mittelalterlichen Scholastik*, „Franziskanische Studien", 48 (1966), 223—242; 376—386.

Betzendörfer W., *Glauben und Wissen bei den grossen Denkern des Mittelalters*, Gotha 1931.

Bischoff B., *Il monachesimo irlandese e suoi rapporti con Continente*, [w:] *Il Monachesimo nell'alto Medioevo*, Spoleto 1957, 121—138.
Bishop E., *Le réforme liturgique de Charlemagne*, „Ephemerides Liturgiae", 45 (1931), 186—207.
Bligh J., *Richard of St. Victor's 'De Trinitate': Augustinian or Abelardian?*, „The Heythrop Journal" (Oxford), 1 (1960), 118—139.
Bligny B., *Les premiers Chartreux et la pauvreté*, „Le Moyen Age", 57 (1951), 27—60.
Bligny B., *Recueil des plus anciens actes de la Grande-Chartreuse*, Grenoble 1958.
Bligny B., *L'Eglise et les ordres religieux dans le royaume de Bourgogne aux XI et XII siècles*, Grenoble 1960.
Bloch M., *La société féodale*, 2 vol., Paris 1939—1940.
Blumenkranz B., *Juifs et chrétiens dans le monde occidental (430—1069)*, Paris 1958.
Bober A., *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965.
Bobowski K., *Ze studiów nad dyplomacją papieską w XII wieku*, „Acta Universitatis Wratislaviensis", Historia, XIX (1970), nr 126, 3—21.
Böckler M., *Hildegard von Bingen*, Salzburg 1954.
Boehm L., *'Gesta Dei per Francos' oder 'Gesta Francorum'. Die Kreuzzüge als historischen Problem*, „Saeculum", 8 (1957), 43—55.
Boelens M., *Die Klerikenlehre in der Gesetzgebung der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Strafe. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung von den Anfängen der Kirche bis zum Jahre 1139*, Paderborn 1968.
Bognetti G. P., *La rinascita cattolica dell' Occidente di fronte all' Arianesimo e allo Scisma*, Spoleto 1960.
Böhner Ph., Gilson E., *Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nicolaus von Cues*, Paderborn 1952; przekł. pol. *Historia filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1962.
Boler J. F., *Abailard and the Problem of Universals*, „Journal of the History of Philosophy", 1 (1963), 37—51.
Bonanno C., *L'eta medievale nella critica storica*, Padova 1968.
Bonis G. K., *Die Ideale des monastischen Lebens in Byzanz während des XI Jahrhunderts*, „Theologia", 16 (1938), 355—366.
Borawska D., *Kryzys monarchii wczesnopiastowskiej w latach trzydziestych XI wieku*, Warszawa 1964.
Borias A., *La foi dans la règle de St. Benoît*, „Revue d'ascétique et de mystique", 44 (1968), 249—260.
Borst A., *Die Katharer*, Stuttgart 1953.
Borst A., *Abälard und Bernhard*, „Historische Zeitschrift", 186 (1958), 497—526.
Boshof E., *Erzbischof Agobard von Lyon. Leben und Werk*, Köln 1969.
Bouchage F., *Saint Grégoire le Grand. Méthode de vie spirituelle tirée de ses écrits*, Paris 1930.
Boudriot D., *Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom V bis XI Jahrhundert*, Bonn 1928.
Boussard J., *Services féodaux et mercenaires dans les armées en France aux X—XI siècles*, [w:] *Ordinamenti militari in Occidente nell'alto medioevo*, t. I, Spoleto 1968, 131—168, 221—228.
Boussard J., *Die Entstehung des Abendlandes. Kulturgeschichte der Karolingerzeit*, München 1968.
Bouyer L., *La spiritualité de Citeaux*, Paris 1955.
Bouyer L., *La spiritualité byzantine*, [w:] *La spiritualité du Moyen Age*, Paris 1961, 645—696.

Brady J., *The Rubrics of Peter Lombard's Sentences*, „Pier Lombardo", 6 (1962), 5—26.
Brady J., *Peter Manducator and the Oral Teachings of Peter Lombard*, „Antonianum", 41 (1966), 454—490.
Bratianu G., *Etudes byzantines d'histoire économique et sociale*, Paris 1938.
Bréhier E., *Histoire de la philosophie. T. I: L'antiquité et le Moyen Age*, Paris 1927.
Bréhier E., *La philosophie au Moyen Age*, Paris 1937.
Brémond J., *Le Pères du désert*, 2 vol., Paris 1927.
Brian S., *Observations on the Use of Augustine by Johannes Scottus Eriugena*, „The Harvard Theological Review", 60 (1967), 213—220.
Brolie P. de, *Les relations entre la foi et la raison. Exposé historique*, Paris 1908.
Brooke C. N. L., *Gregorian Reform in Action. Clerical Marriage in England (1050—1200)*, „Cambridge Historical Journal", 12 (1956), 1—21.
Brooke O., *The Speculative Development of the Trinitarian Theology of William of St. Thierry in the 'Aenigma fidei'*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale", 27 (1960), 193—211.
Brooke O., *William of St. Thierry's Doctrine of the Ascent to God by Faith*, tamże, 30 (1963), 181—204.
Brooke O., *Faith and Mystical Experience in William of St. Thierry*, „The Downside Review", 267 (1964), 93—102.
Brooke O., *Towards a Theology of Connatural Knowledge (Aelred of Rievaulx)*, „Citeaux", 18 (1967), 275—290.
Brou L., *The Psalter Collects*, London 1949.
Brown M. A., *John of Salisbury*, „Franciscan Studies", 19 (1959), 241—297.
Brunelle L., *La pensée scientifique d'Isidore de Seville*, „Scientia", 99 (1964), 33—36.
Brunner F., *Etudes sur le sens et la structure des systèmes réalistes. Ibn Gabirol d'école de Chartres*, „Cahiers de civilisation médiévale", 1 (1958), 295—317.
Bruyne E., *Etudes d'esthétique médiévale*, Bruges 1946.
Bruyne E., *L'esthétique au Moyen Age*, Louvain 1947.
Bollough D. A., *Europae Pater. Charlemagne and his Achievement in the Light of Recent Scholarship*, „The English Historical Review", 85 (1970), 59—105.
Bultot R., *Le mépris du monde chez S. Colomban*, „Revue de science religieuse" 35 (1961), 356—368.
Bultot R., *Christianisme et valeurs humaines. La doctrine du mépris du monde. T. IV: Le XI^e siècle, Pierre Damien*, Louvain—Paris 1963.
Bultot R., *La doctrine du mépris du monde chez Bernard le Clunisien*, Le Moyen Age, 1964, 179—204, 355—376.
Bultot R., *La dignité de l'homme selon S. Ansèlme de Canterbury*, [w:] *La Normandie bénédictine au temps de Guillaume de Conquérant*, Lille 1967, 549—568.
Bultot R., *Antropologie et spiritualité. A propos du 'Contemptus mundi' dans l'école de St. Victor*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques", 51 (1967), 3—22.
Bultot R., *Les 'Synonyma' d'Isidore de Seville, source principale de l'Exhortatio ad contemptum temporalium' du Pseudo-Anselme*, „Revue bénédictine", 78 (1968), 333—338.
Bury A., *History of the Eastern Roman Empire from the Fall of Irene to the Accesion of Basil I.*, London 1912.
Bush A., *An Echo of Christian Antiquity in St. Gregory the Great*, „Traditio", 3 (1945), 369—380.
Bütler A., *Die Seinslehre des hl. Anselm von Canterbury*, Ingelbohl 1959.

Butler E. C., *Western Mysticism. The Teaching of Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*, London 1967.
Büttner Th., Werner E., *Circumcellionen und Adamiten. Zwei Formen mittelalterlicher Haeresie*, Berlin 1959.
Buytaert E., *An Eearlier Redaction of the 'Theologia Christiana' of Abelard*, „Antonianum", 37 (1962), 481—495.
Buytaert E., *Critical Observations on the 'Theologia Christiana' of Abelard*, tamże, 38 (1963), 384—433.
Buytaert E., *The Greek Fathers in Abelard's 'Theologies' and Commentary on St. Paul*, tamże, 39 (1964), 408—436.
Buytaert E., *Thomas of Morigny and the Apologia of Abelard*, tamże, 42 (1967), 25—54.
Buytaert E., *Abelard's Expositio in Hexaemeron*, tamże, 43 (1968), 163—194.
Buytaert E., *Abelard's Collationes*, tamże, 44 (1969), 18—39.
Byron J. L., *Classics of Mystical and Ascetical Theology*, „Christian Theology", 63 (1960), 53—60.
Calati B., *Alcuni aspetti della dottrina monastica di S. Bernardo*, „Camaldoli", 7 (1953), 101—118.
Camelot Th., *Le dogme de la Trinité. Origine et formation des formules dogmatiques*, „Lumière et vie", 30 (1956), 9—48.
Camelot Th., *Le sens de l'Eglise chez les Pères latins*, „Nouvelle revue théologique", 83 (1961), 367—381.
Campenhausen H., *Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum*, Tübingen 1931.
Cannon W. R., *Histoire du christianisme au Moyen Age, de la chute de Rome à la chute de Constantinople*, Paris 1961.
Cantelar R. F., *El sacerdote depuesto o el hereje no consegra la eucaristia. Doctrina de algunos autores del siglo XII*, „Rivista Espaniola de Derecho Canonico", 18 (1964), 801—842.
Cappelletti A. J., *Origen y grados del conocimiento segun Isaac de Stella*, „Philosophia" (Mendoza), 24 (1961), 23—33.
Cappuyns M., *Jean Scot Erigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Paris 1933.
Cappuyns M., *L'argument de S. Anselme*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale", 6 (1934), 313—330.
Cappuyns M., *La versio ambiguorum maximi de Jean Scot Erigène*, tamże, 30 (1963), 324—329.
Cappuyns M., *Glose inédite de Jean Scot sur un passage de Maxime*, tamże, 31 (1964), 320—324.
Cappuyns M., *Jean Scot Erigène et les 'Scoliae' de Maxime le Confesseur*, tamże, 122—124.
Capua F., *Leone Magno e Prospero d'Aquitania*, [w:] *Scritti minori*, Roma 1959, t. II, 184—190.
Cardoletti P., *Il metodo teologico di S. Anselmo e la lettura tomista del Proslogion*, „La Scuola Cattolica", 94 (1966), 359—401.
Carra de Vaux Saint-Cyr M. B., *Disputatio catholicorum Patrum adversus dogmata Petri Abelardi*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques", 47 (1963), 205—220.
Carrol M. T. A., *The Venerable Bede. His Spiritual Teaching*, Washington 1946.
Carrol J., *A Columbanian Convent in Gaul*, „Irish Theological Quarterly", 25 (1958), 227—246.

Carroll J., *Monastic Rules in Merovingian Gaul*, „Studies", 42 (1953), 418—427.
Carton R., *Le christianisme et l'augustinisme de Boèce*, [w:] *Mélanges augustiniens*, Paris 1931, 243—299.
Caspar E., *Das Papsttum unter fränkischer Herrschaft*, Darmstadt 1956.
Cayré F., *Patrologie et histoire de la théologie*, 3 vol., Paris 1945—1956.
Cazzala Palazzo L., *Il valore filosofico della probabilita nell pensiero di Giovanni di Salisbury*, „Atti dell'Academia delle Scienze di Torino", 92 (1958), 96—142.
Cerbeland Slagnac G., *Irlande, île des saints. Textes pour l'histoire sacrée*, Paris 1961.
Cerval A., *Les écoles de Chartres au Moyen Age du V^e au XVI^e siècles*, Paris 1895.
Chaney W. A., *Paganism to Christianity in Anglo-Saxon England*, „Harvard Theological Review", 53 (1960).
Charanis P., *On the Social Structure of the Late Roman Empire*, „Byzantion", 17 (1945), 39—57.
Charanis P., *The Monastic Properties and the State in the Byzantine Empire*, „Dumbarton Oaks Papers", 4 (1948), 53—118.
Charrier Ch., *Héloise dans l'histoire et la légende*, Paris 1933.
Chase F. H., *John of Damascus*, New York 1959.
Châtillon J., *Achard de St. Victor et les controverses christologigues du XII^e siècle*, [w:] *Mélanges Cavallera* (Toulouse) 1948, 317—338.
Châtillon J., *Une ecclésiologie médiévale. L'idée de l'Eglise dans la théologie de l'école de St. Victor au XII^e siècle*, „Irénicon", 22 (1949), 124—131.
Châtillon J., *Achard de St. Victor de le 'De discreione animae, spiritus et mentis'*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age", 31 (1964), 7—35.
Châtillon J., *Théologie, spiritualité et méthaphysique dans l'oeuvre oratoire d'Achard de St. Victor. Etudes d'histoire doctrinale*, Paris 1968.
Chenu M. D., *La théologie est-elle une science?* Paris 1957.
Chenu M. D., *La théologie au XII^e siècle*, Paris 1957.
Chenu M. D., *Grammaire et théologie au XII et XIII siècle*, „Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age", 10 (1936), 5—28.
Chenu M. D., *L'équilibre de la scolastique médiévale*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques, 29 (1940), 304—312.
Chenu M. D., *A la mémoire renouvelé du Doctor universalis Alain de Lille*, „Citeaux", 13 (1962), 67—70.
Chenu M. D., *Un cas de platonisme grammatical au XII^e siècle (Bernard de Chartres)*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques", 51 (1967), 666—668.
Chenu M. D., *Nature, man and society in the twelfth century. Essays on the new theological perspectives in the latin West*, Chicago—London 1968.
Chevalier U., *Répertoire des sources historiques du Moyen Age*. Bio-Bibliographie, 2 vol., Paris 1960.
Chojnacki P., *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1955.
Christophe P., *Cassien et Césaire, prédicateurs de la morale monastique, Recherches et Syntèses*, Gembloux 1969.
Cicchetti A., *L'agostinismo nel pensiero d'Anselmo d'Aosta*, Roma 1951.
Cilento V., *Il metodo e la dottrina del 'Microcosmos' di Goffredo di San Vittore*, Napoli 1959.
Classen P., *Der verkannte Johannes Damascenus*, „Byzantinische Zeitschrift" (München), 52 (1959), 297—303.
Classen P., *Karl der Grosse, das Papsttum und Byzanz. Die Begründung des karolingischen Kaisertums*, Düsseldorf 1968.

Cliento F., *Alano di Lilla, poeta e teologo del secolo XII*, Napoli 1958.
Cloes H., *La systématisation théologique pendant la première moitié du XII^e siècle*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses" 34 (1958), 277—330.
Cocheril M., *Essai sur l'origine des ordres militaires dans la péninsule ibérique*, „Collectanea Ordinis Cistercensium Reformatorum", 21 (1959), 239J250.
Cochrane Ch. N., *Christianity and classical culture*, New York—Oxford 1957.
Cohen G., *Anthologie du drame liturgique en France au Moyen Age*, Paris 1955.
Cohen G., *La grande clarté du Moyen Age*, Paris 1968.
Cohn N., *Das Ringen um das Tausendjährigen Reich*, München 1961.
Colgrave B., *Two Lives of St. Cuthbert*, Cambridge 1940.
Colgrave B., *Bede Ecclesiastical History of the English People, London—Oxford*, 1970.
Colish M. L., *The Miror of Language. A Study in the Mediaeval Theory of Knowledge*, New York 1968.
Colker M. L., *Fulcorii Belvacensis Epistulae*, „Traditio", 10 (1954), 234 n.
Colvin H. M., *The White Canons in England*, Oxford 1951.
Comba E., *Storia de Valdensi*, Firenze 1893.
Congar Y. M., *La tradition et les traditions. Essai historique*, Paris 1960.
Congar Y. M., *La tradition et la vie de l'Eglise*, Paris 1963.
Congar Y. M., *La foi et la théologie*, Paris 1962; przekł. pol.: *Wiara i teologia*, [w:] *Studia Instituti Thomistici*, Poznań 1967, 3—214.
Congar Y. M., *Deux facteurs de la sacralisation de la vie sociale au Moyen Age en Occident*, „Concilium", 47 (1969), 53—63.
Congar Y. M., *L'Eglise. De S. Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970.
Constantinescu R., *Mélanges d'histoire littéraire carolingienne*, „Revue roumaine d'histoire", 9 (1970), 221—235.
Coquin M., *Le sort des Statuta Ecclesiae Antiqua dans les collections canoniques jusqu'à la Concordia de Gratien*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale", 28 (1961), 193—224.
Corbière J., *Le christianisme et la fin de la philosophie antique*, Paris 1921.
Corbo V., *L'ambiente materiale della vita dei monaci di Palestina nel periodo byzantino*, Roma 1958.
Corish P. J., *St. Patrick and Ireland*, „Irish Ecclesiastical Record" (Dublin), 95 (1961), 223—228.
Corsini E., *La questione areopagitica*, „Atti dell'Academia delle Scienze di Torino", 93 (1959), 128—227.
Cottiaux J., *La conception de la théologie chez Abélard*, „Revue d'histoire écclésiastique", 28 (1932), 247—295, 533—551, 788—828.
Coulton G. G., *Life in the Middle Ages*, 4 vol. Cambridge 1928—1930.
Coulton G. G., *Studies in Medieval Thought*, New York 1966.
Courcelle P., *Etude critique sur les commentaires de la Consolation de Boèce (IX—XV)*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age", 12 (1939), 5—140.
Courcelle P., *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1943.
Courcelle P., *Trois recits de conversion au VI^e siècle dans la lignée des Confessions de S. Augustin*, „Historisches Jahrbuch", 77 (1958), 456—458.
Courcelle P., *La vision cosmique de S. Benoît*, „Revue des études augustiniennes", 13 (1967), 97—117.
Cousin P., *Abbon de Fleury-sur-Loire*, Paris 1954.
Cousin P., *Précis d'histoire monastique*, Paris 1956.

Cousins E., *A Theology of Interpersonal Relations. The Trinitarian Theology of Richard of St. Victor*, „Thought", 45 (1970), 56—82.

Cram K. G., *Iudicium belli. Zum Rechtscharakter des Krieges im deutschen Mittelalter*, Münster—Köln 1955.

Creusen J., Eyen F., *Tabulae fontium traditionis christianae*, Louvain 1926.

Cristiani C., *La tolérance et l'intolérance de l'Eglise en matière doctrinale depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours*, „Cahiers d'histoire mondiale" (Neuchâtel), 5 (1959), 71—93.

Crocco A., *Gioacchino da Fiore. La piu sigolare ed affascinante figura del Medioevo cristiano*, Napoli 1960.

Crombie A. C., *Medieval and Early Modern Science (V—XVII)*, 2 vol. Harvard Press 1959; przekł. pol. *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. I, Warszawa 1960.

Crouse R. D., *The Augustinian Background of St. Anselm's Concept of Iustitia*, „Canadian Journal of Theology", 4 (1958), 111—119.

Czuj J., *Papież Grzegorz Wielki*, Warszawa 1948.

Czuj J., *Zasady moralno-wychowawcze Marcina z Brakary*, „Ateneum Kapłańskie", 46 (1947), 65—73.

Dagens C., *Grégoire le Grand et la culture de la 'sapientia huius mundi' à la 'docta ignorantia'*, „Revue des études augustiniennes", 14 (1968), 17—26.

Dahmus J., *The Middle Ages*, London 1969.

Dalmais J. H., *Les liturgies d'Orient*, Paris 1959.

Dalmais J. H., *Saint Maxime le Confesseur et la crise de l'origénisme monastique*, [w:] *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, 411—421.

Dalmais J. H., *L'anthropologie spirituelle de St. Maxime le Confesseur*, [w:] *L'enseignement de la philosophie* (Recherches et débats, 36) Paris 1961, 202—211.

Dalmais J. H., *Le vocabulaire des activités intellectuelles volontaires et spirituelles dans l'anthropologie de St. Maxime le Confesseur*, [w:] *Mélanges offerts à M. D. Chenu*, Paris 1962, 189—202.

Damon Ph., *The Preconium Augustini of Godfrey of St. Victor*, „Mediaeval Studies", 22 (1960), 92—107.

Daniel-Rops, *L'Eglise de la cathédrale et de la croisade*, Paris 1952.

Daniel-Rops, *L'Eglise et temps barbares*, Paris 1950; przekł. pol. *Kościół wczesnego średniowiecza*, Warszawa 1969.

Davis R. H. C., *Medieval European History (395—1500). A select bibliography*, London 1968.

Davy M. M., *Théologie et mystique de Guillaume des Saint-Thierry*, Paris 1954.

Davy M. M., *Essai sur la symbolique romane (XII^e siècle)*, Paris 1955.

Davy M. M., *La mentalité symbolique du XII^e siècle*, „Diogène", 32 (1960), 111—122.

Davy M. M., *Notion de l'homme et de l'univers au XII^e siècle*, „Les études philosophiques", 16 (1961), 31—38.

Dawson Ch., *Religion and the Rise of Western Culture*, New York 1951; przekł. pol. *Religia i powstanie kultury zachodniej*, Warszawa 1958.

Dawson Ch., *Medieval Essays*, London 1953; przekł. pol. *Szkice o kulturze średniowiecznej*, Warszawa 1966.

Deanesley M., *History of Early Medieval Europe (476—911)*, New York 1956.

Deanesley M., *A History of the Medieval Church (590—1500)*, London 1969.

Decarreaux J., *Les moines et la civilisation*, Paris 1962.

Déchanel J. M., *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, Bruges 1940.

De Clercq Ch., *Introduction à l'histoire du droit canonique oriental depuis ses origines jusqu'aux grandes codifications des XII—XIV siècles*, „Archives d'histoire du droit oriental", 3 (1948), 309—348.

De Clercq Ch., *Fontes iuridici ecclesiarum orientalium. Studium Historicum*, Romae 1967.

Degl I. H., *Argumentum S. Anselmi pro Dei existentia iudicatum a S. Thoma*, „Aquinas", 5 (1962), 149—169.

Dehl S., *Die Germanen im Urteil des Bonifatius und ihrer Wirkung auf seiner Missionspraxis*, Heidelberg 1939.

Deitmaring U., *Die Bedeutung von Rechts und Links in theologischen und literarischen Texten bis zum 1200.* „Zeitschrift f. Deutsches Altertum und Deutsche Literatur", 98 (1969), 265—292.

Dekkers E., Gaar A., *Clavis Patrum Latinorum*, „Sacris Erudiri", 3 (1951), 190—197.

Delaruelle E., *Sainte Radegonde, son type de sainteté et la chrétienté de son temps*, [w:] *Etudes mérovingiennes*, Paris 1953.

Delaruelle E., *La croisade comme pèlerinage*, [w:] *Melanges St. Bernard*, Dijon 1954, 60—64.

Delaruelle E., *L'Eglise romaine et ses relations avec l'Eglise franque jusqu'au 800*, Spoleto 1960.

Delaruelle E., Morghen R., Grundmann H., *Movimenti popolari ed eresie nel Medioevo*, [w:] *Comitato Internazionale di Scienze Storiche*, Firenze 1955, 307—402.

Delhaye Ph., *La philosophie chrétienne au Moyen Age*, Paris 1959.

Delhaye Ph., *L'enseignement de la philosophie morale au XII^e siècle*, „Medieval Studies", 11 (1945), 77—99.

Delhaye Ph., *L'organisation scolaire au XII^e siècle*, „Traditio", 5 (1947), 211—268.

Delhaye Ph., *La place de l'éthique parmi les disciplines scientifiques du XII^e siècle*, [w:] Miscellanea Moralia (Louvain) 1948, 29—44.

Delhaye Ph., *Les idées morales de St. Isidore de Seville*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale", 26 (1959), 17—49.

Delhaye Ph., *Pierre Lombard, sa vie, son oeuvre, sa morale*, Paris 1961.

Delhaye Ph., *Hugues de St. Victor*, „Catholicisme", 5 (1962), 1041—1046.

Delhaye Ph., *La vertu et les vertus dans les oeuvres d'Alain de Lille*, „Cahiers de civilisation médiévale", 6 (1963), 13—25.

Delhaye Ph., *Le péché dans la théologie d'Alain de Lille*, „Sciences ecclesiastiques", 17 (1965), 7—28.

Delhaye Ph., *La nature dans l'oeuvre de Hugues de St. Victor*, [w:] *La Filosofia della natura nel Medioevo*, Milano 1966, 272—278.

De Lorenzi G., *La filosofia di Pier Lombardo nei Quattro libri delle Sentenze*, „Pier Lombardo", 4 (1960), 34—49.

Dempf A., *Die Autorität der Väter*, [w:] *Perennitas*, Münster 1963, 8—10.

Denifle H., Ehrle F., *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 7 vol., München 1885—1900.

Denis L., *La question des universaux d'après Jean de Salisbury*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques", 16 (1927), 425—434.

Denzler G., *Das Morgenländische Kirchenschisma im Verständnis von Päpsten und Oekumenischen Konzilien des Mittelalters*, „Münchener Theologische Zeitschrift", 20 (1969), 104—117.

Dereine Ch., *Vie commune, règle de St. Augustin et chanoines réguliers au XI^e siècle*, „Revue d'histoire écclésiastique" (Louvain) 41, 1946.

Dereine Ch., *Les origines de Prémontré*, tamże, 42 (1947), 352—378.

Dereine Ch., *Odon de Tournai et la crise du cénobitisme au XI siècle*, „Revue du Moyen Age" (Paris), 4, 1948, 137—154.
Dereine Ch., *Le problème de la vie commune chez les canonistes d'Anselme de Lucques à Gratien*, [w:] *Studi Gregoriani*, III, Roma 1948.
Devailly G., *La vie religieuse dans le pays de la Loire au IX^e siècle*, „Bulletin philosophique et historique", 2 (1968), 639—649.
Diaz y Diaz M. C., *Anecdota Visigothica. I: Estudios y Ediciones de textos literarios de epoca visigoda*, Salamanca 1958.
Diaz y Diaz M. C., *Index scriptorum latinorum medii aevi Hispanorum*, Salamanca 1958.
Didier J. C., *Garnier de Rochefort. Sa vie et son oeuvre*, „Collectanea Ordinis Cistercensium Reformatorum", 17 (1955), 145—158.
Diehl Ch., *Byzance, grandeur et décadence*, Coll. „L'Histoire", Paris 1960.
Diekamp F., *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts*, Münster 1907.
Die Methaphysik im Mittelalter, ihr Ursprung und ihre Bedeutung, hrsg. P. Wilpert, (Thomas-Institut zu Köln), Berlin 1963.
Diès A., *Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire*, Paris 1927.
Diesner H. J., *Kirche und Staat im spätrömischen Reich. Aufsätze zur Spätantike und zur Geschichte der alten Kirche*, Berlin 1963.
Dimier A., *Amédée de Lausanne*, Saint-Wandrille 1949.
Dimier A., *Saint Bernard prêcheur de Dieu*, Paris 1953.
Doherty Kevin F., *Pseudo-Dionysius the Areopagite. A Bibliography 1955—1960*, „The Modern Schoolman", 40 (1962), 55—59.
Döllinger I., *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, 2 vol., München 1890.
Domański J., *Glosy do erazmiańskiego pojęcia filozofii*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", 15 (1969).
Dominguez del Val U., *San Leon Magno y el tomus ad Flavianum*, „Helmantica" (Salamanca), 13 (1962), 193—233.
Don A., *Formalizacion del argumento anselmiano*, „Pensamiento", 23 (1967), 267—272.
Dondaine H. F., *Le Expositiones supper Hierarchiam Coelestem de Jean Scot Erigène*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age", 18 (1951), 245—302.
Dondaine A., *Ecrits de la 'Petite école' porrétaine* (Conference Albert le Grand 1962), Montréal—Paris 1962.
Do Sonto A. M., *Santo Isidoro Hispaniense e a psico-somatica*, „Itinerarium", 6 (1960), 404—415.
Douglass J. W., *The Negative Theology of Dionysius the Areopagite*, „The Downside Review", 81 (1963), 115—124.
Dowiat J., *Chrzest Polski*, Warszawa 1969.
Dowiat J., *Metryka chrztu Mieszka I i jej geneza*, Warszawa 1961.
Dubois M. M., *Un pionier de la civilisation occidentale: St. Columban*, Paris 1950.
Duckett E. S., *Alkuin, Friend of Charlemagne*, New York 1951.
Duckett E. S., *St. Dunstan of Canterbury, A Study on Monastic Reform in the Tenth Century*, New York 1955.
Dufner G., *Die Moralia Gregors des Grossen in ihren italienischen Verhältnissen*, Padova 1958.
Duggan Ch., *Twelfth Century Decretal Collections*, London 1963.
Dumeige G.. *Richard de St. Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, Paris 1952.
Dumeige G., *Efforts metaphysiques chez Richard de St. Victor*, [w:] *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlin 1963, 207—214.

