

UNIWERSYTET JANA KOCHANOWSKIEGO W KIELCACH

SZKOŁA DOKTORSKA

SEKCJA NAUK HUMANISTYCZNYCH

DYSCYPLINA HISTORIA

Karol Zdziech

LEGITYMIZACJA WŁADZY PAPIEŻA GRZEGORZA VII (1073-1085)

Praca doktorska napisana

pod kierunkiem

prof. dr hab. Beaty Wojciechowskiej

Kielce rok 2026

Spis treści

Wstęp	4
Stan badań – historiografia	6
Uzasadnienie wyboru tematu, cele pracy i pytania badawcze	14
Podstawa źródłowa	16
Metodologia i podejście badawcze	22
Struktura oraz zakres pracy	23
Pozostałe uwagi	25
Rozdział 1: Problem legalności objęcia urzędu przez Grzegorza VII	27
1.1. Wprowadzenie	27
1.2. Obejmowanie biskupstwa rzymskiego do 1059 roku	28
1.3. Dekret papieża Mikołaja II z 1059 roku (<i>In nomine Domini</i>)	37
1.4. Wybór Grzegorza VII – narracja papieża	44
1.5. Podania o wyborze na urząd papieski	55
1.6. Zarzuty o nielegalne objęcie tronu Piotrowego przez Grzegorza VII	61
1.7. Synod Wielkopostny 1080 roku i Synod w Brixen	70
1.8. Przysięga Hildebranda, <i>Dictatus papae</i> i memorandum ostatniej woli	78
1.9. Podsumowanie	83
Rozdział 2: Podstawy ideowe władzy papieskiej wyrażone przez Grzegorza VII w jego listach	86
2.1. Wprowadzenie	86
2.2. Wyjątkowość Kościoła rzymskiego w eklezjologii i duchowości Grzegorza VII	87
2.3. Pobożność Piotrowa Grzegorza VII	101
2.4. Świadomość władzy i ciężar urzędu papieskiego	107
2.5. Odpowiedzialność przed Bogiem za postępowanie wszystkich wiernych	115
2.6. Podsumowanie	121
Rozdział 3: Grzegorz VII wobec władzy królewskiej i cesarskiej	124

3.1. Wprowadzenie	124
3.2. Dwa listy do biskupa Hermana z Metzu	125
3.3. Władza królewska i cesarska w innych listach Grzegorza VII – echa Donacji Konstantyna	145
3.4. Podsumowanie	161
Rozdział 4: Władza papieska Grzegorza VII w rzeczywistości ziemskiej	164
4.1. Wprowadzenie	164
4.2. Plany krucjatowe Grzegorza VII	165
4.3. Walka za Stolicę Apostolską	180
4.4. Stolica Apostolska i jej zwierzchność nad poszczególnymi krajami	183
4.4.1. Hiszpania	184
4.4.2. Węgry	191
4.4.3. Ruś Kijowska	199
4.4.4. Korsyka	203
4.4.5. Bretania	207
4.4.6. Południe Włoch	211
4.5. Szczególna więź Kościoła lokalnego ze Stolicą Apostolską – przykłady Rawenny i Bambergu	216
4.5.1. Rawenna	216
4.5.2. Bamberg	220
4.6. Podsumowanie	223
Zakończenie	225
Ilustracje	233
Spis ilustracji	236
Bibliografia	237

Wstęp

W dziejach łacińskiego chrześcijaństwa XI stulecie zajmuje miejsce szczególne. Był to okres intensywnych przemian społecznych, religijnych i kulturowych, które w istotny sposób wpłynęły na sposób rozumienia władzy oraz jej legitymizacji¹. Relacje pomiędzy władzą duchowną a świecką charakteryzowały się znaczną płynnością. *Sacerdotium* i *regnum* ścierały się ze sobą, ale jednocześnie współistniały i wzajemnie przenikały. Ich pojmowanie opierało się na utrwalonych w poprzednich wiekach wzajemnych zależnościach.

W XI stuleciu nastąpiły przemiany o charakterze oddolnym, związane ze transformacją struktur społecznych oraz wrażliwości religijnej wiernych. W tym okresie widoczne stało się narastające zróżnicowanie ekonomiczne społeczeństwa, w którym bogacenie się wąskich elit kontrastowało z utrzymującym się ubóstwem przeważająco większej części ludności. Zjawiska te sprzyjały wzrostowi nieufności wobec tego, co postrzegano jako „światowe”: bogactwa, przyjemności życia, prestiżu społecznego czy władzy politycznej. Te rzeczy coraz częściej uznawano za szczególnie skażone grzechem. W tym samym czasie można było zaobserwować pogłębianie się tendencji ascetycznych, w ramach których rezygnacja z życia płciowego oraz idea ubóstwa zaczęły być postrzegane jako szczególnie miłe Bogu. Zmiany te nie ograniczały się do środowisk monastycznych, lecz przenikały do szerszej pobożności społecznej. Sprzyjało to stopniowemu wyodrębnianiu się jednostki jako podmiotu osobiście poszukującego Boga. Wrażliwość ta wpływała również na ocenę władzy świeckiej, która w przeciwieństwie do wcześniejszych stuleci, coraz częściej postrzegana była jako głęboko uwikłana w sprawy doczesne i narażona na wieczne potępienie.

