

Jerzy Hauziński

Aspekty doktrynalne konceptu "Świętego Cesarstwa" (część I)

Słupskie Studia Historyczne 5, 39-56

1997

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jerzy Hauziński

ASPEKTY DOKTRYNALNE KONCEPTU „ŚWIĘTEGO CESARSTWA” (CZĘŚĆ I)

Dochodząc istoty uniwersalizmu karolińskiego, badacze różnią się pod względem akcentowania poszczególnych jego elementów. Jak wiadomo w enigmatycznym programie *renovatio imperii romani* mieściły się takie elementy jak kult „*urbs Romae*”, realizacja Augustyńskiego konceptu państwa chrześcijańskiego w powiązaniu z niebiańskim „*civitas Dei*”, rozrost *imperium christianum* poprzez głoszenie Ewangelii i drogą orężną. W systemie tym było miejsce dla papieżstwa jako instrumentu misji uniwersalnego *imperium christianum*, a jednocześnie realnej (terytorialnej) monarchii karolińskiej. Istotę całej tej konstrukcji oddaje trafnie opinia P. Johnsona: „Tak papieżstwo, jak i zdecydowani w swym działaniu przedstawiciele duchowieństwa na dworze karolińskim w nowej strukturze władzy, którą przywołali do życia, widzieli nie tylko odrodzenie rzymskiego cesarstwa w całej jego chwale, ale również odtworzenie w społeczeństwie modelu chrześcijańskiego królestwa na ziemi. Augustyńską wizję urzeczywistnić miał Karol Wielki, który sam wiele zrobił, by ów cel zrealizować”¹. Należy tu wszakże zastrzec, że karolińskie *renovatio imperii romani* nie było równoznaczne z odrodzeniem kultu pogańskiego rzymskiego tworu imperialnego i jego struktur, sprowadzało się bowiem do przesadnej apoteozy czasów Konstantyna Wielkiego. Ważne miejsce zajmowały w doktrynie karolińskiej wątki biblijne. Karolingowie kreowali siebie na duchowych spadkobierców królów Starego Testamentu. Sam Karol Wielki był przez swe otoczenie komplementowany jako nowy Dawid, Salomon, Melchizedek². Przyrównanie tego cesarza do biblijnego króla Dawida było większym pochlebstwem niż porównanie z wielkimi cesarzami starożytności³. Nie bez racji M. H. Serejski, dochodząc istoty karolińskiego konceptu *imperium*, pisał: „Uniwersalizm ten, opierając się na wierze w szczególne posłannictwo Franków, bliższy był tradycji biblijnej żydowsko-chrześcijańskiej niż

abstrakcyjnym idcom ludzkości i zorganizowanego świata (oikumene) Imperii Romani”⁴.

Od śmierci Berengara I (924 r.) instytucja imperium doznaje w świecie łacińskim przejściowego zawieszenia, które nie jest równoznaczne z zanikiem idei cesarstwa. Obok idei uniwersalnego imperium współistnieje koncepcja „cesarstwa terytorialnego”, którego władca nie musi zabiegać o koronę cesarską, co wiąże się z wyobrażeniem *regnum* równoznacznego z pojęciem *imperium*⁵. Jednakże aby aspirować do godności uniwersalnego imperatora, należy być w szczególnej relacji do duchowej obecności księcia apostołów św. Piotra, sprawować patronat nad jego doczesną stolicą Rzymem i dzięki temu dostąpić cesarskiej koronacji z rąk papieża.

Czasy Karola Wielkiego przynoszą początki liturgii w odniesieniu do osoby władcy cesarstwa. Jej zapowiedzią jest napisana około 796 r. i śpiewana przed królem podczas wielkich świąt liturgicznych *Matutina regis* (Jutrznia), tekst liturgiczny wystawiający papieża, króla Franków, jego potomstwo, a nawet całe wojsko Franków. Jak dowiódł tego Gerd Tellenbach, pomiędzy IX a X stuleciem oficjum to przekształci się w *Missa pro imperatore*⁶. Dla Alkuina Karol jest „drogim Dawidem”, „przewodnikiem narodu wybranego”. Jeszcze przed koronacją cesarską „niezwyciężonego władcy Franków” pisał będzie do swojego ulubieńca: „Teraz tylko na tobie opierają się Chrystusowe kościoły, od ciebie jednego oczekują zbawienia, od ciebie, mściciela zbrodni, przewodnika błądzących, pocieszyciela ucisnionych, wspomóżyciela prawych”⁷. Karol i jego następcy nie chcą być „cesarzami Rzymian” w rozumieniu dosłownym, lecz każdy z nich pragnie uchodzić za „świętego i cesarza rządzącego cesarstwem rzymskim”. Nadmienimy, że tytułatura ta występuje od maja 801 r. W ogólnym koncepcie cesarstwa karolińskiego, a po 2 lutego 962 r. ottońskiego, mimo kancelaryjnej powściągliwości cesarskich notariuszy dominuje pierwiastek sakralny. Już Alkuin określał państwo Karola Wielkiego jako *sacratissimum imperium*⁸. Superlatywa w brzmieniu „*sacratissimus*” lub „*sanctissimus*” odnoszone są dość powszechnie do Karola Wielkiego, Ludwika Pobożnego, Lotara I i pomniejszych monarchów karolińskich. W dokumencie fundacyjnym arcybiskupstwa magdeburskiego z 12 lutego 962 r. papież Jan XII nazwał Ottona I „*sanctissimus imperator*”⁹. Podobny epitet odnosi do osoby tegoż cesarza biskup i dziejopis Liutprand z Cremony. Czasy Ottonów przynoszą rozbudowaną liturgię cesarską, przenikającą całoroczne *officium divinum* kościoła zachodniego, czego przykłady odnajdujemy w ówczesnych sakramentarzach. Punkty kulminacyjne tych praktyk stanowiła

liturgia Wielkanocy i Bożego Narodzenia. Te silne akcenty religijne i pseudo-religijne pozwalają uznać cesarstwo rzymskie Zachodu we wczesnym średniowieczu Świętym Cesarstwem. Mimo iż czasy Ottonów przyniosą renesans wyobrażeń rzymskich, jak chce J. Baszkiewicz „antybizantyjskich”, można przyjąć za Pierrem Riche, iż: „Należy mówić po prostu o Świętym Cesarstwie, Otton bowiem namaszczonego w Akwizgranie, ukoronowanego w Rzymie, otrzymał szczytne posłannictwo religijne; ma chronić Kościół rzymski, działać na rzecz porozumienia między chrześcijanami, zwalczać barbarzyńców i głosić Ewangelię nowym ludom”¹⁰. Pierwiastek sakralizacji średniowiecznego imperium Zachodu, ze zrozumiałych względów źle widziany w kręgach kurii rzymskiej, osiągnie apogeum w czasach Staufów.

