

I. ROZPRAWY

CZESŁAW GŁOMBIK (Katowice)

Renesans karoliński

Problem politycznej inspiracji karolińskiej odnowy życia umysłowego

I. STAN BADAŃ NAD ŚREDNIOWIECZNĄ KULTURĄ POLITYCZNĄ

Średniowieczna kultura umysłowa, w tym głównie kultura polityczna, nie doczekała się dotąd takiego przedstawienia, które ujmowałoby ją od strony tworzącego i żyjącego nią w tamtych czasach człowieka. Antropologiczny punkt widzenia, tak pomyślnie stosowany w badaniach nad innymi czasokresami i tyle wnoszący nowego w coraz pełniejsze określenie i zrozumienie sytuacji współczesnego człowieka, nie znalazł bodaj jeszcze właściwego miejsca w metodologii badań nad średniowieczem i — mimo swej atrakcyjności poznawczej — ciągle oczekuje podjęcia. Średniowieczną kulturę umysłową ujmowano najczęściej bądź to pod kątem widzenia jej izolowanych fragmentów, mających uzasadniać bieżąco obowiązujące potrzeby walki ideologicznej, bądź też jako twór zredukowany w wielowarstwowości przejawów swego istnienia do ujęcia przedwczesne i subiektywnie ujednoliconego, rzekomo kompletnego i wyczerpującego złożoność problemów. Rezultatem takich zabiegów jest w konsekwencji stan, w którym zagadnienie funkcji człowieka oraz roli i miejsca tzw. spraw ludzkich w poszczególnych przejawach średniowiecznej kultury nie doczekało się w dotychczasowych opracowaniach należytego udokumentowania i — co stąd wynika — jest też na ogół mało znane.

Zapewne wiele czynników spowodowało powstanie sygnalizowanego braku. W pewnych wypadkach nazbyt jednostronnie dokonywano wyboru zagadnień, uznanych za przewodnie dla całej epoki. Gdzie indziej, poszukując uwarunkowań dla poszczególnych przejawów średniowiecznej kultury, zapomniano o potrzebie ujmowania odkrywanych faktów i napotykanym zjawisk w procesie ich empirycznej genezy i ich ludzkiej funkcji, w procesie ich nieuchronnej przemijalności, ale także specyficznej trwałości pod postacią żywej treści intelektualnej następnych pokoleń. A przecież metodologiczny wymóg historycznej konkretności badań zezwalałby

na lepsze zrozumienie wniosków, nasuwających się na temat okoliczności powstania i rozwoju poznawanych zjawisk, jak również stwarzałyby szansę dla bardziej kompletnego i pełnego ukazania zmiennego kształtu myśli oraz działań ówczesnego człowieka, utrwalonych w pomnikach literackiej i materialnej kultury tego czasu. Wreszcie bywało i tak, że powierzchowną interpretacją dzieł tej kultury zastępowano rzetelny wysiłek nad dostrzeżeniem — u podstaw wszelkich ówczesnych wytworów — człowieka, intelektualnie i emocjonalnie przeżywającego swój czas i przez to współkształtującego jednolitą w swej ciągłości historię ludzkich pokoleń. Jest oczywistym, iż historia ta będzie tym lepiej znana, im bardziej pełną okaże się prawda o poszczególnych jej okresach, w tym także prawda o wiekach średnich i o wielopostaciowości ich kultury.

Potrzeba badań nad szeroko pojętą kulturą umysłową średniowiecza wydaje się być bowiem bezsporna — i to tak z punktu widzenia wymaganej świadomości historycznej przeszłości, świadomości niezwykle ważnej dla każdej zaangażowanej dziś jednostki (jakkolwiekby nie próbowano utrzymywać inaczej), jak również z uwagi na możliwości bardziej pogłębionego zrozumienia tego przekroju historycznego, w którym znajduje się ludzkość w chwili obecnej. Nasuwa się jednakowoż myśl, iż przy próbach ustalenia obiektywnej prawdy o średniowieczu, próbach bodaj częściowych, związanych z rozbiorem konkretnych faktów kulturowych tego czasokresu, nie obejdzie się bez modyfikacji dotychczas stosowanej perspektywy badawczej i bez naruszenia przynajmniej niektórych metod, jakimi dotąd posługiwano się w pracach nad poznaniem średniowiecznej kultury. Problem rewizji owych metod podniósł w swoim czasie Jan Legowicz w publikacji traktującej o metodologicznych zagadnieniach badań nad filozofią średniowiecza¹ — i chociaż zgłoszone przez autora postulaty dotyczyły jedynie wyróżnionego objawu tej kultury, mianowicie filozofii średniowiecznej, to jednak ich metodologiczna atrakcyjność nadaje im sens o wiele szerszy i pozwala daleko wykroczyć poza pierwotnie nakreślony dla nich obszar badawczy. Nie streszczając więc tych postulatów, i pamiętając o ich właściwym miejscu w zakresie dociekań nad średniowieczną myślą filozoficzną, pragnie się tu jedynie powtórzyć ich główny ton w przekonaniu, że pozwala on chociaż w części inaczej spojrzeć nie tylko na filozofię tych czasów, ale na wszystko, co średniowieczne.

Kultura umysłowa średniowieczna — pisze J. Legowicz — mimo pozorów swego oderwania od ziemskiej rzeczywistości, była jednak przede wszystkim kulturą tamtego człowieka, który w konkretnych jej przejawach: komentarzach filozoficznych, traktatach teologicznych, rozprawach przyrodniczych, pieśniach i poematach, wyrażał własny, człowieczy świat myśli, uczuć i pragnień, tworzył w swych dziełach historię ówczesnego

¹ J. Legowicz, *Zagadnienie rewizji metody w badaniach nad filozofią średniowieczną*, „*Studia Filozoficzne*” nr 3/1959, s. 109 - 134.

człowieka. I dlatego kultura ta wymaga analiz, które by ją ukazywały nie tylko od strony sławnej już wiedzy „spraw boskich”, ale które by w niej odnajdywały także powołującego ją człowieka i przez to prezentowały tę kulturę i od strony wiedzy „spraw ludzkich”. Człowiek ówczesny, mimo pozorów całkowitego oderwania od empirycznej rzeczywistości, był bowiem pochłonięty tak nieustannym przeżywaniem otaczającej go rzeczywistości, jak również jej indywidualistycznym, rękodzielniczym przekształcaniem, w rezultacie czego — utrzymuje J. Legowicz — „tworzył historię, której trudno nie nazwać historią człowieka”².

Wartość tej jedynie w skrócie przypomnianej propozycji badawczej okazuje się tym bardziej doniosłą, gdy skonfrontuje się ją z próbami interpretacyjnymi tego samego okresu historycznego, z jakimi często można się spotkać u autorów niemarksistowskich. Oto mianowicie ciągle nie brak poglądów, i to tak w opracowaniach nowych, jak i udostępnianych dziś tłumaczeniach czy wznowieniach, które — w sytuacji zgoła odmiennych potrzeb i tendencji poznawczych poszukujących w średniowieczu przede wszystkim historycznie prawdziwego ale i pełnego oblicza ludzkiej egzystencji, egzystencji nie sprowadzającej się wyłącznie do teologicznej i ponadjednostkowo pojętej wersji osoby — stale i niezmiennie, wręcz obsesyjnie zaabsorbowane są tematyką o dziś już tylko dokumentacyjnym, niejako archiwalnym znaczeniu. Podejmują ustawicznie od nowa, i z reguły od tego wychodzą, kwestię treściowej określoności „średniowiecza” wraz z jego pierwotnie nagromadzonymi negatywnymi skojarzeniami znaczeniowymi, pełnymi lekceważących uprzedzeń dla tej epoki, i zmierzają do tego, by ponownym wysiłkiem argumentacyjnym zapewnić czasom omawianym należne miejsce w dziejach europejskiej i ogólnoludzkiej cywilizacji.

Etienne Gilson, w odniesieniu do historii, broni „wyczucia” czy też „zmysłu historycznego” ludzi średniowiecza, który zezwalał na stworzenie jakiegś swoistego średniowiecznej koncepcji historii, odmiennej zarówno od koncepcji greckiej, jak i nowożytnej, a mimo to równie realnej jak tamte³. W przypadku filozofii wytrwale dowodzi, iż Aureliusz Augustyn nie poprzestawał jedynie na powtarzaniu nauk Platona oraz że systemy Tomasza i Dunska Szkota nie zawierały tylko opacznie pojętego arystotelizmu i że w konsekwencji tego czas pomiędzy Plotynem a Kartezjuszem nie jest żadną miarą czasem historycznej i filozoficznej pustki; nie jest okresem, którego poznawanie byłoby przedsięwzięciem całkowicie zbędnym, a w każdym razie mało odkrywczym z punktu widzenia historycznej ciągłości myśli i jej trwałych osiągnięć⁴. Z kolei Josef Pieper, w książce poświęconej scholastyce średniowiecznej, wychodzi od przypomnienia

² Ibidem, s. 110.

³ E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958, s. 353 - 354.

⁴ Ibidem, s. 370.

tych ocen średniowiecza, które przedstawiały je jako „okres przejściowy”, nie znaczący czas pośredni, jako rodzaj intermezza między dwiema właściwymi epokami: grecko-rzymskim antykiem z jednej strony, a nowożytnością z drugiej⁵.