Dumézil G., *Les dieux germains. Essai sur la formation de la religion scandinave*, Paris 1959.
Dumon A., *Grondleggers der middeleeuwse vroomheid*, „Sacris Erudiri", 1 (1948), 206—224.
Dupont C., *Les donations dans les constitutions de Constantin*, „Revue internationale des droits de l'Antiquité" (Gembloux), 9 (1962), 291—324.
Dupré-Theseider E., *Introduzione alle eresie medioevale*, Bologna 1953.
Dussel E., *La doctrina de la persona en Boecio, solucion cristologica*, "Sapientia", 22 (1967), 101—126.
Duthilleul P., *L'évangélisation des Slaves. Cyrille et Méthode*, Tournai 1963.
Dvornik F., *Le schisme de Photius*, Paris 1950.
Dvornik F., *Byzantium and the Roman Prymacy*, „The American Ecclesiastical Review" (Washington), 144 (1961), 289—312.
Dvornik F., *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*, Washington 1966.
Dvornik F., *The Photian Schisme. History and Legend*, Cambridge 1970.
Dziewulski W., *Postępy chrystianizacji i proces likwidacji pogaństwa w Polsce wczesnofeudalnej*, Wrocław 1964.
Ebersolt J., *Orient et Occident*, Paris 1954.
Eckert W. P., *Universalismus und Particularismus im Mittelalter, Mediävistentagung zu Köln von 16—18. IX. 1965*, „Wissenschaft und Weisheit", 29 (1966), 42—46.
Eibl H., *Augustinus an der Wende von der Antike zum Mittelalter*, [w:] *Miscellanea augustiniana*, 1953, 450—462.
Eichmann E., *Kirche und Staat*. Teil I: *750—1122*, Teil II: *1122—zur Mitte des XIV Jahr*. (Quellensammlung zur kirchlichen Rechtsgeschichte, I), München 1968.
Elias de Tejada F., *Ideas politicas de San Isidoro de Sevilla*, Madrid 1960.
Ellard G., *Master Alcuin Liturgist. A Partner of our Piety*, Chicago 1956.
Elorduy E., *En torno a Plotino*, „Estudios Eclesiásticos", 26 (1952), 225—232.
Endres J. A., *Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrhundert*, „Philosophisches Jahrbuch" (1905), 44—52, 173—184; (1906), 20—33.
Engeberding H., *Zur neusten Identifizierung des Pseudo-Dionysius Areopagita*, tamże, 64 (1956), 218—227.
Engels J., *La portée de l'étymologie isidorienne*, „Studi Medievali", 3 (1962), 6—36.
Enslin H., *Der ontologische Gottesbeweis bei Anselm von Canterbury und bei Karl Barth*, „Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie", 11 (1969), 154—177.
Epperlein S., *Herrschaft und Volk im karolingischen Imperium. Studien über soziale Konflikte und dogmatisch-politische Kontroversen im fränkischen Reich*, Berlin 1969.
Erdmann C., *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart 1955.
L'Europe au Moyen Age, Documents expliqués, T. II: *Fin IX siècle — fin XIII siecle*, Paris 1969.
Evans D. B., *Leontius of Byzantium. An Origenist Christology*, Oaks Center for Byzantine Studies, Washington 1970.
Evdokimov P., *L'Orthodoxie*, Neuchâtel 1959; przekł. pol. *Prawosławie*, Warszawa 1964.
Every G., *Sacralisation et sécularisation en Orient et en Occident durant le premier millénaire après le Christ*, „Concilium", 47 (1969), 31—40.
Evig E., *Beobachtungen zur Entwicklung der fränkischen Reichskirche unter Chrodegang von Metz*, „Frühmittelalterliche Studien", 2 (1968), 67—77.

Fabro C., *Attualità di Pietro Lombardo*, „Pier Lombardo", 4 (1960), 61—73.
Fabro C., *Teologia dei nomini divini nel Lombardo e in Tommaso*, tamże, 4 (1960), 77—93.
Fabro C., *Neuscholastik und Neuthomismus in Italien. Gegenwart und Tradition*, [w:] *Festschrift für B. Lakenbrink*, Freiburg 1969, 181—202.
Fairweather E. R., *Truth, Justice and Moral Responsability in the Thought of St. Anselm*, [w:] *Actes du Congrès International de Philosophie Mediévale*, Louvain 1958.
Falsett H. J., *Irische Heilige und Tiere in mittelalterlichen lateinischen Legenden*, Bonn 1960.
Fantini L., *I discorsi di Pier Lombardo*, „Pier Lombardo", 5 (1961), 69—78.
Farinelli L., *St. Anselmo e l'argomento ontologico*, „Filosofia e Vita", 2 (1961), 41—53.
Farkas G., *Typische Formen der Kontemplation bei Gregor dem Grossen*, Roma 1948.
Fattal A., *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam*, Beirut 1958.
Feine H. E., *Vom Fortleben des römischen Rechts in der Kirche*, „Zeitschrift f. Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte" (Weimar), 42 (1956), 1—24.
Feine H. E., *Kirchliche Rechtsgeschichte*. Bd. I: *Die katholische Kirche*, Köln—Graz 1964.
Fernandez Alonso J., *La cura pastoral en la Espana romanovisigoda*, Roma 1955.
Ferrari G., *Early Roman Monasteries*, Roma 1957.
Festugière A. J., *Les moines d'Orient. Introduction au monachisme oriental*, Paris 1961.
Festugière A. J., *Les moines d'Orient. Les moines de Palestine*, Paris 1962.
Fichtenau H., *Das Karolingische Imperium. Soziale und geistige Problematik eines Grossreiches*, Zürich 1949.
Fichtenau H., *Zum Reliquienwesen im früheren Mittelalter*, [w:] *Mitteilungen des Instituts f. Oesterreichische Geschichtsforschung*. Bd. 60, 1952.
Fichtenau H., *Il concetto imperiale di Carlo Magno. I problemi della civiltà carolingia*, Spoleto 1954.
Fischer B., *Die Alkuin-Bibel*, Freiburg i. Br. 1957.
Fiske A., *William of St. Thierry and Friendship*, „Cîteaux", 12 (1961), 5—27.
Fiske A., *William of St. Thierry and Friendship*, „Cîteaux", 12 (1961), 5—27. 97—132.
Flasch K., *Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury*, „Philisophisches Jahrbuch", 72 (1965), 322—352.
Fliche A., *Un précurseur de l'humanisme au X^e siècle. Le moine Gerbert (pape Silvestre II). Quelques aspects de l'humanisme médiévale*, Paris 1943.
Fliche A., *La chrétienté médiévale*, [w:] *Histoire du monde*, vol. VII, Paris 473—483.
Fliche A., Martin V., *Histoire de l'Eglise*, vol. VII, Paris 1948.
Folz R., *L'idée d'Empire en Occident du V^e au XIV^e siècle*, Paris 1953.
Folz R., *Le problème des origines de Citeaux*, [w:] *Mélanges St. Bernard*, Dijon 1954, 284—286.
Folz R., *Zur Frage der heiligen Könige. Heiligkeit und Nachleben in der Geschichte des burgundischen Königtums*, „Deutsches Archiv" 14 (1958).
Folz R., *The Concept of Empire in Western Europe from Vth to the XIVth Century*, London 1969.
Fontaine J., *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne visigothique*, Paris 1959.
Fontaine J., *La diffusion de l'oeuvre d'Isidore de Séville dans les scriptoria helvéti-*

ques du haut Moyen Age, „Schweizerische Zeitschrift f. Geschichte", 12 (1962), 305—327.

Fontaine J., *Isidore de Séville auteur 'ascetique'. Les énigmes des 'Synonyma'*, „Studi Medievali", 6 (1965), 163—165.

Fontaine J., *Quelques observations sur les 'Institutionum Disciplinae' pseudo-Isidoriennes*, [w:] *Miscellanea Patristica*, Escorial 1968, 199—237.

Fontes Historiae Religionis Slavicae. Coll. Carolus Henricus Meyer, Berolini 1931.

Forest A., *Le réalisme de Gilbert de la Porree*, „Revue néoscholastique de philosophie" (Louvain), 36 (1934), 101—110.

Forest A., *Les doctrines dans les écoles urbaines du XII^e siècle*, [w:] Fliche A., Martin V., *Histoire de l'Eglise*, Paris, t. XIII, 69—110.

Forest A., *La doctrine de St. Anselme. Le mouvement doctrinal du XI^e au XII^e siècle*, Paris 1956.

Fortin E. L., *Christianisme et culture philosophique au V^e siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident*, Paris 1959.

Fournier P., *Etudes sur Joachim de Fiore et ses doctrines* (Paris 1909), Frankfurt a. M. 1963.

Fournier P., Le Bras G., *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, t. I—II, Paris 1931—1932.

Franceschini E., *Il teatro post-Carolingio*, [w:] *I problemi communi dell'Europa postcarolingia*, Spoleto 1955, 307—311.

Frank S., *Actio et Contemplatio bei Gregor dem Grossen*, „Trierer Theologische Zeitschrift", 78 (1969), 283—295.

Franke-Heinemann U., *Zum Motiv der Nachfolge im frühen Mönchtum*, „Erbe und Auftrag" (Beuron), 36 (1960), 335—347.

Fransen I., *Description de la Collection de Bède le Vénérable sur l'Apôtre*, „Revue bénédictine", 71 (1961), 22—70.

Franz A., *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Freiburg i. Br. 1909.

Frickel M., *Deus totus ubique simul. Untersuchungen zur allgemeinen Gottesgegenwart im Rahmen der Gotteslehre Gregors des Grossen*, Freiburg i. Br. 1956.

Fuhrmann H., *Das Constitutum Constantini*, [w:] *Fontes iuris germanici antiqui*, Fasc. 10, Hanover 1968.

Fumagalli M. T., *Note sulla logica di Abelardo*, „Rivista Critica di Storia della Filosofia", 18 (1963), 131—146.

Gabriel A., *Metaphysics in the Curriculum of Studies of the Mediaeval Universities*, [w:] *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlin 1963, 92—102.

Galeazzi U., *Dio e mondo in Giovanni Scoto Eriugena*, „Rivista di Filosofia Neoscholastica" (Milano), 58 (1966), 629—652.

Galtier P., *Saint Hilaire de Poitiers, trait d'union entre l'Occident et l'Orient*, „Gregorianum", 40 (1959), 609—623.

Galtier P., *Saint Hilaire de Poitiers, le premier docteur de l'Eglise latine*, Coll. „Bibliothèque de théologie historique", Paris 1960.

Gamba U., *Commenti latini al 'De Mystica Theologia' del Pseudo-Dionigi Areopagita fino al Grossatesta*, „Aevum", 16 (1942), 251—271.

Gandillac M. de, *La philosophie de Nicolas de Cues*, Paris 1941.

Gandillac M. de, *Sur quelques interpretations récentes d'Abélard*, „Cahiers de civilisation médiévale", 4 (1961), 293—301.

Garcia y Garcia A., *Los manuscriptos del Decreto de Graciano en las Bibliotecas y Archivos de Espana*, „Studia Gratiana" (Bononiae), 8 (1962), 159—194.

Garcia y Garcia A., *Historia del derecho canonico*, Salamanca 1967.
Garcia Gallo A., *San Isidoro iurista*, „Archivos Leoneses", 14 (1960), 399—406.
Garcia Pelayo M., *El reino de Dios, arquetypo politico. Estudio sobre las formas politicas de la alta edad media*, Madrid 1961.
Garin E., *Alle origine del concetto di filosofia scolastica, La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerce e documenti*, Firenze 1961.
Gasparotto G., *Le citazioni poetische nel libro XIII delle 'Etymologiae' d'Isidoro di Siviglia*, [w:] *Miscellanea Patristica*, Escorial 1968, 250—263.
Gaudemet J., *La formation du droit séculier et du droit de l'Eglise aux IV^e^ et V^e^ siècles*, Paris 1957.
Gaudemet J., *L'Eglise dans l'Empire Romain aux IV—V siècles*. T. III: *Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident*, Paris 1958.
Gaudemet J., *Das römische Recht im Gratians Dekret*, „Oesterreichisches Archiv f. Kirchenrecht", 12 (1961), 177—190.
Gauss J., *Anselm von Canterbury und die Islamsfrage*, „Theologische Zeitschrift", 19 (1963), 250—272.
Gauss J., *Anselm von Canterbury. Zur Bedeutung und Auseinandersetzung der Religionen*, „Saeculum", 17 (1966), 277—363.
Gauthier R. A., *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale", 21 (1954), 51—100.
Gay J., *Les papes du XI^e^ siècle et la chrétienté*, Paris 1926.
Gebhardt E., *L'Italie mystique. Histoire de la Renaissance au Moyen Age*, Paris 1890.
Geenen G., *Berenger de Tours dans les écrits de S. Thomas*, „Divinitas", 11 (1967), 439—457.
Gendreau B. A., *The Unity of the Mediaeval Intellectual Attitude*, [w:] *Studium Generale*, The Mediaeval Institute, Notre Dame (Ind.) 1967, 55—107.
Génicot L., *La spiritualité médiévale*, Paris 1958.
Génicot L., *Les lignes de faîte du Moyen Age*, Paris 1951; przekł. pol. *Powstaje nowy świat. Studium o kulturze i cywilizacji wieków średnich*, Warszawa 1964.
Ghellinck J. de, *Dialectique et dogme aux X—XII siècles*, [w:] *Festgabe C. Beumker, Beiträge*, I, Münster 1913, 79—99.
Ghellinck J. de, *'Pagina' et 'Sacra Pagina'. Histoire d'un mot et transformation de l'objet primitivement designé*, [w:] *Mélanges A. Pelzer*, Louvain 1947, 23—59.
Ghellinck J. de, *Le mouvement théologique du XII^e^ siècle*, Paris 1948.
Ghellinck J. de, *Les catalogues des bibliothèques médiévales chez les Chartreux et un guide de lectures spirituelles*, „Revue d'ascétique et de mystique", 25 (1949), 284—298.
Ghellinck J. de, *L'essor de la littérature latine au XII^e^ siècle*, Bruxelles 1955.
Ghellinck J. de, *Le mouvement théologique du XII^e^ siècle. Sa préparation avant et autour de Pierre Lombard*, Bruxelles 1969.
Ghysens G., *A propos d'un schema des hérésies christologiques*, „Revue thomiste", 57 (1957), 767—775.
Gieysztor A., *Ideowe wartości kultury polskiej w X—XII wieku. Przyjęcie chrześcijaństwa*, „Kwartalnik Historyczny" 67 (1960).
Gilson E., *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg 1921.
Gilson E., *Humanisme médiévale et Rénaissance. Les idées et les lettres*, Paris 1932.
Gilson E., *Sens et nature de l'argument de St. Anselme*, „Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age", 9 (1934), 5—51.
Gilson E., *La théologie mystique de St. Bernard*, Paris 1934.

Gilson E., *L'ésprit de la philosophie médiévale*, Paris 1948; przekł. pol. *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958.
Gilson E., *Philosophie et théologie*, Paris 1960.
Gilson E., *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York 1955; przekł. pol. *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1966.
Gogocz M., *Przedmiot metafizyki w XII wieku* „Roczniki Filozoficzne KUL", 5 (1955—1957), nr 3, 61—77.
Gogacz M., *Filozofia bytu w 'Beniamin Maior' Ryszarda od św. Wiktora*, Lublin 1957.
Gogacz M., *Problem istnienia Boga u Anzelma z Canterbury i problem prawdy u Henryka z Gandawy*, Lublin 1961.
Gogacz M., *Stan badań nad księgą 'O przyczynach' i ważniejsze w niej problemy filozoficzne*, Warszawa 1970.
Goichon A. M., *La philosophie d'Avicenne et son influance en Europe médiévale*, Paris 1951.
Gougaud L., *Christianity in Celtic Lands*, London 1932.
Grabmann M., *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg i. Br. 1909—1911.
Grabmann M., *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg i. Br. 1933.
Grabmann M., *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, 2 Bde, München 1926, 1936.
Grane L., *Peter Abelard. Philosophie und Christentum im Mittelalter*, Göttingen 1969.
Graus F., *Die Gewalt bei den Anfängen des Feudalismus und die Gefangenenbefreiungen der Merovingischen Hagiographie*, „Jahrbuch f. Wirtschaftsgeschichte", Bd. I, (Berlin) 1961.
Graus F., *Volk, Herrscher und Heiliger im Reiche der Merovinger, Studien zur Hagiographie der Merovingerzeit*, Praha 1965.
Grégoire J., *La relation éternelle de l'Esprit au Fils d'après les écrits de Jean de Damas*, „Revue d'histoire écclésiastique", 64 (1969), 713—755.
Gregorovius F., *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, Stuttgart 1877.
Gregory T., *L'Idea della natura nella scuole di Chartres*, „Giornale Critico della Filosofia Italiana" (Firenze), 4 (1952), 433—442.
Gregory T., *Anima mundi, La filosofia di Guiliemo di Conches*, Firenze 1955.
Gregory T., *Note e testi per la storia del platonismo medievale* „Giornale Critico della Filosofia Italiana", 7 (1955), 346—384.
Gregory T., *Platonismo medievale*, [w:] *Studi e ricerche*, Roma 1958, 59—73.
Gregory T., *Mediazione e Incarnazione nella filosofia dell' Eriugena*, „Giornale Critico della Filosofia Italiana", 39 (1960), 237—252.
Gregory T., *Giovanni Scoto Eriugena*, Tre Studi, Firenze 1963.
Gregory T., *L'Idea di natura nella filosofia medievale prima nell'Ingresso della fisica di Aristotele. Il secolo XII*, [w:] *La Filosofia della Natura nel Medioevo*, Milano 1966, 27—65.
Griffe E., *Le 'Liber Pontificalis' au temps du pape St. Gregoire*, „Bulletin de littérature écclésiastique" (Toulouse), 57 (1956), 65—70.
Griffe E., *Pro Vicentio Lerinensi*, tamże, 62 (1961), 81—104.
Griffiths B., *John Cassian*, „The Month" (London), 21 (1959) 346—362.
Grill L., *Eine unbekannte Urkunde zur Illustration: St. Bernhard und der Orden von Cîteaux*, „Cîteaux", 20 (1969), 97—104.
Grillmeier A., *Fulgentius von Ruspe. De fide ad Petrum und die Summa Sententiarum. Eine Studie zum Werden der Frühscholastischen Systematik*, „Scholastik", 34 (1959), 526—565.

Grillmeier A., *Vom Symbolum zur Summa. Zum theologiegeschichtlichen Verhältnissen von Patristik und Scholastik*, [w:] *Kirche und Überlieferung*, Freiburg—Basel—Wien 1960, 119—169.

Grondijs L. H., *Sur la terminologie dionysienne*, „Bulletin de l'Association G. Bude", 18 (1959), 438—477.

Grondijs L. H., *La terminologie métalogique dans la théologie dionysienne*, „Nederlands Theologisch Tijdschrift" (Wageningen), 14 (1960), 420—429.

Grosjean P., *Notes d'hagiographie celtique*, „Analecta Bollandiana" (Bruxelles), 62 (1944), 42, 73; 63 (1945), 100—119, 243—256; 78 (1960), 364—395.

Gross J., *Sedulius Scottus, ein verspäterer Semipelagianer*, „Zeitschrift f. Kirchengeschichte", 68 (1957), 322—332.

Gross J., *Abälards Umdeutung des Erbsündendogmas*, tamże, 15 (1963), 14—33.

Gruber J., *Die Erscheinung der Philosophie in der 'Consolatio Philosophiae' des Boetius*, „Rheinisches Museum f. Philologie", 112 (1969), 166—186.

Grudziński T., *Kryzys polskiej monarchii wczesnofeudalnej w świetle ostatnich badań*, „Zeszyty Naukowe Uniw. Kopernika w Toruniu, Nauki Humanistyczno-Społeczne", 20 (1966), 17—35.

Grumel V., *Traité d'études byzantines*. T. I: *La chronologie*, Paris 1958.

Gründel J., *Das 'Speculum Universale' des Radifus Ardens*, München 1961.

Gründel J., *Die 'Artes Liberales' und die Philosophie im Mittelalter*, „Theologie und Philosophie", 43 (1968), 76—80.

Grundmann H., *Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter*, „Archiv f. Kulturgeschichte", 37 (1955).

Grundmann H., *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtliche Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im XII und XIII Jahrh. und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, Berlin 1935; 2, Aufl., Hildesheim 1961.

Grundmann H., *Lex und Sacramentum bei Joachim von Fiore*, [w:] *Lex et Sacramentum im Mittelalter*, Berlin 1969, 31—48.

Gryson R., *Les origines du célibat écclésiastique du premier septième siècles*, Gembloux 1970.

Guiliani A., *L'élément 'juridique' dans la logique médiévale. La théorie de l'argumentation. Perspectives et applications*, [w:] *Recueil publié par le Centre National Belge de Recherches de Logique*, Louvain—Paris 1963, 540—570.

Guillou A., *Aspects de la civilisation byzantine. Notes sur quelques travaux récents*, „Annales", 24 (1969), 1149—1160.

Gyu J. C., *Jean Cassien. Vie et doctrine spiritualle*, Paris 1961.

Haendler G., *Die Trennung der abendländischen Kirchen vom römischen Staat im Zeitalter der Völkerwanderung*, „Theologische Literaturzeitung" (Berlin), 88 (1963), 881—890.

Hall B., *The Triligual College of St. Ildefonso and the Making of the Complutensian Polyglot Bible*, [w:] *Studies in Church History*, Leyde 1969, 114—146.

Hallier A., *The Monastic Theology of Aelred of Rievaulx*, London 1969.

Hallinger D. K., *Gorze-Kluny*, Roma 1950.

Hallinger D. K., *Zur geistigen Welt der Anfänge Klunys*, „Deutsches Archiv", 10 (1954), 417—445.

Hallinger D. K., *Le climat spirituel des premiers temps de Cluny*, „Revue Mabillon", 46 (1956), 117—140.

Hallinger D. K., *Woher kommen die Laienbrüder?* „Analecta Ordinis Cisterciensium Reformatorum", 13 (1957), 1—104.

Hallinger D. K., *Papst Gregor der Grosse und der hl. Benedikt. Commentationes in Regulam S. Benedicti*, (Studia anselmiana, Fasc. 42), Roma 1957, 231—319.
Halphen L., *A travers l'histoire du Moyen Age*, Paris 1950.
Halporn J. W., *Magni Aurelii Cassiodori senatoris Liber de Anima*, „Traditio", 16 (1960), 39—109.
Hamman A., *Guide pratique des Pères de l'Eglise*, Bruges—Utrecht 1967.
Hammer F., *Genugtuung und Heil. Absicht, Sinn und Grenzen der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, (Wiener Beiträge zur Theologie 15), Wien 1967.
Hanssens J. M., *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, Roma 1948.
Haore F. R., *The Western Fathers. Being the Lives of Martin of Tours, Ambrose, Augustine of Hippo, Honoratus of Arles and Germanus of Auxerre by Sulpicius Severus and Others*, New York 1965.
Harring N. M., *Two Commentaries on Boethius (De Trinitate and De Hebdomadibus) by Thierry of Chartres*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age", 27 (1960), 65—136.
Harring N. M., *Gilbert of Poitiers. Author of the De discretione animae, spiritus et mentis — Commentary Attributed to Achard of St. Victor*, „Mediaeval Studies" (Toronto), 22 (1960), 148—191.
Harring N. M., *The Porretans and the Greek Fathers*, tamże, 24 (1962), 181—209.
Harring N. M., *A Commentary on the Pseudo-Athanasian Creed by Gilbert of Poitiers*, tamże, 27 (1965), 25—53.
Harring N. M., *Simon of Tournai and Gilbert of Poitiers*, tamże, 325—330.
Harring N. M., *Life and Works of Clarembald of Arras. A Twelfth Century Master of the School of Chartres*, Toronto 1965.
Harring N. M., *Der Begriff der Natur bei Gilbert von Poitiers*, [w:] *La Filosofia nella Natura nel Medioevo*, Milano 1966, 279—285.
Harring N. M., *Two Catalogues of Medieval Authors*, „Franciscan Studies" (New York), 26 (1966), 195—211.
Hartman R. S., *Prolegomena to a Meta-Anselmian Axiomatic*, „Review of Metaphysics", 14 (1961), 637—675.
Hartshorne Ch., *Anselm's Discovery. A Reexamination of the Ontological Proof for God's Existence*, La Salle 1966.
Haskins Ch. H., *Studies in the History of Medieval Science*, Cambridge 1924.
Haskins Ch. H., *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge 1928.
Hauck K., *Die geschichtliche Bedeutung der germanischen Auffassung vom Königtum und Adel*, [w:] *Rapports du Congrès International des Sciences Historiques*, Stockholm 1960, III, 96—120.
Hauscher J., *Philautie, De la tendresse pour soi à la charité selon St. Maxime le Confesseur*, Roma 1952.
Hausherr I., *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rome 1955.
Hausrath A., *Weltverbesserer*, Leipzig 1895.
Heinrich W., *Wiara i rozum w filozofii średniowiecznej*, Kraków 1928.
Heinrich W., *Zarys historii filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1963.
Henry D. P., *Saint Anselm's Nonsense*, „Mind", 72 (1963), 51—61.
Henry D. P., *Was S. Anselm Really a Realist?* „Ratio", 5 (1963), 181—189.
Herbut J., *De ieiunio et abstinentia in Ecclesia Byzantina ab initiis usque ad saec. XI*, Roma 1968.
Higounet Ch., *Les saints mérovingiens d'Aquitaine dans la toponymie*, [w:] Etudes mérovingiennes, Paris 1953.
Hilpisch S., *Bonifatius als Mönch und Missionar*, Fulda 1954.

Hirschberger J., *Platonismus und Mittelalter*, [w:] *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1969, 56—73.
Hiss W., *Die Antropologie Bernhards von Clairvaux*, Berlin 1964.
Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident, publiée sous la direction de G. Le Bras, vol. I—III, Paris 1955, 1958, 1963.
Hocquard G., *La solitude cartusienne d'après ses plus anciens témoins*, „Bulletin des Facultés Catholiques de Lyon", 5 (1948), 11 nn.
Hocquard G., *La vie cartusienne d'après le prieur Guigues I*, „Revue de science religieuse", 31 (1957), 364—382.
Hocquard G., *L'idéal du pasteur des âmes selon St. Gregoire le Grand*, [w:] *La tradition sacerdotale*, Paris 1959, 143—167.
Hödl L., *Die kirchlichen Aemter. Dienste und Gewalten im Verständnis der scholastischen Theologie*, „Franziskanische Studien" (Paderborn), 43 (1961), 1—21.
Hofmeier J., *Die Trinitätslehre des Hugo von St. Viktor*, München 1963.
Honselmann K., *Bruchstücke von Auszügen aus Werken Cassians. Reste einer verlorenen Schrift des Eucherius von Lyon?* „Theologie und Glaube" (Paderborn), 51 (1961), 300—304.
Hornus J. M., *Les recherches dionysiennes de 1955 à 1960*, „Revue d'histoire et de philosophie religieuses" (Paris), 41 (1961), 22—77.
Horst U., *Die Trinitäts- und Gotteslehre des Robert von Melun* (Walberberger Studien der Albertus-Magnus Akademie. Theolog. Reihe, T. I), Mainz 1964.
Hoste A., *Le traité pseudo-augustinien 'De Amicitia'. Un résumé d'un ouvrage authentique d'Aelred de Rievaulx*, „Revue des études augustiniennes" (Paris), 6 (1960), 155—160.
Hoste A., *Medulla Dialogi 'De amicitia spirituali'. A 13th century. Compendium of Aelred de Rievaulx. Treatise on Spiritual Friendship*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale", 31 (1964), 132—133.
Hoste A., *A. Supplement to the Bibliotheca Aelrediana*, „Cîteaux", 18 (1967), 402—407.
Howie C. G., *Educational Theory and Practice in St. Augustine*, London 1969.
Huber J., *Johannes Scotus Erigena. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Hildesheim 1960.
Hübinger P. E., *Spätantike und frühes Mittelalter*, „Deutsche Vierteljahresschrift f. Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", 26 (1952), 1—48.
Huftier M., *Les yeux de la foi chez St. Augustine*, „Mélanges de science religieuse" (Lille), 25 (1968), 57—66.
Huhn J., *'De ratione fidei' als ein Werk des Faustus von Rieji*, „Theologische Quartalschrift" (Stuttgart), 130 (1950), 176—183.
Hulbsbosch A., *Biblisches und scholastisches Denken*, „Trierer Theologische Zeitschrift", 70 (1961), 129—155.
Hunger H., *Byzanz in der Weltpolitik vom Bildersturm bis 1453*, [w:] *Historia Mundi*, T. VI, Bern 1958, 386—444.
Hunger H., *Byzantinische Geistesgewalt von Konstantin dem Grossen bis zum Fall Konstantinopels*, Baden—Baden 1958.
Hunger H., *Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur*, Graz 1965.
Impellizzeri L., *L'umanesimo byzantino del IX secolo e la genesi della 'Biblioteca' di Fozio*, [w:] *Studi Storici in Onore di Gabriele Pepe*, Bari 1969, 1—56.
Inglot S., *Historia społeczna i gospodarcza średniowiecza*, Wrocław 1949.
International Medieval Bibliography, dir. by R. S. Hoyt and P. H. Sawyer, Leeds 1969.