O ile w VIII, IX czy X wieku namaszczonego król był postrzegany jako wizerunek Boga na ziemi, o tyle w XI wieku narastała tendencja do kwestionowania tej sakralnej wizji władzy świeckiej. Nie oznaczało to jednak, że zaczęto przeciwstawiać ją władzy duchownej. Następowało raczej stopniowe przesuwanie akcentów w refleksji nad źródłami autorytetu oraz generalnego sensu istnienia *sacerdotium* i *regnum*.

¹ Zmiany w religijności i mentalności ludzi pełnego średniowiecza: C. Wickham, *Nuovi approcci ai cambiamenti dell'XI secolo in Europa e nel Mediterraneo*, „Profili Del Secolo XI: Spoleto, 4-10 Aprile” 1 (2024), s. 1-22; K. Skwierczyński, *Long 11th century*, „Quaestiones Medii Aevi Novae” 23 (2018), s. 175-181; R. Michałowski, *Historia powszechna. Średniowiecze*, Warszawa 2009, s. 207-210.

W tym kontekście pontyfikat Grzegorza VII jawi się jako czas, w którym papieństwo, reagując na zachodzące przemiany społeczne i religijne, podejmowało próbę ponownego zdefiniowania własnej roli i autorytetu². Ponownego, ponieważ, jak widać to szczególnie w pismach Grzegorza VII, Stolica Apostolska odwoływała się do ideału Kościoła Ojców. Wychodzono z założenia, że nie można wprowadzać niczego nowego, ani na nowo definiować władzy papieskiej. Wystarczyło to, co było wolą Chrystusa i co stanowiło depozyt nauczania Świętych Ojców³. Dyskurs papieski tego okresu nie był jedynie reakcją na konkretne konflikty polityczne. Był on przede wszystkim próbą sformułowania takiej wizji władzy papieskiej, która przewodziła wszystkim bez wyjątków na drodze do zbawienia i dlatego należało się jej posłuszeństwo.

W historiografii, przede wszystkim tej starszej, pontyfikat Grzegorza VII był najczęściej analizowany przez pryzmat tzw. sporu o inwestyturę. Niewątpliwie konflikt między Grzegorzem VII a Henrykiem IV odegrał bardzo istotną rolę w konfrontacji papieństwa z władzą cesarską czy królewską w Europie. Ujęcie to, choć uzasadnione z punktu widzenia historii politycznej, instytucjonalnej i prawnej, nie wyczerpuje jednak złożoności ówczesnych napięć. W początkowej fazie konfliktu problem inwestytury nie stanowił bowiem jedyne, ani być może nawet zasadniczego punktu spornego, lecz wpisywał się w znacznie szerszą debatę dotyczącą źródeł autorytetu, zakresu kompetencji oraz wzajemnych relacji pomiędzy różnymi władzami.

W tym kontekście, szczególnego znaczenia nabiera analiza papieskiego dyskursu okresu pontyfikatu Grzegorza VII. Dokumenty papieskie, szczególnie listy, stanowią nie tylko świadectwo bieżących wydarzeń, lecz także narzędzie formułowania i upowszechniania określonej wizji władzy papieskiej. Dyskurs ten pełnił funkcję legitymizacyjną na różnych poziomach – począwszy od udowodnienia racji bytu Hildebranda na katedrze św. Piotra, po uzasadnienie roszczeń papieństwa do rządzenia Kościołem powszechnym i kierowania władzą świecką. Zagadnienia te, choć obecne w badaniach nad pontyfikatem Grzegorza VII, rzadko były dotąd analizowane łącznie, jako elementy spójnego dyskursu odpowiadającego na kryzys legitymizacji władzy papieskiej. Cały okres pontyfikatu Grzegorza VII (Hildebranda) można

² Socjologiczne spojrzenie na pontyfikat Grzegorza VII w kontekście przemian XI wieku: H. J. Berman, *Prawo i rewolucja. Kształtowanie się zachodniej tradycji prawnej*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1995, s. 111-151.