Drugim obok nurtu sakralizacyjnego jest w koncepcie „Świętego Cesarstwa” rzymska ideologia imperialna. Jej zrazu słabym refleksem jest włączenie do cesarskiej tytulatury członu „*semper augustus*”. August był w odbiorze intelektualistów zachodnich średniowiecza poczytywany za cesarza pokoju, władcę wieku złotego, a nawet zbawcę, za którego panowania zechciał objawić się Syn Boży, Jezus Chrystus. Tytuł „august” pojawia się w tytulaturze Karola Wielkiego, a także cesarzy z dynastii ottońskiej i salickiej. Również król Francji, Rudolf z Burgundii (923-936), pośrednio spowinowacony z Karolingami, idąc za przykładem czołowych przedstawicieli tej dynastii kazał tytułować się: „Pobożny, niezwykły i prześwietny august”¹¹.

Jak wykazały badania mediewistów niemieckich, zwłaszcza niedawne Gottfrieda Kocha, określenie „*semper augustus*” stało się trwałym i szeroko rozpowszechnionym elementem dopiero w dokumentach Staufów¹². Natomiast Werner Ohnsorge wykazał, że określenie to pojawia się w dokumentach staufijskich w polemice z basileusami Konstantynopola¹³. Nawiązanie do imperialnej tradycji rzymskiej następuje natomiast generalnie w celu zaznaczenia niezależności cesarstwa od papieża, wierzchołka kościelnej organizacji Zachodu. Kronikarz saski Widukind przekazuje, że po zwycięskiej bitwie nad Unstrutą (933 r.) Ludolfing Henryk I (919-936) zostaje obwołany przez germańskich wojowników „ojcem Ojczyzny i imperatorem”¹⁴. W 955 r. podobnego wyróżnienia dostąpi jego syn Otton I po zwycięstwie na Lechowym Polu pod Augsburgiem¹⁵. W tym przypadku nie jest to wyłącznie „antybizantyjski” ozdobnik, już bowiem od pewnego czasu w oficjalnych aktach Ottona jest mowa o *imperium*, o *imperialis auctoritas* króla. Wyprzedzając o dziesięć lat rzymską koronację, w 952 r. na synodzie w Augsburgu Otton I i biskupi niemieccy (*avant la lettre*) deliberują na temat statusu „chrześcijańskiego impe-

rium¹⁶. W piśmiennictwie tego okresu pojawi się analogia pomiędzy Frankami - Sasami a zwycięskim wojskiem Imperium Rzymskiego starożytności. Posłannictwo nowego Imperium ujmuje wypowiedź arcybiskupa Moguncji podczas królewskiej ceremonii koronacyjnej Ottona I w Akwizgranie (7 VIII 936 r.): „Przyjmij ten miecz, aby dawać odpór wrogom Chrystusa, barbarzyńcom, złym chrześcijanom, jako symbol władzy Boskiej, która zostaje ci przekazana, a także jako symbol władzy nad cesarstwem Franków, aby jak najtrwalej panował pokój w całym świecie chrześcijańskim¹⁷. Widukind przemilcza natomiast cesarską koronację Ottona I w Rzymie, dając do zrozumienia, że Cesarstwo nie zawdzięcza niczego papieżowi. Również sam Rzym nie odgrywa większej roli w koncepcji „*renovatio imperii*” tak Ottona I, jak i jego cesarskiego spadkobiercy Ottona II, jakkolwiek ten pierwszy jeszcze w trakcie swego panowania doprowadza do rzymskiej koronacji na cesarza swego następcy (25 XII 967 r.). Wybór uroczystości bożonarodzeniowych jako terminu tego aktu miał przywołać pamięć o koronacji Karola Wielkiego, natomiast rytuał samego aktu koronacyjnego został nieco uproszczony¹⁸. Można się domyślać, że chodziło o zminimalizowanie symboliki papieskiej nadrzędności. Chociaż sakra papieska decydowała o koronacji i namaszczeniu na imperatora, to w ceszaropapizmie ottoniańskim, podobnie jak w karolińskiej koncepcji „Świętego Cesarstwa”, papież był jedynie drugim po cesarzu.

Nowe elementy doktrynalne pojawiają się w ideologii cesarskiej Ottona III (995-1002), który przejęty rzymskimi tradycjami, rozbudzony przez matkę, krewniaczkę cesarzy bizantyjskich, a utwierdzony w młodości przez jego preceptorów, opata z Nonantoli, Greka Jana Philagathosa oraz scholastyka z Reims, Gerberta z Aurillac, potraktuje bardzo serio rzymskość swojego cesarstwa. Rzymskości tej młody imperator da wyraz w takich akcesoriach zewnętrznych, jak budowa rezydencji cesarza na Awentynie wiążąca się z planem przeniesienia stolicy imperium do Rzymu, w powołaniu pewnych urzędów o tradycjach antycznych, w próbach zaszczepienia zwyczajów rzymsko-bizantyjskich w dworskim ceremoniale, w dyplomatyce cesarskiej¹⁹. Do idei starożytnego cesarstwa nawiązywały napisy: *Roma aurea* i *Renovatio Imperii Romanorum*, pojawiające się na dyplomach, pieczęciach, pieniądzach. Akcesoria te dołączone zostały do programu wewnętrznej przebudowy imperium, które pod rządami Ottona III miało stać się uniwersalnym państwem chrześcijańskim, obejmującym różne ludy. Należy przy tym podkreślić, że rzymskość cesarstwa Ottona III miała być fundamentem państwa, a nie instrumentem niemieckiej polityki²⁰. Wprowadzając na tron papieski swojego

kandydata, Gerberta z Aurillac, który nieprzypadkowo przyjął imię Sylwestra II (999-1003), Otto III widział się w roli nowego Konstantyna-opiekuna, ale i zwierzchnika papieżstwa. W wypracowanym przez Ottona programie Kościół miał być szczególnym instrumentem cesarskiej polityki, spełniając zdecydowanie służebną wobec cesarstwa rolę. Sprowadzenie Kościoła do roli instrumentu w realizacji programu cesarstwa, idea wprowadzie karolińska, lecz silnie przez Ottona III akcentowana, przeżyła tego władcę, stając się na długo wytyczną dla jego następców. I chociaż w przeszłości reforma gregoriańska oraz walki o inwestyturę wydatnie podbudują prestiż papieżstwa i Kościoła, cesarstwo nigdy nie zrezygnuje z wywierania na instytucje te wpływu²¹.

Mówiąc o idei Ottonskiej wskazuje się, że zakładała ona równie uprawnia narodów wchodzących w jego skład. To uniwersalne imperium, którego istotę chyba najlepiej oddają miniatury kodeksowe wszechstronnie omówione przez Gerarda Camesa, a ostatnio Johanna Frieda²², miało być jednością Wschodu i Zachodu obejmując również Bizancjum. Rezygnując z jednostronnego oparcia się na Niemcach, imperium Ottona III traciło trwałą i zwartą podstawę, skazując się na szybkie załamanie; wiadomo bowiem, że cała ta wizja nie przeżyła swojego autora. Trwalsze okazało się natomiast zaszczepienie idei cesarstwa w bardziej bizantyńskiej niż rzymskiej szacie świata zachodniemu. Łączyło się to bardziej z przejściem elementów bizantyjskiej symboliki władczej aniżeli z wykreowaniem własnej *notitiae dignitatum* zachodniego Cesarstwa²³. Program Ottona III oddaje wyszukana tytulatura, przy czym jej najpompatyczniejszy wariant zawiera się w formule: „My Otton Rzymianin, Sas i Włoch, Sługa Apostołów, z łaski Bożej boski i święty cesarz świata”²⁴. Sakralny charakter cesarskiej godności Ottona III, będący w bezpośrednim związku z samym Chrystusem, uwypukla tytuł przyjęty na czas pielgrzymki gnieźnieńskiej: *Servus Iesu Christi et Romanorum imperator augustus secundum voluntatem dei salvatoris nostrisque liberatoris*. Chociaż po pielgrzymce do grobu św. Wojciecha w tytulaturze Ottona III osoba Chrystusa zostanie zastąpiona „wikariatem apostołskim” cesarza, sakralizacja jego uniwersalnej misji zachowa wydzźwięk rzymski²⁵.