Isidoriana. Estudios sobre san Isidoro de Sevilla en el XIV centenario do su nacimiento, Centro de Estudios e Investigacion de san Isidoro, Leon 1961.

Ivanka E., *Der Aufbau der Schrift 'De divinis nominibus' des Pseudo-Dionysios*, „Scholastik", 15 (1940), 386—399.

Ivanka E., *La signification du Corpus Areopagiticum*, „Recherches de science religieuse" (Paris), 36 (1949), 5—24.

Ivanka E., *Zur Ueberwindung des neuplatonischen Intellektualismus in der Deutung der Mystik*, „Scholastik", 30 (1955), 185—194.

Jacquin M., *La question de la prédestination aux V^e et VI^e siècle: Prosper d'Aquitaine, Vincent de Lérins, Cassien*, „Revue d'histoire écclésiastique" (Louvain), 7 (1906), 269—300.

Jaeger W., *Paideia. Die Formung der griechischen Menschen*, Bd. I—III, Berlin 1954—1955.

Jaeger W., *Das neuentdeckte Kommentar zum Johannes-Evangelium und Dionysius Areopagites*, [w:] W. Jaeger, *Scripta Minora*, Rom 1960, 33—67.

Janin R., *Les églises orientales et les rites orientaux*, Paris 1955.

Janin R., *Eglises d'Orient*, Paris 1957.

Janssen A., *Pour l'histoire de la théologie morale*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses", 33 (1957), 736—744.

Javelet R., *Psychologie des auteurs spirituels du XII^e siècle*, Épinal 1959.

Javelet R., *Intelligence et amour chez les auteurs spirituels du XII^e siècle*, „Revue d'ascétique et de mystique", 37 (1961), 273—290.

Javelet R., *La vertu dans l'oeuvre d'Isaac de l'Etoile*, „Cîteaux" 11 (1960), 252—267.

Javelet R., *Thomas Gallus et Richard de St. Victor, mystiques*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale", 29 (1962), 206—233.

Javelet R., *Image de Dieu et nature au XII^e siècle*, [w:] *La Filosofia della natura del Medioevo*, Milano 1966, 286—296.

Jeauneau E., *Gloses de Guillaume de Conches sur Macrobe. Notes sur les manuscrits*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age", 27 (1960), 17—28.

Jeauneau E., *Deux rédactions des gloses de Guillaume de Conches sur Priscien*, tamże, 212—247.

Jeauneau E., *La philosophie médiévale*, Paris 1963.

Jeauneau E., *Mathématique et Trinité chez Thierry de Chartres*, [w:] *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlin 1963, 289—295.

Jeauneau E., *Notes sur l'école de Chartres*, „Studi Medievali", 5 (1964), 821—865.

Joannou P. P., *Discipline générale antique*. Vol. I: *Les canons des conciles oecuméniques*. Vol. II: *Les canons des synodes particuliers*, Grottaferrata (Roma) 1962.

Joannou P. P., *Pape, concile et patriarches dans la tradition canonique de l'Eglise Orientale jusqu'au XI^e siècle*, Grottaferrata 1962.

Johnson O. A., *God and St. Anselm*, „The Journal of Religion", 45 (1965), 326—334.

Jolivet R. S., *Hellénisme et christianisme. Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris 1931; wyd. 2, 1955.

Jolivet R. S., *Augustin et le néoplatonisme chrétien*, Paris 1932.

Jolivet J., *Abélard et la philosophie*, „Revue de l'histoire des religions", 164 (1963), 181—189.

Jolivet J., *Sur quelques critiques de la théologie d'Abelard*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age", 30 (1963), 7—51.

Jolivet J., *Arts du langage et théologie chez Abélard* (Études de philosophie médiévale, 57), Paris 1966.

Jolivet J., *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Paris 1969.

Jugie M., *Le schisme byzantin*, Paris 1941.
Jungmann P. J. A., *Vom Patrozinium zum Weihakt*, [w:] *Liturgisches Jahrbuch*, Bd. IV, 1954.
Kahl H. D., *Zum Geist der deutschen Slavenmission des Mittelalters*, „Zeitschrift f. Ostforschung", 2 (1953), 1—14.
Kalivoda R., *Zur Genesis der natürlichen Naturphilosophie im Mittelalter*, [w:] *La Filosofia della Natura nel Medioevo*, Milano 1966, 3—26.
Kamiński S., *Teologia a filozofia*, „Znak" 1967, nr 157—158, 888—896.
Kareszty R., *Die Weisheit in der mystischen Erfahrung beim hl. Bernhard von Clairvaux*, „Cîteaux", 4 (1963), 6—24, 105—134, 185—201.
Kattenbusch F., *Zur Geschichte der Ausdrücke: Theologia, Theologein, Theologos*, „Zeitschrift f. Theologie und Kirche" (Tübingen), 11 (1939), 161—205.
Każdan A. P., *Die byzantinische Kultur im X—XII Jahrhundert*, Köln—Paris 1970.
Kejr L., *Les manuscrits du Décret de Gratien dans les bibliothèques tschécoslovaques*, „Studia Gratiana" (Bononiae), 8 (1962), 1—114.
Kenney J. F., *The Sources for the Early History of Ireland*, New York 1929.
Kętrzyński S., *Polska X—XI wieku*, Warszawa 1961.
Kevane E., *Augustine the Educator. A Study in the Fundamentals of Christian Formation*, New York 1964.
Khoury A. Th., *Les théologiens byzantins et l'islam. Textes et auteurs (VIII—XIII siècles)*, Louvain 1969.
Kibre P., *Scholary Privileges in the Middle Ages*, Cambridge 1962.
King A., *The Rites of Eastern Christendom*, 2 vol. London 1950.
Klenk G. F., *Hierarchie und Kaisertum bis auf Gregor den Grossen*, „Stimmen der Zeit" (Freiburg i. Br.), 173 (1964), 121—132.
Klibansky R., *The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages* (Outline of a Corpus Platonicorum Medii Aevi, 39), London 1939.
Klibansky R., *Peter Abelard and Bernard of Clairvaux. A Letter by Abelard*, „Mediaeval and Renaissance Studies", 5 (1961), 1—27.
Kłoczowski J., *Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV wieku*, Kraków 1964.
Knowles D., *The Monastic Order in England. A History of his Development from the Times of St. Dunstan to the Fourth Lateran Council (943—1216)*, Cambridge 1950.
Knowles D., *Peter the Venerable*, „Bulletin of the John Ryland's Library", 39 (1956), 132—145.
Knowles D., *The Christian Centuries*. T. II: *The Middle Ages*, London 1969.
Koch H., *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, (Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, Bd. I, H. 2, 3), Mainz 1900.
Koch J., *Ueber die Lichtsymbolik im Bereich der Philosophie und der Mystik des Mittelalters*, „Studium Generale", 13 (1960), 653—670.
Koeniger A. M., *Grundriss einer Geschichte des katholischen Kirchenrechts*, Köln 1919; 2 Aufl.: *Katholisches Kirchenrecht*, Freiburg i. Br. 1926.
Kok M., *Vinzenz von Lerinum und sein Commonitorium*, „Internationale Kirchliche Zeitschrift" (Bern), 52 (1962), 75—85.
Kölmel W., *'A Deo sed pro homines'. Zur Begründung der Staatsgewalt im Ordnungverständnis des Mittelalters*, „Franziskanische Studien" (Paderborn), 48 (1966), 308—335.

Koranyi K., *Powszechna historia państwa i prawa.* T. II: *Średniowiecze*, Warszawa 1963.
Kosztolnyik Z. J., *The Importance of Gerard of Csanad as the First Author in Hungary*, „Traditio", 25 (1969), 376—386.
Kötting B., *Peregrinatio religiosa*, Münster 1950.
Kottje R., *Studien zum Einfluss des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (VI—VIII Jahrh.)*, Bonn 1964.
Kottje R., *Klosterbibliotheken und monastische Kultur in der zweiten Hälfte des XI Jahrhunderts*, „Zeitschrift f. Kirchengeschichte", 80 (1969), 145—162.
Krappe A. H., *La chute du paganisme à Kiev*, „Revue des études slaves", 17 (1937), 206—218.
Krause H., *Das Papstwahldekret vom 1059 und seine Rolle im Investiturstreit*, (Studi Gregoriani per la Storia di Gregorio VII e della Riforma Gregoriana VII), Roma 1960.
Kremser H., *Die Bedeutung des Vinzenz von Lerinum für die römischkatholische Wertung der Tradition*, Hamburg 1959.
Künzle P., *Notes sur un manuscrit de Hugues de St. Victor*, „Bulletin de philosophie médiévale", 8—9 (1966—1967), 121—122.
Kurdziałek M., *Davidis de Dinanto Quaternulorum fragmenta*, (Studia mediewistyczne 3), Warszawa 1963.
Kurdziałek M., *David von Dinant und die Anfänge der aristotelischen Naturphilosophie*, [w:] *La Filosofia delle Natura nel Medioevo*, Milano 1966.
Kurth G., *Qu'est-ce que le Moyen Age*, Paris 1905.
Kurtscheid B., *Historia iuris canonici. Historia institutorum*, Roma 1941; wyd. 3, 1951.
Kusch H., *Einführung in das lateinische Mittelalter*, Berlin 1957.
Labande E. R., *Recherches sur les pélerins dans l'Europe des XI et XII siècles*, „Cahiers de civilisation médiévale", 1 (1958), 159—171, 339—348.
Labourdette M., *La théologie-intelligence de la foi*, „Revue thomiste", 46 (1946), 23—51.
Labourt J., *Le christianisme dans l'Empire perse*, Paris 1904.
La Filosofia della Natura nel Medioevo, Milano 1966.
Lagarde G., *La naissance de l'ésprit laïque au déclin du Moyen Age*, éd. 3, London 1956.
Laistner M. L. W., *The Intellectual Heritage of the Early Middle Ages*, New York 1966.
Landgraf A., *Untersuchungen zu den Eigenlehren Gilberts de la Porrée*, „Zeitschrift f. Katholische Theologie" (Innsbruck), 54 (1930), 180—213.
Landgraf A., *Die Lehre der Frühscholastik von der knechtischen Furcht*, „Divus Thomas" (Freiburg, Suisse), 15 (1937), 16 (1938).
Landgraf A., *Zeitgenössische Dichtung und Kunst in den theologischen Werken der Frühscholastik*, „Theologia Catholica Slovaca", 1 (1941), 7—15.
Landgraf A., *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, 5 Bde. Ratisbonn 1952.
Lang A., *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik*, Freiburg i. Br. 1964.
Lang A., *Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters*, Freiburg i. Br. 1962.
Lange G., *Bild und Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des VI—IX Jahrhunderts*, Würzburg 1969.

Lange W.-D., *Studien zur christlichen Dichtung der Nordgermanen 1000—1200*, (Palaestra Bd. 22) Göttingen 1958.
Lange W.-D., *Texte zur germanischen Bekehrungsgeschichte*, Tübingen 1962.
La Normandie bénédictine au temps de Guillaume le Conquerant, Lille 1967.
La pensée encyclopédique au Moyen Age, Paris 1966.
Laporte J., *Saint Odon, disciple de St. Gregoire le Grand*, [w:] *À Cluny*, (Dijon) 1950, 138—143.
Laprat R., *Le sacerdoce chrétien du VI au IX siècle*, [w:] *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui*, Paris 1954, 63—111.
La spiritualité du Moyen Age, Paris 1961.
Lasserre P., *Un conflit religieux au XII^e siècle: Abélard et St. Bernard*, Paris 1930.
Latouche R., *Quelques réflexions sur la psychologie de Gregoire de Tours*, „Le Moyen Age", 69 (1963).
Laughlin T. P., *Abelard's Rule for Religious Women*, „Mediaeval Studies", 18 (1956), 241—292.
Lauras A., *Saint Léon Le Grand et la tradition*, „Recherches de science religieuse", 48, (1960), 166—184.
Lawn B., *Salernitan Questions*, London 1962.
Lazzari F., *Saint Pierre Damien et le 'contemptus mundi'. A propos d'un livre récent*, „Revue d'ascétique et de mystique", 40 (1964), 185—196.
Lazzari F., *Medio Evo monastico e scolastico*, „Studia Monastica", 6 (1964), 185—192.
Lazzari F., *Il 'contemptus mundi' nell scuola di S. Vittore*, Napoli 1965.
Le Bras G., *Histoire des collections canoniques en Occident*, Paris 1931.
Le Bras G., *Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident*, Paris 1955.
Le Bras G., *Les pénitentiels irlandais, Le miracle irlandais*, Paris 1956.
Le Bras G., *L'Eglise romaine et les grandes Eglises Occidentales après la mort de Gregoire le Grand*, [w:] *Caratteri del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto 1958.
Le Bras G., *Institutions ecclésiastiques de la chrétienté médiévale*, [w:] *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, T. XII, 1^re et 2^e partie, Paris 1959 et 1964.
Leclercq J., *Dévotion privée, piété populaire et liturgie au Moyen Age*, [w:] *Études de pastorale liturgie*, Paris 1944, 149—183.
Leclercq J., *Le commentaire du Cantique attribué à Anselme de Laon*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale", 21 (1949), 29—45.
Leclercq J., *Pierre le Vénérable et les limites du programme clunisien*, „Collectanea Ordinis Cistercensium Reformatorum, 18 (1956), 84—87.
Leclercq J., *Pierre le Vénérable et l'érémitisme clunisien*, „Studia Anselmiana" (Roma), 40 (1956), 99—112.
Leclercq J., *Un document sur les debuts des Templiers*, „Revue d'histoire ecclésiastique", 52 (1957), 81—90.
Leclercq J., *La crise du monachisme aux XI et XII siècles*, [w:] *Bolletino dell'Instituto Storico Italiano*, 1958, 19—41.
Leclercq J., *Saint Pierre Damien, érémite et homme d'Eglise*, Rome 1960.
Leclercq J., *Saint Anschaire*, „La vie spirituelle", 41, 1960.
Leclercq J., *Recherches sur les Cantiques de St. Bernard*, „Revue bénédictine", 70 (1960), 562—590.
Leclerq J., *De St. Grégoire à St. Bernard, du VI au XII siècle*, [w:] *La spritualité du Moyen Age*, Paris 1961, 8—272.
Leclercq J., *Recueil d'études sur St. Bernard et ses écrits*, Rome 1962.

Leclercq J., *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963.
Leclercq J., *Initation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Paris 1965.
Leclercq J., *Saint Bernard et l'ésprit cistercien* (Microcosme. Maitres spirituels, Fasc. 36), Paris 1966.
Leclercq J., *Notes abélardiennes*, „Bulletin de théologie médiévale", 8—9 (1966—1967), 59—62.
Leclercq J., *Les formes successives de la lettre-traité de St. Bernard contre Abelard*, „Revue bénédictine", 78 (1968), 87—105.
Lefebvre Ch., *Les origines et le rôle du cardinalet au Moyen Age*, „Apolinaris", 41 (1968), 59—70.
Lefèvre G., *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux*, Lille 1898.
Lefèvre P., *Les statuts de Prémontré*, Louvain 1946.
Le Goff J., *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris 1957; przekł. pol. *Inteligencja w wiekach średnich*, Warszawa 1964.
Le Goff J., *La Civiltà dell'Occidente Medioevale*, Firenze 1969.
Le Goff J., *La culture en Europe au Moyen Age*, Paris 1965; przekł. pol. *Kultura średniowiecznej Europy*, Warszawa 1970.
Lehman P., *Das Verhältnis der abendländischen Kirche (bis 800) zu Literatur und Gelehrsamkeit*, [w:] *Chiese nei regni del'Europa Occidentale*, Spoleto 1960, II, 613—632.
Le Liber Ordinum en usage dans l'Eglise Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du V^e siècle, [w:] *Monumenta Ecclesiastica Liturgica*, vol. V, Paris 1904.
Lemarignier J. F., *L'Exemption monastique et les origines de la reforme gregorienne*, [w:] *A Cluny* (Dijon) 1950, 288—340.
Lemarignier J. F., *Le sacerdoce et la société chrétienne de la fin du IX^e siècle au milieu du XII^e siècle*, [w:] *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui*, Paris 1954, 113—152.
Lemarignier J. F., *Structures monastiques et structures politiques dans la France de la fin du X^e et des debuts du XI^e siècle*, [w:] *Il Monachesimo nell'Alto Modioevo*, Spoleto 1957, 364 nn.
Lenglart M., *La théorie de la contemplation mystique dans l'oeuvre de Richard de St. Victors*, Paris 1933.
Lepelly C., *Saint Léon le Grand et la Cité romaine*, „Revue de science religieuse", 35 (1961), 130—150.
Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore, Paris 1943.
Lesne E., *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, 8 vol., Lille 1910—1943.
Lesne E., *Les écoles de la fin du VIII^e à la fin du XII^e siècle*, Lille 1936—1940.
Levison W., *England and the Continent in the Eighth Century*, Oxford 1946.
Levison W., *Die Politik der Jenseitsvisionen des frühen Mittelalters*, [w: tenże,] *Aus rheinischer und frankischer Frühzeit*, Düsseldorf 1948.
Lewicki J., *Źródła myśli filozoficznych Alchera z Clairvaux*, „Roczniki Filozoficzne KUL", 5 (1957), nr 3, 79—94.
Lewis E., *Medieval Thought and Western Political Tradition*, „Thought", 37 (1962), 173—193.
Lex et Sacramentum im Mittelalter, Berlin 1969.
Lialine C., *Monachisme oriental et monachisme occidental*, „Irenicon" (Chevetogne, Belgique), 33 (1960), 435—459.
Liccaro E., *L'Uomo e la natura nel pensiero di Ugo di San Vittore*, [w:] *La Filosofia della Natura nel Medioevo*, Milano 1966, 305—313.

Liebeschütz H., *Wesen und Grenzen des karolingischen Rationalismus*, [w:] *Archiv f. Kulturgeschichte*, Bd. 33, Mahrburg a.d. Lahne 1951.
Liebeschütz H., *Zur Geschichte der Erklärung des Martianus Capella bei Eriugena*, „Philologus", 104 (1960), 127—137.
Lijdsman B., *Introductio in ius canonicum*, Hilversum 1924.
Locher G., *Was ist Dogmengeschichte*? „Evangelische Theologie" (München), 33 (1959), 16—27.
Lohse B., *Epochen der Dogmengeschichte*, Stuttgart 1963.
Loomis C. G., *White Magic. An Introduction to the Folklore of Christian Legend*, (The Mediaeval Academy of America, 52), Cambridge (Mass.) 1948.
Lossky V., *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944.
Lossky V., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, (Les religions, 13), Paris 1960.
Lottin O., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècle*, vol. I—IV, Louvain—Gembloux 1954; vol. V—VI, Gembloux 1960. Vol. VI:
Le premier commentaire connu des Sentences de Pierre Lombard, 9—18.
Le traité d'Alain de Lille sur les vertus, les vices et les dons du Saint Esprit, 27—92.
Alain de Lille, une des sources des 'Disputationes' de Simon de Tournai, 93—106.
A propos des 'Glossae super sententias', attribuées à Pierre de Poitiers, 119—124.
La doctrine d'Anselme de Laon sur les dons du Saint Esprit et son influence, 445—477.
Lottin O., *Questions inédites de Hugues de St. Victor*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale", 26 (1959), 31—54; 27 (1960), 42—66.
Lortz J., *Untersuchungen zur Missionsmethode und zur Frömmigkeit des hl. Bonifatius nach seinen Briefen*, Luxemburg 1940; 2 Aufl. 1958.
Lubac H. de, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*, Paris, 4 vol. 1959—1962.
Ludwig G., *Ueber die Entstehung der abendländischen Schule Cassiodors*, Frankfurt a. M. 1967.
Luscombe D. E., *Berengar, Defender of Peter Abelard*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale", 33 (1966), 319—337.
Luscombe D. E., *Nature in the Thought of Peter Abelard*, [w:] *La Filosofia della Natura nel Medioevo*, Milano 1966, 314—319.
Luscombe D. E., *The School of Peter Abelard. The Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period*, London—Cambridge—New York 1969.
Lutz C. E., *Johannis Scotti annotationes in Marcianum*, Cambridge 1939.
Łapicki B., *Ideologia rzymska w średniowieczu Europy Zachodniej*, Łódź 1964.
Maassen F., *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgange des Mittelalters*, Graz 1870; przedr. 1956.
Maccarone M., *La dottrina del primato papale del IV all VIII secolo nelle relazioni con le Chiese occidentali*, [w:] *Le Chiese nei regni del'Europa Occidentale*, Spoleto 1960, t. II, 633—742.
Madoz J., *Martin de Braga*, „Estudios Ecclesiasticos", 25 (1951), 219—242.
Madoz J., *San Isidoro de Sevilla*, Leon 1960.
Madoz J., *Bibliografia sobre San Isidoro*, „Archivos Leoneses", 14 (1960), 157—188.
Madoz J., *Epistolario de San Braulio de Zaragoza*, Madrid 1941.
Maffei D., *La donation de Constantin chez les juristes du Moyen Age*, Milan 1964.
Magoulias H. J., *The Mysteria and Byzantine Mentality in the Sixth and Seventh Century*, „The Greek Orthodox Theological Review" (Brookline), 8 (1963), 95—110.
Mahn J. B., *Initiation aux études d'histoire du Moyen Age*, Paris 1940.

Maitre L., *Les écoles episcopales et monastiques en Occident avant les univérsités*, Paris 1924.
Maisonneuve H., *La morale d'après les conciles de X^e et XI^e siècle*, „Mélanges de science religieuse", 18 (1961), 1—46.
Malaguti M., *Grazia e fede in S. Bernardo*, „Ethica", 8 (1969), 125—139.
Manières J. E., *Les articulations majeures du systeme de Jean Scot Erigène*, „Mélanges de science religieuse", 20 (1963), 20—38.
Manitius M., *Geschichte der Lateinischen Literatur des Mittelalters*, Bd. I—III, München 1911—1931.
Manning E., *La règle de S. Benoit d'après les manuscrits cisterciens et quelques problèmes de la traduction*, „Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum", 26 (1964), 231—235.
Manselli R., *Studi sulle eresie del secolo XII*, Roma 1953.
Manteuffel T., *Papiestwo i cystersi ze szczególnym uwzględnieniem ich roli w Polsce na przełomie XII i XIII wieku*, Warszawa 1955.
Manteuffel T., *Zakony Kościoła katolickiego do połowy XIV wieku*, [w:] *Szkice z dziejów papiestwa*, Warszawa 1958, 3—43.
Manteuffel T., *Narodziny herezji*, Warszawa 1963.
Manteuffel T., *Średniowiecze*, Warszawa 1967.
Marc A., *Raison philosophique et religion revelée*, Paris 1955.
Marciszewski W., *Myślenie autentyczne a chrześcijaństwo*, „Więź", (1960), nr 10.
Marié G., *Sainte Radegonde et le milieu contemporain*, [w:] *Etudes mérovingiennes*, Paris 1953, 219—225.
Marin-Sola F., *La Evolucion homogenea del dogma catolico*, Madrid 1923.
Maritain J., *De la notion de philosophie chrétienne*, „Revue néoscholastique de philosophie", 34 (1932), 153—186.
Maritain J., *De la philosophie chrétienne*, Paris 1933.
Markus R. A., *Papal Primacy. Light from the Early Middle Ages*, „Month", 229 (1970), 352—361.
Marot H., *La collegialité et le vocabulaire épiscopal lu V^e au VII^e siècle*, „Irénicon" (Chevetogne, Belgique), 36 (1963), 41—59.
Marrou H. I., *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris 1962; przekł. pol. *Św. Augustyn*, Kraków 1966.
März F. M., *Anthropologische Grundlagen der christlichen Ethik bei Nemesios von Emesa*, München 1959.
Masai F., *Libre pensée et pensée sacrée au Moyen Age. Introduction au cours de philosophie medievale*, „Revue de l'Université do Bruxelles", 12 (1960), 326—346.
Mascall E. L., *Faith and Raison. Anselme and Aquinas*, „The Journal of the Theological Studies", 14 (1963), 67—90.
Mathon G., *Les attitudes de quelques théologiens carolingiens en face des indeterminations augustiniennes en matière d'anthropologie*, „Mélanges de science religieuse", 22 (1965), 33—43.
Maurer W., *Vom Ursprung und Wesen des katholischen Rechts*, „Zeitschrift f. Evangelisches Kirchenrecht" (Tübingen), 5 (1961), 1—32.
May G., *Die Bedeutung der pseudo-isidorischen Sammlung für die Infamie im kanonischen Recht*, „Oesterreichisches Archiv f. Kirchenrecht", 12 (1961), 87—113.
May G., *Die Infamie im Decretum Gratiani*, „Archiv f. Katholisches Kirchenrecht", 129 (1961), 389—407.
Mazzantini C., *La Filosofia di G. Scoto Eriugena*, [w:] *Corso di Storia della Filosofia Medioevale*, Torino 1964.

Mazzarella P., *Il Pensiero di Giovanni Scoto Eriugena*, Padova 1957.
Mazzarella P., *Il Pensiero speculativo di S. Anselmo d'Aosta*, Padova 1962.
Mazzarella P., *Ragione, fede ed illuminazione in Anselmo d'Aosta*, „Sophia", 32 (1964), 101—110.
McCandless J., *Meditation in S. Bernard*, „Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum", 26 (1964), 277—293.
McCaslin R. F., *Divine Infinity in Some Text of Hugh of St. Cher*, „The Modern Schoolman", 42 (1965), 47—69.
McDonald A. J., *Authority and Reason in the Early Middle Ages*, Oxford 1933.
McDonnell E. W., *The 'Vita Apostolica'. Diversity or Dissent*, „Church History", 24 (1955), 15—31.
McGurk P., *The Irish Pocket Gospel Book*, „Sacris Erudiri", 8 (1956), 249—270.
McNally R. E., *Isidoriana*, „Theological Studies", 20 (1959), 432—442.
McNally R. E., *Medieval Exegesis*, tamże, 22 (1961), 445—454.
McNally R. E., *The Imagination and Early Irish Biblical Exegesis*, „Annuale Medievale", 10 (1969), 5—27.
Mc Neill J. T., *Medieval Handbooks of Penance. A Translation of the Principal Libri Poenitentiales and Selections from Related Documents*, New York 1938.
Mélanges offerts à M. D. Chenu, Paris 1967.
Ménager A., *Les divers sens du mot 'Contemplatio' chez St. Grégoire le Grand*, „La vie spirituelle", Supplement 59, 1939.
Menendez Pidal R., *San Isidoro y la cultura de Occidente*, „Archivos Leoneses", 14 (1960), nr 27—28, 367—391.
Merzbacher F., *Recht und Gewaltenlehre bei Hugo von St. Victor*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte", 75 (1958), Abt. 44, 181—208.
Meyer H. B., *Alkuin zwischen Antike und Mittelalter. Ein Kapitel frühmittelalterlicher Frömmigkeitsgeschichte*, „Zeitschrift f. Katholische Theologie", 81 (1959), 306—350.
Meyvaert P., *Les 'Responsiones' de St. Grégoire Le Grand à St. Augustin de Canterbury*, „Revue d'histoire écclésiastique, 54 (1959), 779—894.
Michalski K., *Tekst, osobistość, szkoła i prąd w filozofii średniowiecznej*, [w:] *Pamiętnik IV Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich w Poznaniu w 1925*, Lwów 1925.
Michalski K., *Polemika z Bułhakiem E.*, „Kwartalnik Filozoficzny", 11 (1933), 355—361.
Michaud-Quantin P., *La clasification de puissance de l'âme au XII^e siècle*, „Revue du Moyen Age latin", 5 (1949), 15—34.
Mikkers E., *A l'occasion du huitième centenaire de la mort de St. Aelred*, „Citeaux", 18 (1967), 273—274.
Mikoletzky H. L., *Sinn und Art der Heiligung im frühen Mittelalter*, „Mitteilungen des Instituts f. oesterreichische Geschichtsforschung", 57, 1949.
Milis L., *De Premonstratenserwetgeving in de XII^e eeuw.*, [w:] *Analecta Praemonstratensia*, 1968, 181—214.
Mohrmann Ch., *Latin vulgaire. Latin des chrétiens, Latin médiéval*, Paris 1955.
Mohrmann Ch., *Die Rolle des Lateins in der Kirche des Westens*, „Theologische Revue" (Münster), 52 (1956), 1—18.
Mohrmann Ch., *Il latino nella Chiesa d'Occidente*, „Athene e Roma" (Firenze), 4 (1959), 1—25.
Mois J., *Das Stift Rottenbuch in der Kirchenreform des XI—XII Jahrhunderts*, München 1953.