³ Reformę Kościoła przeprowadzano w przeświadczeniu, że nie można wprowadzać nic nowego poza tym, co zostało określone w Piśmie Świętym i nauczaniu Ojców Kościoła: J. I. Saranyana, *Ecclesia semper reformanda*, [w:] *La reforma gregoriana y su proyección en la cristiandad occidental. Siglos XI-XII (Actas de la XXXII Semana de Estudios Medievales de Estella. 18-22 de julio de 2005)*, Pamplona 2006, s. 17-35.

bowiem uznać za rządzenie w warunkach kryzysowych. Po pierwsze: ze względu na to, że jego elekcja nie przebiegła w taki sposób w jaki narzucał to dekret *In nomine Domini* Mikołaja II. Jego prawa do sprawowania urzędu papieskiego były więc bezustannie kwestionowane. Po drugie: Grzegorz VII chcący zwalczyć symonię, rozpustę i niemoralne życie duchowieństwa w Kościele powszechnym musiał bezustannie udowadniać, że jako biskup Rzymu miał prawo dyscyplinować kler. Po trzecie: w celu zbudowania swojego autorytetu u władców świeckich musiał w sposób zdecydowany i konsekwentny przedstawiać *sacerdotium* jako przewyższające *regnum* w oczach Boga. Po czwarte: aby zabezpieczyć pozycję Stolicy Apostolskiej musiał stworzyć elastyczny dyskurs pozwalający przedstawiać ją jako podmiot nienaruszalny i wolny.

Stan badań – historiografia

Historiografia niemiecka odgrywała kluczową rolę w badaniach nad pontyfikatem Grzegorza VII i relacjami pomiędzy papieństwem a władzą świecką w XI wieku. Niemcy w tym obszarze mogą poszczycić się bardzo długą tradycją. Najstarsze opracowania pojawiały się bowiem w XIX wieku. Przykładem klasycznego opracowania z tamtego okresu jest monumentalne dzieło Wilhelma von Giesebrechta: *Geschichte der deutschen Kaiserzeit*. W jego drugim tomie – *Das Kaisertum im Kampfe mit dem Papsttum* z 1868 roku – konflikt pomiędzy cesarstwem a papieństwem został ukazany przede wszystkim jako starcie dwóch uniwersalnych władz⁴. Tego typu narracja, silnie osadzona w ramach historii politycznej, na długo ukształtowała sposób postrzegania pontyfikatu Grzegorza VII jako czasu konfrontacji między *sacerdotium* a *regnum*.

Na przełomie XIX i XX wieku zainteresowanie postacią Grzegorza VII znalazło wyraz w pracach biograficznych, takich jak dwutomowe studium Wilhelma Martensa: *Gregor VII. Sein Leben und Wirken* z 1894 roku⁵. To opracowanie koncentrowało się na życiu i działalności papieża, ukazując go jako wybitną osobistość, która zrewolucjonizowała relacje między Kościołem a władzą świecką. Bardzo istotnym wydarzeniem z punktu widzenia prowadzenia badań nad pontyfikatem Grzegorza VII było opublikowanie w latach dwudziestych XX wieku krytycznej edycji listów zgromadzonych w rejestrze papieża. Ich

⁴ W. von Giesebrecht, *Geschichte der deutschen Kaiserzeit*, t. 2 *Das Kaisertum im Kampfe mit dem Papsttum*, Braunschweig 1868.

⁵ W. Martens, *Gregor VII. Sein Leben und Wirken*, t. 1-2, Leipzig 1892.

opracowania dokonał Erich Caspar⁶. Udostępnienie i opracowanie tego korpusu źródeł sprawiło, że stały się one ogólnodostępne. Dzięki temu wielu innych badaczy mogło podjąć się badań nad okresem sprawowania urzędu biskupa Rzymu przez Grzegorza VII.

W drugiej połowie XX wieku badacze niemieccy w swoich tekstach zaczęli przesuwac akcenty. Polityka częściowo zaczęła ustępować refleksji nad ideą władzy. Przykładem tego jest studium *Die Kaiseridee unter Heinrich IV. in zeitgenössischen Quellen* z 1974 roku autorstwa Judith Hellwig-Bachour⁷. Badaczka skupiła się na tym, jak w źródłach współczesnych Henrykowi była ukazywana władza cesarska. To pozwoliło na lepsze uchwycenie ideowego tła sporu z papieżem.

W latach siedemdziesiątych także pojawiły się liczne prace podejmujące temat relacji pomiędzy *sacerdotium* i *regnum*. Christian Schneider napisał książkę *Prophetisches Sacerdotium und heilsgeschichtliches Regnum im Dialog 1073–1077*⁸. Zwrócił w niej szczególną uwagę na to, że zanim doszło do eskalacji konfliktu między Grzegorzem VII a Henrykiem IV, ich sposób komunikacji przybrał formę dialogu. Wymiana korespondencji między papieżem a królem została ujęta jako konfrontacja dwóch idei. Jedna gloryfikowała władzę duchowną, druga władzę królewską. Bliskie chronologicznie choć znacznie bardziej koncentrujące się na polityce opracowanie zaproponował Heike Fournier. Ono również dotyczyło genezy i wczesnego przebiegu sporu. Jego tytuł to: *Der Konflikt zwischen Heinrich IV. und Gregor VII bis 1078* i zostało opublikowane w 1978 roku⁹.