Przyzwyczajono się do poglądu, że Cesarstwo władców niemieckich wieków X i XI jest kontynuacją starożytnego *Imperium Romanum*, co znalazło odzwierciedlenie w nawiązaniu do rzymskiej datacji *ab Urbe condita* w praktyce ustalania, którym kolejno następcą Augusta Oktawiana jest panujący aktualnie cesarz²⁶. Historiografia tego okresu ze swej strony wspiera świadomość antycznej kontynuacji cesarstwa rzymsko-niemieckiego cyklem

legend o trojańskim pochodzeniu Niemców, o ich sojuszu z Cezarem, o poczynaniach wielkiego rzymskiego wodza na terenie Niemiec. Tam, jak i w opiniach dworskich na użytek panującego przez cały czas nie milkną akcenty apologetyczne cesarza jako uniwersalnego władcy świata (*caput mundi*), „szczyt piramidy monarchicznych godności, uniwersalnego rozkazodawcę”. Wszystko to przejmie XII w., aby za rządów dynastii Staufów posłużyć się jako gotowymi argumentami w sporze nie tylko doktrynalnym z papieżem i suwerennymi monarchiami Europy.

Teoria władztwa światowego monarchów Świętego Cesarstwa ulega rozbudowaniu w stuleciu XII równoległe z szerokimi działaniami Cesarstwa w Europie. Niewątpliwie pod wpływem praktyki politycznej oraz czynników jej towarzyszących rodzi się gmach doktrynalny, w którym współistnieją obok siebie: koncepcje prawnicze i oficjalne akty imperium, oficjalna historiografia Cesarstwa, a nawet poezja.

Najistotniejszą bodaj rolę w kształtowaniu się wyobrażeń na temat treści i zakresu cesarskiego *dominium mundi* odegrało odrodzenie zainteresowań prawem rzymskim w XII w., charakterystyczne dla włoskich ośrodków studiów prawniczych. Jest rzeczą dowiedzioną, że w punkcie tym wypowiedział się zarówno obóz legistów, jak i kanonistów²⁷. Wielkie ożywienie w dyskusji prawniczej nad rolą światowej władzy cesarzy Zachodu wywołały wydarzenia związane z ogłoszeniem konstytucji ronkalskich (1158 r.). Cesarz powierzył wówczas jurystom bolońskim zadanie określenia treści władzy cesarskiej. Czerpiąc z tekstu *Corpus Iuris Civilis*, którego sformułowania odniesiono do sytuacji średniowiecznego cesarstwa, przejęto zasadę - *princeps legibus solutus* i ogłoszono niezbywalność praw cesarstwa tak przeszłych, jak i teraźniejszych²⁸. Biorąc pod uwagę renesans użytecznych dla siebie wątków prawa rzymskiego, Fryderyk I (1152-1190) w konstytucji *Habita* oświadczył, że „doktorzy uczą z autorytetu cesarza”²⁹.

Dla legistów epoki Barbarossy cesarstwo to: „światowe panowanie, jedyne dla wszystkich narodów imperium”, cesarz zaś to: „głowa wszystkich rządów, a nawet wszystkich ludzi”. Tylko on ma najwyższą władzę sądowniczą, pozostali książęta natomiast mają ją w zakresie niepełnym. Owa „*jurisdictio plena*” cesarza wynika tutaj z formuły, że „wszelka władza świecka stoi od niej (czyli cesarskiej) niżej”. W zgodzie z duchem *Corpus Iuris* glosatorzy utrzymywali, że uniwersalne rządy cesarza *in temporalibus* mają źródło w *lex regia*, mocą której lud rzymski przeniósł całą władzę doczesną na cesarza³⁰. Ta zrodzona jeszcze w starożytności teoria przeniesiona została w średniowie-

cze na podstawie tezy, że władca „Świętego cesarstwa” jest prawowitym spadkobiercą władzy antycznych cesarzy, którą uświęciło chrześcijaństwo³¹. Twierdzono, że cesarstwo zostało ustanowione przez Boga w niebie, a przez lud rzymski na ziemi. Tutaj, drogą *lege regia*, władza ta stała się ostatecznie udziałem cesarzy chrześcijańskich.

Te i inne wątki zbiera oraz systematyzuje fundamentalne studium Jana Baszkiewicza na temat państwa suwerennego w feudalnej doktrynie politycznej. Przypominając sławną *Wielką głosę* (*Glossa ordinaria*; inaczej *Accursiana*) uczony ten streszcza jej pogląd na władzę cesarza jako władcy uniwersalnego. W myśl zrekonstruowanych przez J. Baszkiewicza wywodów tego źródła, cesarz to głowa świata, a jego władza ma zasięg wieczny i powszechny; jest do tego stopnia nieograniczona, że można cesarza nazwać bogiem na ziemi. Cesarstwu poddane są królestwa i państwa, ono zapewnia światu pokój i opiekę prawa. Z tego względu też cesarzowi przysługują szczególne prawa, do których *Glossa* zalicza cesarski monopol ustawodawstwa powszechnego, autentycznej wykładni, prowadzenia legalnych wojen³².

Glossa ordinaria uznaje za podlegających Cesarstwu również Francuzów i innych „ultramontanów”, chociaż zastrzega, że nie pozostają oni w stosunku zależności lennej: „podległość ta wyraża się w dość teoretycznej, obiektywnej *ratio imperii Romani*, której uzasadnieniem jest antyczna tradycja”³³. Stanowisko takie jest wyrazem pewnego realizmu; prowadzi ono do rozróżnienia stanu *de iure* i *de facto* - inne narody, jak Francuzi i Słowianie, podlegający *de iure* Cesarstwu, *de facto* wyjęci są spod tej podległości.

Również w kanonistyce zaznaczył się nurt sprzyjający idei władztwa światowego cesarzy rzymsko-niemieckich w myśl zasady: „poza Kościołem nie ma Cesarstwa” i w imię cesarskiej opieki nad nim. Najbardziej reprezentatywnym przedstawicielem tego kierunku jest Jan Niemiec (*Joannes Teutonicus*). Kieruje się on poglądem, że prawo do Cesarstwa przynależy wyłącznie Niemcom z racji ich cnót. Głowa imperium - cesarz, to dla Jana: *princeps mundi et dominus*, zwierzchnik wszystkich monarchów i narodów, zaś „tak zwany cesarz grecki jest wobec niego takim imperatorem, jak król w szachach”³⁴.