Moreau E., *Un missionnaire en Scandinavie au IX s. Saint Anschaire*, Louvain 1932.
Morghen R., *Medioevo cristiano*, Bari 1958.
Morghen R., *Movimenti religiosi popolari nel periodo della riforma della Chiesa*, [w:] *Relazione del... X Congresso*, vol. III, Firenze 1955, 333—356.
Morin G., *Rainauld l'Eremite et Yves de Chartres. Un épisode de la crise du cénobitisme au XI^e—XII^e siècle*, „Revue bénédictine", 40 (1928), 104 nn.
Morin G., *Aus der Geisteswelt des Mittelalters* [w:] *Studien und Texte M. Grabmann gewidmet*, Münster 1935.
Morrall J. B., *Political Thought in Medieval Times*, London 1960.
Morrison K. F., *Tradition and Authority in the Western Church (300—1140)*, Princeton 1969.
Moynihan J. M., *Papal Immunity and Liability in the Writings of the Medieval Canonists*, Roma (Gregorianum) 1961.
Mundo A., *L'Authenticité de la Regula S. Benedicti, Commentationes*, „Studia Anselmiana" (Roma), 42 (1957), 105—158.
Munier Ch., *Les sources patristiques du droit de l'Eglise du VIII^e au XIII^e siècle*, Strasbourg 1957.
Munier Ch., *Pour une édition de la 'Panormie' d'Ive de Chartres*, „Revue des sciences religieuses de l'Université de Strasbourg", 44 (1970), 153—164.
Munz P., *John Cassian*, „Journal of Ecclesiastic History" (London) 11 (1960), 1—22.
Murray A. V., *Abelard and St. Bernard. A. Study in XIIth Century Modernism*, Manchester 1967.
Musset L., *Les peuples scandinaves au Moyen Age*, Paris 1951.
Nardi B., *Il Problema della Verità. Soggetto e oggetto del conoscere nella Filosofia antica e medievale*, Roma 1952.
Nardi B., *Studi di Filosofia medievale*, Roma 1960.
Nautin P., *Rèflexions sur la portée de la preuve ontologique chez Anselme de Canterbury*, „Revue de métaphysique et de morale", 74 (1969), 1—20.
Nédoncelle M., *Existe-t-il une philosophie chrétienne*? Paris 1956.
Niderst R., *Robert d'Arbrissel et les origines de l'ordre de Fontevrault*, Rodez 1952.
Nitze M. W. A., *The So-Called Twelfth Century Renaissance*, „Speculum", 23 (1948), 464—471.
Nobile E., *Appunti sulla teologia dei 'Quattro libri delle Sentenze' di Pier Lombardo*, „Pier Lombardo", 4 (1960), 49—59.
Norris R. A., *God and Early Christian Theology*, New York 1965.
O'Conner W., *Saint Vincent of Lerins and St. Augustine. Was the Commonitorium of St. Vincent Intended as a Polemic Treatise Against St. Augustine and his Doctrine on Predestination*, „Doctor Communis" (Roma), 16 (1963), 123—254.
O'Donnell J. R., *The Source and Meaning of Bernard Silvester's Commentary on the Aeneid*, „Mediaeval Studies", 24 (1962), 245—277.
Oehler K., *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter*, München 1962.
Ohly F., *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden 1958.
Oliger R., *Le monachisme mérovingien*, „La vie spirituelle", 73 (1945), 55—69.
Olivieri F. J., *La concepcion del hombre en 'De divisione nature' de Escoto Eriugena*, „Cuadernos Filosoficos", 4 (1963), 61—74.
Olsen G., *The Idea of the Ecclesia primitiva in the Writings of the XIIth Century Canonists*, „Traditio", 25 (1969), 61—86.
Oroz Reta J., *Filosofia y teologia en el monacato augustiniano*, „Augustinus", 10 (1965), 229—241.

Ortuno R., *La 'religio' en el pensamiento filosofico de la Edad Media*, „Estudios Filosoficos", 17 (1968), 249—315.
Ostlender H., *Anselm von Canterbury, der Vater der Scholastik*, Düsseldorf 1927.
Ostrogorsky G., *Der byzantinische Bilderstreit*, Gütersloh 1968.
Ostrogorsky G., *Das byzantinische Kaiserreich in seiner inneren Struktur*, [w:] *Historia Mundi*, T. VI, Bern 1958, 445—473.
Ott L., *Sententiae magistri Hugonis Parisiensis*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale", 27 (1960), 29—41.
Ottaviano C., *Prolegomena all'edizione critica delle 'Sententiae' del Magister Omnibonus* [zm. 1185], „Sophia", 35 (1967), 56—85.
Otto S., *Person und Subsistenz. Die philosophische Anthropologie des Leontios von Byzanz. Ein Beitrag zur spätantiken Geistesgeschichte*, München 1968.
Ousel M., *Les saints abbés de Cluny*, Namur 1961.
Pacaut M., *La théocratie. L'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*, Paris 1957.
Padellaro R., *Abelardo e il problema degli universali*, Roma 1966.
Palacz R., *Bezpośrednia recepcja arystotelizmu w Metalogiconie Jana z Salisbury*, „Studia Mediewistyczne", 5 (1964), 191—250.
Palacz R., *Piotr Abelard*, Warszawa 1966.
Pange J., *Le roi très chrétien*, Paris 1949.
Paré G., Brunet A., Tremblay P., *La renaissance du XII^e siècle. Les écoles et l'enseignement*, Paris 1933.
Parent J. M., *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Paris 1938.
Parks C. B., *The English Traveler to Italy*, Roma 1954.
Patane L. R., *Il pensiero pedagogico di S. Agostino*, „Scienze Filosofiche", 7, Bologna 1967.
Patch H. R., *The Tradition of Boethius. A Study of his Importance in Medieval Culture*, New York 1935.
Pattin A., *Notes sur le vocabulaire philosophique médiéval*, „Revue de l'Univérsité d'Ottawa", 33 (1963), 193—213.
Pattin A., *Liber de causis* [wyd. krytyczne], Louvain 1965.
Patzelt E., *Die karolingische Renaissance. Beiträge zur Geschichte der Kultur des frühen Mittelalters*, Wien 1924.
Pellegrino M., *Tracce di S. Agostino nel 'De contemplando Deo' e nel 'Expositio super Cantica Canticorum' di Guiglielmo di Saint-Thierry*, „Revue des études augustiniennes", 9 (1963), 103—110.
Pelzer A., *Les initiateurs du néo-thomisme contemporain*, „Revue néoscholastique de philosophie", 18 (1911), 13—25.
Pepin J., *Christianisme et culture dans l'Espagne du VII^e siècle. Isidore de Seville*, „Les études philosophiques", 17 (1962), 519—524.
Perez de Urbel J., *Isidor von Sevilla. Sein Leben, sein Werk und seine Zeit*, Köln 1962.
Per il centenario della morte di S. Leone Magno (461—1961), Napoli 1962.
Petit F., *La spiritualité des Prémontrés aux XII et XIII siècles*, Paris 1947.
Pettazzoni R., *Osservazioni sul paganesimo degli Slavi occicendentali*, „Studi e Materiali di Storia delle Religioni", 19—20 (1943—1946).
Philippeau H., *Pour l'histoire de la controverse de Cluny*, „Revue Mabillon", 44 (1954), 141—151.
Pichery E., *Jean Cassien*, Paris 1959.
Piekarczyk S., *Barbarzyńcy i chrześcijaństwo*, Warszawa 1968.
Pieper J., *Scholastyka*, przekł. z niem. wyd. 1960, Warszawa 1963.

Pietri L., *Epoques médiévales (V—XV siècles). Le monde et son histoire*, vol. III—IV, Paris 1966.
Pinckers G., *L'Eglise et l'Etat au sein de la chrétienté médiévale*, „Revue écclésiastique de Liège", 49 (1963), 287—295.
Pintacula L., *L'Oriente e l'unita cattolica. Lineamenti storici delle Scisma. La politica ecclesiastica degli autocrati byzantini*, „Palestra del Claro", 40 (1961), 177—188.
Piper P., *Schriften Notkers und seiner Schule*, Bd. I—III, Berlin 1882—1883.
Pirenne H., *Histoire économique de l'Occident médiéval*, Paris 1951.
Pisma starochrześcijańskich pisarzy, t. II—III, Warszawa 1969.
Platonismus in der Philosophie des Mittelalters, hrsg. von W. Beierwaltes, (Wege der Forschung, 197), Darmstadt 1969.
Plezia M., *De commentariis isagogicis*, Kraków 1949.
Plezia M., *Od Arystotelesa do Złotej Legendy*, Warszawa 1958.
Plöchl W. M., *Geschichte des Kirchenrechts*, Bd. I—V, Wien—München 1953—1969.
Plummer C., *Vitae sanctorum Hiberniae partim hactenus ineditae*, 2 vol. Oxford 1910.
Poletti V., *Prospettive del pensiero morale di S. Pier Damiani*, [w:] *Studi sul S. Pier Damiani*, Faenza 1961, 81—120.
Pomian K., *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza*, Warszawa 1968.
Poole R. L., *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning*, New York 1960.
Porcel O. M., *San Gregorio Magno y el monacato*, „Monastica", 1 (1960), 1—95.
Potkowski E., *Germańska eschatologia*, „Euhemer", 1 (1963), 25—39.
Potkowski E., *Heretycy i inkwizytorzy*, Warszawa 1971.
Pour une nouvelle édition de la littérature latine médiévale, „Sacris Erudiri", 9 (1957), 337—390.
Pourrat P., *La spiritualité chretienne*, II: *Le Moyen Age*, Paris 1951.
Powicke F. M., *The Life of Ailred of Rievaulx by Walter Daniel*, London 1950.
Principe W. H., *William of Auxerry's Theology of the Hypostatic Union*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1963.
Prinz F., *Die Entwicklung des altgallischen und altfränkischen Mönchtums*, Freiburg 1964.
Rabade S., *El renacimento carolingio. Predestinacion y libertad*, „Revista de Filosofia", 19 (1960), 57—63.
Raciti G., *Isaac de l'Etoile et son siècle. Texte et commentaire historique du sermon 48*, „Cîteaux", 12 (1961), 281—306.
Rahner K., *Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung*, München 1961.
Rand E. K., *Founders of the Middle Ages*, Oxford 1928.
Rassam J., *Existence et verité chez St. Abselme*, „Archives de philosophie", 24 (1961), 330—337.
Rau R., *Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius nebst einigen zeitgenössischen Dokumenten*, Darmstadt 1968.
Redon O., *Les monastères italiens à la fin du VI^e siècle d'après la correspondance de Grégoire le Grand*, Paris 1958.
Rees S., *The Literary Activity of Leontius of Byzantium*, „The Journal of Theological Studies", 19 (1968), 229—237.
Reilly W. S., *Etudes sur la règle de foi de St. Vincent de Lérins*, Tours 1903.
Renouard P., *Etudes médiévales*, [w:] *Bibliothèque générale de l'Ecole pratique des Hautes Etudes*, sec. VI, vol. I—II, Paris 1968.

Renouard Y., *Rapport sur les études d'histoire politique médiévale dans le monde de 1938—1950*, [w:] *Renouard études*, Paris 1969, 41—60.
Renucci P., *L'aventure de l'humanisme européen au Moyen Age (IV—XIV s.)*, Paris 1953.
Ribaillier J., *Richard de St. Victor, 'De statu interioris hominis'*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age", 34 (1967), 7—128.
Richard H., *Léonce et Pamphile*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques", 27 (1938), 27—52.
Richardson C., *The Doctrine of the Trinity*, New York 1958.
Riché P., *L'influence de l'oeuvre augustinienne dans l'Occident barbare (VI—VIII s.)*, [w:] *Studia Patristica*, VI part IV: *Theologica Augustiniana*, Berlin 1962, 501 nn.
Riché P., *Education et culture dans l'Occident barbare (VI—VIII s.)*, (Patristica Sorbonensia 4), Paris 1962.
Richter G., *Die Dialektik des Johannes von Damascos, Eine Untersuchung des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung*, „Studia Patristica et Byzantina", 10, 1964.
Rief J., *Die moraltheologische Konzeption in den Sentenzen des Petrus Lombardus*, „Theologische Quartalschrift", 144 (1964), 290—315.
Riesco Terrero A., *Aportacion de las coleciones canonica de los siglos XI y XII a la legislacion beneficencia*, „Ius Canonicum", 8 (1968), 399—470.
Riggi C., *Il creazionismo e il suo simbolo nello Pseudo-Dionigi*, „Salesianum", 29 (1967), 300—325.
Rijk L. M. de, *On the 'Curriculum' of the Arts of the Trivium at St. Gall from c. 850 - c. 1000*, „Vivarium", 1 (1963), 35—86.
Rijk L. M. de, *Some New Evidence on Twelfth Century Logic. Alberic and the School of Mont Ste Geneviève (Montani)*, tamże, 4 (1966), 1—57.
Rijk L. M. de, *Some Notes on the Twelfth Century Topic of the Three (Four) Human Evils and of Science, Virtue and Techniques as their Remedies*, tamże, 5 (1967), 8—15.
Rini R., *Dio come 'essentia omnium' nel pensiero di G. Scoto Eriugena*, „Rivista di Filosofia Neoscolastica", 62 (1970), 101—132.
Robert G., *Abélard, créateur de la méthode et de la théologie scholastique*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques", 3 (1909), 60—83.
Rochais H. M., *Enquête sur les sermons divers et les sentences de St. Bernard*, (Analecta Ordinis Cisterciensis, 18), Roma 1962.
Rodorel de Seilhac L., *L'utilisation par St. Césaire d'Arles de la règle de St. Augustin, Etudes de terminologie et de doctrine monastique*, Paris 1967.
Rondot P., *Les chrétiens d'Orient*, Paris 1955.
Roques R., *Notes sur la notion de thèologie chez le Pseudo-Denys*, „Revue d'ascétique et de mystique", 25 (1949), 200—212.
Roques R., *De l'implication des méthodes théologiques chez le Pseudo-Denys*, tamże, 30 (1954), 268—274.
Roques R., *Eléments pour une théologie de l'état monastique selon Pseudo-Denys*, [w:] *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, 283—314.
Roques R., *La méthode de St. Anselme dans le 'Cur Deus homo'*, „Aquinas" 5 (1962), 3—57.
Roques R., *Pagani dans le 'Cur Deus homo'*, [w:] *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlin 1963, 192—206.
Rosier M. H., *Dans la barbare mérovingienne. St. Columban*, Paris 1950.
Rouse R. H., *John of Salisbury and the Doctrine of Tyrannicide*, „Speculum", 42 (1967), 693—709.

Rouse R. H., *Serial Bibliographies for Medieval Studies*, Berkeley (Univ. of Calif.) 1969.
Rousseau P., *Oeuvres philosophiques de St. Anselme*, Paris 1947.
Rousset P., *L'idée de croisade chez les chroniqueurs d'Occident*, [w:] *Relazioni*, Firenze 1955, t. III, 547—563.
Różycki S., *Doctrina Abelardi de Trinitate*, (Studia Gnesnensia, 1) Poznań 1938.
Rubio y Garcia M. J., *Lecciones de S. Isidoro*, „Archivos Leoneses" 14 (1960), nr 27—28, 353—356.
Ruello F., *Bulletin d'histoire des idées médiévales*, „Recherches de science religieuse", 57 (1969), 251—276.
Runciman S. A., *A History of the Crusades*, vol. I—III, Cambridge 1951—1954.
Runciman S. A., *The Eastern Schism*, Oxford 1955.
Rupp H., *Deutsche religiöse Dichtungen des XI und XII Jahrhunderts*, Freiburg i. Br. 1958.
Rutledge D., *Cosmic Theology. The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Denys*, New York 1965.
Ruyssen P., *France religieuse du V^e au XII^e siècle*, Paris 1958.
Ryan J., *Irish Monasticism*, Dublin 1931.
Sackur E., *Die Kluniacenser*, Halle 1892—1894.
Salgado J. M., *Le méthode de l'interprétation de la 'Concordantia Discordantium Canonum'*, „Euntes Docete", 14 (1961), 138—156.
Salmon P., *Le lectionnaire de Luxeuil*, Rome 1953.
Salin E., *La civilisation mérovingienne d'après les sépultures. Les textes et le laboratoire*, Paris 1949.
Sanchez J. H., *De initio potestatis primitialis Romani Pontificis. Investigatio historico-iuridica a tempore S. Gregorii Magni usque ad tempus Clementis V*, „Analecta Gregoriana", 167, Roma 1968, nr 24.
Santo-Tomas J. J., *De la théologie patristique à la théologie scholastique*, „Revue thomiste", 58 (1958), 709—733.
Sarkissian K., *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, London 1965.
Satorowicz J., *De Boethii in Graeciam itinere*, „Divus Thomas" (Piaz), 72 (1969), 430—440.
Savramis D., *Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums*, Köln 1962.
Sawicki F., *U źródeł chrześcijańskiej myśli filozoficznej*, Katowice 1947.
Schaut A., *Die Vision des hl. Benedikt, Vir Dei Benedictus*, Münster 1947.
Schermann Th., *Die Geschichte der dogmatischen Florilegien von 5. bis 8. Jahrhundert*, Leipzig 1904.
Schiavone M., *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo-Dionigi*, Univ. di Genova, Milano 1963.
Schieffer Th., *Winrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*, Freiburg 1954.
Schlette H. R., *Das unterschiedliche Personenverständnis im theologischen Denken Hugos und Richards von St. Viktor*, „Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Univ. München", 3 (1959), 55—72.
Schlette H. R., *Die Nichtigkeit der Welt. Der Horizont der Philosophie des Hugo von St. Viktor*, München 1961.
Schlette H. R., *Das Weltverständnis Hugos von St. Viktor unter Berücksichtigung des Metaphysikproblem*, [w:] *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlin 1963, 215—221.
Schmeidler B., *Der Briefwechsel zwischen Abälard und Heloise als eine literarische Fiction Abälards*, „Zeitschrift f. Kirchengeschichte", 54 (1935), 323—338.

Schmalenbach H., *Das Mittelalter, sein Begriff und Wesen*, Leipzig 1926.
Schmidt K. D., *Die Bekehrung der Germanen zum Christentum*, Göttingen 1939.
Schmidt F. S., *Zur Chronogie der Werke des Anselm*, „Revue bénédictine", 44 (1932). 322—350.
Schmidt F. S., *Des hl. Anselm von Canterbury Gebet zum hl. Benedikt*, „Studia Benedictina" (Roma), 18—19 (1947), 307 nn.
Schmitz Ph., *Histoire de l'ordre de St. Benoît*, Maredsous 1956.
Schneider B., *Cîteaux und die benediktinische Tradition*, Rom 1959.
Schneider J., *Die Lehre von dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus*, München 1961.
Schneider Ph., *Die Lehre von den Kirchenrechtsquellen*, 2. Aufl., Regensburg 1892.
Schneider W. A., *Geschichte und Geschichtsphilosophie bei Hugo von St. Viktor*, Münster 1933.
Schneyer J. B., *Ergänzungen der Sermones und Miscellanea des Hugo von St. Viktor aus verschiedenen Handschriften*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale", 31 (1964), 260—286.
Schnürer G., *Die ursprünglische Tempelregel*, Freiburg i. Br. 1903.
Schnürer G., *L'Eglise et la civilisation au Moyen Age*, 2 vol. Paris 1933, 1938.
Scholen E., *Pädagogisches Gedankengut des christlichen Mittelalters*, Paderborn 1956.
Schramm P. E., *Kaiser, Rom und Renovatio*, Berlin 1929.
Schramm P. E., *Die Geschichte des mittelalterlichen Herrschertums im Lichte der Herrschaftszeichen*, „Historische Zeitschrift", (München), 178 (1954).
Schramm P. E., *Karl der Grosse. Denkart u. Grundauffassungen*, „Hist. Zeitschrift", 198 (1964).
Schrimpt G., *Axiomenschrift des Boethius (De Hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*, Leiden—Köln 1966.
Schuck J., *Das religiöse Erlebnis beim hl. Bernhard von Clairvaux. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Gotteserfahrung*, Würzburg 1922.
Schuler B., *Anselms Gottesbeweis aus dem menschlichen Bewusstsein. Kritik und Weiterführung*, „Wissenschaft und Weisheit", 29 (1966), 96—104.
Schulte J. F., *Die Lehre von den Quellen des katholischen Kirchenrechts*, Giessen 1860.
Schultes R. M., *Introductio in historiam dogmatum*, Paris 1922.
Schulz W., *Der Einfluss der Gedanken Augustinus über das Verhältnis von 'ratio et fides' in der Theologie des VIII—XI Jahrhundert*, „Zeitschrift f. Kirchengeschichte", 34 (1913), 323—359; 35 (1914), 9—39.
Schurr A., *Die Begründung der Philosophie durch Anselm von Canterbury. Eine Erörterung des ontologischen Gottesbeweises*, Stuttgart 1966.
Schutz C., *Deus absconditus — Deus manifestus. Die Lehre Hugos von St. Viktor über Offenbarung Gottes*, (Studia Anselmiana, 56), Roma 1967.
Schwartz G., *Die Herkunft des Namens 'Pataria'*, [w:] *Archiv f. Kulturgeschichte*, XII, Leipzig—Berlin 1916.
Scivoletto M. N., *Spiritualità medioevale e tradizione scolastica nel secolo XII in Francia*, Naples 1954.
Segovia A., *Informe sobro bibliografia Isidoriana (1936—1960)*, „Estudios Ecclesiasticos", 36 (1961), 73—126.
Seidel L. G., *Myśl polityczna średniowiecza. Studia z historii doktryn*, Kraków 1961.
Semmelroth O., *Gottesgeeinte Vielheit. Zur Gotteslehre des Pseudo-Dionysius*, „Scholastik", 25 (1950), 389—403.

Seńko W., *Tomasza Wiltona 'Quaestio disputata de anima intellectiva'*, „Studia Mediewistyczne", 5 (1964), 28—31.
Seńko W., *La philosophie médiévale en Pologne*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum", 14 (1970), 5 n.
Serejski M. H., *Kościół we wczesnym średniowieczu a saecularis scientia*, „Przegląd Historyczny", 1939, 32—58.
Sertillanges A. D., *L'apport philosophique du christianisme*, „La vie intellectuelle", 4 (1932), 386—402.
Sesan M., *Orthodoxie, Byzance, Rom*, „Byzantino—Slavica" (Praha), 12 (1951), 175—178; 18 (1957), 218—223.
Seston W., *Sur les derniers temps du christianisme en Afrique*, „Mélanges de l'école française à Rome", 53 (1936), 101—124.
Sheehy M. P., *Concerning the Origin of Early Medieval Irish Monasticism*, „The Irish Theological Quarterly" (Maynooth, Ireland), 29 (1962), 136—174.
Sheldon W. J. P., *The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Dionysius*, „The Downside Review", 82 (1964), 293—302; 83 (1965) 20—31.
Sherwood P., *Survey of recent work on St. Maximes the Confessor*, „Traditio", 20 (1964), 428—437.
Sikes J. G., *Peter Abelard*, Cambridge 1932.
Silvestre H. A., *Commerce et vol de reliques au Moyen Age*, „Revue belge de philologie et d'histoire", 30 (1952), 721—739.
Silvestre H. A., *A propos de la lettre d'Anselme de Laon*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale", 28 (1961), 5—25.
Simon M., *Zur Abhängigkeit spätrömischer Enzyklopädien der artes liberales von Varros 'Disciplinarum libri'*, „Philologus", 110 (1966), 88—101.
Sivers P., *Respublica christiana. Politisches Denken des orthodoxen Christentums im Mittelalter*, München 1969.
Smalley B., *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952.
Sohm R., *Kirchenrecht*, Bd. I: *Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig 1923.
Sohm R., *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, München—Leipzig 1918; przedr. Darmstadt 1967.
Solages B. de, *Le problème de la philosophie chrétienne*, „La vie intellectuelle", 1 (1933), 9—20.
Sommerfeldt J. R., *The Epistemological Value of Mysticism in the Thought of Bernard of Clairvaux*, [w:] *Studies in Medieval Culture*, 1964, 48—58.
Sontag F., *The Meaning of 'argument' in Anselm's Ontological 'proof'*, „The Journal of Philosophy", 64 (1967), 459—486.
Sorbelli A., *Storia della universita di Bologna*, 2 vol. Bologna 1944.
Souriau M., *Qu'est-ce qu'une philosophie chrétienne?* „Revue de métaphysique et de morale", 39 (1932), 353—385.
Southern R. W., *Gestaltende Krafte des Mittelalters. Das Abendland im 11. und 12. Jahrhundert*, Stuttgart 1960.
Southern R. W., *Saint Anselm and his Biographer*, London 1963.
Southern R. W., *The Making of the Middle Ages*, Oxford 1952; przekł. pol. *Kształtowanie średniowiecza*, Warszawa 1970.
Spagnolini P., *Cenni sull'esegesi nei 'Libri delle Sentenze'*, „Pier Lombardo", 4 (1960), 35—47.
Spanneut M., *Senèque au Moyen Age. Autour d'un livre*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale", 31 (1964), 32—42.
Spicq B., *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, Paris 1944.

Sprandel R., *Ivon von Chartres und die moderne Doktrin 'nulla poena sine lege'*, „Zeitschrift Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte", 78 (1961), 95—108.
Spuler B., *Die morgenländischen Kirchen*, Leiden 1964.
Spuler B., *Die orthodoxen Kirchen*, „Internationale Kirchliche Zeitschrift" (Bern), 1 (1965).
Stan L., *Das Wesen des orthodoxen Kirchenrechts. Göttliche Setzung oder geschichtlich wandelbar*, „Kyrios", 8 (1968), 180—189.
Staudenmeier F. A., *Johannes Scotus Eriugena und die Wissenschaft seiner Zeit. Mit allgemeinen Entwicklungen der Hauptwahrheiten auf dem Gebiete der Philosophie, Religion und Grundzügen zu der Geschichte der spekulativen Theologie*, Frankfurt a. M., 1966.
Steenberghen F. van, *Philosophie des Mittelalters*, Bern 1950.
Steenberghen F. van, *L'inteprétation de la pensée médiévale au cours du siècle écoulé*, „Revue philosophique de Louvain" 49 (1951), 108—118.
Steenberghen F. van, *Aristotle in the West*, Louvain 1955.
Stenberghen F. van, *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, Edinbourg 1956.
Stegmüller F., *Repertorium commentariorum in Sententiis Petri Lombardi*, Würzburg 1947.
Steinen W., *Notker der Dichter und seine geistige Welt*, Bern 1948.
Steinen W., *Der Kosmos des Mittelalters. Von Karl dem Grossen zu Bernhard von Clairvaux*, Bern—München 1959.
Steinen W., *Vom heiligen Geist des Mittelalters. Anselm von Canterbury und Bernhard von Clairvaux*, Darmstadt 1968.
Stiglmayr J., *Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften*, Feldkirch 1895.
Stöckl G., *Geschichte der Slavenmission*, [w:] *Kirche in ihrer Geschichte*, Göttingen 1961, 75—91.
Stolz A., *Das Proslogion des hl. Anselm*, „Revue bénédictine", 47 (1935), 336—346.
Stróżewski W., *Problem panteizmu w 'De divinis nominibus' Pseudo-Dionizego Areopagity*, „Roczniki Filozoficzne KUL", 5 (1957), nr 3, 39—59.
Studia Gratiana post octava decreti saecularia, vol. VI—VII, Bononiae 1968.
Studi e recerche di scienze religiose, Roma, Facultas Theologica Pontificiae Univ. Lateranensis 1968.
Studies in Medieval Culture, Kalamazoo (Mich.) 1964.
Studi su San Pier Damiano, Faenza 1961.
Stutz U., *Kirchenrecht. Die kirchliche Rechtsgeschichte*, Stuttgart 1914.
Sullivan R. E., *The Carolingian Missionary and the Pagan*, „Speculum" (Cambridge), 28, 1953.
Sulowski J., *The sources of Boethius 'De consolatione philosophiae'*, „Sophia", 29 (1961), 67—94.
Sulowski J., *Kalcydiusz — jedno ze źródeł filozofii średniowiecznej*, „Studia Filozoficzne", 1962, 111—137.
Sulowski J., *Porfiriusz i jego filozofia religii*, „Roczniki Teologii ChAT", 1965, 357—404.
Sułowski Z., *Początki Kościoła polskiego*, [w:] *Kościół w Polsce*, 1: *Średniowiecze*, Kraków 1966, 17—123.
Sweeney L., *John Damascene and Divine Infinity*, „The New Scholasticism", 35 (1961), 76—106.
Symons T., *Regularis concordia*, London 1953.
Świeżawski S., *Homo platonicus w wiekach średnich (Jan Szkot Eriugena, Alcher*

z Clairvaux, Wilhelm z Conches i Hugon ze św. Wiktora jako przedstawiciele platońskiej koncepcji człowieka), „Roczniki Filozoficzne KUL", 2 (1950), 251—297.
Świeżawski S., *Hegel und die mittelalterliche Philosophie*, „Archiv für Philosophie" (Wien), 10 (1964), 24—78.
Tardif A., *Histoire des sources du droit canonique*, Paris 1887.
Tatarkiewicz W., *Okresy filozofii europejskiej*, „Kwartalnik Filozoficzny", 13 (1936), 266—278.
Taylor O., *The Medieval Mind. A History of Development of Thought and Emotion in the Middle Ages*, t. I—II, Harvard Press 1949.
Tessier G., *Le baptême de Clovis, 25 décembre... (Trente journées qui ont fait la France*, T. I) Paris 1964.
Teutsch L., *Cassiodorus Senator der Gründer der Klosterbibliothek von Vivarium*, „Libri e Riviste" (Roma), 9 (1959), 213—240.
The Classical Tradition, New York 1966.
Thomas R., *Lecture et étude de nos Pères. St. Augustin et nos Pères. Les grands spirituels de l'âge d'or de Cîteaux*, 1957.
Thomas R., *Notes sur Guillaume de Saint-Thierry*, „Cîteaux", 3—4, (1959).
Thomas R., *Der philosophisch-theologische Erkenntnisweg Peter Abaelards im 'Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum'*, Bonn 1966.
Thompson J. W., *Reference Studies in Medieval History*, t. I—III, Chicago 1925—1926.
Thunberg L., *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965.
Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus, ed. J. H. Waszink, Londini—Leidae 1962.
Traenkle H., *Textkritische Bemerkungen zur Philosophie des Boethius*, „Vigiliae Christianae", 22 (1969), 272—286.
Trawkowski S., *Między herezją a ortodoksją*, Warszawa 1964.
Tresmontant C., *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris 1961.
Tresmontant C., *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Paris 1962.
Troeltsch E., *Le dottrine sociali delle Chiese e dei gruppi cristiani*, T. I: *Cattolicesimo primitivo e cattolicesimo medioevale*, Firenze 1969.
Ullmann W., *Leo I and the Theme of Papal Prymacy*, „Journal of Theological Studies", 11 (1960), 25—51.
Ullmann W., *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London 1961.
Urs von Balthasar H., *Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis*, „Scholastik", 15 (1940), 16—39.
Valous G., *Le monachisme clunisien*, Ligugé—Paris 1935.
Van den Broucke F., *Nouveaux milieux, nouveaux problèmes du XI au XIII siècle*, [w:] *La spiritualité du Moyen Age*, Paris 1961, 273—644.
Van den Eynde D., *Deux traités faussement attribués à Hugues de St. Victor*, „Franciscan Studies", 19 (1959), 318—324.
Van den Eynde D., *Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de St. Victor*, Roma 1960.
Van den Eynde D., *Les rédactions de la 'Theologia Christiana' de Pierre Abélard*, „Antonianum", 36 (1961), 273—299.
Van den Eynde D., *La 'Theologia scholarum' de Pierre Abelard*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale", 28 (1961), 225—241.
Van den Eynde D., *Les écrits perdus d'Abélard*, „Antonianum", 37 (1962), 467—480.