Lata osiemdziesiąte i dziewięćdziesiąte XX wieku przyniosły wiele syntetycznych opracowań, które na trwałe wpisały się do kanonu badań nad epoką tak zwanych: reformy gregoriańskiej i sporu o inwestyturę. Szczególne miejsce zajmuje wśród nich książka Uty-Renaty Blumenthal *Der Investiturstreit* z 1982 roku¹⁰. Zaoferowano w niej bowiem całościowe ujęcie konfliktu w szerszej, europejskiej perspektywie. Bez wątpienia bardzo wartościowymi były studia Jörgena Vogela z 1983 roku analizujące konkretne etapy konfliktu między Grzegorzem VII a Henrykiem IV: *Gregor VII und Heinrich IV nach Canossa*¹¹. Z kolei w pracy zbiorowej *Reich und Kirche vor dem Investiturstreit* pod redakcją Karla

⁶ *Das Register Gregors VII.*, t. 1-2, wyd. E. Caspar, MGH *Epistolae selectae*, Berlin 1920-1923.

⁷ J. Hellwig-Bachour, *Die Kaiseridee unter Heinrich IV. in zeitgenössischen Quellen*, Münster 1974.

⁸ C. Schneider, *Prophetisches Sacerdotium und heilsgeschichtliches Regnum im Dialog 1073–1077*, München 1972.

⁹ H. Fournier, *Der Konflikt zwischen Heinrich IV. und Gregor VII bis 1078*, Koblenz 1978.

¹⁰ U.-R. Blumenthal, *Der Investiturstreit*, Mainz 1982.

¹¹ J. Vogel, *Gregor VII und Heinrich IV nach Canossa. Zeugnisse ihres Selbstverständnisses*, Berlin 1983.

Schmida z 1985 roku przesunięto punkt ciężkości na czasy poprzedzające otwarty spór między papieżem a cesarstwem¹². Ustalenia potwierdzały wcześniejsze uwarunkowania, które długofalowo prowadziły do konfrontacji.

W podobnym nurcie sytuuje się publikacja *Der Investiturstreit* autorstwa Wilfrieda Hartmanna z 1993 roku¹³. Autor przedstawił relacje między papieżem a cesarstwem zaczynając od panowania Henryka III, przez czasy Henryka IV, skończywszy na Henryku V. Tym co wyróżnia książkę, jest położenie mocnego nacisku na fakt, że XI-wieczne przemiany w kontaktach między papieżami a niemieckim dworem nie działy się w próżni. Były one silnie uwarunkowane przez oddolne przemiany w społeczeństwie, któremu autor poświęcił znaczną część swoich rozważań. Nowe spojrzenie na tzw. spór o inwestyturę zaproponował też Johannes Laudage w książce *Gregorianische Reform und Investiturstreit* z 1993 roku¹⁴. Autor skłaniał się ku interpretowaniu polityki kościelnej w XI i na początku XII wieku jako elementu ogromnych zmian w praktycznie wszystkich dziedzinach życia społeczeństwa Europy Zachodniej. Temat inwestytury duchowieństwa w XI wieku był też głównym tematem książki Johanna Englbergera: *Gregor VII und die Investiturfrage: quellenkritische Studien zum angeblichen Investiturverbot von 1075* z 1996 roku¹⁵.

Na przełomie XX i XXI wieku interesujące spojrzenie na konflikt papieża z cesarstwem zaproponował Werner Goez w pracy *Kirchenreform und Investiturstreit (910–1122)*¹⁶. Ukazał on spór przez pryzmat starcia różnych idei i prądów intelektualnych elit łacińskiej Europy. W 2001 roku została opublikowana książka Uty Renaty Blumenthal: *Gregor VII. Papst zwischen Canossa und Kirchenreform*, która jest zasadniczo biografią Grzegorza VII¹⁷. Autorka przedstawiała życie Hildebranda i jego działalność papieską skupiając szczególną uwagę na przedstawieniu jego wizji Kościoła oraz próbując odtworzyć idee kierujące jego pontyfikatem.

Większość wymienionych wyżej prac koncentruje się na aspektach politycznych, instytucjonalnych i ideowych pontyfikatu Grzegorza VII. Istotne znaczenie dla badań nad komunikacją i dyskursem władzy mają także studia Gerda Althoffa, zwłaszcza *Spielregeln der*

¹² K. Schmid (red.), *Reich und Kirche vor dem Investiturstreit*, Sigmaringen 1985.

¹³ W. Hartmann, *Der Investiturstreit* (Enzyklopädie deutscher Geschichte 21), München 1993.

¹⁴ J. Laudage, *Gregorianische Reform und Investiturstreit (Erträge der Forschung)*, Darmstadt 1993.

¹⁵ Johann Englberger, *Gregor VII und die Investiturfrage: quellenkritische Studien zum angeblichen Investiturverbot von 1075*, Böhlau-Verlag-Köln-Weimar-Wien 1996.

¹⁶ W. Goez, *Kirchenreform und Investiturstreit (910–1122)*, Stuttgart-Berlin-Köln 2000.

¹⁷ U.-R. Blumenthal, *Gregor VII. Papst zwischen Canossa und Kirchenreform*, Darmstadt 2001.