Akcenty uniwersalne, rozbudzone w niebywałym wręcz stopniu przez teorie prawnicze, zwłaszcza szkoły bolońskiej, trafiają do oficjalnych aktów Cesarstwa od Fryderyka I począwszy. Poza niektórymi, bardziej dwuznacznymi sformułowaniami w przedmiocie władzy uniwersalnego cesarza, mamy tu również sformułowania jednoznaczne w swojej wymowie, a więc powtó-

rzenie tezy, że jest on władcą wszystkich ludzi postawionym ponad narodami i królestwami. Władza jego w porównaniu do innych władz porządku doczesnym, to tak jak stosunek słońca do innych ciał niebieskich.

W oficjalnych aktach Barbarossy powraca się często do programu renowacji imperium³⁵. W tym punkcie należy przyjąć za J. Baszkiewiczem, że: „chodziło tu raczej o przywrócenie świetności cesarstwu Ottonów i Henryków niż o nawiązanie do imperium z antycznej epoki, co podpowiadali Staufom Rzymianie, legiści i poeci”³⁶.

Za Fryderyka I kancelaria Cesarstwa, prowadzona przez Rainalda von Dassel, wyprowadzała tytuł cesarskiego mocodawcy do władzy uniwersalnej z trzech źródeł: antycznego, karolińsko-germańskiego i *idci rex et sacerdos*. W zakresie pierwszym zaważyły żywe kontakty z Italią, ale także rywalizacja z bizantyńskimi Komnenami. Wyeksponowaniu ulega tutaj teza o kontynuacji cesarstwa oraz o legalności podbojów rzymskich stwarzających uprawnienia dla niemieckich następców antycznych cesarów. W nurcie karolińsko-germańskim Barbarossa nawiąże do Karola Wielkiego jako władcy germańskiego, nie odcinając się wszakże od innych wątków karolińskiej koncepcji uniwersalnego cesarstwa chrześcijańskiego. Akcenty karolińskie wykorzystane zostały w walce z papieżem oraz w sporze z Kapetyngami, wysuwającymi roszczenia do dziedzictwa po Karolu. Doniosłe znaczenie miała w tym względzie kanonizacja „świętego” cesarza, przeprowadzona za zgodą antypapieża Paschalisa III (1164-1168). Przypomnijmy, że 29 grudnia 1165 r. Fryderyk I dokonał w Akwizgranie uroczystego przeniesienia szczątków Karola do kosztownego relikwiarza i w manifeście z 6 stycznia roku następnego ogłosił Karola świętym, jako wręcz „męczennika” za wiarę oraz apostoła chrześcijaństwa³⁷. Jak pisał Marian Henryk Serejski: „Akt ten miał wyraźny cel polityczny: Fryderyk chciał stworzyć moralną sankcję dla swej godności cesarskiej, mocniej związać antypapieża z Niemcami, Akwizgran przeciwstawić Saint-Denis (groby królów francuskich) oraz zmanifestować, że dziedzicem Karola jest nie kto inny, tylko on, Fryderyk, cesarz niemiecki”³⁸.

Idea karolińska w deklaracjach cesarstwa Barbarossy podbudowywała model Fryderyka jako władcy uniwersalnego akcentami germańskimi - Fryderyk to przede wszystkim władca Imperium Niemców - umiejętnie kojarząc je z wątkami uniwersalnymi, wypływającymi bądź to z tradycji rzymskich, bądź to chrześcijańskich - czy też najczęściej - z obydwu równocześnie. W tym drugim punkcie łączyła się z ideą cesarza jako pomazańca bożego (*sacerdos*) i namiestnika przedwiecznego „Króla Królów”. W myśl tej koncepcji stawał

się Fryderyk wikariuszem Bożym na ziemi, nabywając prawo ingerowania w sprawy papieżstwa i Kościoła Powszechnego. W konfrontacji z przeobrażonym w następstwie reformy gregoriańskiej Kościołem kancelaria Fryderyka I przywołuje wkrótce po objęciu patronatu nad nią przez Rainalda von Dassel (1156 r.) rzadkie w użyciu w dobie wcześniejszej określenie *sacrum imperium*³⁹. Pierwszy dokument Fryderyka Barbarossy, pochodzący z przełomu marca i kwietnia 1157 r., zawierający tę konstrukcję (*Sacrum Imperium Romanum*), miał być dziełem osobistego dyktatu kanclerza Rainalda⁴⁰. Jakkolwiek dyktat naczelnego kanclerza jest obecnie podważany, podobnie zresztą jak w przypadku dyplomu Fryderyka I z 23 czerwca 1157 r., który faktycznie zredagował notariusz Rainald C⁴¹, urzędowa sakralizacja *Imperium Romanum* staje się trwałą praktyką Staufów. Wprowadzenie określenia *Sacrum Imperium Romanum* do obiegu kancelaryjnego, niewątpliwie z inicjatywy samego cesarza Fryderyka I⁴², wzmacniało podstawy ideowe Świętego Cesarstwa. Należy przypomnieć, że cały ten zabieg miał podłoże w długiej tradycji średniowiecznego Cesarstwa Zachodu, w istocie Świętego Cesarstwa. Wskrzeszenie w 1157 r. formuły Świętego Cesarstwa Rzymskiego oznaczało zapowiedź nawrotu do cesaropapistycznych praktyk cesarzy zachodnich we wczesnym średniowieczu i nową perspektywę zmagania z papieżstwem o *dominium mundi*.

Wszystkie te elementy zostaną zużytkowane przez otoczenie syna i następcy Fryderyka, Henryka VI. Jednakże w propagandzie imperialnej czasów Henryka dołączy do nich idea krucjaty, stanowiącej w myśl tych wyobrażeń naturalne posłannictwo Cesarstwa⁴³.

Odbicie, ale również i pewne wsparcie cesarskiego uniwersalizmu władców rzymsko-niemieckich odnajdujemy w historiografii oraz poezji czasów Fryderyka I i Henryka VI. Rozważa je, jako wartościowy przyczynek doktrynalny J. Baszkiewicz w cytowanej pracy. W nurcie historiografii na uwagę zasługują zwłaszcza poglądy biskupa Ottona von Freising (zm. 1158 r.). W pierwszej kolejności eksponował on „frankoński” charakter władców niemieckich oraz przyświecającą im ideę podboju. Sławiąc Karola Wielkiego podkreślał, że był on godny cesarstwa, bo rządził wieloma ludami i jak się wyrażał: „Królestwo Franków wydatnie rozszerzył” (*regnum Francorum plurimum dilataverat*)⁴⁴. Zadaniem cesarza jest więc odnawianie za przykładem Karola potęgi imperium, rozszerzanie jego władzy na sąsiednie ludy.