Van den Eynde D., *Liber Magistri Hugonis*, „Franciscan Studies", 23 (1963), 268—299.
Van de Vyver A., *Les étapes du devéloppement philosophique du haut Moyen Age*, „Revue belge de philosophie et d'histoire", 8 (1929), 425—452.
Van de Vyver A., *Cassiodor et son oeuvre*, „Speculum", 6 (1931), 244—292.
Van de Vyver A., *Les oeuvres inédites d'Abbon de Fleury*, „Revue bénédictine", 47 (1935), 125—169.
Van Elswijk H. C., *Gilbert Porreta, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Louvain 1966.
Vanneste J., *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys*, Paris 1959.
Vanneste J., *La théologie mystique du Pseudo-Denys*, (Studia Patristica, V), Berlin 1962, 401—415.
Vanni Rovighi S., *Anselmo e la filosofia del secolo XI*, Milano 1949.
Vanni Rovighi S., *Notes sur influence de St. Anselme au XII^e siècle*, „Cahiers de civilisation médiévale", 7 (1964), 423—437; 8 (1965), 43—58.
Vanni Rovighi S., *A proposito di uomo e natura del secolo XII*, (Quaderni della Biblioteca Filosofica di Torino, 18), Torino 1967.
Vasiliev A. A., *History of the Byzantine Empire*, Madison 1952.
Vasoli C., *Studi recenti su Alano di Lilla (1950—1960)*, „Bolletino di Instituto Storico Italiano per il Medio Evo", 72 (1960), 35—89.
Vasoli C., *Temi e motivi della riflessione morale di Alano di Lilla nella 'Summa quoniam homines' e nel 'Tractatus de virtutibus'*, tamże, 73 (1961), 219—277.
Vaux R., *La première entrée d'Averroes chez les latins*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques", 22 (1933), 194—245.
Vega A. S., *San Isidoro y la cultura clasica*, „La Ciudad de Dios", 173 (1960), 319—326.
Vernet F., *La spiritualité médiévale*, Paris 1929.
Vetulani A., *Dekret Gracjana i pierwsi dekretyści w świetle nowego źródła*, Wrocław—Kraków 1955.
Vetulani A., *Autour du Décret de Gratien*, „Apolinaris", 41 (1968), 43—58.
Vetulani A., *Początki najstarszych wszechnic środkowoeuropejskich*, Warszawa—Wrocław—Kraków 1970.
Vieges E., Wolf D. E., *De philosophia iuris apud Gratianum*, Lisbona 1963.
Vignaux P., *La méthode de St. Anselm dans le 'Monologion' et 'Proslogion'*, „Aquinas", 8 (1965), 110—121.
Vignaux P., *La philosophie au Moyen Age*, Paris 1958.
Viller V., *Aux sources de la spiritualité de St. Maxime*, „Revue d'ascétique et de mystique", 1 (1930), 156—184, 239—268, 331—336.
Villot A., *Educateurs chretiens à travers l'histoire. Dimension spirituelle de l'éducation*, Paris 1969.
Violante C., *La Pataria Milanese e la riforma ecclesiastica*, Roma 1955.
Vives J., *Oracional Visigotico*, Barcelona 1956.
Vleeschauwer J. H. de, *La scolastica. Saggio di una definizione*, „Filosofia", 11 (1960), 377—403.
Vogel C., *La discipline penitentielle en Gaule des origines à la fin du VII^e siècle*, Paris 1952.
Vogel C., *Amor quo coelum regitur*. I: *Boethius, Consolatio Philosophiae*. II: *Dionysius Areopagita, De Divinis Nominibus*, „Vivarium", 1 (1963), 2—34.
Vogel C., *Le pécheur et la penitence au Moyen Age. Textes choisis*, Paris 1969.
Völker W., *Kontemplation und Extase bei Pseudo-Dionysius*, Wiesbaden 1958.
Völker W., *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden 1965.

Völker W., *Der Einfluss des Pseudo-Dionysius auf Maximus Confessor*, [w:] *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik*, Berlin 1961, 331—350.
Völker W., *Zur Ontologie des Maximus Confessor*, [w:] *Festschrift E. Barnikol*, Berlin 1964, 57—79.
Volpe G., *La dottrina del Areopagita e i suoi presupposti neoplatonici*, Roma 1941.
Volpe G., *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana*, Firenze 1961.
Vries J., *Das Königstum bei den Germanen*, „Saeculum" (München), 7, 1956.
Vries J., *Altgermanische Religionsgeschichte*, Berlin 1957.
Vryonis S., *Byzantium en Europa*, Amsterdam 1969.
Waas A., *Geschichte der Kreuzzüge*, Freiburg 1956.
Wade F., *Abelard and Individuality*, [w:] *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlin 1963, 165—171.
Walker G. S. M., *Sancti Colombani opera*, Dublin 1957.
Wallance-Hadrill J. M., *Gregory of Tours and Bede. Their Views on the Personal Qualities of Kings*, „Frühmittelalterliche Studien", 2 (1968), 31—44.
Walter J., *Die ersten Wanderprediger Frankreichs*, Leipzig 1903.
Warnach V., *Wort und Wirklichkeit bei Anselm von Canterbury*, „Salzburger Jahrbuch f. Philosophie", 5—6 (1961—1962), 157—176.
Wasselynck R., *Les compilations des 'Moralia in Job' du VII^e au XIII^e siècle*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale", 29 (1962), 5—32.
Wasselynck R., *Les 'Moralia in Job' dans les ouvrages de morale du haut Moyen Age latin*, tamże, 30 (1963), 232—250.
Wasselynck R., *La présence des 'Moralia' de St. Gregoire le Grand dans les ouvrages de morale du XII^e siècle*, tamże, 35 (1968), 197—204.
Weber H., *Der hl. Kirchenlehrer Beda der Ehrwürdige als Exeget*, „Theologie und Glaube", 59 (1969), 360—365.
Weber K., *Kulturgeschichtliche Probleme der Merovingerzeit im Spiegel des frühmittelalterlichen Heiligenlebens*, „Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benedictiner Ordens", 48 (1930), 347—403.
Weber L., *Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Grossen*, Luzern 1941.
Weinzierl K., *Kirchliche Strafen im Dekret Gratians*, [w:] *Ecclesia et Ius*, 1968, 677—689.
Weisheipl J. A., *Classification of the Sciences in Medievale Thought*, „Mediaeval Studies", 27 (1965), 54—90.
Weisweiler H., *L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale", 4 (1932), 227—269, 371—391.
Weisweiler H., *Die ältesten scholastischen Gesamtdarstellungen der Theologie. Ein Beitrag zur Chronologie der Sentenzenwerke der Schule Anselms von Laon und Wilhelm von Champeaux*, „Scholastik", 16 (1941), 231—254, 351—368.
Weisweiler H., *Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor*, tamże, 20—24 (1949), 59—87, 232—267.
Weisweiler H., *Paschasius Radbertus als Vermittler des Gedankengutes der karolingischen Renaissance in den Mathäuskommentaren des Kreises um Anselm von Laon*, tamże, 35 (1960), 363—402, 503—536.
Weisweiler H., *Die Klagenfurter Sentenzen 'Deus est sine principio', die erste Vorlesung aus der Schule Anselms von Laon. Zum Werden der frühscholastischen Lehre von Schöpfung und Fall, Erlösung und christliche Moraltheologie*, tamże, 36, (1961), 512—549.

Werner E., *Die gesellschaftlichen Grundlagen der Klosterreform im 11. Jahrhundert*, Berlin 1953.
Werner E., *Pauperes Christi. Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums*, Leipzig 1956.
Werner E., *Messianische Bewegungen im Mittelalter*, „Zeitschrift für Geschichtswissenschaft" (Berlin), X, 1962.
Westley R. J., *Philosophy of the Concreted and the Concrete. The Constitution of Creatures According to Gilbert de la Porrée*, „The Modern Schoolman", 37 (1960), 257—287.
Widajewicz J., *Chrzest Polski*, „Życie i Myśl", 2 (1951), 11 n.
Wieczyński J. L., *The Donation of Constantine in Medieval Russia*, „The Catholic Historical Review", 55 (1970), 159—172.
Wienecke E., *Untersuchungen zur Religion der Westslaven*, Leipzig 1940.
Wilmart A., *Lettres de l'époque carolingienne*, „Revue bénédictine", 34 (1922), 238—242.
Wilmart A., *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Age latin*, Paris 1932.
Wilmart A., *Precum libelli quattuor aevi Carolini*, Roma 1940.
Winston R., *Charlemagne. From the Hammer to the Cross*, London 1969.
Wippel J. F., Wolter A. B., *Medieval Philosophy, from S. Augustine to Nicolaus of Cusa*, London 1969.
Wojciechowski Z., *W sprawie rewolucji pogańskiej w Polsce w 1037 roku*, „Życie i Myśl", 1 (1950).
Wolff P., *Die Viktoriner, Mystische Schriften*, Wien 1936.
Wolter H., *Ordericus Vitalis. Ein Beitrag zur kluniazensischen Geschichtsschreibung*, Wiesbaden 1955.
Wolter H., *Aufbruch und Tragik der apostolischen Laienbewegung im Mittelalter*, „Geist und Leben", 30 (1957), 357—362.
Wuellner B., *A Dictionary of Scholastic Philosophy*, Milwaukee 1966.
Wulf M., *Histoire de la philosophie médiévale*, vol. I—III, Louvain 1934, 1936, 1947.
Wulf M., *Qu'est-ce que la philosophie scholastique*, Louvain 1899.
Wust P., *Zum Begriff einer christlichen philosophie*, „Catholica" (Paderborn), 1 (1932), 37—44.
Zacour N., *An Introduction to Medieval Institutions*, New York 1969.
Zaorski F., *De episcoporum iuris publici in Regno Poloniae potestate*, Roma 1957.
Zaragueta J., *San Isidoro de Sevilla, en su tiempo y en el nuestro*, „Anales de la Universidad Hispanense", 23, (1962), 85—101.
Zeiger I., *Historia iuris canonici*. Vol. I: *De historia fontium et scientiae iuris canonici*, Roma 1940.
Ziegler A. W., *Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart*. Bd I: *Geschichte, Vorgeschichte, Altertum, Mittelalter und Neuzeit*, München 1969.
Zernow N., *Eastern Christendom*, Oxford 1961, przekł. pol. *Wschodnie chrześcijaństwo*, Warszawa 1967.
Zimmermann G., *Patrozinienwahl und Frömmigkeitswandel im Mittelalter*, „Würzburger Geschichtsblätter", 20—21 (1958—1959).
Zimmermann K., *Anselm von Canterbury. Der ontologische Gottesbeweis und das Problem der metaphysischen Erkenntnis*, [w:] *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlin 1963, 184—191.
Zwingmann W., *Ex affectu mentis. Ueber Vollkommenheit menschliches Handels und menschlicher Hingabe nach Wilhelm von Saint-Thierry*, „Citeaux", 18 (1967), 5—37.

Indeks

Aarhus 107
Abbon, opat Fleury 279, 407, 415, 418,
Abelard z Bretanii 540
Abelard Piotr 267, 279, 292, 295, 298, 301, 302, 308, 310—312, 315—317, 338, 369, 370, 372, 422, 426, 432—434, 436—440, 444, 446, 447, 449—451, 500, 501, 505, 536—547, 549, 550, 552, 556, 561
Absalon, bp 237
absolut 250, 305, 319—321, 369
Abul Faradż ibn al-Tajib 484
d'Achery J. L 471
Adalberon z Laon 280
Adalbert, arcybp Magdeburga 227, 232
Adalbert, arcybp Hamburga-Bremy 109
Adalram, arcybp Salzburga 213
Adam z Petit Pont 540
Adeldag, arcybp Hamburga 234
Adelhard z Bath 338, 440
Adhemar z Monteil, bp 145
adopcjanizm 76, 77
Adriatyk 207—210
Aelred z Rievaulx 445
Aethicus Ister zob. Wirgiliusz, bp Salzburga
Agapit I, pap. 121, 514
Agateusz, hr Nantes 33
Agaton, pap. 127
Agde 93
Agilbert, duchowny 47
Agiliusz, mnich 34
Agilolfingowie 34
Agilulf, król 522
Agobart, arcybp Lyonu 77, 79, 408, 533
Agrestjusz, mnich 34
Agrygent 522
Aidan, opat-bp z Iona 46, 520
Aistulf, król 162—164
Aix 534, 535
Akacjusz, patr. Konstantynopola 116
Akademia Platońska 359, 361, 366, 377, 393, 515
Akwitania 33, 186, 189, 511, 530
Akwizgran (Aachen) 77, 187, 226, 471, 535
Alamanowie (Alemanowie) 34, 36, 532
Alan z Lille 268, 308, 336, 337, 433, 440—443, 549, 550
Alaryk I, król 120, 510
Alaryk II, król 557
Albert z Benewentu zob. Grzegorz VIII, pap.
Albert Wielki 267, 272, 286, 287, 300, 302, 303, 311, 312, 365
Alberyk z Reims 435, 536, 537
Albi 93, 156
albigensi 149, 156—158, 412
Albinos (Alkinous), filozof 347, 351
Alboin, król 161
Albrecht Niedźwiedź, margrabia 236
Alcher z Clairvaux 330, 445
Aldebert, bp 40
Aldhelm, opat, bp Sherborne 403, 525, 526, 528
Aleksander II, pap. 141, 490
Aleksander III, pap. (Roland Bandinelli) 155, 156, 439, 448, 536, 537, 542, 547, 559
Aleksander z Hales 426

Aleksander Sever, ces. 509
Aleksandria 115, 116, 126, 127, 259, 260, 351, 394, 485, 514
Aleksandria, forteca w Italii 155
Aleksy I Komnenos, ces. 144, 146
Alemania 36
Alfarabi zob. al-Farabi
Alfons, bp Salerno 364
Alger z Liège 448—501, 505
Ali ben Abbas 284
Alkinous zob. Albinos
Alkuin 68, 71, 74, 77, 80, 187, 277, 362, 372, 401, 404, 406—409, 412—414, 418, 426, 489, 525, 527, 531—535, 545
Alpy 154, 155, 161, 174, 558
Alpy Julijskie 510
Altaich 188
Altaropa 521
Altmünster 188
Alzacja 34
Amalary z Metzu 489
amalrycjanie 411
Amalryk z Bene 311, 411, 433, 440, 441
Amand, bp Maastricht 34
Amand, misjonarz 208
Ambroży, bp Mediolanu 135, 394, 396, 403, 409, 450
Ameliusz, neoplatończyk 354, 509
Ammoniusz Sakkas z Aleksandrii 351, 355, 509
Amöneburg 37
anachoreci 19, 20, 276, 307, 512
Anagni 135
Anaklet II, pap. 152, 153
anamneza 342, 344, 360
Anastazjusz, ces. 11, 117, 119
Anastazy II, pap. 461—465
Anastazy IV, pap. 154
anatema 121
Anatoliusz z Bordeaux 20
Ancona 164
Ancyra (Ankara) 460, 462
Andronik, św. 217
angelologia 354
Angers 470, 536, 537, 540
Angilramn, bp Metzu 476, 479
Anglia 107—109, 142, 156—158, 183—186, 190, 200, 203, 204, 277, 520, 524—528, 530, 532, 541
Anglicy 526, 546
Anglosasi 44, 45, 47, 48, 50—52, 520, 525
Anglowie 9, 41, 43, 401
„anima mundi" 349
Anna Porfirogenetka 232
Ansegisus z Fontanella, opat 474, 504
Ansgar, misjonarz 106, 107
Antimos, patr. Konstantynopola 121
Antiochia 116, 117, 127, 146, 147, 149, 483, 484
Antoninus Pius, ces. 350, 509
Antoni, św. 276
antropologia: a. Augustyna 323, 324; a. filozoficzna 330, a. neoplatońska 338
Antwerpia 35
Anzelm z Besty 419—421
Anzelm z Aosty, bp Canterbury 257, 263, 267, 279, 289, 309, 310, 312, 314, 320, 333, 358, 369, 371, 378, 392, 407, 416, 419, 422—427, 431—437, 450, 451, 538, 541, 544
Anzelm, arcybp Mediolanu 480
Anzelm z Laon 426, 434—436, 501, 536, 549, 561
Anzelm z Lukki 493—495, 499, 505
Apeniński Płw. 180, 521, 522
apokryfy 354, 362, 556
Apolinary, bp Laodycei 259, 356, 372
apolinaryzm 372
apologia i apologeci 306, 350
Apoloniusz z Tyany 351
apostazja i apostaci 83, 355
Apulejusz, platonik 351, 363
Arabia 484
Arabowie 33, 62, 76, 126, 130, 131, 178, 272, 384, 523, 525, 530, 559
arabskie imperium 469
Arator, prawnik 511
Areopagita zob. Pseudo-Areopagita
Arbeo z Freising 532
arianizm i arianie 9—12, 34, 53, 54, 62, 180, 372, 389
Ariusz 372
Arkona 237
Arles 460, 513
Armenia 125, 149, 361, 484
Armeńczycy 109
Arnold z Brescii 159
Arno, arcybp Salzburga 16, 211
Arnulf, bp Metzu 14
Arnulf, filozof 289
Arnulfingowie zob. Karolingowie
Artawastos, uzurpator 162

artes liberales zob. sztuki wyzwolone
Arystoteles (Stagiryta) 6, 7, 253, 254, 258, 260, 264, 266—274, 284, 286, 290, 291, 294, 296, 299, 302—305, 311, 314, 316, 318, 322, 339, 343, 345, 348, 361, 362, 364—366, 369, 387, 409, 413, 416, 418, 420, 421, 425, 436, 439—442
arystotelizm 254, 257, 264, 273, 362, 385, 442
ascetyzm 177, 180, 184, 276, 349
asceza i asceci 19, 43, 71, 132, 178, 182, 183, 242, 257, 276, 357, 358, 519, 523
asemeci 120, 121
Askidas, bp 121
Asklepios, bóg grecki 344
Asturia 62, 77, 79
Atanazjusz Synaita (Atanazy) 381, 387, 430
Atenagoras z Aten 350
Ateny 259, 260, 350, 351, 355, 403, 508, 509, 515
Attigny 535
Atton, kard. 490
Audax, gramatyk 528
August, ces. 508
Augustyn, mnich-misjonarz 44—47, 183, 184, 520, 531
Augustyn, św. (Aureliusz) 5, 6, 40, 178, 204, 245, 250, 258—261, 263—265, 276, 278, 284, 294, 297, 305, 307, 309, 310, 312, 318—321, 323—329, 331—333, 335—337, 349, 356, 359, 360, 363—365, 371, 375, 377, 388—392, 394, 395, 398, 400, 401, 403, 407—409, 412, 413, 415, 425, 450, 451, 488, 510, 512, 513
augustynizm 205, 264, 321, 390—392
Aulus Gelius 363
Austrazja 38
Autgar, arcybp Moguncji 476
Autun 32, 475, 521
Auxerre 407, 412—415, 418, 525
Aven Sina (Avensena) zob. Awicenna
Awarowie 72, 124, 209, 213, 217
Awerroes (Ibn Roszd) 272—274, 286, 362
awerroizm i aweroiści 245, 271, 274, 303, 311, 312
Awicebron zob. Ibn Gabirol
Awicenna (Avensena, Aven Sina, Ibn Sina), 266, 272, 284, 364, 560
Awit, bp Vienne 12
Azja Mniejsza 232, 510
Babilon 126
Bacon Roger 284, 295, 301, 302, 339
Bagdad 126
Baldwin I, ces. 148
Baldwin II, ces. 149
Baldwin, król Jerozolimy 146, 147
Bałkany 217, 232
Bałkański Płw. 124, 125, 207, 214
Bamberg 101
Bangor Iscoed 182
Bangor (w Ulsterze) 21, 182, 519
Bardas, brat ces. Teodory 133, 134, 137
Bardas Fokas 232
Baron J. 455
Basilios II, ces. 133
Bashing 526
Batenea 354
Bateneita zob. Porfiriusz
Bawaria 36, 72, 209, 225, 226, 244, 532
Bawarowie 34, 209
Bayeux 33
Bazyli, mnich 276
Bazyli I Macedończyk, ces. 137, 211, 482
Bazyli II Bułgarobójca 232
Bazyli, bp Kapadocji 460, 463
Bazyliskos, ces. 116
Beatus z Libany 76
Bec (Le Bec-Hellouin) 423, 537, 538, 546
Beda Czcigodny 42, 48, 51, 184, 205, 277, 336, 381, 389, 401, 403, 404, 406, 407, 435, 450, 472, 520, 525—529, 554
begardzi 159, 412
begini 159, 412
Belizariusz, wódz 119—121
Benediktbeuern 406
Benedykt z Aniane 71, 77, 181, 187, 188, 190, 194, 197
Benedykt Biscop (Baducing) 48, 184, 403, 526, 527
Benedykt, diakon moguncki 476, 479
Benedykt II, pap. 57
Benedykt III, pap. 172, 174
Benedykt VI, pap. 228
Benedykt IX, pap. 101
Benedykt z Nursji, św. 22, 177, 179—181, 183—185, 187, 191—193, 195, 199, 203, 276, 300, 359, 402, 444, 513, 521, 529
benedyktyni 184, 185, 188, 191, 201, 377, 403, 404, 415, 515
beneficja 97, 142, 150, 151, 153, 156, 159, 241, 283, 540—543

Benewent 167, 168
Berengar z Tours 292, 301, 368, 371, 372, 419, 420, 538
Bernard z Chartres 266, 279, 440, 542, 554
Bernard z Clairvaux, św. 153, 154, 236, 257, 270, 306, 311, 338, 432, 433, 439, 443—447, 550
Bernard Hiszpan, misjonarz 231
Bernard Silvestris z Tours 266, 338, 348, 364, 440, 441
Bernold z Konstancji 448, 500, 505
Bertold z Mosburga 365
Besançon 521
Bessarion, kard. 361
Béziers 93
Biblia 62, 63, 72, 204, 284, 300, 305, 306, 333—335, 337, 354, 360, 368, 425, 528, 529
Birch 526
Biriniusz, bp Dorchesteru 45
Bitynia 215
Bizancjum 12, 53, 64, 66, 78—80, 89, 120, 128, 129, 131, 133, 139, 147, 148, 161, 162, 164, 168, 200, 207, 212—215, 217, 232, 233, 361, 469, 519
Bizantyjczycy 54, 148, 525
Bizantyjski Wschód 361
Bliski Wschód 236, 484
Blondel Dawid 479
Błażej-Włas, św. 240
Bobbio 183, 185, 186, 200, 203, 416, 521, 525, 529
Boecjusz z Dacji 245, 258—265, 269, 277, 278, 290, 291, 294, 297, 299, 301, 303, 307—312, 314, 332, 336, 348, 360, 363, 366, 367, 370, 374, 381, 388, 392—395, 399, 401, 407, 409, 413, 414, 416—418, 420, 421, 436, 439—442
Bogusz-Benedykt, misjonarz 230
Bohemond, wódz Normanów 146, 147
Bolesław Chrobry 223, 225, 227—230, 236, 239, 241, 244
Bolesław Krzywousty 231, 237, 239
Bolesław, książę 147
Bolesław I Okrutny 222, 227
Bolesław II Pobożny 222
Bolonia 279, 281, 432, 433, 448, 558, 560
Bonawentura, św. 245, 270, 284, 285, 304, 364, 426
Bonifacy II, pap. 389
Bonifacy VIII, pap. 284
Bonifacy (Winfrid), 36—41, 64, 65, 69, 185, 404, 406, 493, 525, 526, 528, 529, 531, 532
Bonizo z Sutri 496
Borna, książę 211
Borut, książę 209
Borys, król Bułgarów 136, 212, 237
Borzywoj, książę 221, 222
Bosfor 130, 219
Bourges 472
Bozo, bp Merseburga 235, 237
Böhner Ph. 412
Bóg 52, 58, 65, 75, 80, 83, 86, 143, 154, 159, 175, 235, 243, 250—252, 261, 264, 266, 267, 272, 297, 300, 305, 306, 309—311, 315, 318—324, 327—329, 331—335, 337, 342, 343, 346, 347, 349, 352, 355—360, 363, 364, 370, 374, 382—386, 393, 409—411, 413, 416, 421, 425, 429, 438, 444, 446, 451, 481, 539
Braga (Brakara) 466, 518
brahmani 354
Brandenburg (Brenna) 234, 235
Braulio, bp Saragossy 398, 523
Brauweiler 190
Breedon 526
Bréhier E. 253
Brema 106
Brenicja 50
Brenna zob. Brandenburg
Bretoński Płw. 182
Brixen 101
Brogne 102, 486
Brunhilda, królowa 22
Bruno, arcybp Kolonii 98, 544
Bruno, bp Toul zob. Leon IX, pap.
Bruno zob. Candidus
Bruno, arcybp Kwerfurtu 230
Bruno z Segni 434
Brytania 41—48, 388, 397, 401, 403, 520
Brytowie 41, 44, 45, 47
Bułgaria 136, 212, 213, 220, 233
Bułgarzy 131, 212, 215
Buraburg 38
Burchard, bp Wormacji 487—489, 491, 495, 497—499
Burgundia 34, 102, 190, 530
Burgundiusz z Pizy 262, 364, 387, 450
Burgundowie 9, 11, 557