Politik im Mittelalter Kommunikation in Frieden und Fehde z 2014 roku¹⁸. Pierwszy rozdział tej pracy, choć niepoświęcony *stricto* Grzegorzowi VII, pomaga zrozumieć XI-wieczną politykę jako pewnego rodzaju system reguł komunikacji, rytuałów i symbolicznych form legitymizacji. Inne bardzo ważne publikacje Althoffa, w których dużo uwagi poświęcono wydarzeniom z Canossy to: *Die Macht der Rituale: Symbolik und Herrschaft im Mittelalter* z 2003 roku oraz *Kontrolle der Macht: Formen und Regeln politischer Beratung im Mittelalter* z 2016 roku¹⁹.

Działalność naukowa Gerda Althoffa jest pomostem pomiędzy historiografią niemiecką a anglosaską. Ta ostatnia wniosła ogromny wkład do badań nad pontyfikatem Grzegorza VII kładąc szczególny nacisk na ideowe, prawne oraz komunikacyjne aspekty władzy papieskiej. Przełomowe znaczenie dla badań nad władzą papieską miały prace Waltera Ullmanna, zwłaszcza obszerne studium *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*²⁰. Pierwsze wydanie pochodzi z 1955 roku, jednak opracowanie doczekało się jeszcze dwóch późniejszych. Autor przedstawił rozwój autorytetu papieskiego w kategoriach procesu ideowego w znacznej mierze opierającego się na opozycyjności od władzy świeckiej. Ramy chronologiczne opracowania stanowią dzieje Kościoła od czasów apostoelskich do połowy XII wieku. Jeden z obszernych rozdziałów został poświęcony Grzegorzowi VII. Szczególnie ważne są też badania Iana Stuarta Robinsona, który w pracy *The Papacy 1073–1198. Continuity and Innovation* z 1990 roku w dużej mierze skupił się na prawnych, administracyjnych i instytucjonalnych aspektach polityki papieskiej od czasów Grzegorza VII do końca XII wieku²¹.

Wyraźny zwrot ku zagadnieniom szeroko pojętemu dyskursowi władzy przyniosły prace Karla Leysera, w szczególności *Communications and Power in Medieval Europe – The Gregorian Revolution and beyond* z 1994 roku²². Autor podkreślał znaczenie komunikacji dla nowych form prowadzenia konfliktów i rządzenia. Ukazał też średniowieczną politykę jako system komunikacyjny, w którym władza była sprawowana i legitymizowana poprzez określone formy przekazu, gesty i rytuały. Choć Leyser nie ograniczał swoich analiz do

¹⁸ G. Althoff, *Spielregeln der Politik im Mittelalter Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt 2014.

¹⁹ G. Althoff, *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*, Darmstadt 2003; G. Althoff, *Kontrolle der Macht: Formen und Regeln politischer Beratung im Mittelalter*, Darmstadt 2016.

²⁰ W. Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, London 1955.

²¹ I. S. Robinson, *The Papacy 1073–1198. Continuity and Innovation*, Cambridge 1990.

²² K. Leyser, *Communications and Power in Medieval Europe – The Gregorian Revolution and beyond*, London-Rio Grande 1994.

pontyfikatu Grzegorza VII, jego ujęcie inspiruje do badań nad papieskim dyskursem także jako formy reakcji na kryzys autorytetu.

Centralne miejsce w historiografii anglosaskiej zajmującej się pontyfikatem Grzegorza VII zajmuje dorobek naukowy Herberta Edwarda Johna Cowdrea. Monumentalna monografia *Pope Gregory VII, 1073–1085* oferuje wszechstronne ujęcie pontyfikatu²³. Opracowanie łączy analizę polityki, z wszystkich frontów prowadzonych przez papieża, z refleksją nad religijnymi i moralnymi motywacjami działań biskupa Rzymu. Cowdrey dużo uwagi poświęcił też relacjom Hildebranda z poszczególnymi współczesnymi mu osobistościami. Szczególne miejsce w dorobku naukowym Cowdrea ma również edycja *Epistolae vagantes* opublikowana w 1972 roku²⁴. Jest to zbiór listów Grzegorza VII, które nie zostały włączone do Rejestru opracowanego przez Ericha Caspara. Tą ostatnią edycję zaś, Cowdrey przetłumaczył na język angielski²⁵. Edycja nie ogranicza się jedynie do samego przekładu źródła, ale w sposób wyczerpujący charakteryzuje jego strukturę oraz przedstawia jego dzieje.

Temat prawnych podstaw władzy papieskiej został pogłębiony w pracy Kathleen G. Cushing: *Papacy and Law in the Gregorian Revolution: The Canonistic Work of Anselm of Lucca* z 1998²⁶. Koncentrując się na *Collectio canonum* biskupa Anzelma z Lukki książka zajmuje się symbiotyczną relacją między prawem kanonicznym a działalnością przedstawicieli tzw. reformy gregoriańskiej. Analiza ta ukazuje też w jaki sposób prawo kanoniczne było wykorzystywane w uzasadnianiu papieskiego autorytetu. Bez wątpienia bardzo ważną pozycją, jeśli chodzi o badania nad polemiką pomiędzy władzą duchowną a świecką, jest *Inventing the Public Sphere. The Public Debate during the Investiture Contest (c.1030-1122)* autorstwa Leidulfa Melve w dwóch tomach z 2007 roku²⁷. Opracowanie jest analizą mechanizmów komunikacji i argumentacji, które kształtowały debatę polityczno-religijną XI i XII wieku.