Podobnych wysiłków rehabilitacyjnych wobec wieków średnich nie brak również na gruncie polskich badań historycznych i opracowań historyczno-literackich. Znamienne przy tym, iż z reguły występują w powiązaniu z krytyką tych poglądów, których przesadna dążność negatywna uniemożliwia spokojne i rzeczowe sądzenie o epoce. I tu więc zrywa się z opiniami, w których średniowiecze przedstawiono jako czas systematycznego wyradzania umysłów, stopniowego zacieśniania obszarów myśli, jako okres, który gubił jedynie te rezultaty, do jakich ludzkość doszła we wcześniejszej epoce klasycznej.

Wybitny polski badacz literatury romańskich — Edward Porębowicz — dał takim próbom dosadny, ale i literacko wyszukany wyraz, pisząc przed laty w nawiązaniu do średniowiecza: „Tysiącletnia noc rozbrzmiewająca jeno krzykiem wojennym hord barbarzyńskich, jękiem gnębionego ludu, ponurym śpiewem laudenzów i biczowników. Tak mniemano w czasie, kiedy sądy o przeszłości wydawał wiek »oświecenia«, tak i dziś jeszcze mniemać może, kto nie dotarł, gdzie piękno i wielkość tych wieków się kryje”⁶. Natomiast Stefan Świeżawski, w szkicu poświęconym Bedzie Czcigodnemu stwierdza w tym samym duchu: „Rzecz wygląda tak, jakby na przestrzeni czasu od V do XIV wieku dopiero w XII wieku ludzie zaczęli myśleć, w XIII wysilili się do tego stopnia, że się ta myśl skończyła, a w XIV wieku resztki jej zaczęły się już rozkładać i wreszcie zdegenerowały się”⁷. A zatem przyjęty przez oświeconą i krytyczną nowożytność renesansowy pogląd o osławionej nieproduktywności wieków średnich, o bezcelowym a wyczerpującym trudzie w zgłębianiu prawd pozornych i problemów tendencyjnie skrzywionych, o jałowości ówczesnych dysput w warunkach dziwacznych i pomieszanych wyobrażeń o świecie i równie śmiesznych o nim przesądów — oto opinie, jakie wciąż są przypominane i z jakimi niezmiennie toczy się boje. A przecież są to wszystko opinie o dziś już tylko historycznej wartości, przeszłe w historyczny bagaż nagromadzających się doświadczeń nauki i uczonych, wobec których szczegółowe badania kilku pokoleń zaangażowanych erudytych dostarczyło właściwych kryteriów oceny. To sądy dobrze już rozpoznane w literaturze przedmiotu, a tym samym wyzbyte swej pierwotnej krytycznej

⁵ J. Pieper, *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1963, s. 9.

⁶ E. Porębowicz, *Nowe piękno wieków średnich*, [w:] „Studia Literackie”, Kraków 1951, s. 62.

⁷ S. Świeżawski, *Beda Venerabilis. W 1200-lecie śmierci Bedy*, „Przegląd Współczesny”, R. XV, t. LVIII, nr 171, s. 58.

ostrości, żywej barwy tego co nowe, zdecydowania i skrajności w granicach przeczenia.

Zauważmy atoli, iż ci sami autorzy, którzy tak wytrwale rozsnuwają resztki ujemnych sądów uprzykrzonych humanistów renesansu, sami z kolei, w zamiarze możliwie pełnego oczyszczenia i innego odczytania spuścizny wieków średnich, formułują opinie nie zawsze dość ostrożne, by można je było uznać za wyzbyte stronniczej gorliwości. Ich ocena wczesnego średniowiecza dostarcza wymownych pod tym względem przykładów.

Oto szeroko została ugruntowana opinia, w myśl której upadek w 476 r. cesarstwa zachodniorzymskiego, obok swych następstw politycznych i gospodarczych, stanowił przede wszystkim kres pogańskiej kultury starożytnych i ich wolnego, racjonalistycznego poglądu na świat. Z chwilą tą w dziejach Europy otwarto nową kartę, którą odtąd, przez pierwsze tysiąclecie, miało niemal wyłącznie wypełniać chrześcijaństwo historią własnej doktryny i losami swego Kościoła. W przypadku tradycji filozoficznej znalazło to swój wyraz w próbie pełnego zredukowania średniowiecznej twórczości filozoficznej do filozofii chrześcijańskiej po prostu. E. Gilson pisze wręcz: „Próby określenia filozofii średniowiecznej w samej jej istocie doprowadziły mnie do ujęcia jej jako »filozofii chrześcijańskiej« par excellence”. I chociaż Gilson bynajmniej nie twierdzi jakoby w średniowieczu, poza filozofią chrześcijańską, nie istniała żadna inna filozofia, tym niemniej całym swym dziełem zaświadcza, że właśnie najbardziej adekwatnym wyrazem filozofii tej epoki, niejako jej duchem, była filozofia chrześcijańska⁸. Zewnętrznym przejawem upadku innych instytucji i zdobyczy kulturalnych pogaństwa miał zaś być całkowity zanik dawnych szkół pielęgnujących starożytne tradycje kształcenia literacko-obywatelskiego. Stąd fakt zamknięcia w 529 r., na mocy edyktu cesarza Justyniana, Akademii Platńskiej podniesiony został przez J. Piepera do rangi symbolu o znaczeniu tym wyrazistszym, że w tym samym dokładnie czasie, ale na innej już ziemi, na wapiennych stokach środkowo-zachodniego Apeninu — na Monte Cassino — Benedykt z Nursji zakłada pierwsze zachodnioeuropejskie opactwo oparte na znanej regule życia klasztornej imienia jej twórcy. W tym właśnie zdarzeniu, którego ideowy sens tkwi w charakterystycznej zmianie pól oraz kierunków działania, doszukuje się wspomniany autor cezury, rozgraniczającej pomiędzy pogańską starożytnością a chrześcijańskim średniowieczem. „Tu zatem — stwierdza Pieper — pojawia się rzeczywiście coś w rodzaju uchwytnej granicy, na której spotykają się dwie epoki: ta, która się skończyła, i ta,

⁸ E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 7, 9, a także zamieszczone na końcu książki „Noty bibliograficzne do historii pojęcia filozofii chrześcijańskiej”. Krytyką Gilsonowskiej wersji filozofii średniowiecznej zajął się A. Kasia, *Duch filozofii średniowiecznej, czy duch filozofii ortodoksyjnie chrześcijańskiej*, „Studia Filozoficzne” nr 4/1961, s. 187 - 196.

która się zaczyna. To przeciwstawienie ma znaczenie wielorakie, które nie jest łatwe do odczytania ze zdarzeń roku 529, chociaż one na nie wskazują”⁹.

Tymczasem badania już z pierwszych dziesięcioleci XX w. nie potwierdzają przytoczonych poglądów o jakoby całkowitym zaniku w Europie zachodniej starego szkolnictwa pogańskiego wraz z upadkiem cesarstwa zachodniorzymskiego. Działalność tych szkół nie ustała bowiem tak w Italii macierzystej, jak też w Galii, w większych zaś miastach — takich jak Rzym, Rawenna, Ticino, Pawia, a spośród galijskich w Lyonie, Viennna, Arles i Clermont — żywotność swą zachowały przez pełne średniowiecze, a dotrwawszy do wczesnego odrodzenia włoskiego, dopiero wtedy uległy gruntownej reformie. Ważny ten fakt przypominał i podniósł w polskim opracowaniu Łukasz Kurdybacha, dokumentując swe poglądy źródłowymi badaniami uczonych amerykańskich i francuskich¹⁰. Bez wątpienia skłania on do zmiany niektórych dotychczasowych poglądów nie tylko na dzieje szkolnictwa i oświaty europejskiej, ale także na całokształt życia umysłowego wieków średnich, w tym w szczególności we wczesnym okresie ich rozwoju. Nie zadawała już bowiem taki obraz średniowiecza, w którym jedynie chrześcijaństwu przypisuje się rolę ujednolicającą i wszechogarniającą wobec kultury tego czasu: obraz to aż nazbyt stereotypowy i to tym bardziej, że — powtarzając w tym miejscu cenną uwagę Jana Baszkiewicza — świadectwa piśmienne, na podstawie których urabia się zwykle podobne wyobrażenia, są jedynie zewnętrzną warstwą, pod którą kryją się fakty o znaczeniu głębszym (masowe wyobrażenia całych pokoleń, opinie wielkich grup społecznych, ich wierzenia i przesady, tradycje i zwyczaje), a które także kształtowały kulturę duchową wieków średnich¹¹.

Licząc się więc z powyższym, podjęto w dalszej części wypowiedzi próbę przyglądnięcia się temu wycinkowi średniowiecza — jego głównym problemom ideowym, inwentarzowi pomysłów, rozstrzygnięciom i typowym reprezentantom — który przedstawia się jako stosunkowo mało znany, a który wart jest uwagi tam i wtedy, gdzie mówi się o wielowiekowej drodze rozwojowej tej formacji myślowej, na której wsparło się naukowe badanie i poszukiwanie obiektywnej prawdy o świecie i ludziach. Idzie o czasokres i zjawisko, określane mianem „renesansu karolińskiego”.

II. IDEA JEDNOŚCI POLITYCZNEJ CZY IDEA WSPÓLNOTY RELIGIJNEJ

Narzucającym się znamieniem wieków średnich, górującym nad wszystkimi ówczesnymi zjawiskami, był — w odniesieniu do Europy zachod-

⁹ J. Pieper, o. c., s. 11.