W koncepcji Ottona von Freisinga cesarz to dominator *Urbis et orbis*,

źródło władzy królestw i ludów, najwyższy autorytet w sprawach duchownych i świeckich. Dla Ottona cesarstwo Fryderyka Barbarossy jest prostą kontynuacją starożytnego cesarstwa rzymskiego. Wykaz cesarzy prowadzi od Augusta, zaś cały okres istnienia tego cesarstwa po czasy jemu współczesne nazywa „rzymskim panowaniem” (*dominatio Romana*). Niemcy to dla nadwornego historiografa Barbarossy po prostu Romani. Dla poparcia swej tezy Otto wprowadza także wątek rzekomego trojańskiego pochodzenia Germanów, przez Eneasza krewniaków Rzymian. Uświadamiając sobie momenty słabości władztwa rzymsko-niemieckich cesarzy, Otto von Freising głosi potrzebę odnowienia czy wręcz reformy Imperium. W poglądzie swym nawiązuje jednak do wzorów bliższych, czyli do antycznych tradycji cesarstwa, lecz do „świątyni i potęgi cesarstwa Henryka V, Ottonów czy zwłaszcza Karola Wielkiego”⁴⁵.

Ideę cesarza jako władcy *Urbis et orbis* przejął także kontynuator Ottona von Freisingen, Rahewin. W jego koncepcji historiozoficznej występuje próba równoważenia tezy o kontynuacji antycznego cesarstwa z programem „powiększania” (*augere*) imperium przez Karola czy Ottonów. Tutaj, jak i u późniejszego Ottona von St. Blasien zaznacza się silnie idea podboju, przy czym Otto pisząc o strachu odczuwanym wobec Niemców przez inne narody, wskazuje na cesarza jako sprawcę (*factor*) niemieckich sukcesów⁴⁶.

W tym dziele propagowania idei władztwa światowego cesarzy Zachodu miała swój udział również poezja będąca „ważnym narzędziem polityki ideowej cesarstwa, które ją inspiruje lub wręcz zamawia”. Autor tego słusznego stwierdzenia, J. Baszkiewicz, następująco systematyzuje interesujące nas wątki tej poezji: „U poetów sztaufijskich odnajdziemy więc elementy prawnicze: nawiązania do koncepcji *dominium mundi* w sformułowaniu legistów bolońskich u Gotfryda z Viterbo, powołanie się na powszechną moc prawa rzymskiego i program lennego uzależnienia innych władców w tzw. *Ludus de Antichristo*, „imperialistyczną” interpretację insygniów cesarskich u Gotfryda z Viterbo czy Waltera z Vogelweide. Napotkamy tu stare elementy sakralnej koncepcji króla - namiestnika bożego (*christus Domini*): idee te, od wieków odnoszone do władców chrześcijańskich w ogóle, rozbudowane w odniesieniu do cesarza podczas sporu gregoriańskiego, nabierają teraz coraz silniej zabarwienia „imperialistycznego”. U kolońskiego Archipoety czy Waltera z Vogelweide cesarz jest namiestnikiem Boga na całej ziemi; nie ma tu dwu najwyższych władz, namiestników bożych dla obu sfer, duchowej i doczesnej, papieża i cesarza; jest tylko bóg i jego namiestnik - cesarz”⁴⁷. Ci panegiryci

nie są bynajmniej oderwani od realiów epoki. W *Hymnie* Archipoety zależność od cesarza zostaje nazwana „najwyższą wolnością” (*summa libertatis*), „lekkim jarzmem” (*iugum suave*), co jest konstrukcją odnoszoną przez kanonistów do papieża. Tymczasem Walter von der Vogelweide kieruje do cesarza, zdaje się Henryka VI, słowa: „Panie cesarzu, jestem posłańcem, który Ci przynosi poselstwo od Boga. Ty masz ziemię, a on ma państwo niebieskie”⁴⁸. Jeszcze dalej posuwa się w bałwochwalczym uwielbieniu dla tego władcy Gotfryd z Viterbo, apoteozując cesarza: „Jesteś Bogiem i z boskiego rodu”⁴⁹.

Idea władztwa światowego cesarzy rzymsko-niemieckich jako władców „Świętego cesarstwa” będąca w stałym i w miarę równomiernym rozwoju na kilku płaszczyznach rzeczowych, osiągnęła za Henryka VI wyrazisty zrab doktrynalny. Podstawowe założenia tej doktryny można sprowadzić do pięciu punktów:

1. Instytucja cesarstwa z woli bożej uległa sakralizacji, co postarano się wyrazić pojęciem *sacrum imperium*. Nie można wykluczyć, że to nowe wyrażenie wyprowadzone zostało od pojęcia *Roma sacra*.
2. Cesarstwo Sztaufów jest prostą chrześcijańską kontynuacją antycznego *Imperium Romanum*, jak też równocześnie - prawowitym i bezpośrednim następstwem imperium Karola Wielkiego i Ottonów.
3. Mieszcząc się w planie bożym cesarstwo pochodzi bezpośrednio od Boga i jako takie jest niezależne od wszelkiej innej władzy ziemskiej, z papieską włącznie.
4. Przynajmniej w teorii cesarstwo jest panowaniem uniwersalnym, nawet jeżeli uznaje pozycję innych chrześcijańskich królów.
5. Cesarstwo ma wszelkie prawa do sprawowania świeckich rządów nie tylko nad zależną od siebie Rzeszą włoską, ale także nad Rzymem i Państwem Kościelnym⁵⁰.

W wyliczonych wyżej zasadach zawarty został program niemal od początku do końca godzący w temporalną stronę uniwersalistycznych ambicji papieżstwa. Był to także program, którego realizacja z całą oczywistością musiała zagrażać suwerenności innych królestw i państw średniowiecznej Europy, toteż poza Niemcami, których interesom miał pierwotnie służyć, oraz poza niektórymi środowiskami społeczeństwa włoskiego marzącymi o wskrzeszeniu dawnej świetności Rzymu, spotkał się ze zdecydowaną dezaprobata.

Zatrzymajmy się teraz na tym, co Ernst Kantorowicz nazwał teologią polityczną. Jak wiadomo, pierwociny całej tej koncepcji trafiły już do jego monografii o cesarstwie Fryderyka II Hohenstaufa⁵¹, zaś rozwinięcie przyniosło

fundamentalne dzieło z pogranicza socjologii władzy i religii, *The King's Two Bodies* (1957)⁵². Odwołując się do średniowiecznych tekstów dotyczących wybranych sylwetek władców, E. Kantorowicz zadał sobie trud dojścia do sedna mitu o dwóch naturach panującego: śmiertelnej i nieśmiertelnej. Anonimowy *Tractatus Eboracenses* (tzw. Anonim z Yorku), zbiór teologiczno-politycznych rozważań z okresu sporu gregoriańskiego, umożliwił E. Kantorowiczowi właściwe odczytanie owej teorii o dwoistej naturze królewskiej. Władca z natury jest istotą śmiertelną, zwykłym człowiekiem, jednakże przez królewskie namaszczenie staje się bożym pomazańcem (*christus Domini*). Akt ten, przez Chrystusową moc, zapewnia królowi uczestnictwo w naturze boskiej, daje mu zadatek nieśmiertelności. Jest zatem w monarsze, obok zwykłego śmiertelnika, „inny mąż” (*alius vir*), jak gdyby partycypujący z Chrystusem w sprawowaniu rządów. Króla i Boga łączy wspólny pierwiastek - władza⁵³. Wyłożona przez E. Kantorowicza teoria o dwóch naturach władcy okazuje się zatem subtelniejszym wariantem koncepcji namiestnictwa Bożego cesarza i monarchów, żywej już u schyłku starożytności. E. Kantorowicz uznał ją za najbardziej konstytutywny składnik teologii politycznej średniowiecza, dostrzegając jego źródło w pokładach ówczesnej psychiki zbiorowej. W centralnym punkcie mieści się władza cudotwórcza monarchy, zaś z owej „wiary w cud królewski” rodzi się określona doktryna. Można tu nadmienić, że punkt widzenia E. Kantorowicza przyjęło bez zastrzeżeń współczesne religioznawstwo, gdy tymczasem w mediewistyce wywody jego długo jeszcze uchodziły za fantastyczne.