Caelius Aurelianus 559
Calcydiusz, gramatyk 512
Cambrai 537
Campania 353
Candidus z Fuldy (Bruno) 409, 534
Cannes 19
Canossa 143
Canterbury 44, 45, 47—49, 107, 184, 186, 520, 525, 526
Capraia 512
Carcassonne 93
Cassius Feliks 559
Castor, mnich 513
Catania 364
Caton, gramatyk 512, 523
Celestyn I, pap. 390
Celestyn III, pap. 156, 550
celibat 97, 103, 142, 151, 153, 240, 486
Celsus 355
Celtowie 41, 42, 183, 520
cenobityczne wspólnoty 177
centralizm papieski 9
Ceolfrid, benedyktyn 184
Cerulariusz, patr. Konstantynopola 139, 428, 429
Cezariusz z Arles, bp 20, 179, 276, 390, 391, 531, 553
Chaldejczycy 354
Chalcedon 129, 464
chalcedoniści 119
Chalcydiusz (Kalcydiusz) 265, 266, 339, 348, 360, 362—365, 370, 512
Châlons(-sur-Marne) 535
Chararich, król 26
Charemon, autor 355
Charisius, gramatyk 528
Chartres 266, 269, 270, 278, 279, 295, 296, 298, 308, 336, 339, 348, 417, 432, 433, 439—444, 446, 537, 538, 540, 546, 548, 552, 554, 555
Chersonez 232
Childebert II, król 14, 28
Childeryk, król 65
Childeryk II, król 32
Chilperyk I, król 24, 26
Chindaswind, król 58
Chiny 484
Chlodwig (Klodwig), król 10—14, 23—25, 27—29, 171, 469
Chlotar I, król 29
Chlotar II, król 24
Chlotar III, król 32
Chorwaci 210
Chorwacja 210, 211, 214, 220
Chosroes II, 124, 125
Chotimir, książę 209
Christoforos 165
Chrodegang, bp Metzu 70, 398, 531
chrystianizacja 6, 7, 12, 17, 30, 34, 37, 41, 44, 46, 51, 65, 106, 183, 208, 210, 213, 221, 224, 225, 234, 235, 241, 520, 531, 532; ch. Anglosasów 44, 50, 52; ch. Bułgarii 217; ch. Chorwacji 210, 211; ch. Danii 107; ch. Franków 29; ch. Fryzji 185; ch. Germanii 185; ch. Jaćwieży 230; ch. Karyntii 209; ch. krajów skandynawskich 105; ch. Moraw 217; ch. Norwegii 107; ch. pogan 235; ch. Polski 226, 229; ch. Rusi 232; ch. Sasów 81, 82; ch. Serbii 211; ch. Słowian 207, 209, 234, 237; ch. Słowian Połabskich 234; ch. Sussexu 47; ch. Szwecji 107; ch. Wizygotów 61
chrystianizm 181, 183; ch. hiszpański 63; ch. słowiański 214
chrystologia 382, 386
Chrystus 28, 40, 44, 51, 52, 74, 76, 79, 83, 126, 144, 148, 169, 181, 191 192, 201, 237, 243, 250, 297, 307, 309, 324, 334, 350, 355, 356, 372, 385, 386, 403, 485
Chryzopolis (Skutari k. Istanbulu) 384
chrzest 17, 30, 44—46, 50, 51, 81, 84, 107, 108, 167, 212, 221, 222, 224, 227—229, 232, 233, 235, 237, 239, 242, 357, 458
chrzest Polski 228
chrześcijanie 25, 37, 62, 63, 85, 89, 148, 156, 238, 249, 250, 254, 318, 334, 350, 352, 355, 356, 457, 484, 512, 513; ch. chaldejscy 484; ch. koptyjscy 485; ch. św. Tomasza Apostoła 484
chrześcijańska: ch. doktryna 278, 307, 341, 457; ch. historiozofia 205
chrześcijaństwo 44—46, 48, 52, 78, 82—84, 89, 95, 100, 101, 106—109, 112, 124, 171, 175, 198, 208—212, 221, 222, 226, 230, 231, 234, 237, 238, 240—243, 253, 254, 304, 307, 318, 325, 334, 341—343, 346, 348—357, 359, 361, 362, 372, 377, 419, 427—430, 456, 461, 462, 468, 502, 510, 514, 519, 520; 522, 530; ch. anglosaskie 52; ch. ariańskie 9—11; ch. bizan-

tyjskie 233; ch. celtyckie 46, 181; ch. czeskie 222; ch. hiszpańskie 77; ch. islandzkie 109; ch. łacińskie 229, 430; ch. w Małopolsce 224; ch. niemieckie 235; ch. prawosławne 233; ch. rzymskie 9—12, 62, 110, 232; ch. starożytne 455, 456, 484; ch. wschodnie 80, 231, 418, 419; ch. zachodnie 63, 74, 79, 80, 89, 90, 110, 190, 201, 231, 375, 419
Civate 529
Cividale 80, 530
Clairvaux 432
Clarembaldus z Arras 291, 440, 441
Clercq Ch. de 454
Clermont 144, 152
Clonard 182
Cluny 102, 141, 150, 189—191, 197, 198, 201, 204, 415, 416, 418, 486, 551
Comachio 164
Commodus, ces. 350
Como 529
Compludo 523
Conard 519
Congall, opat 519
Corbeil 537, 538
Corbie 524, 530, 551
Coronatus, retor 512
Coronatus 512
Cosma 522
Courtois R. 179
Crediton 404
Croniusz, autor 355
Crowland 526
Cummianus, bp Clonfert 402
Cunicpert, król 525
Cuthbert, benedyktyn 184, 524, 525
Cyceron (Marcus Tullius Cicero) 259, 278, 512
Cylicja 146
Cypr 149, 485
Cyprian, bp Kartaginy 394, 458, 491
Cyrus z Aleksandrii, monoteleta 127
Cyryl Aleksandryjski 115, 116, 120, 318, 416, 430
Cyryl (Konstanty), misjonarz 213—217, 219, 237
cystersi 537
Czarnowski S. 182
Czechy 214, 221—223, 225—227, 244
Czesi 221, 237, 244
Dacja 123
Dacjusz, bp Mediolanu 122
Dagobert I, król 35
Dagobert II, król 35
Daimbert, legat pap. 147
Dalmacja 122, 210
Damaszek 124, 126
Damazy I, pap. 466, 477
Damazy II (Poppo), pap. 101
Dania 107
Daniel Morley 338
Daniel-Rops 235
Daniel z Winchester 526
Dante (Alighieri) 274, 285
Darkylides, filozof 350
Dawid z Dinant 311, 322, 323, 433, 441
Dawid, maronita 485
Defensor z Ligugé 398, 399
Deira 51
dekretały papieskie 460, 468, 470, 475, 477, 487, 498, 503
Delle 524
demiurg 339, 343, 347
Demokryt 439
demonologia 354, 355
Derry 519
desakralizacja 337
determinizm 332, 335
Deusdedit, kard. 494, 499
Deuteriusz, gramatyk 511
Dezyderiusz, król Longobardów 164—166
Dezyderiusz, bp Vienne 515, 523
Diakon z Monte Cassino zob. Paweł Warnefridus
„dictatus papae" 104, 142, 431, 492
Dicuil, mnich 71
Diderot D. 256
diecezja 13, 16, 18
Dijon 187, 415
Dioklecjan, ces. 509
Dionizego św. opactwo k. Paryża 362, 531, 537, 538
Dionizy, bp Aten 266
Dionizy Rickel (Kartuz) 365
Dionizy Mały 403, 459, 465—467, 471, 504, 513
Dionizy zob. Pseudo-Dionizy
Dioskur, patr. Aleksandrii 115
Dniepr 232
Dobrawka (Dąbrówka) 227, 242
Domicjan, cezar 509

dominikanie 7
Dominik Gundissalvi z Toledo 272
Donat, gramatyk 300, 413, 528, 554
„donatio Constantini" 66, 163, 469, 478
Dondaine H. F. 412
Dorchester 46, 520
Dowiat J. 227, 231, 238, 243
Dragon z Parmy 420
Drahomira, księżna 222
Drausjusz, bp Soissons 524
Drawa 208, 210
Drina 211
dualizm 345, 349; d. gnostycki 364; d. manichejski 364; d. platoński 364
Duch św. 58, 77, 80, 300, 311, 319, 335, 348, 352, 364, 429
Dumio 396
Dunaj 183, 207, 208, 212, 237
Dungal, mnich 71
Duns Szkot 245, 264, 271, 272, 304, 426
Dunwich 520
Duńczycy 106
Durham 524
Dydymas z Aleksandrii 259
Dyrrachium 207
Dzieje Apostolskie 355
dziesięcina 15, 81
Dziewin 234
Dziewulski Wł. 238
Dzigoma zob. Mieszko I

East Anglia 43, 46, 51
Ebro 72
Ebroin, majordomus 32
Ecgbert (Ekkbert), nauczyciel 541, 549
Echternach 186, 524
Eckhart (Ekkhard, Jan, Mistrz) 365, 412, 551
Edessa 120, 147, 361
Edwin, król 45, 46, 50, 520
Efez 361, 460, 463
Efrem z Nisibis 318
Egbert z Yorku 473, 525, 527
Egika, król 59, 62
Egipcjanie 354
Egipt 115, 116, 119—121, 123—126, 158, 353, 366, 459, 485, 510
egzegeza biblijna i egzegeci 304, 389, 403, 404, 435, 447, 514, 554, 556
Ehrle F. 257
Einhard, biograf Karola W. 166
Einsiedeln 415
eklezjologia 430, 431
ekskomunika 18, 55, 58, 89, 117, 122, 123, 136, 137, 142, 143, 153, 154, 156, 244
ekstaza 343, 353
Elias Dżauhari 484
Eligiusz, bp Noyon 35
Eligiusz, św. 200
Elipand, arcybp Toledo 74, 76, 77
Elwira 458
Ely 529
Emmeram zob. Haimhramm
Eneasz z Gazy 381, 385
Ennodiusz, bp Pawii 511
entelechia 364
eoni 372
episkopat 12—14, 18, 124, 174, 181, 183, 186, 198, 475, 497, 502; e. bawarski 217; e. francuski 198; e. frankoński 22, 23, 33, 73, 77, 79, 87, 174, 178; e. hiszpański 56, 57, 60, 178; e. karoliński 86; e. niemiecki 143, 217, 218, 226; e. saski 277; e. starożytny 502; e. wizygocki 56
Erazm z Rotterdamu 254, 382
eremityzm i eremici 19, 62, 177, 180, 242
Erfurt 38
Eriugena Jan Szkot 258, 265, 267, 278, 298, 308—311, 314, 321—323, 328, 362, 363, 368—371, 378, 406, 409—414, 416, 418, 444
Erwig, król 58—60
Eryk (Henryk) z Auxerre 407, 412, 413
eschatologia chrześcijańska 91, 102, 184
eschatologiczne królestwo 6
esseńczycy 357
Essex 43, 45, 46, 48, 51
Ethelbert, król 44, 45
Etheriusz z Osmy 76
Etienne de Tournai zob. Stefan z Tournai
Etiopia 485
Eucharystia 84, 159, 238, 368, 370, 371
Eudor z Aleksandrii 350
Eugeniusz I, bp Toledo 56, 398, 523
Eugeniusz II, pap. 170, 535
Eugeniusz III, pap. 153, 154, 236
Eugeniusz IV, pap. 387
Eugipp, nauczyciel 513
Euklides 294
Euryk, król 556

Eustazjusz, mnich 34
Eustracjusz, metropolita Nicei 361, 365
Eutropiusz bp Walencji 398
Euzebiusz z Cezarei 348, 356, 403, 458
Ewangelia 71, 84, 114, 159, 250, 297, 305, 350, 355, 359
Exeter 526
Ezop 204

al-Farabi (Alfarabi) 362, 364
Fardulf, opat Saint-Denis 68
Farentillo 529
Farfa 186, 190, 193, 529
Fatymidzi 146
Faustus, bp Riez 390, 391
Feine H. E. 454, 479
Felicianus, retor 512
Feliks, diakon 122
Feliks III, pap. 116, 120
Feliks, retor 511
Feliks z Crowland 526
Feliks z Urgel, bp 77
Fergil, bp Salzburga 532
„Filioque" 80, 136, 428, 429
Filip I, król 142, 146, 149
Filip II August, król 148, 157, 550
Filip Harveng 546, 548
Filipe 457
Filip Saracen 558
Filoksen z Mabbugu 117
Filon z Aleksandrii 347
Filoponos 365
Filostarg 356
Filozofia: f. antyczna 259, 332; f. arabska 416, 442; f. arystotelesowska 351, 369, 381, 385, 387, 388, 392, 393; f. augustyńska 297, f. awerroistyczna 304; f. chrześcijańska 247, 248, 255, 324, 348, 375, 379, 410; f. Eriugeny 308; f. europejska 248, 249; f. grecka 249, 250, 260, 268, 309, 342, 350, 351, 373, 385, 528; f. hellenistyczna 351; f. mechaniczna 299; f. natury 339; f. neoplatońska 361, 362, 377, 378, 381, 393, 399, 513; f. neoplatońsko-chrześcijańska 410; f. nowożytna 245, 247; f. platońska 341, 349, 350, 359, 361, 364, 372—375, 378, 381, 545; f. pogańska 309, 410; f. praktyczna 299, 559; f. przyrody 439, 440; f. religii 355, 356; f. epoki renesansu 248, 249; f. scholastyczna 249, 254, 256, 259, 309, 367; f. starożytna 245; f. stoicka 332; f. średniowieczna 245, 248, 249, 253—255, 257, 260, 261, 265; f. świecka 297; f. teologiczna 411, 413, 414; f. teoretyczna 299, 559; f. wieczysta 247; f. współczesna 247
Finian, opat 519
Fionia 107
Flandria 200
Flawian 390
Flawiusz Józef, historyk żyd. 403
Fleury 186, 188, 277, 279, 521, 530, 538
Florentyn, poeta 512
florilegia 386—388, 415, 430, 492, 498
Florus z Lyonu 474
Focjusz, patr. Konstantynopola 134—138, 212, 232, 244, 429, 482, 483
Folrad, opat 163, 164
Fontaine 402
Fontenay 551
Formozus, bp 217
Forther, bp 526
Fournier P. 454, 491, 496, 497
franciszkanie 7
Francja 86, 93, 103, 142, 144, 146, 150, 152, 155—158, 190, 191, 195, 282, 420, 432, 475, 497, 501, 524, 525, 530, 538, 541, 545, 546, 558
Frangipani, ród 151
Frankfurt 77, 79, 133
Franko bp Leodium, bp 93
Frankonia 102, 163, 166, 169, 192, 469—471, 475, 479
Frankowie 9—13, 27, 29, 31, 34—38, 44, 50, 63—65, 72, 74, 75, 78, 79, 82, 110, 162—164, 178, 179, 183, 406
Franków: f. imperium 203; f. królestwo 64, 65, 72, 163, 406; f. monarchia 32, 41, 64, 75, 76, 80, 225; f. państwo 11, 14, 17, 19, 21, 23, 34, 36—38, 41, 58, 63—65, 71, 72, 74, 88, 93, 110, 179, 213, 404, 406, 471
Fredegisus z Moguncji 406, 408, 534
Freisingen 472
Fridolin, mnich 34
Fritzlar 37
Frodon, magister 541
Fructuosus, bp Bragi 398, 523, 524
Fryderyk I Barbarossa (Rudobrody), ces. 148, 154, 155

Fryderyk II, ces 157, 274, 282, 283, 560
Fryderyk, bp niemiecki 108
Fryderyk z Lotaryngii zob. Stefan IX, pap.
Fryzja 34, 35, 37, 185, 190, 532
Fulbert, bp Chartres 278, 407, 417, 418, 420, 439, 541, 552
Fulda 83, 186, 188, 192, 201, 203, 244, 277, 406, 532, 534, 537
Fulgencjusz, bp Ruspe 381, 390, 391, 466, 512
Fulko, kanonik paryski 545
Fulko z Orleanu 543
Fursy 520

Gaios, platończyk 350
Galen (Claudius Galenus) 284, 361, 439, 559
Galia 10—12, 14, 19, 27, 61, 122, 123, 178—183, 185, 186, 189, 203, 388, 390, 397, 399, 462, 465, 467, 468, 507, 511, 516, 518, 519, 521, 524, 525, 530
Galicja 61
Galienus, ces. 353
Galinaria 512
Gall, uczeń Kolumbana 34
Gall Anonim 243
Gallus, bp Clermont 516
Galon, legat pap. 498
Gandawa (Gent) 34, 35
Gandulf z Bolonii 451
Gangra 460, 462
Gaskonia 156
Gaudemet J. 455
Gauderych, bp 217
Gaunilon z Marmoutier 320, 426
Gauthier z Orleanu 472
Gautier de Mortagne, magister 537
Gaza 121
Gebhard, bp Eichstätt zob. Wiktor II, pap.
Gelazy I, pap. 28, 371, 461, 503
Gelazy II, pap. 150
Gemistos Plethon, platończyk 361
Gennadiusz z Marsylii 381, 390, 391
Genzeryk, wódz Longobardów 120, 511
Georgia 361
Gerard z Brogne 190
Gerard z Czanad 373, 419, 421
Gerard z Kremony 269
Gerard z Metz, magister 541
Gerbald z Liège 472
Gerbert z Aurillac, bp Reims 278, 301, 314, 407, 415—418, 439, 544, 546
Germania 37, 38, 185, 507, 531
Germanie 41, 43, 44, 55, 181, 526
Gewilipob, bp Moguncji 40
Gibelinowie 154
Gieysztor A. 229, 237, 339
Gilbert z Hoyt 445
Gilbert de la Porrée 284, 291, 292, 316, 317, 440, 441, 540
Gilbert z Tournai 295
Gilles z Corbeil 560
Gilson E. 255, 324, 412
Giordan, ces. 353
Giordano zob. Jordan
Giordano Bruno 348
Gissur Isleifsson, bp 109
Glastonbury 526
Glorieux P. 293
Gniezno 229, 230, 498
gnomologie 386
gnostycyzm i gnostycy 354, 372, 411
Goci 10, 120, 510
Godfryd z Bouillon 146, 147
Gora k. Metzu 102, 190, 486, 537
Gorazd, syn Boruta 209
Gorazd, mnich 219
Gordian, ces. 353
Gorgona (wyspa) 512
Gotszalk, mnich saski 83—85
Grabowski I. 455
Gracjan 7, 281, 284, 448, 449, 450, 453, 459, 466, 486, 494, 501, 502, 505, 558
Graz 454
Grecja 130, 403, 510
Grecy 148, 232, 250, 254, 259, 306, 318, 429
Grzegorz, bp Tours 14, 20, 24, 26, 32, 516
Grzegorz, kard. 496
Grzegorz z Nazjanzu 259, 348, 386
Grzegorz z Nyssy 259, 363, 410, 513
Grzegorz, opat Utrechtu 529, 532
Grzegorz I Wielki, pap. 5, 6, 13, 44, 45, 51, 64, 161, 180, 183, 184, 204, 381, 388, 395—399, 400, 401, 403, 415, 450, 461, 466, 480, 488, 491, 515, 520, 523, 528, 561
Grzegorz II, pap. 37, 478
Grzegorz III, pap. 38, 162
Grzegorz IV, pap. 88, 170—172, 174

Grzegorz VI, pap. 101
Grzegorz VII, pap. (Hildebrand) 103, 104, 142—144, 153, 157, 241, 423, 431, 453, 461, 490—493, 495, 496, 503
Grzegorz VIII, pap. (Albert z Benewentu) 148, 448
Grzegorz IX, pap. 284
Guibert z Nogent 548
Gundisapur 361
Guntchram, król 13

Haakon Dobry, król 108
Haakon, jarl 108
Hadrian, ces. 350, 509
Hadrian, opat 48, 403, 522, 525, 526, 528
Hadrian I, pap. 77—79, 131, 137, 166—168, 471, 476
Hadrian II, pap. 138, 212, 217, 478
Hadrian IV, pap. 154
hagiografia 20, 28, 29, 180, 204, 403, 512, 524, 561
Haimhramm (Emmeram), bp wędrowny 34
Haiton z Bâle (Bazylea) 472
Halitgar, bp Cambrai 473
Hamburg 106, 234
Hamburg-Brema 106, 109, 110
Harald Grafell, król 108
Harald Sinozęby, król 107
Harnack A. 359, 375
Hauréau B. 253
Hawelberg (Hobolin) 234, 235
Hebrajczycy 514
Hebron 149
hedonizm 349
Hegel 5, 246
Heinze M. 375
Hellada 366, 509
Helmold 234
Heloiza 301, 545, 552
Henry P. 361
Henryk I Ptasznik, król 106, 233, 235
Henryk II Święty, ces. 99, 103, 230, 244, 487
Henryk III, ces. 101, 103, 141, 489, 490
Henryk IV, ces. 104, 105, 109, 141—144
Henryk V, ces. 105, 150, 236
Henryk VI, ces. 148, 156
Henryk I, król angielski 150, 152
Henryk Arystyp, archidiakon 269, 364, 366
Henryk Bates de Malines 366
Henryk Brodaty, książę 242
Henryk Dumny, książę Gwelf 154
Henryk Lew, książę 237
Henryk z Gandawy 245, 304
Henryk z Lozanny 159
Heraklea 146, 147
Herakliusz, ces. 124—126, 210, 464
Herard z Tours 472
heretycy 25, 119, 156, 157, 159, 458, 459
herezja 77, 83, 102, 116, 136, 159, 251, 307, 370, 373, 386, 387, 429, 528; h. albigensów 157; h. hiszpańska 77
Heribert, hr. Vermandois 94
Heristal (Herstal) 33
Hermas, *mnich* 402
Hermenegild, syn króla Leowigilda 53
Hermenegilda, mniszka 545
Hesja 37
Hexham 527
Hiera 130, 132
Hieronim 40, 259, 318, 373, 394, 403, 409, 450, 510
Hilary z Poitiers 318, 394, 409, 450
Hildebrand zob. Grzegorz VII pap.
Hildegarda, mniszka 545
Hildesheim 201
Hinkmar, arcybp Reims 83, 90, 406, 409, 472
Hipacjusz z Efezu 362
Hipolit 458, 459
hipostaza 347, 353
Hipokrates 284, 439, 559
Hirsau 102, 486
historiografia polska 455
Hiszpania 9, 53—59, 61, 62, 72, 76, 77, 123, 144, 156, 178, 181, 190, 283, 362, 388, 395, 397, 416, 462, 464, 466, 468, 490, 507, 511, 513, 516, 519, 523, 525, 530, 532, 560
Hobolin zob. Hawelberg
Honorat, mnich 19, 512
Honoriusz I, pap. 125, 127, 132
Honoriusz II pap. 151
Honoriusz III, pap. 411
Honoriusz z Autun 295, 298, 434, 544
Horacy 204
Hrodbert (Rupert), bp 34, 36
Hugbert, bp 35
Hugo, arcybp Rouen 33
Hugo od św. Wiktora 290, 299, 330, 336,

439, 443, 446, 447, 450, 501, 507, 544, 555, 556, 561
Hugo, opat Cluny 189, 201
Hugo, hr. Vermandois 94, 146
Huicinga J. 374
Humbert z Moyenmoutier, kard. 429, 430, 490, 491
Humbert z Silva Candida 103
Hunnowie 510
Hus Jan 315
Husaby 107
Hy zob. Iona
Hyery 512

Ibas z Edessy 120, 121, 123
Iberyjski Płw. 53, 178, 186, 190, 518
Ibn Gabirol (Awicebron) 266, 560
Ibn Roszd zob. Awerroes
Ibn Sina zob. Awicenna
idealizm 249, 347
Idzi Rzymianin 267, 304
Ignacy, bp Antiochii 457
Ignacy, patr. Konstantynopola 134, 135, 137, 138
Igor, książę 232
ikonografia 7, 8
ikonoklazm (obrazoburstwo) i ikonoklaści, 7, 64, 78, 128, 129, 131, 133, 162
ikony 255
Ildefons, bp Toledo 398, 523
Illiria 123
immunitet 26, 91, 96
Inde 187, 188
Indie 484
Ine, król Wessexu 49
Ingo, książę 211
Innocenty I, pap. 461
Innocenty II, pap. 151—153
Innocenty III, pap. 7, 148, 149, 157, 158
inwestytura 92, 94, 98, 100, 103—105, 132, 142, 147, 149—152, 159, 189, 281, 486, 490, 495; i. biskupów 104; i. feudalna 151; i. królewska 154; i. opatów 188; i. świecka 104
Iona (Hy) 43, 46, 47, 182, 519, 520
Irena, cesarzowa 78, 131, 132, 168
Ireneusz, bp Lyonu 458
Irlandczycy 529, 532
Irlandia 42, 43, 47, 186, 203, 204, 276, 277, 388, 401, 467, 472, 520, 521, 526
Irneriusz z Bolonii 279, 448, 449
iroszkoci 183, 185, 201, 203
Isidorus Mercator (Peccator Mercatus) zob. Pseudo-Izydor
islam 12, 63, 361, 519
Islandczycy 109
Islandia 108, 109
Isleif Gissurarson, bp 109
Istanbul 384
Istria 208
Italia 10, 44, 120—123, 130, 143, 144, 150, 152, 154—156, 161—164, 168, 174, 177, 178, 180—183, 185, 186, 189, 191, 196, 213, 276, 361, 388, 394, 420, 432, 464, 465, 467; 473; 475, 479, 480, 487, 489, 497, 499, 507, 521, 525, 530
Iwo, bp Chartres 149, 279, 448, 449, 497—500, 505
Izaak, eremita 242
Izaak ze Stelli 445
Izauryjczycy 128
Izrael 318
Izydor z Sewilli, bp 54, 56, 60, 178, 298, 336, 381, 389, 398—401, 403, 406—408, 435, 450, 464, 466, 488, 491, 517, 523, 528, 557, 559

Jaćwież 230
Jadwiga śląska, św. 242, 545
Jaffa 148
Jahwe 318—320
jakobici 484
Jakub Baradeusz 121, 484
Jakub z Edessy 485
Jakub z Wenecji 269
Jan II, pap. 120, 121
Jan VIII, pap. 138, 211, 218, 219
Jan X, pap. 98
Jan XIII, pap. 222, 228
Jan XV, pap. 228
Jan, prezbiter 211
Jan Beverley 527
Jan bez Ziemi 157
Jan Chryzostom 450, 489
Jan Damasceński 361, 381, 384, 387, 450, 522
Jan Gerson 315
Jan Hiszpan 262, 272
Jan Italos 361
Jan Kasjan 19, 20, 177, 178, 389, 390, 513, 523

Jan Scholastyk, patr. Konstantynopola 463, 464
Jan Talaia 116
Jan ze Scytopolis 386
Jan Zonaraz 483
Jan z Rawenny 210
Jan z Salisbury 270, 289, 301, 308, 317, 364, 367, 433, 434, 440—442, 540, 542, 554, 555
Jarmouk 126
Jarosław, książę 233
Jarowit, pogański bóg 234
Jarrow 48, 403, 524, 526—528
Jednia 321, 322, 324, 348, 352, 353, 363, 369
Jelling 107
Jerozolima 121, 124, 126, 127, 146—149, 158
Joachim z Fiore 412, 446
Jonasz z Bobbio 398
Jonasz z Orleanu 86
Jordan (Giordano), bp 225, 226, 228, 229
Jouarre 186, 524
judaizm 361
Judyta, ces. 170
Julian z Konstantynopola 473, 504
Julian, arcybp Toledo 56, 57, 523, 528
Jumièges 33, 186
Juniliusz, autor 512
Justus, bp Rochester 45
Justyn, apologeta 297, 306, 309, 350, 371
Justyn I, ces. 119
Justynian I, ces. 12, 53, 119—122, 124, 125, 281, 284, 361, 377, 462, 463, 470, 473, 482, 492, 493, 502, 503
Justynian II, ces. 128; 129
Justynian, filozof 306
Jutlandia 106
Jutowie 41
Juwenalis (Decimus Iunius Iuvenalis) 204, 413, 541

Kalabria 514
Kalcydiusz zob. Chalcydiusz
Kalikst II, pap. 105, 150, 151, 431
kanonicy regularni 432, 446
kanonistyka 433
Kanut Wielki, król 107
Kapetyngowie 190
Karloman, majordom 38, 41, 165, 166, 404
Karol Gruby, ces. 92
Karolingowie (Arnulfingowie) 15, 35, 82, 96, 98, 99, 186, 192, 211
Karolingów: k. cesarstwo 75, 85, 86, 93, 94, 106, 110, 414; k. monarchia 63, 72, 77, 81, 89; k. państwo 72, 77, 87, 92
Karol Łysy, ces. 90, 170, 176, 406, 478, 534
Karol Młot (Martel) 33, 35—38, 64, 162, 186, 404, 472, 531
Karol III Otyły, ces. 219
Karol Wielki 63, 66—81, 85, 87, 110, 140, 164—171, 175, 176, 187, 188, 213, 221, 225, 234, 240, 277, 404, 406, 408, 462, 469, 471, 472, 474—476, 487, 503, 533—535, 557, 561
Kartagena 53
Kartagina 122 460, 464, 511, 512
Kartezjusz (René Descartes) 5, 247
Karyntia 72, 208—210, 214
Karyntia-Słowenia 214
Kasjodor 177, 202, 203, 262, 277, 298, 381, 388, 392, 394—396, 399, 401, 408, 413, 451, 511, 514, 527, 528
Kaspijskie Morze 126
Katalonia 186,
katarowie 159
katechumenat 456, 561
kateny 386, 430
katolicy 10
katolicyzacja 9; k. wizygotów 54
katolicyzm 6, 9, 11, 53—55, 110, 184, 248, 342, 352, 360, 401, 522; k. średniowieczny 332; k. wczesnośredniowieczny 7; k. zachodni 177, 354
Katon (Marcus Porcius Cato Censorinus) 204
Kaukaz 126
Kazimierz Odnowiciel 191
Kent 43—45, 49, 51, 184, 525
Killeany 182
Killian, misjonarz 532
Kindila, król 62
Kitzingen 37
klasycyzm 248
Klaudian Mamertus z Vienne 381, 390, 391
Klaudian, poeta 204
Klaudiusz z Turynu, bp 79
Klemens, arcybp Utrechtu zob. Willibrord
Klemens, bp frankoński 40
Klemens I, bp rzymski 457, 477, 485