¹⁰ Ł. Kurdybacha, *Historia wychowania*, t. I, Warszawa 1965, s. 6, 165 i dalsze.

¹¹ J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna wieków średnich*, Warszawa 1970, s. 6.

niej — trwały konflikt między dwoma porządkami, wyrażającymi dążności przeciwstawnych władz. Przenikając całe średniowiecze, konflikt ten w pewnych jego etapach przycichał, by niebawem w następnych na nowo odżyć w namiętnych polemikach i niszczycielskich walkach, nieraz o wysokim napięciu dramatycznym. W porządku politycznym konflikt ten przejawiał się w walce o powszechne władztwo nad ówczesnym światem chrześcijańskim pomiędzy cesarstwem a papieństwem, zaś w płaszczyźnie duchowej — w sprzecznościach między prawdami objawionej wiary a aspiracjami świeckiego, naturalnego rozumu.

Pierwszą, uwyraźnioną już postać wspomnianych zmagających przynoszą ze sobą czasy karolińskie, tu bowiem, na szerokim podłożu gospodarczym i ideowym, przedsięwzięto odważną próbę określenia wzajemnych kompetencji instytucji państwowych oraz Kościoła i jego hierarchii w ramach jednego tworu politycznego, jakim było ówczesne państwo Karola Wielkiego. Jeszcze bezpośredni poprzednik cesarza Franków — Pepin Mały — doprowadził swą polityką do niejako religijnego usankcjonowania władzy królewskiej. Przyjmując bowiem w 751 r. koronę władczą z rąk papieskich, uczynił tym sposobem z religii jeden z istotnych czynników współkształtujących i uprawniających powstającą państwowość frankońską. Wydaje się, iż ważny to szczegół historyczny, skoro przenikająca go dążność już u następcy Pepina Małego, jego syna Karola, podniesiona została do rangi politycznej idei, czyniącej z religii i Kościoła element instrumentalny w umacnianiu tworzonej jedności państwowej. Spotykamy się tu bowiem z tym przypadkiem działań, szczególnie upowszechnionych właśnie za Karolingów, za pomocą których władca poszukiwał dodatkowych wzmocnień dla swego urzędu oraz gwarancji dla sprawowanej władzy: jej źródeł, charakteru, a także siły i nadrzędności w stosunku do wszystkich innych form panowania, obojętnie czy świeckiego, czy kościelnego. Udobitnieniem i jednocześnie zinstytucjonalizowaniem tych starań stała się praktyka sakralizacji władcy, której zewnętrznym, obrządkowym przejawem był z kolei religijny akt koronacyjny monarchów.

Podaje J. Baszkiewicz, iż sakra królewska była obrzędem wywodzącym się z różnych źródeł historycznych, że zawierała w sobie bogate treści ideowe oraz że nawiązywała do odległej tradycji¹². Był to mianowicie zwyczaj orientalny, poznany na Zachodzie poprzez relacje Starego Testamentu o namaszczeniu królów Izraela, zaś K. Grzybowski dodaje, że można się w nim także doszukać śladów przedchrześcijańskich poglądów ludów europejskich o półboskim pochodzeniu dynastii i o magicznych w związku z tym właściwościach monarchii¹³. Poglądy te uległy dalej

¹² J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna wieków średnich*, s. 84.

¹³ K. Grzybowski, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1967, s. 128.

chrystianizacji, a związane z doktrynalnymi treściami wiary przeszły na Zachodzie od około VII - VIII w. w stały rytuał koronacyjny, mający wzmacniać przekonanie o legalności władzy i o boskim pochodzeniu władcy, a nawet całego panującego rodu.

Cesarska koronacja Karola Wielkiego, dokonana w Rzymie przez papieża Leona III, oficjalnie sankcjonowała polityczne aspiracje monarchy i przynajmniej na krótki okres czasu upodabniała go do jego rzymskich poprzedników z okresu cesarstwa. Podłoże oraz polityczny mechanizm koronacji Karolowej nie należą do tematów wolnych od dyskusji i w literaturze przedmiotu nie zyskały sobie — niestety — jednoznacznych wyjaśnień. Spór trwa tu zasadniczo między zwolennikami interpretacji kurialnej, w myśl której inicjatywa koronacyjna przypisywana jest papieżowi, a zwolennikami ujęcia uniwersalistycznego, łożącego główny nacisk na polityczne aspiracje władcy Franków, dla którego koronacja miała być jedynie logicznym zakończeniem rozbudowywanej potęgi i imperialnych starań.

Spośród głosów starszej daty przytoczyć można w tej sprawie interesujące studium Wilhelma Ohra, w którym Karolowy akt koronacyjny przedstawiony został przede wszystkim od strony zewnętrznych nacisków papiestwa oraz osobistej inspiracji Leona III¹⁴. Podobnie utrzymuje wybitny współczesny znawca społeczeństw i kultury średniowiecza, francuski uczony Jacques Le Goff, dla którego wskrzeszenie cesarstwa zachodniego było w większym stopniu realizacją idei papieskiej, aniżeli karolińskiej. Autor ten jest zdania, iż Karol, uważając się za *rex a Deo coronatus*, zapewne bez szczególnego entuzjazmu przyjmował koronę cesarską z rąk człowieka, który nie przez wszystkich uznawany był za bōżego namiestnika, że króla Franków nie specjalnie musiała pociągać ceremonia czyniąca zeń przede wszystkim króla Rzymian, skoro sam Rzym — w roku 800 — niewiele już miał do zaoferowania i nieomal nic nie zachował ze swego dawnego prestiżu. Natomiast papież miał powody, by o koronacji Karola Wielkiego sądzić inaczej, a nawet by ją uznać za szczególnie korzystną dla siebie. Sam prześladowany, niepewny swego miejsca w Kościele i bezpieczeństwa w mieście, zapewne dążył do tego, by swój podupadły autorytet wesprzeć o kogoś, kogo siła i władza byłyby ogólnie uznane. Zaznacza też J. Le Goff, że jeżeli z kolei Karolowi na czymś zależało, to „przede wszystkim na uroczystym zatwierdzeniu podziału dawnego Cesarstwa Rzymskiego na Zachód, którego głową byłby on właśnie, i Wschód, o który bynajmniej nie miał zamiaru wadzić się z bizantyńskim basileusem, ale nie chciał też przyznać mu tytułu cesarskiego przywodzącego na myśl nie istniejącą już jedność”¹⁵.

¹⁴ W. O h r, *Die Kaiserkrönung Karls der Grossen. Eine kritische Studie*, Tübingen-Leipzig 1904, głównie r. III.

¹⁵ J. Le G o f f, *Kultura średniowiecznej Europy*, Warszawa 1970, s. 52 - 53.

Mniejsza jednak o stanowiska i interpretacje. Nie wdając się w wyważanie racji stron, i niczego nie dodając do już znanych argumentów jednych i drugich, warto w tym miejscu — jak sądzę — nawrócić do propozycji przedstawionej przez Aleksandra Gieysztora: bez względu na to, kto włożył koronę cesarską na głowę Karola Wielkiego, i czy stało się to z jego woli, czy wbrew niej, w sprawie powyższej decydujące znaczenie powinny mieć fakty. Faktem podstawowym jest zaś ten, że Karol koronę przyjął i zatrzymał, że akt koronacji wyzwolił szereg idei nowych, czy tylko odnowionych, w służbie których stanęła cała ówczesna zbiorowość ludzi oświeconych¹⁶. Dopiero na tej podstawie, stwierdza wspomniany historyk, można podjąć wszelkie dalsze akcje, zmierzające do teoretycznego uzasadnienia Karolowej godności, a wydaje się nam, że można też lepiej zrozumieć jej genezę, skoro Karol już wcześniej wszedł we wstępne niejako układy z papieżem, kiedy to — odwiedzając Rzym przy okazji zwycięstwa nad Longobardami — przyjął w r. 774 z rąk Hadriana I tytuł rzymskiego patrycjusza.

Oczywiście wszystkie powyższe ustalenia nie mogą w żaden sposób oddalić pytania, którego waga wydaje się być zasadnicza dla całego ciągu poruszanych tu spraw: czy w staraniach i kolejnych dokonaniach Karola Wielkiego uzewnętrzniała się jedynie ambitna próba związania w jedną całość organiczną rozbitych dawnych prowincji rzymskich oraz nowo-zdobywanych ziem pozachrześcijańskich (niemieckich, a po części i słowiańskich), czy też w grę wchodziła tu działalność podejmowana w imię określonych racji ideowych? Czy więc akcji militarnej towarzyszyło ugrutowane a nadrzędne pojęcie duchowej wspólnoty, w imię której dokonywano dzieła zjednoczenia, czy — odwrotnie — wystąpiło tu jedynie pospolite zjawisko poszukiwania wyższej sankcji, np. moralnej, religijnej, mającej wtórnie legitymować frankońskie podboje?¹⁷

Nowo organizowane po najazdach barbarzyńskich społeczeństwa Europy zachodniej niewątpliwie nawiązywały do uniwersalizmu starogreckiego i rzymskiego, który w czasach chrześcijańskich uzyskał dodatkową jeszcze sankcję religijną, przetworzoną już w V wieku przez A. Augustyna w steologizowaną koncepcję historiozoficzną dwóch odwiecznych i mistycznych wspólnot: *civitas Dei* i *civitas terrena*¹⁸. Uwzględnienia wyma-

¹⁶ A. Gieysztor, *Władza Karola Wielkiego w opinii współczesnej*. „Rozprawy Historyczne Towarzystwa Naukowego Warszawskiego”, t. XXI, z. 2, Warszawa 1938, s. 40.