Historiografii anglosaskiej szczególnie zawdzięcza się połączenie badań nad ideą, prawem i komunikacją władzy. Badacze z ośrodków naukowych Wielkiej Brytanii i Stanów

²³ H. E. J. Cowdrey, *Pope Gregory VII, 1073–1085*, Oxford 1998.

²⁴ *The Epistolae Vagantes of Pope Gregory VII*, wyd. i tłum. H. E. J. Cowdrey, Oxford 1972.

²⁵ *The Register of Pope Gregory VII 1073-1085. An English Translation*, wyd. i tłum. H. E. J. Cowdrey, Oxford 2002.

²⁶ K. G. Cushing, *Papacy and Law in the Gregorian Revolution: The Canonistic Work of Anselm of Lucca*, Oxford 1998.

²⁷ L. Melve, *Inventing the Public Sphere. The Public Debate during the Investiture Contest (c.1030-1122)*, t. 1-2, Leiden-Boston 2007.

Zjednoczony stworzyli tym samym dogodne ramy dla analizy papieskiego dyskursu jako narzędzia reagowania na kryzys legitymizacji.

Francuska historiografia już od XIX wieku wykazywała zainteresowanie ideowymi podstawami władzy papieskiej. Ujmowano pontyfikat Grzegorza VII przede wszystkim jako moment przełomowy w formułowaniu dyskursu o autorytecie Kościoła rzymskiego. Jednym z najwcześniejszych przykładów opracowania, które koncentrowało się na tym aspekcie pontyfikatu Hildebranda jest *Grégoire VII. Origines de la doctrine ultramontaine* Édouarda Langerona z 1869 roku²⁸. Podobną perspektywę, choć osadzoną w szerszym ujęciu porównawczym, zaproponował Félix Rocquain w pracy *La Papauté du Moyen Âge* z 1881 roku²⁹. Badacz przeanalizował pontyfikaty czterech wielkich papieży: Mikołaja I, Grzegorza VII, Innocentego III i Bonifacego VIII. Rocquain przedstawił ewolucję sposobów demonstracji autorytetu papieskiego i pojmowania jego uniwersalności.

Na początku XX wieku badania nad pontyfikatem Grzegorza VII zostały pogłębione, a znacząco przyczynił się do tego Augustin Fliche. W monografii *Saint Grégoire VII* z 1920 roku autor połączył ujęcie biograficzne z analizą ideowych podstaw pontyfikatu³⁰. Przedstawił papieża jako przywódcę Kościoła dążącego do jego scentralizowania, reformatora urzędu papieskiego w duchu teokracji i przeciwnika władzy cesarskiej. Szerszy kontekst historyk zaprezentował poprzez monumentalne dzieło *La Réforme grégorienne* opublikowane w trzech tomach w latach 1924–1937³¹. Fliche przedstawił początki, wdrażanie i wyzwania tzw. reformy gregoriańskiej. Historyk jako jej najważniejsze cele przedstawił wzmocnienie autorytetu papieskiego, wykorzenienie symonii, zakaz małżeństw duchownych i ograniczenie świeckiej inwestytury biskupów. Fliche postrzegał opisywany przez siebie czas w historii Kościoła jako odpowiedź na powszechny rozkład moralny i instytucjonalny.

Szczególne znaczenie dla badań nad ideami gregoriańskimi i dyskursem Grzegorza VII ma studium, którego autorem był Henri Xaviere Arquillère: *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*³². Opracowanie z 1934 roku było próbą rekonstrukcji myśli Grzegorza VII o władzy papieskiej: jej źródłach, naturze i zakresie. Praca ta jako jedna z pierwszych koncentrowała się na papieskiej koncepcji władzy.

²⁸ É. Langeron, *Grégoire VII. Origines de la doctrine ultramontaine*, Paris 1869.

²⁹ F. Rocquain, *La Papauté du Moyen Âge. Nicolas Ier, Grégoire VII, Innocent III, Boniface VIII. Etudes sur le pouvoir pontifical*, Paris 1881.

³⁰ A. Fliche, *Saint Grégoire VII*, Paris 1920.

³¹ A. Fliche, *La Réforme grégorienne*, t. 1-3, Paris 1924-1937.

³² H. X. Arquillère, *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Paris 1934.