Wspomnieć też trzeba, że w myśl teologii politycznej świata zachodniego monarcha doznawał odrodzenia dzięki pomazaniu i przyjęciu sakry. E. Kantorowicz, ale także i inni badacze tego zagadnienia zauważają, że dar łaski Bożej miał dla władcy sens bardzo szczególny, bowiem tym kim był, a więc monarchą, kreowały go miłość i łaska samego Boga. W związku z tym pozostaje praktyka zachodnich kancelarii monarszych, które z końcem VIII stulecia wprowadzają w obieg jako trwałe składnik królewskiej tytulatury formułę: *Rex Dei gratia*⁵⁴. Widzialnym potwierdzeniem przeistoczenia się władcy w cudowną osobę króla było dokonywane przez biskupów pomazanie, namaszczenie królewskie, poczytywane za sakrament. Ceremoniał namaszczenia, oparty na tradycji starotestamentowej, sakralizował pozycję monarchy, bowiem kształtował taki układ, w którym zdaniem Marca Blocha: „Biskup, jak nowy Samuel, namaszcza olejem świętym nowego Dawida; gest ten w liturgii katolickiej ogólnie oznacza przeniesienie człowieka lub przedmiotu

z kategorii świeckiej do kategorii świętości”⁵⁵. I dalej zauważa: „Była to, co prawda, broń obosieczna. «Mniejszy od większego bierze błogosławieństwo» - powiedział św. Paweł. Czy w fakcie konsekracji króla przez kapłanów nie należy dopatrywać się supremacji czynnika duchowego?”⁵⁶

Tak tedy zastrzeżony dla biskupów rytuał pomazania mógł działać w kierunku uzależniającym autorytet króla od sankcji czynników eklezjalnych. Nastęczało to niewątpliwą trudność interpretacyjną w przedmiocie koncepcji suwerenności królów, którą z czasem starano się bagatelizować. Staufowie, od Fryderyka I poczynając, przeświadczeni o swej niejako wyjątkowej odpowiedzialności za *imperium christianum* nie przeżywali na tym tle poważniejszych rozterek. Wiele przemawia za tym, że duchowni byli dla nich co najwyżej depozytariuszami ustalonych w odleglejszej przeszłości zasad monarszego ceremoniału aniżeli szafarzami łask Bożych.

Obraz monarchy gromiącego pogan, szerzącego religię chrześcijańską i broniącego Kościoła, nawiązuje do dwóch wyidealizowanych władców z przeszłości w osobach Konstantyna Wielkiego i Karola Wielkiego. Przyznać należy rację H.M.Schallerowi, który upatruje w nich źródło doktrynalnej inspiracji dla Fryderyka II Hohenstaufa⁵⁷. Zarówno bowiem Konstantyn, jak i Karol patronowali akcjom misyjnym, rozstrzygali spory w Kościele, dbali o czystość religii. W tym co czynili, mieściły się nie tylko zadania, ale też prerogatywy chrześcijańskiego państwa - imperium. Mamy tu już zręby teologii imperialnej, owej misternej konstrukcji wypracowanej w IV w.n.e., a więc jeszcze w dobie Antyku, przez biskupa Euzebiusza z Cezarei⁵⁸. Nie jest naszym zadaniem bardziej szczegółowa analiza poglądów Euzebiusza na temat roli cesarzy w Kościele, poprzestanę więc na najistotniejszych elementach jego koncepcji. Tak więc dla Euzebiusza z Cezarei cesarz jest ziemskim namiestnikiem Stwórcy, przedwiecznego „Króla Królów”; Stwórca też przekazuje cesarzowi obraz niebieskiego królestwa, który ów ma realizować, naśladując w ziemskim wymiarze Boga, „Pana Universum”. Imperator jest dla tego autora tłumaczem i komentatorem Słowa Bożego, nawołującym całą ludzkość do poznania Logosu.

Mamy tu także pierwiastki deifikujące chrześcijańskiego cesarza, nawiązujące niewątpliwie do wątków obcych chrystianizmowi. Takim pierwiastkiem byłby pogląd upatrujący w Konstantynie emanację boskiej światłości, która poprzez cesarza przenika cały świat⁵⁹. Nic więc dziwnego, że powołując się na tego rodzaju doktrynę Konstantyn i jego następcy zastrzegali sobie prawo nominowania biskupów, przewodniczenia soborom czy rozstrzygnięć dogma-

tycznych. Cesarz i państwo, którym steruje, uniwersalne *imperium christianum* urasta tu do roli gwaranta zbawienia jego poddanych. Postaram się wykazać, że taki kształt teologii imperialnej udzieli się koncepcjom późniejszego o całe dziewięć stuleci Hohenstaufa Fryderyka II. Wzór drugi, Karol Wielki, odnowiciel cesarstwa na Zachodzie, choć nie uważał siebie za „pana świata” narzucił swoją władzę Kościołowi, nadając tej nadrzędności charakter zbliżony w treści do bizantyńskiego ceszaropapizmu⁶⁰. Odzęgnywano się co prawda w otoczeniu tego władcy od zewnętrznych przejawów bizantyizmu w sprawowaniu władzy, takich jak przyznawanie mu udziału w boskości czy tylko świętości, ale uważano, że to cesarz niczym nowy Mojżesz prowadzi lud swój do zbawienia. Na przykład dla Alkuina Karol był rządcą Kościoła na zasadzie Bożego namiestnictwa (wikariatu), „szafarzem winnicy Pańskiej” szerzącym wiarę wśród pogan i zabiegającym o czystość religii⁶¹. Przejęta z kolei przez cesarzy wschodniofrankońskich (niemieckich) idea namiestnictwa Bożego, tak w państwie, jak i w Kościele, stanie się w XII w. rdzeniem imperialnej teologii cesarskiego rodu Staufów. Dopelniona bardziej jeszcze ekstremalnymi składnikami w czasach Fryderyka II Hohenstaufa doktryna „Świętego Cesarstwa” staje się równoznaczna z conceptem „*imperialis Ecclesiae*”, który głowę Kościoła, tak duchowego, jak i widzialnego, upatrywał w osobie „pana świata”, cesarza rzymskiego. Cały ten gmach doktrynalny, mocno archaiczny, bo jak wykazano sięgający korzeniami późnej starożytności, wyznaczał papieżowi rolę cesarskiego wikariusza. Tu właśnie leżała przyczyna niebywałego natężenia cesarsko-papieskiego sporu, przeradzającego się w bezkompromisową walkę.