¹⁷ Por. ze znakomitym studium historycznym M. H. Serejskiego, *Idea jedności karolińskiej*. *Studia nad genezą wspólnoty europejskiej w średniowieczu*, „Rozprawy historyczne Towarzystwa Naukowego Warszawskiego”, t. XVII, z. 3, Warszawa 1937, w którym problematykę genezy średniowiecznego uniwersalizmu politycznego przedstawiono na szerokim tle konfrontacji ówczesnej rzeczywistości społecznej z tradycją starożytną.

¹⁸ Pierwszą augustyńską wzmiankę o koncepcji dwóch państw przynosi pismo z 390 roku *O wierze prawdziwej*, XXVII, 50, [w:] „Pisma Filozoficzne”, t. IV, War-

gają przy tym losy augustyńskiej wizji historii ludzkiej. Przez długie stulecia właśnie ona określała chrześcijańskie poglądy społeczno-polityczne, z niej czerpały średniowieczne próby budowy nowego ładu społeczno-politycznego w Europie oparte o teorię supremacji Kościoła nad państwem i władzą świecką, a nawet ich wchłonięcia przez Kościół. Skrajnym przejawem tych dążeń stała się osławiona koncepcja teokracji pontyfikalnej, realizowana przez papieństwo za czasów Grzegorza VII i Innocentego III¹⁹. W czasach karolińskich historiozoficzne dzieło Augustyna należało do dobrze znanych, sądząc zaś po wzmiance nadwornego biografa Karola Wielkiego — Einharda — cieszyło się nawet ze strony cesarza szczególnym powodzeniem, gdyż ten miał w *De civitate Dei* jedną z ulubionych swych lektur²⁰. I zapewne między innymi stąd historiografia katolicka wyprowadziła uogólniający sąd, iż działalność reformatorska Karola Wielkiego była inspirowana augustyńskim uniwersalizmem religijnym, wobec którego uniwersalizm polityczny był zjawiskiem dopiero pochodnym. W tym zaś ujęciu, mocą konsekwencji rozumowania, także cesarstwo karolińskie wymagałoby nowej kwalifikacji wartościującej — miało ono być nie tyle odbudową upadłego cesarstwa zachodnio-rzymskiego, ile jego odnową w specjalnym i wyższym znaczeniu jako *sanctum imperium romanum*. Pisał Leonard Lipke, że było to cesarstwo „święte, bo z Kościoła zrodzone, rzymskie, bo z ruin państwa rzymskiego wyrosło”²¹.

Dla opinii takiej brak jednak podstaw źródłowych. Nie potwierdzają jej ani teksty augustyńskie, ani nawet najwcześniejsze źródła chrześcijaństwa pierwszych wieków. Pierwotne *królestwo Boże*, jak też augustyńskie *civitas Dei*, pojmowane było jedynie jako ponadziemską wspólnotą duchową ludzi wybranych, nie pokrywająca się ani z instytucją Kościoła, ani tym bardziej z ziemską organizacją państwową²². Związana

szawa 1954, s. 72-159, zaś gruntowne jej rozwinięcie podają księgi *Państwa Bożego*, Poznań 1930 w szeregu fragmentach, między innymi XII, 28, XIV, 1, 9, 28, XV, 1, 2, XIX, 17.

¹⁹ W nowszej literaturze potwierdzenie takiej roli historiozofii augustyńskiej przynosi praca W. Kornatowskiego, *Společno-polityczna mysl św. Augustyna*, Warszawa 1965. Stwierdzając fakt wyprowadzenia z augustynizmu średniowiecznej teorii przewagi Kościoła nad państwem, autor dodaje jednak zarazem, iż stało się to jedynie w wyniku zniekształcenia nauk Afrykańczyka, było „[...] swoistą deformacją myśli augustyńskiej dla bardzo ograniczonych i bardzo ziemskich celów” tamże, s. 262. Jest to zatem próba obrony Augustyna przed zarzutem faktycznego ojcostwa wspomnianej teorii w myśl wygodnego rozumowania o doskonałości augustyńskiego dzieła i głębokiej ułomności jego następców i naśladowców.

²⁰ Einhard, *Życie Karola Wielkiego*, Wrocław 1950, rozdz. XXIV.

²¹ L. Lipke, „*Civitas Dei*” w *epoce Karola Wielkiego*, „Przegląd Powszechny” 1909, t. 102, s. 407, także tomy dalsze z lat 1909-1911 z kolejnymi fragmentami rozprawy.

²² Por. Apokalipsa czyli objawienie św. Jana Apostoła, XXI, XXII, także A. Augustyn, *Państwo Boże*, XI, 1, XIX, 17. W opracowaniu monograficznym pro-

także z koncepcją *civitas Dei* najwyższa sublimacja jego wartości prowadziła, przez negację, do pogardy oraz do potępienia wszystkiego, co ziemskie i co przynależne jest do naturalnego porządku fizycznego, w tym również do szczególnego traktowania organizacji państwowej. Państwowa struktura społeczeństw ziemskich, to bowiem — wedle Augustyna — struktura wtórna, będąca jedną z kolejnych konsekwencji aktu przestępstwa biblijnych prarodźców rodu ludzkiego, a więc będąca następstwem grzechu, następstwem zepsucia tej kondycji pierwotnej człowieka, jaką posiadał do momentu upadku. Wcześniej, człowiek pozostawał w stanie przedpaństwowym, był wyjęty spod panowania czasu i w związku z tym nie dotyczyła go żadna z tych przygód, jakie towarzyszą wszelkiemu historycznemu trwaniu. Gdyby nie ów, fatalny w swych konsekwencjach, Adamowy krok występny, człowiek znajdowałby się w stanie pierwotnie nadanej mu doskonałości i tym samym nie by go nie zmuszało do poszukiwania jakichkolwiek dodatkowych form organizacji współżycia międzyludzkiego. Państwo ziemskie, najwyraźniejszy przejaw takiej organizacji, to więc jedynie dzieło grzechu, twór ludzkiej słabości, samonoszące na sobie znamię ułomności tych, którzy je powołali, chociaż zarazem z przeznaczenia swego służące temu, by ludzkie egoizmy temperować, złe skłonności ograniczać i ludziom umożliwiać wspólne przetrwanie w warunkach ich doczesnego bytowania. Jest oczywiste, że losy oraz pomyślność tak pojętego państwa musiały przedstawiać się jako zasadniczo obojętne, a już w żadnym wypadku nie mogły prowadzić do myśli o jego praktycznym udoskonalaniu. Wszak postęp miał się realizować nie poprzez walkę z ziemskim zepsuciem, a jedynie na drodze moralnego udoskonalania się ludzi, nieustannie zdążających do Boga jako swego dobra najwyższego²³. Zło w porządku świata ma przecież istnieć odwiecznie, a nadto z dopustu Bożego — uczył biskup hipponeński — walka z nim byłaby przeto w równym stopniu beznadziejna, co zbędna²⁴.

W tym kontekście powraca jednak ze zdwojoną siłą sformułowane wcześniej pytanie: jakie państwo i według jakiej idei wiodącej budował Karol Wielki poprzez swe działania społeczno-gospodarcze i zabiegi reformatorskie? Czy — jak to w wyrazistych słowach sugeruje Stanisław Łoś — było to państwo w rodzaju instytucji kościelnej, którego władca otrzymywał berło i miecz jedynie dla obrony Kościoła²⁵, czy też była to bu-

blem ten został podniesiony w pracy B. Łapickiego, *Etyczna kultura starożytnego Rzymu a wczesne chrześcijaństwo*, Łódź 1958, s. 276 i dalsze.

²³ Por. A. Augustyn, *Państwo Boże*, XII, 1.

²⁴ Ibidem, XI, 18, XIV, 11, także XV, 20.

²⁵ Wspomniany autor, pisząc o stanowisku myślicieli wczesnochrześcijańskich wobec państwa, stwierdza: „Dokonywający się proces chrystianizacji imperium sprawił, że czołowe umysły wśród episkopatu poczęły z biegiem czasu uważać państwo za jakieś zło konieczne, niezbędne dla obrony Kościoła i jego wiernych, za kościelne *brachium saeculare*. Taki jest pogląd św. Augustyna. W tym ujęciu nie mogło być mowy o zwierzchnictwie państwa. Kościół zdawał sobie sprawę, że bez

dowla państwowa wyrosła z znacznie bardziej złożonego spłotu sił historycznych, w których rozwikłaniu wielkość Karola w tym się wyraziła, że wznosił organizm państwowy silny i suwerenny i że z Kościoła oraz religii postanowił uczynić jedną z podwalin tworzonej państwowości, urzeczywistniając taki model powiązań między monarchą a ogniwami aparatu kościelnego, który zwykło się określać systemem kościoła państwowego? ²⁶ Przy czym dla podjęcia i rozważenia pytania niech nie będzie trudnością to, że dzieło Karolowe było nietrwałe i że już za jego najbliższych następców spotkał je żaloszny los postępującego rozpadu.