Historiografia francuska, która skupiała się na ideowych aspektach pontyfikatu Grzegorza VII, stworzyła ważne podstawy do dalszych badań nad papieskim językiem władzy. Historiografia włoska również ma ogromne zasługi jeśli chodzi o badania pontyfikatu Grzegorza VII. Jednym z ważnych punktów odniesienia pozostaje praca Raffaello Morghena *Gregorio VII e la riforma della Chiesa nel secolo XI* z 1974 roku³³. Jest to biografia, a autor przedstawił w niej Grzegorza VII jako najbardziej wyrazistą postać czasu przemian w Kościele rzymskim. Ich podłożem były napięcia religijne i społeczne XI stulecia. Autor zwracał też uwagę na szczególnie wpływ odnowy monastycyzmu na Kurię Rzymską.

Wybitnym badaczem pontyfikatu Grzegorza VII był Ovidio Capitani. Historyk konsekwentnie uznawał go za postać centralną „epoki gregoriańskiej”, jednak krytycznie ujmował samą zasadność tego pojęcia. Prace Capitaniego łączą rygorystyczną analizę źródeł z refleksją historiograficzną, zwłaszcza nad eklezjologią, relacjami papiestwa z cesarstwem oraz ideowym zapleczem przeprowadzania reformy Kościoła. Capitani odchodził od uproszczonych interpretacji politycznych. Ukazywał Grzegorza VII jako myśliciela osadzonego w długiej tradycji kościelnej, który jednocześnie na swój sposób potrafił ją interpretować³⁴.

W tym nurcie osadzona jest również publikacja Giuseppe Fornasariego: *Medioevo riformato del secolo XI. Pier Damiani e Gregorio VII* z 1996 roku³⁵. Autor interpretuje tzw. reformę gregoriańską przede wszystkim jako zjawisko duchowe i teologiczne. Sprzeciwia się redukowaniu jej do konfliktu politycznego między papieżem a cesarstwem. Motywnym przewodnim badań jest próba odtworzenia myśli naprawy Kościoła dwóch wielkich osobistości: Grzegorza VII i Piotra Damiani.

Szczególne miejsce w nowszej historiografii włoskiej zajmują prace Glauco Marii Cantarelli. W książce *Il sole e la luna. La rivoluzione di Gregorio VII papa (1073–1085)* z 2005 roku autor obala wyobrażenia o Grzegorzu VII wstępującym na papieski tron z gotowym programem reformy³⁶. Zamiast tego badacz ukazuje proces stopniowego kształtowania polityki Rzymu w odpowiedzi na konkretne wyzwania. Książka analizuje dynamikę pontyfikatu zarówno na poziomie faktograficznym, jak i pod kątem idei będących

³³ R. Morghen, *Gregorio VII e la riforma della Chiesa nel secolo XI*, Palermo 1974.

³⁴ Prace historyka zostały zebrane w: O. Capitani, B. Pio (red.), *Gregorio VII: Il Papa epitome della Chiesa di Roma*, Spoleto 2015.

³⁵ G. Fornasari, *Medioevo riformato del secolo XI. Pier Damiani e Gregorio VII*, Napoli 1996.

³⁶ G. M. Cantarella, *Il sole e la luna. La rivoluzione di Gregorio VII papa (1073–1085)*, Roma-Bari 2005.

narzędziami intelektualnymi i propagandowymi papieżstwa. Biografią Grzegorza VII, ale z wyraźnym uwzględnieniem badań nad podstawami ideowymi władzy papieskiej jest książka Daga Tessore: *Gregorio VII: il monaco, l'uomo politico, il santo* z 2003³⁷. Autor zwrócił szczególną uwagę na okres edukacji i życia mniszego Hildebranda oraz tego jak uwarunkowały go one w późniejszych latach jako biskupa Rzymu.

Najpełniejszą współczesną syntezą włoskich badań nad pontyfikatem Grzegorza VII jest książka Cantarelli: *Gregorio VII* z 2018 roku³⁸. Autor przedstawia Grzegorza VII jako postać przełomową i zarazem tragiczną. Cantarella zwraca uwagę, że papież-reformator świadomie dążył do radykalnej przebudowy Kościoła i jego relacji ze światem świeckim. W książce Grzegorz VII ukazany jest jako bezkompromisowy człowiek idei i władzy, który był nieustępliwy nawet za cenę osobistej porażki.

Szczególną rolę w badaniach nad pontyfikatem Grzegorza VII odgrywa seria naukowa *Studi Gregoriani*³⁹. Jest to przedsięwzięcie o charakterze międzynarodowym. W kolejnych tomach publikowanych od 1947 roku gromadzone są artykuły poświęcone różnym aspektom życia, myśli i działalności Grzegorza VII. Szczególnie istotna jest wszechstronność artykułów, które znalazły się w poszczególnych tomach. *Studi Gregoriani* oferują opracowania historyków reprezentujących różne podejścia metodologiczne. Wiele artykułów w seriach dotyczy legitymizacji władzy papieskiej oraz strategii komunikacyjnych Grzegorza VII. W 2024 roku została wydana praca zbiorowa, która zawiera dziewiętnaście esejów z referatów przedstawionych na Międzynarodowej Konferencji Historycznej CISBaM – Accademia Tudertina. Odbyła się ona w Todi od 8 do 10 października 2023 roku, w 950. rocznicę konsekracji biskupiej Grzegorza VII⁴⁰.