Klemens II, pap. (Suidger) 101
Klemens III, pap. 143, 144
Klemens św. 222
Klemens Aleksandryjski 306, 351, 373, 410
Klisa pod Splitem 211
klerykalizacja 193
kluniak 190
Kłoczowski J. 179
Koblencja 521
Kocel, książę 217, 218
Koch H. 382
Koinred, król Mercji 48
Kolman, bp 47
Kolonia 40, 89, 97, 98, 447, 536, 537
Kolumban Młodszy 21—23, 34, 182, 183, 185, 208, 401, 402, 467, 519, 521, 532
Kolumban Starszy 43
Kołobrzeg 229
komendacja 99
Konrad II, ces. 244
Konrad Hohenstauf, ces. 147, 154, 555
Konstans, ces. 126, 522
Konstanty zob. Cyryl
Konstantynopol 56, 64, 78, 111, 115—117, 119, 121—127, 131—136, 138, 146, 148, 149, 158, 162, 169, 190, 219, 232, 244, 276, 361, 427, 428, 485, 509, 510, 514, 530
Konstantyn IV Pogonat, ces. 127
Konstantyn V, ces. 130, 131
Konstantyn VI, ces. 131, 132, 168
Konstantyn II, pap. 165
Konstantyn Afrykańczyk 279, 439, 440, 559
Konstantyn Porfirogeneta 210, 211
Konstantyn Wielki, ces. 66, 161, 167, 427, 490
kontemplacja 342, 344, 349, 353, 359, 384, 430, 444, 447, 560, 561
konwertyta 355
Korbea 204, 277
Korbinian, mnich 36
Kordoba 53
Kornwalia 41
Korynt 457
Kosmas, kronikarz czeski 237
Kościół 12, 13, 15, 17, 20, 23—29, 33, 37, 39, 41, 42, 46, 49, 50, 52, 55, 58—65, 67, 69, 71, 73—76, 78—82, 84—89, 91—96, 99—103, 110, 119, 122, 136, 139—141, 144, 145, 157—160, 163, 165, 167—169, 171, 174—176, 209, 210, 230, 235, 237—241, 243, 244, 253, 258, 271, 281, 283, 284, 306—309, 332, 341, 345, 360, 370, 371, 373, 381, 382, 391, 393, 395, 396, 398—400, 402—404, 408, 409, 414—416, 421, 423, 425, 427, 432, 434, 441, 442, 449, 453, 456, 457, 461—463, 468—470, 473—476, 478, 481—483, 485—490, 495—497, 499, 501—504, 510, 515, 536, 544, 556, 560, 561;
k. angielski 107, 527; k. anglosaski 9, 47—49, 79, 110; k. ariański 11, 53—55; k. austrazyjski 38; k. autokefaliczny 139; k. autonomiczny 76, 139; k. bawarski 36, 38; k. biskupi 13, 19, 92; k. bizantyjski 6, 136, 145, 148, 158, 211, 429, 453, 481, 483, 486; k. brytyjski 42, 520; k. bułgarski 136, 212, 217; k. celtycki 42, 43, 46, 47; k. cesarski 95; k. chrześcijański 238, 456, 480; k. duński 107; k. etiopski 485; k. egipsko-koptyjski 485; k. feudalny 101; k. francuski 499; k. frankoński 9, 11, 22, 23, 35, 36, 38, 40, 41, 49, 63, 64, 67, 69, 72—74, 77—80, 83—87, 89, 110, 170, 174, 217, 474; k. fryzyjski 36; k. galorzymski 11, 17, 25; k. grecki 78, 427, 469; k. heretycki 483; k. hiszpański 56, 76, 77, 178; k. irlandzki (iroszkocki) 22, 40, 42, 43, 46, 47, 182, 467; k. islandzki 109; k. jakobicki 121; k. karoliński 63, 69, 76, 87, 91, 95, 106, 110; k. katolicki 139, 305, 374, 400, 431, 453; k. klasztorny 531; k. krajowy 36, 88, 90, 174; k. longobardzki 9, 110; k. łaciński 233, 427, 429, 454, 469, 486; k. maronicki 485; k. merowiński 13, 31, 32, 37, 63; k. misyjny 207; k. mnichów 42; k. monofizycki 453, 454, 483, 484; k. monotelecki 453, 454, 483; k. nestoriański 453, 454, 483, 484; k. niemiecki 94—105, 142, 230; k. ormiański 485; k. państwowy 9, 10, 38, 41, 50, 54, 55, 57, 63, 67, 74, 78, 88, 97, 101, 103, 105, 110 481; k. papieski 36, 110; k. parafialny 16; k. pierwotny 457; k. polski 228, 229; k. południowo-wschodni 453, 483, 484; k. północny 110; k. prawosławny 244; k. prowincjonalny 17, 103; tzw. k. prywatny 17, 56, 92, 93, 99; k. rzymski 12, 38, 40, 41, 43—47, 49, 50, 65, 110, 140, 145, 169,

174, 176, 257, 380; k. rzymskokatolicki 110; k. serbski 211; k. skandynawski 109, 110; k. syryjsko-jakobicki 485; k. średniowieczny 153; k. terytorialny 13, 41, 109, 110; k. uniwersalny 88, 103, 110; k. wielkomorawski 219; k. wizygocki 9, 49, 53, 56, 57, 62, 80, 110; k. wschodni 6—8, 80, 89, 112, 115, 117, 124, 126, 134—137, 139, 148, 160, 244, 333, 427, 492, 503, 504; k. zachodni 6, 7, 12, 37, 75, 76, 78, 90, 94, 98, 101, 103, 110, 112, 115, 135, 138—141, 150, 160, 244, 333, 427
Kotlina Czeska 221, 222
Kraków 224, 225, 229, 498, 551
Kremsmünster 532
Kreskoniusz, bp afrykański 466
Królestwo Neapolu 560
krucjaty 81, 144, 145, 147—149, 156—158, 237
Krum, książę 212
Krym 232
Krzyża św. opactwo 518
krzyżowcy 146—148, 236
księstwo kościelne 96
Ktesifon (Ktezyfont) 126
Kunibert, bp Kolonii 35
kult: k. bogini płodności 6; k. cesarzy 79; k. drzewa 30, 61; k. bożka Jarowita 234; k. kamieni 61; k. Matki Bożej 6; k. obrazów 64, 77—80, 128, 130—133, 135; k. relikwii 84, 91, 475; k. sił przyrody 45; k. św. Błażeja-Własa 240; k. świętych 52, 84, 91, 475; k. bożka Wołosa 240; k. źródeł 61

Lanfranc, bp Canterbury 279, 292, 368, 371, 419, 423, 497, 544
Langres 411
Langwedocja 158
Laodycea 460, 463
Laon 426, 432, 434, 435, 436, 530, 536—538, 540, 546
Lateran 126, 144, 172, 523, 530
Latyni 339
Laurencjusz, bp Canterbury 45, 47
Leander, bp Sewilli 178, 515
Le Bras G. 454—456, 458, 496, 497
legiści 281
Legnano 155
Le Goff J. 200, 251, 292, 313
Leicester 526
Leidrad z Lyonu, bp 77
leksykografia 375
lenno 92, 93, 96, 98
Leodegar, bp Autun 32
Leodium zob. Liège
Leon, arcybp Rawenny 167
Leon I, ces. 115
Leon III Izauryjczyk, ces. 64, 130, 131, 162, 482
Leon IV, ces. 131, 168
Leon V, ces. 133, 138
Leon VI, ces. 482
Leon I Wielki, pap. 6, 114—116, 120, 161, 381, 388, 390, 461
Leon II, pap. 56, 530
Leon III, pap. 75, 77, 80, 168, 169
Leon IV, pap. 172, 174, 535
Leon VIII, pap. 227
Leon IX, pap. (Bruno) 101, 103, 139, 411, 428, 489, 490
Leon XIII, pap. 247, 257
Leon, syn ces. Michała III 138
Leonardo da Vinci 252
Leoncjusz, bp 513
Leoncjusz z Bizancjum, teolog 381, 385
Leowigild, król 53, 54
Leptines 30, 39
Lérins (Lerinum) 19, 177, 390, 512
Lędzianie 223
Liban, góra 485
Libana 76
Lichfield 526
Liège (Leodium) 279, 407, 415, 418, 420, 536—538, 554
Liemar z Bremy 104
Liga lombardzka 155
Lilibe 357
Lille 537
Limoges 201
Lindhard, bp 44
Lindisfarne 46, 47, 186, 520, 524, 526, 527
Lindsey 51
literatura grecka 456; l. łacińska 456; l. patrystyczna 458, 461, 510
liturgia 112, 188, 217, 233, 430, 456, 458; l. antyczna 528; l. chrześcijańska 457; l. łacińska 223; l. rzymska 67; l. słowiańska 218—220, 224, 232, 233; l. wizygocka 58
Liudger 529, 532

Liutprand, król 162
Logos 252, 352
Lombardia 147, 154, 190, 277
Londyn 45, 493, 520, 536
Longin z Aten 355
Longobardowie 9, 64—66, 120, 161—167, 172, 185, 276, 521, 532; L. państwo 519
Longres 525
Lorenzo Valla zob. Valla Wawrzyniec
Lorsch 34, 192
Lotar I, ces. 88, 170, 172
Lotar III, ces. 152—154, 236
Lotar II, król Lotaryngii 89
Lotaryngia 98, 102, 146, 190, 192
Lubeka 236
Lucjusz III, pap. 542
Lucullanum k. Neapolu 513
Ludewit, książę 211
Ludmiła św. 222
Ludwik II, ces. 88, 172, 174, 175
Ludwik VII, 147, 152, 537, 542
Ludwik, książę zob. Ludwik VII
Ludwik II Niemiecki 137, 215, 221, 226
Ludwik I Pobożny, ces. 71, 79, 85, 86, 88, 169—172, 174, 187, 188, 234, 362, 404, 474, 534
Lukrecjusz 439
Lull, bp Moguncji 525
Lund 110
Lupus z Ferrières 83
Luter 254, 358
Lutycy 234—237
Luxeuil 22, 34, 183, 186, 402, 521, 524
Luxorius, retor 512
Lyon 77, 525

Łaba 207, 233—235
Łęczyca 239
Łowmiański H. 208, 225
Łużyczanie 234, 236

al-Ma'min, kalif 361
Maassen F. 454
Magdeburg 109, 226, 234, 236, 541, 555
magia 52, 61, 238, 239, 357
Magister Omnebene 439, 448
Magister Serlo 540, 542
Magnelone 187
Majolus, opat 189
Makariusz, bp Antiochii 127
Makariusz Szkot 373
Makrobiusz 265, 361, 364, 365, 374, 403
Maksym Wyznawca 363, 381, 382, 384, 386, 387, 410
Maksymian, poeta 511
Malaga 53
Malebranche 257
Malmesbury 403, 526
Małopolska 224
Manegold z Lautenbachu 373, 419, 421, 539
manicheizm i manichejczycy 261, 326, 332, 372
Mans (Le Mans) 478, 537, 538
Marcina św. klasztor w Tours 68, 527, 533, 535
Marcin, bp Tours 19, 177, 178
Marcin z Bragi (Brakary) 178, 381, 395—397, 466
Marcin I, pap. 126, 382
Marcjan, ces. 115
Marcjan Capella 298, 395, 413, 507, 511, 512
Marek Aureliusz, ces. 350, 509
Maria Panna 237
Mariusz Wiktoryn 265, 360
Markon, bp 234
Markulf z Frankonii 467
Marmoutier 177
Maro zob. Wergiliusz
Maron, mnich 485
maronici 485
Marsylia 19, 177, 390, 513
Marsilio Ficino 274, 306, 360, 366
materializm 249, 370, 442; m. stoicki 391
Mateusz, eremita 242
Mateusz, ewangelista 305
Maur, św. 205
Maurienne 13
Maurus 560
Maurycy, ces. 464
mediewistyka 255
mediewiści 254
Mediolan 143, 460, 511, 530
Mekka 546
melkici 485
Mellebaude, opat 524
Mellitus, bp Londynu 45
Melun 538
Menas, patr. Konstantynopola 122
Menerbes 513
Mercja 43, 45, 46, 48

Merowingowie 12, 13, 19, 20, 24, 27, 64, 65, 69, 92, 186, 191, 192, 200, 203, 204, 404, 524, 531
Merowingów: m. dynastia 12, 32, 64; m. królestwo 24, 399, 402; m. monarchia 12, 17, 21, 23—26, 29, 34, 36, 41, 55; m. państwo 13—15, 17, 20—23, 28, 31, 33, 37
Merseburg 234, 236
Messyna 148
metafizyka: m. Arystotelesa 385; m. chrześcijańska 250; m. grecka 248; m. klasyczna 247
Metodiusz 356
Metody, arcybp Moraw 213—224, 233, 237
Metody, patr. Konstantynopola 134
metropolia 13, 69, 106, 110
Metz 190, 406, 518, 531, 533, 537
Michał III, ces. 133, 134, 138, 215
Michał III, patr. Konstantynopola 148
Michał II (Balbus, Traulos), ces. 133, 363
Michał, bp Ratyzbony 222, 227, 235
Michał Italicus 361
Michał Psellus 361
Michał Szkot 269
Michał z Efezu 361
Mieszko I (Dzigome) 222, 226—229, 235, 236, 494
Mieszko Stary 236
Migne 390, 403
Mikołaj I, pap. 87—90, 134, 135, 138, 142, 175, 176, 212, 215—217, 237, 478, 503
Mikołaj II, pap. 94, 104, 141, 151, 490
Mikołaj Kuzańczyk 365
Mikołaj z Amiens 433, 440—442
Mikulčice 214
Milcjades, pap. 477
Milon, bp Trewiru i Reims 39
Minturno 353
Miron, król Swewów 396
Mistrz Eckhart zob. Eckhart
Mistrz krakowski 296
mistycyzm 444—446; m. kontemplacyjny 432; m. panteistyczny 411; m. perski 354
mistyka 447
Miśnia 234, 244
mitologia 249
Mlada-Maria 222, 223, 227, 228, 242
Moderatos z Gades 351, 355
Mogiła pod Krakowem 551
Moguncja 38, 40, 83, 97, 235, 472, 476, 535, 537
Mojmir, książę 213
Mojmirydowie 213
Mojżesz 318, 347, 350
Mojżesz Majmonides 269, 362
monastycyzm 21, 71, 177—181, 183, 184, 186, 188, 189, 198, 199, 201, 202, 205; m. celtycki 181, 182; m. cysterski 446; m. frankoński 22; m. iroszkocki 21, 402; m. orientalny 187; m. wczesnośredniowieczny 186, 189, 198, 200, 202, 205; m. zachodni 183, 196, 202, 275, 276, 307
Mondsee 532
monergetyzm 125
monizm 411; m. neoplatoński 410; m. panteistyczny 411
monofizytyzm i monofizyci 116, 117, 119—121, 126, 382, 384, 385, 389, 390
monopsychizm 273
monoteizm 347, 350
monoteletyzm i monoteleci 111, 124—127, 384, 386, 485
montaniści 458
Monte Cassino 141, 162, 177, 180, 185—187, 191, 192, 194, 279, 377, 513, 529
Montpellier 279, 538, 559, 560
moralność katolicka 396, 443
Morawa 23
Morawy 213, 214, 218, 219, 221, 223—225
Morze Czarne 232
Morze Śródziemne 483
Moyenmoutier 430
mozarabowie 63
Murbach 535, 539, 548
Musta'rib 63
Mutimir, książę 211
muzułmanie 77

Nadrenia 521
Nantes 33, 521
naturalizm 442, 444
nauka apostołów 457, 458
Naz R. 455
Neapol 120, 274, 283, 513, 559, 560
necessytaryzm grecki 249
Nemezjusz 265, 332, 364, 365, 372, 386
Neocezarea (Niksar) 460, 462
neofici 35, 57, 230, 237, 239
neopitagoreizm 351

neoplatonizm i neoplatończycy 261, 321, 325, 326, 329, 333, 351, 352, 354, 356, 357, 359, 360, 361, 363, 365, 385, 393, 410, 509; n. aleksandryjski 352; n. Plotyna 352; n. Porfiriusza 352
neoscholastyka i neoscholastycy 247, 248
nestorianizm i nestorianie 385, 389
Neustria 39
Nicea 132, 146, 361, 504
Nidaros 110
Nieder-Altaich 532
Niemcy, naród 109, 217, 226, 228, 234—236, 546
Niemcy, państwo 86, 96, 99, 100, 103, 104, 109, 142, 143, 154, 158, 217, 218, 221, 222, 226—228, 232, 233, 244, 277, 420, 475, 479, 487
Nifrid z Narbonne, bp 77
Nikeforos, patr. Konstantynopola 132
Nikłot, książę 236
nikolaizm 102, 142, 490
Nikomach 355
Nîmes 93
Nina k. Zadaru 211
Nisibis 361, 385, 394, 514
Nitra 213, 219
nominaliści i nominalizm 253, 315, 316, 370—372, 422, 436
nomokanony 463, 468, 481, 485, 504
Nonantola 186, 529
Norbert 550
Noricum 34
Normandia 423, 521, 540, 555
Normanowie 93, 144, 146, 188, 193, 234
Northumbria 43, 45—47, 49, 50, 184, 185, 525, 527
Norwegia 107, 110
Notker Labeo 279, 407, 417
Notker z Liège 407, 415, 418
Novalicium 529
Nowogród 553
Nowy Testament 176, 305, 334, 354, 404, 456
Nubia 485
Numeniusz z Apamei 347, 351, 355

objawienie 274, 297, 307—310, 399, 410, 411, 415, 418, 435, 437, 438, 440
Obodrzyce 233—237
obrazoburstwo zob. ikonoklazm
Ochryda 212, 213
Ochsenfurt 37
Ockham 245, 271, 304, 317
Octrik, scholastyk 541, 555
Odilo z Cluny 189, 190
Odilon, książę 38, 40
Odkupienie 310
Odon, bp Beauvais 373
Odon z Cluny 189, 190, 407, 415, 416, 418
Odon z Soissons 292
Odon z Tournai, bp Cambrai, 434, 553
Odra 224, 231, 234, 235
Odrodzenie 246, 253, 254, 268, 378
Odyn, bóg pogański 108
Offa, król Essexu 48
Ohrdruf 37
Ojciec (Bóg) 319, 356, 363, 429
Ojcowie Kościoła 258, 309, 332, 333, 338, 368, 371, 394, 395, 398, 420, 421, 430, 435, 437, 438, 447, 449, 450, 464, 488, 492, 498, 510, 531
Ojcowie wschodni 430, 450; o. greccy 319, 396, 463; o. kapadoccy 430; o. pustyni 178
Oksus 126
Olaf II Haraldsson 108
Olaf Skötkonung, król 107
Olaf Tryggvason, król 108, 109
Oldenburg (Stargard Wagryjski) 234—236
Olga, księżna 227, 232
Olimp 215
Olimpiodor, komentator 361
Omar, kalif 126
Opatrzność 305, 318, 335, 360, 373
Orbais 83
Orderyk Witalis 300
orficy 345
Oribasjusz 558
Orkady 108
Orlean 488, 537, 538, 540, 552
Orozjusz 517
ortodoksja 115, 122, 306, 307, 311, 315, 430; o. chrześcijańska 328; o. katolicka 440; o. kościelna 7, 446
Orygenes 265, 306, 321, 332, 334, 351, 352, 354, 355, 386, 410
orygenizm 121
Osjusz, bp 512
Ostrogoci 10—12, 53
Oswald, król 46, 520
Oswiu, król 46, 47, 49
Oświecenie 246

Otloh z Sankt Emmeram 419, 421
Otton, bp Bambergu 231
Otton I Wielki, ces. 94, 96, 98, 100, 140, 142, 226, 227, 232—235
Otton III, ces. 96, 229, 230, 487
Owidiusz (Publius Ovidius Naso) 204
Oxford 560

Pachomiusz 276
Padwa 538
Palermo 522
Palestyna 145, 158, 190, 236
Palmaria 512
Panonia 72, 161, 178, 210, 214, 217, 225
panteizm 322, 368, 411, 412, 444
Państwo Kościelne (Patrimonium Petri) 6, 66, 74, 88, 100, 138, 161—163, 168, 176, 496
papalizm 6, 7
papiestwo 35—38, 48—50, 64, 74—76, 78, 79, 87, 88, 90, 100, 101, 103, 104, 138, 141, 149, 153, 157, 160, 162, 164, 165, 168, 169, 171, 172, 175, 186, 220, 228, 415, 456, 469, 475, 479, 486, 487, 489—491, 494—497, 499, 501—503, 519, 530
Paracleta św. opactwo 538
parafie 17, 238, 240
paralelizm 352
Parma 533
Parteniusz 511
partykularyzm 47, 90, 93, 95, 103, 475, 479
Paryż 33, 274, 279, 282, 283, 301, 312, 362, 432, 434, 435, 446, 450, 451, 521, 531, 536—538, 540, 542, 545—548, 550, 558, 560, 561
Pasawa 213, 223, 225
Paschalis I, pap. 87, 169, 170
Paschalis II, pap. 149, 236
Paschalis III, pap. 155
Paschasius Radbertus 278, 371, 409
Paschasjusz Quesnel 465
patriarchat 13
patrycjusz Rzymian 65, 74
Patrimonium Petri zob. Państwo Kościelne
Patrycjusz, retor 511
Patryk, św. 42, 182, 276, 401
patrystyka 364; p. grecka 378
Paulin, bp Yorku 45, 50, 51, 520, 533
Paulin patr. Akwilei 74, 77, 80, 277
Paweł I, pap. 164, 362, 530
Paweł, patr. aleksandryjski 121
Paweł, św. (Apostoł) 217, 266, 334, 350, 381
Paweł Afiarta 165, 166
Paweł Diakon 71, 205, 277, 525, 529
Pawia 163, 166, 277, 420, 513, 522, 524, 525, 529, 558
Peada, król Mercji 46
pelagianizm 261, 389, 390
Pelagiusz, diakon 121, 122
Pelagiusz, twórca pelagianizmu 390
Peloponez 207
penitencjały 22, 401, 402, 467
Pepin, król Italii 213
Pepin Mały (Krótki), król frankoński 38—41, 64—66, 69, 74, 163, 164, 166, 169, 362, 404, 406, 472, 531, 537
Pepin z Heristalu, majordom Austrazji 15, 33, 35, 36
Persjusz (Aulus Persius Flaccus) 204
Persja 126, 353, 362, 484, 510
Persowie 120, 124
Perun, bóg słowiański 231
Petrarka 366
Philostrates, neoplatończyk 351
Phocas, gramatyk 528
Piastowie 224, 231
Picavet F. 253, 256
Pico della Mirandola Jan 362, 366
Pierleoni 151
Piktowie 43, 182
Piligrim, św., bp pasawski 223
Piotr d'Ailly 315
Piotr, św. 48, 56, 74, 143, 228
Piotra i Pawła św. opactwo w Canterbury 520
Piotr Cantor z Reims 435, 540
Piotr Comestor 435, 550
Piotr Damiani, kard. Ostii 103, 257, 300, 306, 336, 373, 419, 421, 422, 490
Piotr Eremita 146
Piotr Fulon, patr. Antiochii 116
Piotr, hr. Carcassonne 93
Piotr Lombard 284, 294, 372, 387, 391, 398, 433, 436, 443, 449—451, 556
Piotr Longobard, bp Verdun 68
Piotr Monge 115, 116
Piotr z Blois 445, 448, 543
Piotr z Pizy, gramatyk 277, 533

Piotr z Poitiers 451, 550
Piotr Valdo 159
Pireneje 560
Pirenejski Półw. 523
Pirenne H. 199
Pirmin, misjonarz 36, 531
Pismo św. 257, 261, 262, 266, 269, 274, 278, 284, 300, 305—309, 324, 335—339, 360, 368, 374, 382, 385, 386, 388, 389, 394, 395, 397, 398, 403, 407, 408, 410, 415, 420, 421, 435, 447, 449, 450, 453, 456, 482, 510, 513—515, 519—521, 523, 526, 531, 544, 554—556
pitagorejczycy 345
Pitra J. B. 454
Placyd, św. 205
Plaisance 144
Platon 254, 260, 264, 265, 270, 314, 318, 326, 327, 330, 339, 341—353, 355, 359, 361, 362, 364—366, 369, 373, 374, 391, 421, 439, 440, 510
platonizm i platonicy 258, 265, 271, 330, 341, 348—352, 360, 363, 364, 366, 369, 372—375, 385, 425
Platonopolis 353
Pliniusz Starszy 403
Plotyn 265, 324, 325, 329, 330, 341, 348, 351—357, 359, 361, 444, 509
Plöchl W. M. 454
Plutarch z Cheronei 350
pneuma 352
Poitiers 130, 177, 518, 524, 537
Polacy 242
Polanie 228
Polikarp, bp Smyrny 457
politeizm 347
polityka watykańska 155
Polska 224, 226—231, 236, 238, 240, 244, 498
Polychron 215
Pomorzanie 236
Pomorze: P. zachodnie 231; P. zaodrzańskie 236
Poncjusz z Tuluzy, hr. 93
Ponthion 163
Poppo, bp Brixen zob. Damazy II, pap.
porfirianizm 356
Porfiriusz (Tyryjczyk, Bataneita) 260, 262, 314, 348, 351—363, 366, 367, 370, 387, 409, 413, 416, 420, 421, 436, 509
Porto 135
Portugalia 158
powszechniki zob. uniwersalia
Poznań 225, 229, 239
Praga, 222, 227, 244, 555
Prantl K. 253
prawo: p. frankońskie 472; p. germańskie 473; p. karolińskie 487; p. rzymskie 472—474; p. wizygockie 559
prawodawstwo gregoriańskie 454
predestynacja 40, 83, 84, 278, 561
Prepozytyn z Cremony 451
Presław 213
Pribina, książę 213
Proklos (z Lykki) 265, 267, 348, 361, 365, 382, 393
Prosper z Akwitanii 381, 390, 391
Proteriusz, patr. Aleksandrii 115
Prowansja 186, 521, 530
Prudencjusz (Aurelius Prudentius Clemens), poeta 413
Prusowie 229
Prüm 194
Pryscjan, gramatyk 295, 413, 436, 528
Pryscylian, mnich 178
Przemyślidzi 221, 222, 224, 227
Pseudo-Beda 373
Pseudo-Dionizy (Pseudo-Areopagita) 6, 258, 265, 267, 309, 321, 362, 363, 365, 381—384, 386, 387, 393, 410
Pseudo-Empedokles 361
Pseudo-Izydor (Isidorus Mercator) 87, 89, 90, 174—176, 431, 459, 472, 477, 479, 480, 489, 491, 497, 498, 504
Pseudo-Soran 559
Ptolomeusz z Lukki 267

Quierzy 83, 163, 476

Rabanus Maurus (Hrabanus Maur) 72, 83, 84, 277, 336, 371, 406, 408, 409, 473, 534
racjonalizm 249, 412, 415—418, 421, 430, 432, 433, 440, 452
Radegunda z Poitiers 177, 518
Radulf z Liège 554
Radulf de Longo Campo 507, 543, 554, 559—561
Radulfus Ardens 433, 440, 441, 443
Radzim-Gaudenty 230
Ramsey 415