Jest faktem, iż program, jaki zakreślił sobie ten władca, nie został do końca wypełniony i że jego praktyczna realizacja nie powiodła się. Prawdą wszakże pozostanie i to, iż program taki został podjęty. Budował bowiem Karol Wielki imperialne, ludnościowo wieloskładnikowe państwo frankońskie, którego polityczna i gospodarcza pomysłowość miała być oparta na zreformowanej administracji państwowej, nowej polityce agrarnej wielkich gospodarstw ziemskich, na pobudzanej wymianie, opiece nad traktami komunikacyjnymi, uporządkowaniu spraw monetarnych oraz wzmocnieniu państwowego centralizmu drogą kontrolowanych przywilejów monarszych ²⁷.

Krokom administracyjno-gospodarczym odpowiadała w cesarstwie karolińskim równie zdecydowana inicjatywa kulturalna widoczna w zawiązaniu się stosunkowo żywego ruchu umysłowego, pomyślanego jako teoretyczna podstawa i zabezpieczenie dla ambitnych działań politycznych. Ruchu tego niepodobna jeszcze uznać za szeroko zakrojoną ofensywę oświatową i kulturalną, wyznaczającą sobie daleko idące plany i samodzielnie podjęte działania. Nie rodzą się tu systemy wiedzy filozoficznej, rozwinięte teorie prawno-polityczne, nie wzbogaca się wiedza pozytywna dotycząca świata materii, bo też założenia tego ruchu były w istocie skromniejsze. Dokonano tu jedynie pierwszego w historycznym średniowieczu nawrotu ku źródłom kultury antycznej, mozolnie przetrawiając przetrwałe jej szczątki, kompilując i komentując zdobycze twórców wcześ-

miecza obejść się na świecie nie można, pragnął jednak sam znaleźć godne zaufania ręce, w które by ten miecz mógł złożyć. Tu mamy genezę cesarskiej koronacji Karola Wielkiego" — patrz S. Łoś: *U źródeł cywilizacji średniowiecznej*, „Życie i Myśl” nr 9/1966, s. 32.

²⁶ Ten sam typ stosunków między władcą wczesnośredniowiecznym a Kościołem określa J. Baszkiewicz za pomocą pojęcia *Staatskirchentum*, zaliczając do cech charakterystycznych tego stosunku świętość i boże namiestnictwo władzy królewskiej, a także kapłański charakter samego urzędu królewskiego jako co najmniej równorzędnego władzy biskupiej — patrz J. Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.*, Warszawa 1964, s. 32.

²⁷ Por. A. Dopsch, *Die Wirtschaftsentwicklung der Karolingerzeit*, Weimar 1921/22, cz. I i II, wyd. 2 oraz tego samego autora skrótkowe przedstawienie zasadniczych idei powyższej pracy: *Wirtschaft und Gesellschaft im frühen Mittelalter*, w zbiorze: *Gesammelte Aufsätze*, Wien 1928/38, Beiträge zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, herausgegeben von E. Patzelt.

niejszych. I chociaż wyniki takiej pracy kleryckiej musiały być z natury rzeczy skromne, a pod względem rozwoju praktycznych umiejętności zgoła trudno uchwytne, to jednak i tak zasługują na uwagę już to jako wyraz autentyczności wysiłku poznawczego ówczesnego człowieka, już to jako rzadki a najtrwalszy ślad kultury umysłowej tamtych czasów. Nie bez racji stwierdza A. Gieysztor, iż najdonioślejsze następstwa rządów Karola leżą w dziedzinie kultury europejskiej. Wszak „utworzenie jedności kulturalnej ludów zamieszkujących wówczas Europę lub korzystających potem z ich dorobku, sięga bezpośrednio osoby Karola tak ze względu na polityczne momenty swej genezy, jak i ze względu na wielką i niezaprzeczną pracę kulturalną, dokonaną pod osobistym wpływem władcy Franków na przełomie VIII i IX w.”²⁸

III. RUCH UMYSŁOWY CZASÓW KAROLIŃSKICH

Żywą umysłowość Karola Wielkiego pociągała przede wszystkim starożytność rzymska. Ta była nie tylko bezpośrednią przeszłością, ale — co dalece istotniejsze — wykształciła wspaniałą kulturę polityczną, na wskroś przesiąkniętą kultem dla władzy monarszej oraz porządku państwowego i prawa. Znajomość języka łacińskiego kończyła się zaś wówczas na środowisku duchownych — nic więc dziwnego, że w planach Karola Wielkiego właśnie kler, kościoły oraz klasztory odegrać miały łącznie istotną rolę ośrodków rodzącej się myśli i rozsądników oświaty. W tej sytuacji imperator akwizgrański, *rex et sacerdos* — jak pisał o nim Paulin z Akwilei — *rector ecclesiae* — jak sam siebie nazywał w *Capitulariach* — wiele starań poświęcił zakładaniu szkół i zapewnieniu im odpowiednio kwalifikowanej kadry wykładowców. Spośród licznych zaś włości Karola Wielkiego szczególne znaczenie zyskał sobie dwór akwizgrański (podobne istniały w Nimwegen i w Ingelheim). To właśnie w Akwizgranie Karol wznosił pałac, który tak dla walorów swej architektury, jak i wagi wydarzeń, które w nim się rozegrały, należał do najbardziej znanych budowli średniowiecza. Wilhelm Scherer nie zawahał się nazwać dóbr akwizgrańskich „klasycznym miastem średniowiecznego renesansu”, które wedle zamiaru Karolowego miało stać się „drugim Rzymem” i „chrześcijańskimi Atenami”²⁹. Zawiązała się też tam głośna szkoła pałacowa, a jej członkowie, wraz z rodziną Karola Wielkiego i jego najbliższymi współpracownikami, utworzyli rodzaj towarzystwa naukowego, nazwanego na wzór czasów starożytnych „Akademią”.

Oczywiście nazwa „Akademii” nie powinna tu mylić swymi skojarzeniami z przeszłością. Ośrodek karoliński w niczym bowiem nie przypominał podobnych a znanych instytucji z czasów Grecji niepodległej

²⁸ A. Gieysztor, *Władza Karola Wielkiego w opinii współczesnej* ed. c., s. 11.

²⁹ W. Scherer, *Geschichte der deutschen Literatur*, Berlin 1883, s. 52.

i republikańskiego, a następnie cesarskiego Rzymu. Renesans karoliński nie oznaczał też bynajmniej odrodzenia antyku w istotnym tego słowa znaczeniu. Przecież zastanawiając się nad kwestią nowych galijskich Aten, związanej Akademii i samego renesansu karolińskiego, nie należy zapominać o tym podstawowym fakcie, że były to twory wyrosłe w ramach chrześcijańskiej rzeczywistości i że w dodatku były budowane chrześcijańskimi siłami po długotrwałym okresie wojennych wzburzeń, zniszczeń i cywilizacyjnego zastoju. Stąd i pojęcie „renesansu”, odniesione do inicjatywy kulturalnej z końca VIII i początku IX w. nabiera pewnej swoistości znaczeniowej i nie pokrywa się w sposób pełny z tym, co potocznie zwykło się rozumieć przez ruch odrodzenia. Nie będzie też odpowiadało tej formule odrodzenia, którą dla czasów XV i XVI stulecia po raz pierwszy urobił Michelet, a która do zasadniczych zdobyczy renesansu, chociaż skrótowo wyrażonych, zaliczy odnowienie antyku oraz odkrycie świata i człowieka. W odniesieniu do czasów karolińskich pojęcie to w większym stopniu wyraża wyjątkowość i symptomatyczność ówczesnych wydarzeń aniżeli nawiązuje do treści tradycyjnie sprzagniętych z działalnością odnowicielską. I nie idzie wcale o to, by tym sposobem podważać zjawisko renesansu karolińskiego, by kwestionować jego wystąpienie bądź poszukiwać usprawiedliwień dla dokonanych jakoby nadużyć terminologicznych. Ważnym natomiast jest, by — jak pisze wspomniany już Le Goff — w pełni zdać sobie sprawę z rozległości omawianego zjawiska kulturalnego, by możliwie dokładnie wytyczyć jego granice i by w rezultacie móc wskazać najwierniej na stopień jego społecznej nośności ³⁰.

Określenie „renesans karoliński” pojawiło się po raz pierwszy w literaturze francuskiej lat 40-tych XIX w. i właściwie niezmiennie odtąd wywołuje polemiki, wśród których stanowiska radykalne i wykluczające się bynajmniej nie należą do rzadko spotykanych. Ich krytycznym przeglądem zajęła się między innymi Erna Patzelt, która w rozprawie *Die karolingische Renaissance* sformułowała zarazem sama bodaj najenergiczniejszy sprzeciw co do akceptacji omawianego tu zjawiska ³¹. Przyjmując za punkt wyjścia tezy swego wiedeńskiego profesora — Alfonsa Dopscha — i do skrajności doprowadzając ich negatywne konsekwencje ³², wspomniana autorka uznała, iż czasy karolińskie nie wykształciły żadnych nowych instytucji, nie dokonały żadnych zasadniczych przekształceń w warunkach życia, że natomiast konsekwentnie rozwijały jedynie tradycję starofrankońską, której podstawy zostały ugruntowane jeszcze za Mero-

³⁰ Por. J. Le Goff, *Inteligencja w wiekach średnich*, Warszawa 1966, s. 17.

³¹ Por. E. Patzelt, *Die karolingische Renaissance. Beiträge zur Geschichte der Kultur des frühen Mittelalter*, Wien 1924.