Przypisy

1. Zob. P. Johnson, *Historia chrześcijaństwa*. Gdańsk 1993, s. 225
2. Zob. M. H. Serejski, *Idea jedności karolińskiej. Studium nad genezą wspólnoty europejskiej w średniowieczu*. Warszawa 1937, s. 35, także, s. 20
3. Tamże, s. 36
4. Tamże, s. 35
5. Zob. P. Riché, *Les Carolingiens. Une famille qui fit l'Europe*. Paris 1983; wyd. pol.: *Karolingowie. Ród który stworzył Europę*. Warszawa 1997, s. 233; z autorów polskich zob. J. Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.* Warszawa 1964, s. 37 nn.; B. Zientara, *Świt narodów europejskich. Powstanie świadomości narodowej na obszarze Europy pokarolińskiej*. Warszawa 1985, s. 217 n., s. 264-266 (w odniesieniu do Italii).

6. G. Tellenbach, *Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters*. „Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften”. Philologisch - historische Klasse 1934/35, 1. Abhandlungen, s. 68 nn.
7. Cyt. za P. Riché, dz. cyt., s. 111 (z listu Alkuina z czerwca 799 r.)
8. *MGH Epistolae*. T. IV, s. 200. Alkuin mówi o zagrożeniach religijnych nękających „*sacratissimas christiani imperii aures*”.
9. Zob. Ph. Jaffé, *Regenta Pontificum Romanorum*. T. I. Berlin 1885, nr 3690
10. P. Riché, dz. cyt., s. 237
11. Tamże, s. 221
12. Zob. G. Koch, *Auf dem Wege zum Sacrum Imperium. Studien zur ideologischen Herrschaftsbegründung der deutschen Zentralgewalt im 11. und 12. Jahrhundert*. Berlin 1972, s. 187
13. Zob. W. Ohnsorge, *Abendland und Byzanz. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der byzantinisch - abendländischen Beziehungen und des Kaisertums*. Weimar 1958, s. 364-386; por. G. Koch, dz. cyt., s. 217 n.
14. *Widukindi monachi Corbeiensis rerum gestarum Saxonicarum libri tres*. Opr. P. Hirsch przy współpracy H.E. Lohmanna. Hannover 1935 (wyd. 5), Lib. I, 39: „*Deinde pater patriae, rerum dominus imperatorque ab exercitu appellatus*”.
15. Tamże, Lib. III, 49: „*Triumpho celebri rex factus gloriosus, ab exercitu pater patriae imperatorque appellatus est*”.
16. Zob. P. Riché, dz. cyt., s. 234; por. A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*. T. III. Berlin 1952, s. 116
17. *Widukindi ... rerum gestarum Saxonicarum*, Lib. II, 1: *Accipe, inquit, „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”*.
18. Zob. P. E. Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio. Studien und Texte zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedankens vom Ende des Karolingischen Reiches bis zum Investiturstreit*. T. I, Leipzig - Berlin 1929, s. 69 n.
19. *O renovatio imperii Ottona III* zob. P. E. Schramm, dz. cyt., t. I, s. 119 nn.; M. Uhlirz, *Das Werden des Gedankens der Renovatio Imperii Romanorum bei Otto III*, „Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo: I Problemi Comuni dell'Europa Post - Carolingia”, Spoleto 1955, s. 202 nn.; z autorów polskich m.in. S. Trawkowski, *Pielgrzymka Ottona III do Gniezna. Ze studiów nad dewocją wczesnośredniowieczną*. W: *Szkice z dziejów kultury polskiej*. Warszawa 1972, s. 107-124.
20. C. G. Mor, *L'Eta Feudale, 887-1024*, W: *Storia Politica d'Italia*. T. I, Milano 1952, s. 436-438.
21. P. E. Schramm, dz. cyt., s. 203 n., por. C. Erdmann, *Forschungen zur politischen Ideenvelt des Frühmittelalter*. Berlin 1951, s. 44 nn.
22. Zob. G. Cames, *Otto III et ses hauts dignitaires sur les miniatures de Bamberg et de Munich*. „Scriptorium”, XVI, 1962, s. 237-238; por. J. Fried, *Otto III. und Boleslaw Chrobry. Das Widmungsbild des Aachener Evangeliars, der „Akt von Gneses”*

- und das frühe polnische und ungarische Königtum*, (jako t. XXX Frankfurter Historische Abhandlungen). Stuttgart 1989, s. 22 n.; polemika z propozycjami identyfikacji postaci tzw. Kodeksu Liuthara u J. Frieda, zob. G. Labuda, *Zjazd gnieźnieński roku 1000 w oświetleniu ikonograficznym*. „Kwartalnik Historyczny”, R. XCVIII, nr 2, 1991, s. 3-18
23. Zob. O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Darmstadt 1969
 24. Zob. tytuł ten w wersji łacińskiej: *Otto tertius Romanus, Saxonicus et Italicus, apostolorum servus, dono dei Romani orbis imperator augustus*, nr 390 *Monumenta Germaniae Historica. Diplomata regum et imperatorum*. T. II, Hannoverae 1888 (dalej: *MGH. Diplomata*)
 25. *MGH. Diplomata*, t. II, nr 344 (po raz pierwszy); tamże, nr 345-361, oraz dwukrotnie po synodzie gnieźnieńskim; tamże nr 366 i nr 375. „Apostolski” wydzwięk misji Ottona III zob. R. Morghen, *Ottone III, Romanorum Imperator Servus Apostolorum*. „Settimane di Studio del Centro Italiano”, s. 32 n.
 26. Żywotność w „Świętym Cesarstwie” panujących niemieckich XI w. rzymskiej idei imperialnej zdaje się potwierdzać umieszczenie na bulli metalowej Konrada II dewizy: „*Roma caput mundi regit orbis frena rotundi*”, zob. P. E. Schramm, dz. cyt., t. I, s. 203 n. Nadmienić przy tym należy, że właśnie z czasów Konrada II datuje się oficjalne określanie w dokumentach cesarskich państwa niemieckiego jako „*Imperium Romanum*”, zob. K. Zeumer, *Heiliges römisches Reich deutscher Nation*. Berlin 1910, s. 6 nn.
 27. Zob. G. L. Seidler, *Przedmarksowska myśl polityczna*. Kraków 1985, s. 293 nn.
 28. W ten sposób cesarz Zachodu wyszedł naprzeciw aspiracjom legistów bolońskich poszukujących rzymskich tradycji imperialnych dla swojej szkoły (studium generale), por. H. Koeppler, *Frederick Barbarossa and the Schools of Bologna*. „English Historical Review”, R. LIV, 1939, s. 577
 29. Cyt. za J. Baszkiewicz, *Państwo suwerenne*, s. 69. Prawo rzymskie jako podstawa cesarskich dążeń, zob. W. Ullmann, *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*. Łódź 1985, s. 73
 30. Zob. J. Baszkiewicz, dz. cyt., s. 70 (z odesłaniem do podstawowych tekstów).
 31. Por. W. Ullmann, dz. cyt., s. 74 n.
 32. Zob. J. Baszkiewicz, dz. cyt., s. 71; krótko G. L. Seidler, dz. cyt., s. 295
 33. Zob. J. Baszkiewicz, dz. cyt., s. 77; przywołanie stosownego fragmentu „*Accursiany*”; tamże, s. 448: „*Et ita videtur quod lex ista non habet locum nisi inter illos qui ei subditi sunt. Sed nunquid tenet Francigenas et alios ultramontanos qui ei non sunt subditi? Videtur quod non, ex eo quod dicit nostro subiecti imperio. Sed dicas quod eos similiter tenet: quoniam licet ei non sint sacramento subditi, sunt tamen ratione imperii romani, cum ipsi fuerint de imperio Iustiniani*”.
 34. J. Baszkiewicz, dz. cyt., s. 80; stosowny cytat z glossy do dekretu „*Venerabilem*”, s. 457
 35. Na temat „*renovatio imperii*” za Barbarossy zob. A. Dempf, *Sacrum Imperium*. München 1962 (wyd. 3); także G. Koch, dz. cyt., s. 187 nn.