Ranowie 237
Ratbod, arcybp 480
Ratchis, król 162
Rateriusz z Werony 407, 417, 418
Ratramnus z Corbie 83, 278, 371, 373, 409
Ratyzbona 221, 222, 225—227
Rawenna 162, 163, 167, 276, 420, 511, 515, 522, 530, 558
Raymond de Saint-Gilles 146, 147
realizm 249, 314—316, 370, 371, 422, 437, 440, 442
Recja 34
Redwald, król East Anglia 51
reforma: r. Benedykta z Aniane 181; r. cysterska 191, 194; r. flandryjska 190; r. gregoriańska 94, 150, 474, 478, 486, 490, 494, 496, 497; r. karolińska 378, 398, 401; r. kluniacka 141, 189—191, 193, 197, 198, 415, 487, 491; r. kościelna 87, 102, 103; r. lotaryńska 103, 190; r. życia klasztornego 102
Reformacja 253, 254, 256, 306, 358
Regensburg 77
Reginhar, bp Pasawy 213
Regino z Prüm, opat 480, 487, 488, 504
Regio Calabria 514, 515
reguła: r. Bazylego 276; r. Benedykta z Nursji (benedyktyńska) 22, 23, 43, 48, 49, 71, 183—187, 191—193, 195, 199, 300, 359, 402, 444, 521, 529, 537; r. Chrodeganga 70, 531; r. Kolumbana (iroszkocka) 21, 23, 183, 185, 521; r. Pachomiusza 276, 359
Reichenau 36, 186, 193, 197, 201, 203, 277, 537
Rekkared, król 54, 62
Rekkeswind, król 58, 62
rekluzi 19
religia: r. buddyjska 354; r. państwowa 461; r. żydowska 60
Remaclus, bp 35
Remigiusz, bp Reims 27
Remigiusz z Auxerre 407, 412, 413
Ren 34, 35, 186, 195
Renesans 245—249, 252, 266, 268, 289, 339, 348; r. karoliński 308, 366, 367, 507, 529, 532; r. przedkaroliński 507; drugi r. średniowieczny 308
Rennes 33
Reparatus, metropolita afrykański 122
Riché P. 529
Riez 464
Rikulf z Soissons, arcybp Moguncji 472, 476
Rimbert, misjonarz 106
Rimini-Seleucja 460
Ripe 107
Ripon 47
Rittner E. 455
Robert, ces. łaciński Konstantynopola 149
Robert z Courçon 540
Robert Grosseteste 269, 272
Robert Guiscard 144
Robert z Melun 289, 292, 447, 451, 556
Rochester 45, 520
Roger z Sycylii 154
Roland Bandinelli zob. Aleksander III, pap.
Roma zob. Rzym
Romanos Lekapenos, ces. 133
romańska: r. architektura 201; r. sztuka 201
Roscelin z Compiègne 301, 315—317, 368—372, 422, 426, 436, 437
Rościsław, książę 213, 215
Rothad, bp Soissons 90
Rotrunda, córka Karola W. 168
Rouen 33, 39, 183
różnowiercy zob. innowiercy
Rudolf z Bourges 472
Rudolf Szwabski, książę 143
Rufin, mnich 20, 265
Rugia 237
Rupert zob. Hrodbert
Rupert z Deutz 434, 447
Rurykowicze 232
Ruś 227, 231—233, 240, 242, 244; R. kijowska 232, 233
Ruthwell 524
Ryszard, bp Paryża 540
Ryszard, wiktoryn 447
Ryszard z Chartres 555
Ryszard Lwie Serce 148
Rzym (Roma) 10, 35—37, 40, 42, 43, 45, 48, 49, 56, 63—66, 70, 75, 76, 78, 80, 88, 90, 94, 100, 101, 103, 110, 111, 115—117, 119—121, 126, 131—133, 135—138, 140—144, 148—155, 161, 163—168, 170—172, 174, 175, 183, 215—220, 223, 227, 228, 230, 233, 244, 260, 270, 276, 308, 350, 352, 353, 355, 366, 382, 388, 397, 403, 427, 428, 453, 454, 456, 460, 464, 465,

467, 469, 471, 476, 478, 479, 481, 489, 493, 497, 499, 508—511, 513—515, 520—522, 525, 530—532, 556
Rzymianie 41, 42, 100, 164, 166, 508, 523, 525, 556

Saint-Denis 68, 186
Saint-Germain-des-Près 192, 200, 407, 550
Saint-Gall zob. Sankt Gallen
Saint-Riquier 201
Saint-Seine 187
Saint-Trond 554
Saint-Wandrille 33, 192, 521
sakramenty 84, 151, 371, 451
Saksonia 72, 82, 227
Salernitanus zob. Urso z Calabrii
Salerno 144, 276, 279, 364, 538, 559, 560
Salignac 200, 201
Salomea, księżna 237
Saloniki (Sołunia) 215, 217
Salvian, autor 512
Salzburg 34, 40, 193, 214, 217, 225
Samon 208, 209
Samuel Taius z Saragossy 381
Sandomierz 223, 225
Sankt Gallen (Saint-Gall, St Gall) 183, 186, 193, 201, 203, 277, 406, 417, 532, 537, 540, 546, 549, 551, 552, 555, 559
San Pedro de Montes 524
Saraceni 94, 189, 191, 193, 490, 530
Saragossa 460, 518, 523
Sardyka 460, 463, 464
Sardynia 392
Sasi 9, 41, 43, 72, 81—83, 227, 236, 401
Sassanidzi 126
Savannières 535
Sawa 208, 210, 217
sceptycyzm grecki 249
Sclawitag, książę 221
schizma 117, 120, 124, 143, 144, 152, 153, 155. 156, 244, 429, 481; s. Anakleta 151, 155; s. egipska 115—117
schólastyczna metoda 288, 292, 296, 340, 378, 385, 407, 412, 433
scholastyka i scholastycy 7, 245—247, 253—259, 262, 263, 266, 267, 268, 271, 272, 274, 289, 294, 295, 302, 304, 313, 315, 319, 320, 334, 339, 361, 364, 379, 388, 392, 412, 541
Selandia 107
Seleucja-Ktezyfont 484
semipelagianizm i semipelagianie 91, 389, 390, 392
Seneka (Lucius Annaeus Seneca jr.) 278, 508
Sens 39, 472
Serbia 211, 220
Serbowie 211, 233, 234, 236
Serbowie łużyccy 235
Sergiusz II, pap. 172
Sergiusz, patr. Jerozolimy 125
Sergiusz z Konstantynopola 127
sermonizm 316
Servatus Lupus z Ferrières 278, 409, 413, 534
Serwiusz, komentator 545
Seulf, arcybp Reims 94
Sewer patr. Antiochii 117, 120, 121, 382
Sewilla 53, 54, 56, 60, 518, 523
Sherborn 403
Sigbert, król 520
Siger z Brabantu 303
Sigulf 531
Sigurt, król 147
Silnicki T. 234, 235
Silva Candida 103
Simplicjusz 365
Sirmium 217
Siroes, syn Chosroesa II 125
Sisebert, arcybp Toledo 59
Sisinant, król 60
Skálholt 109
Skandynawia 9, 105, 106, 109
Skandynawowie 546
Skania 107
Skutari k. Istanbulu 384
Sławibor, książę 222
Sławnikowici 221, 222
Słowacja 223
Słoweńcy 208, 209
Słowianie 124, 207—209, 212, 213, 225, 226, 233—237, 240, 242, 244, 546; S. bałkańscy 212, 244; S. macedońscy 215; S. połabscy 234—236; S. pn-zach. 235; S. zachodni 242; S. zaodrzańscy 237
Słowiańszczyzna 207, 208, 220, 507; S. połabska 233, 234; S. południowa 213; S. pn-wschodnia 236; S. pn-zach. 233; S. wczesnośredniowieczna 208; S. zachodnia 231
słupnicy 178
Smaragdus, opat Saint-Michel 300, 306

sobór:
s. chalcedoński (451 r.) 6, 111, 112, 115, 116, 121, 390, 394, 460, 463, 464, 484, 485; s. efeski (431 r.) 127, 394, 460, 463; s. konstantynopolitański I powszechny (381 r.) 460, 463; s. konst. II (553 r.) 123, 124, 460; s. konst. III powsz. (680—681 r.) 56, 127, 386, 460, 485; s. konst. (861 r.) 135; s. konst. (867 r.) 136; s. konst. VIII ekumeniczny (879 r.) 138; s. laterański I (1123 r.) 150, 431; s. later. II (1139 r.) 152, 558, 559; s. later. III (1179 r.) 155, 536, 537, 541, 542; s. later. IV (1215 r.) 158, 451; s. nicejski (325 r.) 460, 462, 464; s. nicejski, VII ekumeniczny (787 r.) 78—80, 132, 133, 430, 482, 504; s. powszechny (s. Ignacego) VIII (869 r.) 137; s. watykański I (1870 r.) 431
sofista 256
Sofroniusz, patr. Jerozolimy 125, 381, 386
Soissons 39, 65, 90, 315, 372, 524
Sokrates 343—347, 369
Solawa 207
Soter, bp Rzymu 458
soteriologia 357
Sparta 508
Spinoza 370
spirytualizm 249, 391, 411
Spitygniew, książę 222
Split 211
Spoleto 130, 167
Srijem 217
Srijemska Mitrovica 217
Stacjusz (Pubius Papinius Statius) 204
Stagiryta zob. Arystoteles
Stare Město 214
Stargard wagryjski zob. Oldenburg
Stary Testament 176
starożytność 245, 246, 248, 249, 252, 266, 305, 315, 338
Stavelot 186, 188, 190
Stawinoga Wł. 455
Stefan I, pap. 166, 458
Stefan II, pap. 65, 66, 162, 531
Stefan III, pap. 163, 164
Stefan IV, pap. 165
Stefan V, pap. 87, 169, 219, 220
Stefan IX, pap. (Fryderyk z Lotaryngii) 103, 141
Stefan Langton 540
Stefan Tempier, bp paryski 330
Stefan z Tournai (Etienne de Tournai) 298, 448
Stiglmayr J. 382
stoicyzm i stoicy 351, 377
Stolica Apostolska 123, 141, 149, 217—220, 227, 228, 460, 491, 494
Strachkwas-Chrystian 222, 227
Strasburg 365
Strojmir, książę 222
Studion 131, 134
studyci 134
Sturm, uczeń Bonifacego 529, 532
Suber J. 455
Subiaco 180, 186, 190, 513
subordynacjonizm 372, 373
Suchodolski B. 324
Sudety 209
Suidger, bp Bambergu zob. Klemens II, pap.
Sulpicjusz Sewer 20
supremacja 86, 137, 139, 157, 169, 176, 419, 421, 423, 428, 494, 501
Susebut, król 517, 522
Sussex 43, 47
Sutri 101
Suzo Henryk 365
Swantewit, bóg pogański 237
Swebowie 53
Swen Widłobrody, król 107
Swintila, król 54, 60
Sycylia 120, 144, 146, 154, 155, 157, 162, 269, 274, 355, 357, 522
Sydoniusz, bp 511
Sylweriusz, pap. 121
Sylwester I, pap. 66, 478
Sylwester II, pap. (Gerbert z Aurillac) 229, 278, 416, 544
Sylwester III, pap. 101
Symbol: „s. apostolski" 70, 136; s. konstantynopolitański 80; s. nicejski 385; s. rzymski 127; „s. wiary" 429
symbolizm 251, 264, 430; s. średniowieczny 313, 314
Symeon, car 212, 213
Symmach, senator 511
symonia 102, 103, 132, 142, 151, 152, 486, 490
synkretyzm 238, 349, 350; s. religijny 31, 51
synod:

s. w Aix (816 r.) 535; s. w Akwizgranie: (789 r.) 535; (800 r.) 77; (809 r.) 80; (817 r.) 187, 195; (819 r.) 188; s. w Albigny (822 r.) i (829 r.) 535; s. w Ancyrze (314 r.) 460, 462; s. w Antiochii (341 r.) 463; s. w Arles (314 r.) 460; s. austrazyjski w Leptines (743 r. lub 744 r.) 30, 39; s. bawarski (798 r.) 535; s. w Bordeaux (VII w.) 13; s. w Bradze (561 r.) 466; s. w Châlons (813 r.) 535; s. w Cividale (796 r.) 80; s. w Clermont (1095 r.) 144, 152; s. „Concilium Germanicum" (742 r.) 38; s. w Efezie II (449 r.) 460; s. w Elwirze (IV w.) 458; s. w Étampes (XII w.) 152; s. w Frankfurcie (794 r.) 77, 79, 133; s. w Gazie (543 r.) 121; s. w Gangrze (342 r.) 460, 462; s. w Hierze (753 r.) 130, 132; s. w Jerozolimie (634 r.) 386; s. w Kartaginie: I (345—348 r.) 460; II (387—390 r.) 460; III (397 r.) 460; IV (419 r.) 460, 463, 464, 466, 483; V (426 r.) 460; (VI w.) 122; s. w Konstantynopolu: (533 r.) 362; (536 r.) 129; (809 r.) 132; (920 r.) 483; (1054 r.) 429; s. krajowy wizygocki (684 r.) 56; s. krajowy (862 r.) 90; s. w Langres (859 r.) 411; s. w Laodycei (IV w.) 460, 463; s. laterański: (649 r.) 382; (1059 r.) 141; (1112 r.) 150; s. londyński (1107 r.) 150; s. w Mediolanie (355 r.) 460; s. w Moguncji (813 r.) 73, 535; (848 r.) 83; (852 r.) 213; s. w Montpellier: (1162 r.) 559; (1195 r.) 559; s. w Neocezarei: (314 r.) 462; (329 r.) 460; s. nicejski (325 r.) 428; s. w Orange II (529 r.) 389, 392; s. w Orleanie: (511 r.) 25; V 488; s. państwowy (Wizygotów) (580 r.) 54; s. paryski (829 r.) 86; s. w Plaisance (1095 r.) 144; s. w Quierzy (849 r.) 83; s. w Rawennie (967 r.) 226; s. w Regensburgu (792 r.) 77; s. w Reims: (1119 r.) 151, 152; (1131 r.) 152, 559; s. w Riez (439 r.) 464; s. w Rimini-Seleucji (359 r.) 460; s. w Rzymie: (313 r.) 460; (341 r.) 460; (484 r.) 117; (798 r.) 77; (800 r.) 75; (863 r.) 89, 135; (962 r.) 226; (1046 r.) 101; (1059 r.) 94; (1074 r.) 142; (1075 r.) 104; s. w Saragossie (380 r.) 460; s. w Sardyce (343 r.) 460, 463, 464; s. w Savannières (859 r.) 535; s. w Soissons: (744 r.) 39; (1092 r.) 315; s. w Sutri (1046 r.) 101; s. w Toledo: 460; (589 r.) 54, 61, 429; IV (633 r.) 57, 60, 477; VI (638 r.) 59, 62; (653 r.) 523; XII (681 r.) 59, 60, 396, 488; XIII (683 r.) 60; XV (688 r.) 57; XVI (693 r.) 59, 61, 62; s. w Tours (1163 r.) 155; s. trullański II (692 r.) 459, 460, 463; s. w Tuluzie (1119 r.) 152; s. w Turynie (401 r.) 460; s. w Vaison (529 r.) 515; s. w Valence (855 r.) 535; s. w Walencji (374 r.) 460; s. w Whitby (Streaneshalch) (664 r.) 47, 49, 184; s. w Wormacji (1076 r.) 143
synody: krajowe 13, 24; s. frankońskie 15, 25; s. prowincjonalne 55
Syrakuzy 522
Syria 124, 125, 145, 351, 382, 385, 459, 484, 485, 504
Syrycjusz, bp rzymski 460, 465, 503
Szczecin 236
Szetlandy 108
Szkoci 43
Szkocja 182, 186, 388, 401
szkolnictwo: sz. chrześcijańskie 510, 512; sz. katedralne 518; sz. parafialne 518; sz. rzymskie 510; sz. średniowieczne 507; sz. zakonne 203
szkoła: sz. aleksandryjska 351, 510; sz. w Angers 537; sz. antiocheńska 510; sz. ateńska 351; sz. w Auxerre 407, 412—415; sz. w Bec 279, 368, 537, 538; sz. w Benediktbeuern 406; sz. w Bobbio 416; sz. w Bolonii 558; sz. w Cambrai 537; sz. w Canterbury 526; sz. w Chartres 266, 269, 278; 298, 336, 348, 417, 432, 433, 439, 440, 443, 444, 537, 538, 555; sz. w Civate 529; sz. w Corbeil 537, 538; sz. cysterska w Clairvaux 432; sz. w Dijon 415; sz. w Edesie 361; sz. w Einsiedeln 415; sz. w Farentillo 529; sz. w Farfa 529; sz. w Fleury 277, 279, 407, 415, 538; sz. franciszkańska 365; sz. w Fuldzie 406, 408, 532, 534, 537; sz. w Gorze 537; sz. w Gundisapur 361; sz. kluniacka 415; sz. w Kolonii 537; sz. w Korbei 277; sz. w Laon 426, 432, 434—436, 537, 538; sz. w Liège 279,

407, 415, 418, 420, 537, 538; sz. w Lille 537; sz. w Luxeuil 521; sz. w Mans 537, 538; sz. medyczna w Salerno 279; sz. w Melun 538; sz. w Metz 406, 537; sz. w Moguncji 537; sz. w Montpellier 560; sz. w Nisibis 361, 385; sz. w Nonantola 529; sz. w Novalicium 529; sz. w Orleanie 537, 538, 552; sz. pałacowa Karola Wielkiego 534; sz. paryska benedyktyńska 432; sz. paryska katedralna 432, 434, 435, 450, 451; sz. paryska kanoników 432; sz. w Paryżu 537, 538, 541; sz. pergamońska 351; sz. w Poitiers 537; sz. Psellusa 361; sz. w Ramsey 415; sz. w Reichenau 277, 537; sz. w Reims 278, 406, 416, 435, 499, 537, 538, 546; sz. w Sankt Gallen 277, 406, 417, 537; sz. w Saint--Trond 554; sz. w Toledo 523; sz. w Tours 277, 408, 420, 537, 538; sz. w Troyes 537; sz. w Tuluzie 537; sz. w Walencji 523; sz. wiktorynów pod Paryżem 432, 433, 446, 447;
szkoły: sz. biskupie 513; sz. kapitulne 546; sz. katechetyczne 510; sz. katedralne 513, 523, 536, 538, 546, 548, 551; sz. klasztorne 536, 538, 545, 548; sz. kolegiackie 536, 538, 546, 548; sz. kościelne 370; sz. parafialne 515, 536, 538; sz. publiczne 537, 538; sz. rzymskie 513; sz. teologiczne 379; sz. wewnętrzne 537—539; sz. zewnętrzne 537, 538, 546
Szlezwik 107
sztuki wyzwolone (artes liberales) 294, 298, 299, 302, 392, 396, 400, 516, 519, 522, 529, 533—535, 551, 552, 555, 559, 561
Szwabia 192, 217
Szwajcaria 190
Szwecja 107, 110
Szwedzi 106
Szweinfurt 244
Szymon z Montfort 158
Szymon z Tournai 292, 451
Śląsk 223, 224
Ślęża 238
Śrem 217
Śródziemne Morze 148
Świętopełk, książę 217—219, 222
świętopietrze 66
Tabor 190
Tacjan, apologeta 350
Tagasta 513
Taius z Saragossy 435
Tales z Miletu 318
Tankred, wódz Normanów 146
Tarragona 513
Tars 47, 350
Tatwin, mnich 526
Tauberbischofsheim 37
Tayon z Saragossy, 398, 399
Tebaida (Górny Egipt) 519
Tegernsee 188
Temistiusz 365
Teodat, król 121
Teodolinda 522
Teodor z Tarsu, arcybp Canterbury 47, 48, 403, 522, 525—527
Teodora, regentka 120, 125, 133
Teodor Besta 483
Teodoret 120, 121, 348
Teodor z Mopswestii 121, 123
Teodor Studyta, opat 131
Teodoryk II, król 556, 557
Teodoryk Wielki, ces. 10, 120, 511, 522, 558
Teodoryk z Chartres 266, 338, 339, 348, 364, 440, 540, 561
Teodoryk z Freiberga 365
Teodozjusz II, ces. 27, 356, 462, 470, 473, 491, 503
Teodulf, bp Orleanu 74, 78, 277, 472, 533
teodycea 319
Teofan Teolog z Syrakuz 522
teofania 410
Teofil, ces. 123
Teofil, mnich 200
Teofilakt, diakon 164
teologia 311, 341, 383, 406; t. Arystotelesa 272, 365; t. augustyńska 393; t. dogmatyczna 447; t. dogmatyczno-biblijna 447; t. grecka 419; t. katolicka 372, 377, 378, 380, 382, 383, 385, 388, 391, 392, 393, 395, 403, 412, 413, 419, 420, 426, 427, 431, 439, 452; t. łacińska 430; t. mistyczna 384, 444, 447, 448; t. monastyczno-mistyczna 378; t. moralna 397; t. orygenesowska 386; t. osobistej świętości 430; t. polityczna 73; t. prawosławna 427; t. rzymska 419; t. scholastyczna 368, 419, 426; t. spe-

kulatywno-scholastyczna 378; t. zachodnia 430
Terencjusz (Publius Terentius Afer), poeta 204, 413, 545
Terencjusz Varron 395
Tertulian z Kartaginy, apologeta 306, 372, 373, 458
Tessalia 207
Tetberga 89
Tetin (gród) 222
Teudebert I, król 12
Teuderyk III, król 32
Theodat, bp 524
Theodgar (Thøger), misjonarz 107
Theodo, książę bawarski 36
Theon ze Smyrny, filozof 350
Thietmar, kronikarz 223, 235, 238, 241
Toledo 54—57, 59, 74, 269, 272, 460, 513, 517, 523
Tomasz z Akwinu 245, 247, 267, 268, 272, 290, 294, 299, 304, 330, 332, 343, 360, 365, 372, 400, 426
Tomasz Archidiakon 210
Tomasz Merton 359
tomizm 365
Toskania 130, 168
Toto, książę rzymski 165
Toul 101
Tours 14, 20, 24, 26, 32, 68, 155, 277, 408, 420, 472, 478, 527, 530, 533—535, 537, 538, 540
Tracja 207
tradycja: tr. apostolska 456, 458; tr. starochrześcijańska 428
transsubstancjacja 367, 371, 372
Trasyllos, filozof 350
Trazamund, król 392
Trewir 39, 89, 132
triteizm 372
Troyes 537
Trójca św. 307, 310, 328, 332, 342, 347, 350, 352, 364, 367, 370, 372, 451
Trpimir, książę 211
Trudpert, mnich 34
Trygłow, bóg słowiański 234
Trypolis 147
tuath 182
Tuluza 93, 146, 152, 156, 537, 540
Tum 239
Tunis 390
Tunnacaester 529
Turcy 146—149
Turcy Seldżucy 145, 146
Turyn 13, 79, 460, 529
Turyngia 37, 532
Turyngowie 34
Twardowski K. 516
Tyberiada 149
Tymoteusz Elure 115, 116
Tyniec 191
Tyr 148, 354
Tyryjczyk zob. Porfiriusz
Tytus, cezar 509
Tytus Flawiusz Klemens zob. Klemens

„ubodzy z Lombardii" 159
„ubodzy z Lyonu" zob. waldensi
Ulpiana biblioteka 511
Ulryk ze Strasburga 365
Ulster 182
Unger, bp 229
uniwersalia (powszechniki) 313, 314, 316, 317, 366, 371, 436, 437, 561
uniwersalizm: u. chrześcijański 94, 495; u. kościelny 417
Upsala 107, 110
Urban II, pap. 144, 145, 149, 157, 493
Urso z Calabrii (Salernitanus) 560
Urszula z Kolonii 545
Utrecht 35, 36

Vaison-la-Romaine 515
Valla Wawrzyniec 67, 382
Verdun 68, 85, 190
Verecundius 512
Vermandois 94
Vetulani A. 455
Vivarium 177, 202, 203, 276, 394, 514, 515, 525, 527, 528

Wacław św. 222
Wagrowie 234, 236
Walafryd Strabo, opat 409, 471, 534
Waldemar duński 237
waldensi („ubodzy z Lyonu") 159, 412
Walencja 411, 460, 523, 535
Walentynian III, ces. 356
Walery z Bierzo 523
Walhalla 108
Walia 41, 42, 45, 47
Walluk, książę 209
Walter, bp Mortagne 447

Walter od świętego Wiktora 445
Wamba, król 59, 60, 523
Wandalowie 53, 120, 161, 178, 510, 511
Warron (Marcus Terentius Varro) 377
Wason z Liège 541
Wearmouth 48, 403, 526, 527
Wełtawa 221
Wenancjusz Fortunant, bp Poitiers 28, 398
Wenecja 148, 155, 161, 216
Wennok, anachoreta 20
Wergiliusz (Publius Vergilius Maro) 204, 278, 363, 516, 545
Wespazjan, cezar 509
Wessex 43, 46, 49, 525, 526
wędrówki ludów 205, 507, 512, 531, 556
Węgry 421
Węgrzy 158, 546
Whitby (Streaneshald) 47, 49, 184, 185, 520, 526
Wiching, metropolita 219, 220
Wieleci 230, 233, 234, 236, 244
Wielka Brytania 182, 191
Wielkanoc 42, 43, 49, 183, 227
Wielkie Morawy 213—215, 220
Wigiliusz, pap. 121—124
Wihtred, król Kentu 49
Wikbert, bp Merseburga 234
Wikingowie 189
Wiklef 315
Wiktor I, pap. 458
Wiktor II (Gebhard), pap. 101, 141
Wiktor III, pap. 144
Wiktor IV, pap. 155
Wiktora św. opactwo 446, 513
Wiktor de Vita 512
wiktoryni 426, 432—434, 436, 446—448
Wilborada, mniszka 545
Wilfrid z Ripon, bp Yorku 35, 47, 48, 184, 527
Wilhelm, arcybp 235
Wilhelm II, hr. Nevers 147
Wilhelm, hr. Béziers i Agde 93
Wilhelm Breton 558
Wilhelm z Champeaux 279, 315, 316, 371, 372, 422, 426, 434—437, 446, 501, 536, 537, 540, 544
Wilhelm z Conches 266, 269, 308, 330, 337, 338, 348, 364, 440, 441, 540, 542, 544, 555, 560, 561
Wilhelm z Malmesbury 547
Wilhelm z Moerbecke 262, 265, 365, 366
Wilhelm Pobożny 189
Wilhelm z Saint-Thierry 338, 445
Wilhelm z Sycylii 154
Willibald, mnich 185, 529
Willibrord (Klemens), arcybp Utrechtu 35, 36, 532
Willigis, arcybp 223
Winborne 526
Wincenty z Lerinum (Lérins) 381, 389, 390
Winchester 46, 526
Winfrid zob. Bonifacy
Wirgiliusz, bp Salzburga 40, 532
Wirgiliusz Gramatyk 528
Wisła 223, 224
Wiszesław, książę 211
Wiślanie 223, 224
Wiślica 223
Witalian, pap. 48
witenagemet 49, 50
Witiz, hr. Maguelone zob. Benedykt z Aniane
Witterich, król 54
Wiztrach, książę 221
Wizygoci 9, 11, 25, 36, 50, 53—55, 517, 557
Wizygotów królestwo 511
Włastimir, książę 211
Włochy, 9, 48, 64, 66, 71, 72, 86, 103, 190, 228, 511, 521, 522, 525, 529, 530, 532, 533, 558
Włodzimierz Wielki 231, 232
Włosi 546
Wojciech św. (Sławnikowicz) 224, 229, 230, 541, 549, 550, 554, 555
Wilhelm z Kolonii 374
Wolfgang, nauczyciel 541
Wołos, bożek pogański 240
Woltham 526
woluntaryzm 250
Wormacja 105, 143, 536
Wrocław 225, 229
Wulf De M. 363
Würzburg 38
Wyspy Brytyjskie 44—46, 277, 398, 404, 472, 497, 507, 519, 521, 530
Wyspy Owcze 108

Yarmouth 520
York 35, 45—48, 277, 527

Zachariasz, pap. 64, 162, 240
Zachariasz z Mityleny 381, 385
Zadar 211
Zaratusztra (Zoroaster) 354
Zara-Zara 158
Zenon, ces. 116, 117
Ziemia Święta 144, 145, 147, 157, 158, 236
Zoroaster zob. Zaratusztra
Zwiefalten 237

Życz 234
Żydzi 25, 62, 318, 560
  Ż. chazarscy 231
Żytyce 244

Spis treści

WSTĘP 5

E. Potkowski
KOŚCIOŁY TERYTORIALNE I PAŃSTWOWE WE WCZESNYM ŚREDNIOWIECZU . 9

J. Keller
SOBORY WCZESNEGO ŚREDNIOWIECZA 113

J. Keller
GENEZA PAŃSTWA KOŚCIELNEGO 161

J. Wierusz Kowalski
MONASTYCYZM WCZESNOŚREDNIOWIECZNY 177

W. Szafrański
PRZYJĘCIE CHRZEŚCIJAŃSTWA PRZEZ SŁOWIAN WE WCZESNYM ŚREDNIOWIECZU 207

W. Seńko
FILOZOFIA WCZESNEGO ŚREDNIOWIECZA 245

J. Sulowski
PLATONIZM W KATOLICYZMIE WCZESNOŚREDNIOWIECZNYM 341

W. Szymański
HISTORIA TEOLOGII KATOLICKIEJ WE WCZESNYM ŚREDNIOWIECZU . . . 377

L. Grochowski
DZIEJE USTAWODAWSTWA KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO (DO 'DEKRETU GRACJANA' 453

J. Sulowski
SZKOLNICTWO KOŚCIELNE WE WCZESNYM ŚREDNIOWIECZU 507

TABLICE SYNCHRONISTYCZNE 563

SPIS MAP 631

WYKAZ SKRÓTÓW 632

BIBLIOGRAFIA 633

INDEKS 673

PAŃSTWOWE
WYDAWNICTWO NAUKOWE

Wydanie I. Nakład 1800 + 200 egz. Ark. wyd. 50,25; ark. druk. 44. Papier druk. sat. kl. III 80 g, 70×100. Oddano do składania w styczniu 1973. Podpisano do druku w październiku 1973. Druk ukończono w listopadzie 1973. Zam. 16/73. B-16-1088. Cena zł 95.—

DRUKARNIA NARODOWA
W KRAKOWIE