³² Por. A. Dopsch, *Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung aus der Zeit von Cäsar bis auf Karl den Grossen*, cz. I i II, wyd. 2, Wien 1923/24.

wingów. Tak jak w osobie Karola Wielkiego nie dostrzegała władcy-imperatora w rzymskim znaczeniu (mając go tylko za rodzaj frankońskiego króla narodowego, silnie związanego z tradycją germańską), tak podobnie i czasy karolińskie, również w politycznym sensie, nie zasługiwały w jej opinii na nazwę czasów odrodzenia³³. Nie odnajdując więc w VIII i IX w. znamion, które zezwalałyby na operowanie pojęciem renesansu wedle ogólnie przyjętych kryteriów, E. Patzelt w takich oto końcowych stwierdzeniach starała się oddać istotę swych destrukcyjnych wywodów: „Nicht jetzt erst wurde die Antike wiederentdeckt; fremd war Karl der Gedanke einer Erneuerung des römischen Weltimperiums und nichts lag endlich seiner Zeit ferner als die »Entdeckung der Persönlichkeit« als einer in der Kulturentwicklung sich bewußt zur Geltung bringenden schöpferischen Kraft”³⁴.

Argumentacja Patzelt nie pozostała bez odpowiedzi. Bodaj najwcześniej wystąpił z zastrzeżeniami berneński uczyony Samuel Singer, próbujący zasygnalizować braki, jak również podnieść niewątpliwe walory opracowania swej poprzedniczki. „Was sie über die ältere germanische und keltische Kultur behauptet — pisze tenże — steht auf schwachen Füßen, hingegen zeigt sie ganz richtig, wie diese sogenannte Renaissance nicht aus dem Nichts auftaucht, sondern an die Merowingerzeit anknüpft”³⁵. Z późniejszych lat należy odnotować podobną wypowiedź Elisabeth Pfeil, odznaczającą się bardzo wyważonymi sformułowaniami na temat renesansu karolińskiego³⁶, a także głos Gieysztora stwierdzający o studium Patzelt, iż „oparte jest w znacznej mierze na założeniach subiektywnych” — dla autora tego jest niewątpliwym, że pisarzom karolińskim, w zgodzie z ich własnym zdaniem, towarzyszyło przeświadczenie, iż żyją w czasach przywrócenia światu kultury rzymskiej³⁷. Przypomnijmy, że już i Burckhardtowi — gdy pisał swe klasyczne dzieło o odrodzeniu włoskim — właściwe było analogiczne przekonanie o wpływie świata starożytnego na wydarzenia, jakie w VII i VIII w. rozgrywały się w państwie frankońskim³⁸.

Współczesna literatura raczej zgodnie opowiada się za zjawiskiem odrodzenia karolińskiego. Wyzyskuje także dla charakterystyki wspomnianego ruchu pojęcie „renesansu”, chociaż — dodać należy — konkretna treść tego terminu, to, co uległo renesansowi, w jakim stopniu i z jakim

³³ E. Patzelt, o. c., s. 159, 163.

³⁴ Ibidem, s. 164 - 165.

³⁵ S. Singer, *Karolingische Renaissance*, „Germanisch-Romanische Monatsschrift” R. XIII, z. 5/6 i 7/8, Heidelberg 1925, s. 187 - 188.

³⁶ E. Pfeil, *Die fränkische und deutsche Romidee des frühen Mittelalters. Forschungen zur mittelalterlichen und neueren Geschichte*, III, München 1929, s. 137.

³⁷ A. Gieysztor, *Władza Karola Wielkiego w opinii współczesnej*, ed. c., s. 46.

³⁸ Por. J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1961, s. 96.

skutkiem, ciągle jest dopracowywane i stanowi przedmiot zapewne wciąż jeszcze otwartych badań.

Mówiąc o renesansie karolińskim, należy mieć przede wszystkim to na uwadze, iż był to ruch elitarny, społecznie ograniczony, zawężony do szczupłego grona osób z kręgu królewskiej rodziny i eksponowanych dostojników państwowych. Brakło mu tej cechy, którą Le Goff zalicza do ilościowych charakterystyk wszelkiego autentycznego odrodzenia, a którą można by inaczej nazwać społecznym rozmachem prowadzonych działań, głęboko osadzonych w dążeniach szerszych sił klasowych, dekomponujących utrwalone systemy wartości i nastawionych na tworzenie wartości nowych. Także w koncepcji celu działań ruch karoliński przedstawia się jako ograniczony. Poza rekrutacją do służby państwowej bądź kościelnej oraz przygotowywaniem praktycznie sprawnych działaczy dla potrzeb władzy, ruch ten nie wykazywał żadnej ambicji teoretycznej, którą można by uznać za oryginalnie własną. Nie dostawało mu owych odważnych rzutów myśli wytyczających nowe kierunki badań i zarysowujących przyszłe wspaniałe perspektywy. Energia tych ludzi wyczerpywała się nie tyle w tworzeniu i rozsiewaniu zasobów kultury, ile w funkcjonalno-użytecznym zabezpieczeniu systemu władzy. Nie byli to apostołowie wiedzy, o władnięci pragnieniem jej bezinteresownego zgłębiania, a raczej ich najwcześniejsi w średniowieczu protoplaści; reprezentowali typ działaczy oświatowych, których wysiłek został wprzągnięty w dzieło ideowego wzmacniania monarchii karolińskiej³⁹.

Renesans karoliński, właśnie ze względu na warunki swego powstania i swe specyficzne funkcje, wykształcił zarazem ściśle określony typ uczonego i z tych samych powodów preferował określoną, taką a nie inną tematykę badawczą. To, co w okresie wielkich wędrówek ludów i związanych z nimi katastrof stawało się potrzebą chwili, to na sam przód ratowanie z ginącej przeszłości wszystkiego, co ocalić było można, a dalej — przetworzenie tak uchronionych resztek w postać, która umożliwiałaby ich przyjęcie na gruncie nowych, średniowiecznych wymagań. Potrzebni byli ludzie, za sprawą których dokonałby się ten ważny proces przekazywania zdobyczy świata minionego i podtrzymywania ciągłości tradycji. I właśnie stąd początki wieków średnich uformowały szczególnie typ uczonego, typ wprawdzie wielokrotnie później jeszcze ponawiany, ale tu — w warunkach zetknięcia się najeźdźczych plemion z kulturą antyczną — będący rodzajem konieczności dziejowej. Pojawili się ludzie, których naczelną troską było ogarnięcie możliwie największego zakresu wiedzy, którzy przechwytywali wartości ginące i utrwalał je po swojemu w eklek-

³⁹ Por. H. Fichtenau, *Das karolingische Imperium. Soziale und geistige Problematik eines Grossreiches*, Zürich 1949, w szczególności rozdziały III „Die Akademiker des Hofes” i VI „Die geistliche Reform”.

tycznych zbiorach i encyklopedycznych całościach. Łańcuch owych encyklopedystów zapoczątkował jeszcze na przełomie V i VI w. Boecjusz, a jego kolejnymi ogniwami, poprzez działalność Kasjodora, Izydora z Sewilli i Bedy, byli także czołowi przedstawiciele renesansu karolińskiego. Jest zrozumiałe, że w tych warunkach przesunięciu musiały również ulec zainteresowania ówczesnych pisarzy. Prace i problemy wyraźnie filozoficzne schodzą niemal całkowicie na plan dalszy i jeżeli są podejmowane, to jedynie w kontekście innych spraw, podówczas bardziej naglących. Przypadek Jana Eriugeny, postaci o umysłowości autentycznie filozoficznej, niczego w takiej ocenie nie zmienia, ponieważ uczony ten Szkot — poprzez swą twórczość, koleje życia, jak i burzliwe losy swej doktryny oraz pism — stanowił tak wyjątkowe i niezwykle zjawisko w warunkach Europy IX w., iż właściwie wyłamuje się spod wszelkich zaszeregowień, próbujących go wiązać z powszechniejszymi naówczas dążeniami poznawczymi. Dla przeciętnej zbiorowości ludzi wykształconych w tych czasach troską dnia były studia teologiczne, palącą potrzebą pozostawała egzegeza Pisma, obrona doktryny przed naporem herezji. Rodziły się też zgola praktyczne problemy związane z funkcjonowaniem życia kościelnego, czego konkretnym przejawem był długo ciągnący się spór o sposób obliczania i o jednolite miejsce kalendarzowe dla tzw. świąt ruchomych. Zauważa S. Świeżawski, że spory wokół kwestii historyczno-chronologicznych nie miały u swych podstaw jedynie pospolitych dążeń unifikacyjnych, że w każdym razie były one także wyrazem walki Kościoła i administracji rzymskiej o wpływy na obszarach silnie opanowanych przez obrządki lokalne ⁴⁰.

Najwybitniejszą postacią wśród grona ludzi, których Karol Wielki skupił wokół siebie, był przedstawiciel anglosaskich benedyktynów — Alkuin (ok. 730 - 804) — właściwy organizator nauki na ziemiach frankońskich, kierownik monarszej szkoły przydwornej, a także założyciel zakładu kształcenia przy opactwie w Tours. Kształcił się Alkuin w szkole biskupiej w Yorku, tam też rozpoczął jeszcze swą działalność pedagogiczną, przewodząc wspomnianej szkole po ustąpieniu jej dotychczasowego scholarchy Egberta — ucznia Bedy Venerabilis. Urząd ten sprawował do czasu powołania go przez Karola Wielkiego na dwór w 781 r. i odtąd datuje się początek drugiego okresu jego działalności, pełnionej już w państwie Franków ⁴¹. Naukowo-organizatorska kariera Alkuina na dworze monarszym przerwana została dopiero w 796 r., kiedy to w wyniku nieporozumień z samym Karolem co do sposobu i zakresu nauczania dyscyplin świeckich (znamienne wydaje się tu być samo źródło narosłego

⁴⁰ Por. S. Świeżawski, o. c., nr 172, s. 88.