36. Zob. J. Baszkiewicz, dz. cyt. s. 99
37. Fragment cesarskiej bulli „kanonizacyjnej” zob. E. W. Wics, *Karl der Grosse, Kaiser und Heiliger*. München 1986, s. 15 n.
38. Zob. M. H. Serejski, *Karol Wielki na tle swoich czasów*. Warszawa 1959, s. 321 n.
39. Opublikowany w: *Monumenta [Germaniae Historica] Legum sectio IV. Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*. T. I, 1893, nr 161, s. 224
40. Zob. R. M. Herkenrath, *Reinald von Dassel als Verfasser und Schreiber von Kaiserurkunden*. „Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung” R. LXXII, 1964, s. 34-62; wskazanie na osobisty dyktat Rainalda z Dassel; tamże, s. 54. O roli Rainalda krótko J. Baszkiewicz, dz.cyt., s. 92
41. Weryfikację danych dyplomatyki na podstawie aktualnych ustaleń badaczy niemieckich przeprowadził przekonująco Tomasz Jasiński, kwestionując dyktat kanclerza Rainalda z Dassel, wówczas także arcybiskupa Kolonii, zob. T. Jasiński, *Złota Bulla Fryderyka II dla zakonu krzyżackiego z roku rzekomo 1226*. „Roczniki Historyczne”, R. LX, 1994, przypis 87, s. 125 n. Jednakże ustalenia współczesnej mediewistyki niemieckiej oraz kompetentne stanowisko uczonego polskiego mają dla zasadniczego problemu, czyli „sakralizacji” imperium Barbarossy charakter formalny.
42. Tak dawniejsi, jak i współcześni badacze niemieccy akcentują w procesie urzędowej sakralizacji „Świętego Imperium” rolę samego cesarza zob. F. Kern, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie*. „Mittelalterliche Studien”, t. I, cz. 2, 1915, s. 134; współcześnie G. Koch, dz. cyt., s. 190 nn.
43. Zob. W. Leonhardt, *Der Kreuzzugsplan Kaiser Heinrichs VI*. Greifswald 1913 (Diss), jakkolwiek zakwestionował przyjmowany powszechnie w nauce pogląd o cesarskich planach podboju Bizancjum, por. J. Baszkiewicz, dz. cyt., s. 101
44. Cyt. za J. Baszkiewicz, dz. cyt., s. 93
45. Tamże
46. Tamże, s. 93 n.
47. Tamże, s. 90 n.
48. Cyt. za J. Baszkiewicz, *Mysł polityczna wieków średnich*. Warszawa 1970, s. 101
49. Tamże
50. Tezy te, z pominięciem punktu 2, wylicza H. M. Schaller, *Die Kaiseridee Friedrichs II*. W: *Probleme um Friedrich II*. Pod red. J. Fleckensteina, jako t. XVI „Vorträge und Forschungen” 1974, s. 112, natomiast poparciem dla tezy nr 2 są wywody tego uczonego, tamże, s. 110 nn.
51. Zob. E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*. Berlin 1927; tom dodatkowy z odesłaniem do źródeł i literatury: *Kaiser Friedrich der Zweite. Ergänzungsband. Quellennachweise und Exkurse*. Berlin 1931 (dalej: E. Kantorowicz : Ergb.). Idee tego fundamentalnego, choć kontrowersyjnego dzieła nie tłumaczonego na język polski, starałem się przybliżyć w referacie: *Fryderyk II Hohenstauf „cesarz wypelnienia” w wizji historiograficznej Ernsta Kantorowicza*. W: *Ernst Kantorowicz (1895-1963). Soziales Milieu und wissenschaftliche Relevanz*. Vorträge des Symposiums am Institut für Geschichte der Adam -

- Mickiewicz - Universität Poznań, 23.-24. November 1995. Red. J. Strzelczyk. Poznań 1996, s. 129-142
52. Zob. E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study of Mediaeval Political Theology*. Princeton 1957; także wydanie niem.: E. H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*. München 1990, z przedmową J. Fleckensteina, s. 9-18 (także wznowienia w RFN).
 53. Zob. E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, s. 44
 54. Zob. F. Kern, dz. cyt., s. 8 nn.
 55. Zob. M. Bloch, *La société féodale*. Paris 1983 (wyd. I, 1939), s. 524; także wyd. polskie: M. Bloch, *Spółczesność feudalne*. Wstępem poprzedził A. F. Grabski (na podstawie wyd. z 1973). Warszawa 1981, s. 561
 56. Tamże; cyt. św. Pawła zaczerpnięty z *Listu do Hebrajczyków*: 7, 7
 57. Nawiązanie do Konstantyna W. upatruje w imieniu Fryderyka przyjętym na chrzcie i wskazuje na związki z tradycją profetyczną o Nowym Konstantynie jako cesarzu „końca świata”, tamże, s. 114; częściej jednak odwołuje się do wzoru Karola W., tamże, s. 111, s. 113, s. 117
 58. Piśmiennictwo naukowe na temat poglądów tego późnoantycznego autora jest ogromne, toteż wskażę jedynie ciągle aktualną monografię D. S. Wallace-Hadrilla, *Eusebius of Caesarea*. London 1960. Streszczenie „teologii” politycznej Euzebiusza zob. P. Johnson, dz. cyt., s. 92; J. Baszkiewicz, *Mysł polityczna*, s. 38 n.; G. L. Seidler, dz. cyt., s. 203 (tamże cyt. z *Historia Ecclesiastica*, VII, 31, 1, będący potępieniem manicheizmu).
 59. Zob. H. P. L'Orange, *Expressions of Cosmic Kingship in the Ancient World*. W: *La Regalia sacra. Contributi ad tema dell'VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni*. Leiden 1959, s. 484
 60. Por. W. Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*. London 1955, s. 113; szerzej o polityce kościelnej Karola, J. Chélini, *Histoire religieuse de L'Occident médiéval*. Paris 1982; wyd. pol.: J. Chélini, *Dzieje religijności w Europie Zachodniej w średniowieczu*. Warszawa 1996, s. 92-98
 61. Zob. M. H. Serejski, *Idea jedności karolińskiej*, s. 68 nn.; por. J. Chélini, dz. cyt., s. 94 n.