⁴¹ Por. A. F. West, *Alcuin and the Rise of the Christian Schools*, London 1893, w szczególności rozdziały II „Alcuin the Scholar at York”, III „Alcuin the Master of the Palace School” i IV „Alcuin the Abbot of Tours”.

konfliktu), Alkuin przeniesiony został do Tours, zaś jego nadwornym następcą mianowano biskupa orleańskiego Teodulfa ⁴².

Dorobek myślicielski Alkuina jest typowy dla całej twórczości tych czasów i w tym względzie nie wyszedł on poza panującą przeciętność. Pisma jego, jak większości myślicieli tego okresu, mają wyraźny charakter kompilatorski i encyklopedyczny i są niejako zebraniem tego wszystkiego, do czego doszła jeszcze umysłowość starożytna, przede wszystkim Ojcowie Kościoła czasów późnorzymskich. Można więc powtórzyć za Martinem Grabmannem, że obejmując w różnych częściach problematykę egzegetyczną, dogmatyczną, liturgiczną i filozoficzno-pedagogiczną, są w ogólności pismami mało oryginalnymi, że charakteryzują się wyraźnym wpływem tradycji i receptywnym nastawieniem wobec jej dokonań ⁴³.

W tym typie utrzymane są przede wszystkim pisma dydaktyczne Alkuina — np. *De rhetorica et virtutibus* czy *Grammatica* — wzorowane na podobnych traktatach sewillskiego biskupa Izydora i pośredniego nauczyciela Alkuina — Bedy. Rozprawy filozoficzno-teologiczne oparte z kolei zostały na autorytecie Augustyna i Boecjusza. Spośród tych ostatnich szczególnie znaczenie zyskała sobie rozprawka *De ratione animae ad Eulaliam Virginem*, będąca właściwym punktem wyjścia w rozwoju średniowiecznych poglądów psychologicznych ⁴⁴. Pomyślana jako podręcznik psychologii, nosiła na sobie wyraźne ślady myśli augustyńskiej — była z nią zbieżna tak w pojęciu duszy, jak też w poglądzie na jej pochodzenie. Jeszcze w XII w. psychologiczny traktat Alkuina znajdował się w powszechnym obiegu i musiał być w tej materii niemalym autorytetem, skoro powoływali się nań liczni myśliciele pełnego średniowiecza, podejmujący ten temat. Podaje Friedrich Ueberweg, że na traktacie Alkuina wzorował się XII-wieczny mistyk, mnich zakonu cystersów — Alcher z Clairvaux — gdy pisał swą psychologiczną rozprawkę *De spiritu et anima* ⁴⁵, a Gilson dodaje, że z historycznego punktu widzenia dziełko to jest przez to ciekawe, iż zawiera wiele definicji duszy i klasyfikacji jej władz zaczerpniętych ze wszystkich dostępnych wówczas autorowi źródeł łacińskich, w tym także właśnie z Alkuina ⁴⁶. Do pism o treści filozoficzno-dogmatycznej zalicza się dalej trójczęściowy utwór *De fide sanctae et individuae trinitatis libri tres*. W nim to Alkuin ujmuje filo-

⁴² O powodach przeniesienia Alkuina z dworu królewskiego do najbogatszego podówczas klasztoru Francji w Tours — patrz Ł. Kurdybacha, *Dzieje oświaty kościelnej do końca XVIII wieku*, Warszawa 1949, s. 43.

⁴³ Por. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. I, Freiburg im Breisgau 1909, s. 193.

⁴⁴ Por. K. Werner, *Der Entwicklungsgang der Mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus*, Wien 1876.

⁴⁵ Por. F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit*, Berlin 1915, s. 217.

⁴⁶ Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1966, s. 169.

zofię jako dyscyplinę słuźebną względem teologii, tam teź zawarta jest pierwsza w wiekach śrędnich próba racjonalistycznego uzasadnienia prawd wiary, wielokrotnie później ponawiana w rozlicznych wariantach filozofii scholastycznej. Nie bez powodu M. Grabmann zalicza to dziełko do wężnych utworów w rozwoju scholastycznej metody, a nie brak równieź głósów upatrujących w nim właściwy pocętek śrędniowiecznej teologii ⁴⁷.

Jako kierownik szkoły pałacowej posiadał Alkuin liczne grono uczniów. Spośród tych wymienia się zwykle Fredegisusa, z pochodzenia równieź anglosasa, który wraz ze swym nauczycielem przybył na dwór Karola Wielkiego. Wiadomo o nim tyle, że jako opat został bezpośrednim następcą swego mistrza w klasztorze St. Martin w Tours, gdzie urząd ten sprawował do czasu powołania go w 819 r. przez Ludwika Poboźnego na stanowisko kanclerza. Słuźbę typu dyplomatycznego przerwała dopiero śmierć w 834 r.

We wczesnośrędniowiecznej kulturze umysłowej upamiętnił się Fredegisus skrajnie realistycznym stanowiskiem w rozpoczynającym się dopiero sporze o powszechniki. W piśmie egzegetycznym *De nihilo et tenebris* stara się Fredegisus wykazać, że *Nic* istnieje równie realnie jak Coś, że wobec tego nie jest ono jedynie czystą negacją i niebytem, ale że i ono egzystuje na wzór owych ciemności, o których mowa w *Księdze Rodzaju*. „*Nic*” jest bowiem imieniem, a każde imię — rozumował — coś oznacza. Opierając się więc na takim gramatyczno-logicznym założeniu dowodził dalej, że wobec tego musi istnieć i coś takiego, co będzie odpowiadało pojęciu „*Nic*”. Egzegeza biblijna nakazywała uznać, że odpowiednikiem tym jest pierwotne nieokreślone tworzywo kosmiczne, z którego aktem stwórczym wszystko zostało powołane do istnienia. Gilson w przytoczonych poglądach w sposób uprawdopodobniony doszukuje się śladu wpływu myśli platońskiej, przy czym dodaje, że do potwierdzenia takiej hipotezy brak dziś innego zaginionego traktatu Fredegisusa, o którym wzmianka zachowała się w polemicznym piśmie arcybiskupa Lyonu — Agobarda ⁴⁸.

Z grona uczniów i przyjaciół Alkuina wspomina się równieź Hrabanusa Maura (ok. 780 - 856), uważanego za twórcę niemieckiego szkolnictwa kościelnego, za pierwszego nauczyciela Niemiec (*primus praeceptor Germaniae*), jako że Niemcem był z pochodzenia. W opinii Grabmanna zasłużył także na miano wybitnego egzegety, polihistora, człowieka o encyklopedycznej skali zainteresowań ⁴⁹.

⁴⁷ Por. M. Grabmann, o. c., s. 194 - 195.

⁴⁸ Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach śrędnich*, s. 112.

⁴⁹ Por. M. Grabmann, o. c., s. 195 - 196; także A. F. West, o. c., rozdz. VII „Rabanus Maurus and Alcuins Other Pupils”.

Troska Hrabanusa skierowana była przede wszystkim na podniesienie ogólnofilozoficznego i teologicznego wykształcenia ówczesnego duchowieństwa. Do celu tego zmierzał tak poprzez swą działalność organizatorsko-nauczycielską w szkołach w Fuldzie i Metz, jak i poprzez swą twórczość pisarską. Podaje Gilson, iż jego traktat o wychowaniu kleryków — idzie tu o pismo Hrabana *De clericorum institutione* wzorowane na Augustynie — odegrał ważną rolę w przekazaniu średniowieczu ideału wychowawczego, nakreślonego jeszcze w V wieku przez autora *De civitate Dei*⁵⁰. Będąc zaś głęboko przekonany o prymacie wiary nad naukami świeckimi, podkreślał jednocześnie wielkie znaczenie tych ostatnich dla ogólnej kultury umysłowej kleru. Uważał więc za niezbędne zaznajamianie duchowieństwa z poglądami myślicieli starożytnych, głównie zaś z filozofią platoników, których studiowanie szczególnie zalecał. W tym celu, chcąc nie dopuścić do ewentualnego nazbyt dowolnego jej dobierania, Hrabanus sam napisał encyklopedyczne dzieło *De universo*, stanowiące swoiste kompendium tych wiadomości, których — wedle jego opinii — wymagał stan duchowny. Inny jego traktat *De rerum naturis* — wzorowany głównie na *Etymologiach* Izydora z Sewilli, będąc wykładnią wiadomości przyrodniczych, zmierzał do właściwego ich skorelowania z wiedzą teologiczną. Podjął także Hrabanus aktualną dla swojego wieku problematykę duszy i przedstawił jej koncepcję w *Tractatus de anima*, piśmie psychologicznym opartym o autorytet Augustyna i Kasjodora.

Wspomniane prace Hrabanusa, jak również jego liczne komentarze do Biblii, posłużyły za punkt wyjścia do dalszej twórczości jego uczniów, których niemałe grono skupił wokół siebie w latach, w których przewodniczył szkole w Fuldzie. Z kręgu tego do bardziej znanych postaci należeli Walafryd Strabo, Candidus z Fuldy, a także Servatus Lupus. Pierwszy z nich — Walafryd Strabo — poeta i opat benedyktyńskiego klasztoru na wyspie Reichenau, w oparciu o pisma egzegetyczne Hrabanusa, sporządził krótki komentarz do Biblii *Glossa ordinaria*, który stał się jedną z najbardziej poczytnych lektur w całym średniowieczu, a — jak można przypuszczać — poprawny język i styl stały się głównym tego powodem. Pisma Walafrzydę odegrały także ważną rolę w rozwinięciu i upowszechnieniu w dobie karolińskiej deigracjalnej koncepcji władzy monarszej jako władzy pochodzącej bezpośrednio od Boga i przez to uniwersalnej oraz nienaruszalnej przez jakąkolwiek siłę ziemską. Można uznać, powtarzając myśl Friedricha Augusta von der Heydte, iż opat z Reichenau był rzecznikiem tej ideologii politycznej, która zmierzała do utwierdzenia porządku państwowego poprzez uwydatnienie w pełni suwerennego statusu władcy⁵¹.

⁵⁰ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, s. 591.

⁵¹ Por. F. A. von der Heydte, *Die Geburtsstunde des souveränen Staates. Ein Beitrag zur Geschichte des Völkerrechts...*, Regensburg 1962, s. 60.

Z kolei Candidus z Fuldy to ten przedstawiciel ruchu karolińskiego, który podjął bodaj pierwszą w wiekach średnich próbę zracjonalizowania dowodu istnienia Boga, wykorzystując w tym celu argumentację filozoficzno-psychologiczną. Rozumował Candidus, że człowiek, mimo swej wysokiej pozycji w hierarchii istot świata realnego, nie jest jeszcze przez to tworem wcale najdoskonalszym, gdyż ograniczone są jego akty wolicjonalne: istota rozumna, nawet w wypadku optymalnego napięcia swej woli, nie wszystko może. Stąd wnosił, że ponad uhierarchizowanym światem jestestw, w tym także nad człowiekiem, musi istnieć jakaś wyższa i doskonalsza siła wszechmocna. Siłą tą, według Candidusa z Fuldy, jest natura boska⁵². Przytoczone rozumowanie o tyle warte jest odnotowania, że zaświadcza ono o aktualności we wczesnym średniowieczu problematyki wolnej woli, która — przeniesiona na teren dogmatyki — miała swoicie podbudowywać ją rozumowo.

Trzeci wreszcie z grona wspomnianych słuchaczy Hrabanususa — Servatus Lupus — to opat z Ferriers, zarazem zapalony wielbiciel klasyków starożytnych, głównie Cyserona. Jego miejsce w całokształcie dokonań kulturalnych czasów karolińskich, w porównaniu z poprzednikami, zostało wyznaczone zmianą pól działania i specyfiką uprawianych prac: Lupusa zajmowała przede wszystkim filologia klasyczna. Urobiona więc została opinia, iż Lupus był w IX w. najwybitniejszym reprezentantem krytycznych studiów filologicznych, umysłem wprawionym w badania historyczne, co — jako przejaw zainteresowań naówczas zupełnie wyjątkowych — zyskało mu z czasem tytuł szczególnie cenny i charakterystyczny: „Lupus war ein Humanist im besten Sinne des Wortes” — napisze kilkakrotnie już powołany tu Grabmann⁵³.

Dokonany rzut oka na ruch umysłowy i działalność oświatowo-organizatorską czasów karolińskich, pozwala wydarzenia przedstawione uznać za pierwszy, trwały ślad teoretycznych dążeń i poznawczych aspiracji wykształcającego się średniowiecza. Poszukiwania umysłowe tego okresu wynikały z obiektywnych procesów gospodarczo-politycznych przenikających państwo Franków, a które w nieprzeciętnej osobowości Karola Wielkiego uzyskały jedynie ważny czynnik sprzyjający ich rozbudzeniu i uwyrażnieniu. Ten ambitny monarcha, budując nową po czasach rzymskich, jednolitą politycznie Europę łacińską, poza którą znalazło się jedynie stare cesarstwo wschodnie i świat islamu, świadomie chciał ją oprzeć na wspólnocie wyznaniowej, widząc w Kościele chrześcijańskim, jego organizacji i duchowieństwie, najlepszą siłę spajającą wieloplemien-

⁵² Dowód istnienia Boga Candidusa z Fuldy przytacza się za G. Grunwaldem, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik*, Münster 1907, s. 20.

⁵³ M. Grabmann, o. c., s. 198.

ny organizm państwowy. Nowo powstała karolińska rzeczywistość historyczna miała więc u swych podstaw ideę kościelno-religijnej jedności, ta jednak, przynajmniej za Karola Wielkiego, nie miała realizować samoistnego uniwersalizmu chrześcijańskiego, lecz ściśle być podporządkowaną myśli politycznej, w obrębie której znajdował się również interes Kościoła.

Wyrosły na tym tle w państwie Karola ruch umysłowy miał do spełnienia zupełnie wyraźne zadania praktyczne. To jego troską miało być umacnianie systemu władzy monarszej poprzez możliwie szeroką naprawę umysłów tak kleru, jak i świeckich, poprzez dostarczanie państwu wprawnych w działaniu administratorów. Wyniki tej pracy bez wątpienia rozmijały się często z zamierzeniami władcy. Ale nie może to w żadnym wypadku prowadzić do oddalenia opinii, iż były to zarazem działania o istotnym znaczeniu dla procesu intelektualnego i politycznego wyposażenia kolejnych stuleci i późniejszych pokoleń, że był to ruch trwale związany z ciągłością ludzkiej historii, do której starał się i potrafił dorzucić działania oraz namietności swojego czasu. „Choć realizacje były tu bardzo dalekie od aspiracji i uroszczeń — dosadnie wyrazi to Le Goff — odrodzenie karolińskie w swoich powierzchownych sloganach przekazało ludziom średniowiecza pasje zbawienne: zamiłowanie do jakości, do poprawności tekstu, do kultury humanistycznej — choćby i tej niepełnej — przekonanie, że wykształcenie jest jednym z najistotniejszych obowiązków i jedną z głównych sił państwa i panujących⁵⁴. Pamiętać przy tym należy, że były to wszystko inicjatywy wyrosłe na glebie feudalnej, w warunkach prymitywnego sposobu produkcji, ograniczonej wymiany i głębokiego, w skali ogólnej, cywilizacyjnego zacofania.

Także przeobrażenia w wewnętrznej strukturze ówczesnego społeczeństwa feudalnego — związane ze wzrostem wpływu możnowładczego w państwie, z utwierdzaniem się Kościoła w jego własnych ambicjach politycznych, przeciwstawnych wobec dążeń państwa — nie ułatwiały działań monarchy tak w kraju, jak i w kontaktach z czynnikami zewnętrznymi, głównie z papieżem. Warunki społeczno-gospodarcze epoki stwarzały więc nieprzekraczalną barierę dla centralistycznej władzy państwowej i hamulec dla wyrażających jej dążenia idei oraz inicjatyw organizacyjnych. Pod ich naporem jednolity organizm cesarstwa już za następców Karola Wielkiego zaczął upadać, dzieląc się na szereg lokalnych tworów feudalnych. I chociaż istniała jeszcze godność cesarska, to jednak Cesarstwa faktycznie już nie było, gdyż — jak skrótowo ujął sytuację Gieysztor — brakło budowli państwowej, godnej tego miana⁵⁵.

⁵⁴ J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, ed. c., s. 134.

⁵⁵ A. Gieysztor, *Cesarstwo i papieżstwo w walce o władzę powszechną*, Katowice 1947, s. 4.

Czesław Głombik (Katowice)

LA RENAISSANCE CAROLINGIENNE. PROBLÈME D'INSPIRATION
POLITIQUE DU RENOUVEAU CAROLINGIEN DE LA VIE INTELLECTUELLE

Résumé

Le phénomène de la renaissance carolingienne n'a été conçu jusqu'à présent qu'avant tout dans les catégories du fait historique. On a recherché soit des affirmations pour les événements portant les traits de la renaissance culturelle de l'époque de Charlemagne, soit — au contraire — on s'est efforcé à démontrer que durant les VIII^e - IX^e siècles n'avait lieu aucune de telles entreprises qui auraient justifié leur distinction sous forme d'un mouvement à part ayant les marques de la renaissance.

Mais dans ces disputes pour le fait disparaissait — injustement comme on le peut juger — le problème d'une importance capitale pour comprendre l'essentiel des initiatives carolingiennes: le problème de leurs sources d'idées, et aussi de leurs rapports avec d'autres événements dans le domaine de la culture. Est-ce que à la base d'ensemble des activités de Charlemagne se trouvait comme l'idée principale — l'idée d'un prince pleinement souverain et d'un état, au service duquel devaient se mettre toutes les forces intellectuelles libérées; est-ce que l'oeuvre de Charlemagne se renfermait aussi entièrement et uniquement dans les cadres d'un universalisme chrétien, duquel elle est sortie et grâce auquel elle est totalement compréhensible?

L'auteur tend à démontrer que la communauté ecclésiastique et religieuse ne devait pas réaliser, au moins à l'époque de Charlemagne, un universalisme chrétien indépendant et principal. Elle devait être au contraire subordonnée à la pensée politique qui embrassait aussi l'intérêt de l'église elle-même. C'est la conception de „Staatskirchentum”, donc la conception d'une église d'état, qui paraît la plus propre détermination pour les desseins que cherchait à réaliser l'empereur des Francs.