Historiografia polska podejmowała problematykę pontyfikatu Grzegorza VII w znacznie węższym zakresie niż badania niemieckie, anglosaskie, francuskie czy włoskie. Polskie publikacje, które poruszają tematykę związaną z Grzegorzem VII, koncentrują się przede wszystkim na relacjach papieżstwa z Europą Środkową i Wschodnią. Klasycznym, starszym opracowaniem w tym nurcie jest praca Tadeusza Grudzińskiego: *Polityka papieża*

³⁷ D. Tessore, *Gregorio VII: il monaco, l'uomo politico, il santo*, Città Nuova 2003.

³⁸ G. M. Cantarella, *Gregorio VII*, Roma 2018; wydanie polskie: *Grzegorz VII*, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 2021.

³⁹ *Studi Gregoriani*, t. 1-14, Roma 1947-1991.

⁴⁰ *Gregorio VII vescovo di Roma e pontefice universale (Atti del LX Convegno storico internazionale, Todi, 8-10 ottobre 2023)*, Enrico Menestò (red.), Spoleto 2024.

Grzegorza VII wobec państw Europy Środkowej i Wschodniej 1073–1080 z 1959 roku⁴¹. Autor skoncentrował się na analizie działań politycznych Stolicy Apostolskiej względem Czech, Węgier, Polski i Rusi Kijowskiej. Choć praca ta nosi wyraźne znamiona swojej epoki i bywa interpretowana jako tendencyjna, pozostaje ważnym punktem odniesienia ze względu na jej pionierski charakter.

Najważniejszym opracowaniem w polskich badaniach nad ideami gregoriańskimi jest monografia Krzysztofa Skwierczyńskiego: *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku* (pierwsze wydanie 2005, drugie wydanie 2016)⁴². Autor analizuje długotrwały proces przenoszenia zasadniczych postulatów reformy Kościoła na obszar ziem piastowskich. W sposób szczególny zostało uwzględnione przenikanie do Polski idei walki z symonią, nikolaizmem oraz uwolnienia Kościoła od rządów świeckich. Praca ta oparta jest na szerokiej bazie źródłowej. Metodologicznie zaś jest zakorzeniona w nowoczesnych badaniach nad władzą i komunikacją. Dzięki temu stanowi istotny punkt odniesienia także dla badań nad dyskursem Grzegorza VII.

Uzasadnienie wyboru tematu, cele pracy i pytania badawcze

Dyskurs Grzegorza VII był i wciąż jest intensywnie badany przez historyków z różnych krajów. Mnogie opracowania analizują papieskie teksty zarówno przez pryzmat historii politycznej (głównie w starszej historiografii), jak i z punktu widzenia językowego, prawnego, teologicznego i retorycznego. Powody, dla których zdecydowałem się poświęcić moją dysertację szczegółowej analizie różnych pism Grzegorza VII nie ograniczają się wyłącznie do fascynacji jego postacią i zainteresowaniem źródłem jakim są papieskie listy. W mojej opinii, przeważająca większość pism, które znalazły się w rejestrze, jest nieoczywistą i w wielu przypadkach ukrytą odpowiedzią biskupa Rzymu na jego osobiste poczucie kryzysu władzy. Ów kryzys rozumiem wieloaspektowo:

- Po pierwsze: jako niepewny sposób zainaugurowania własnej władzy. Hildebrand w 1073 roku i właściwie przez cały późniejszy czas pontyfikatu stał przed wyzwaniem udowodnienia innym (a być może i samemu sobie) prawa do pełnienia urzędu papieskiego.

⁴¹ T. Grudziński, *Polityka papieża Grzegorza VII wobec państw Europy środkowo-wschodniej*, Toruń 1959.

⁴² K. Skwierczyński, *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku*, (wyd. I, Wrocław 2005), (wyd. II, Toruń 2016). W dalszej części pracy w przypisach będę odwoływał się do wyd. II.

- Po drugie: jako nieoczywistą zasadność prawa do przeprowadzania zmian w Kościele. Stolica Apostolska podjęła się reformowania Kościoła powszechnego i stanęła przez wyzwaniem zdyscyplinowania kleru dopuszczającego się symonii i rozpusty seksualnej. W XI wieku prawo Rzymu do ingerencji w sprawy Kościołów lokalnych było wciąż nieoczywiste, a nierzadko też kwestionowane. Grzegorz VII musiał udowodnić, że jako następca św. Piotra może kierować całym Kościołem powszechnym.
- Po trzecie: jako stanięcie w obliczu prób zdominowania papieżstwa przez władze świecką.
- Po czwarte: jako ograniczanie bezpieczeństwa i wolności Kościoła powszechnego oraz kwestionowania uniwersalności Kościoła rzymskiego.

Głównym celem niniejszej dysertacji jest analiza dyskursu Grzegorza VII jako ciągłej odpowiedzi na kryzys legitymizacji władzy. Moim zdaniem praca ma charakter oryginalny nie tylko dlatego, że podejmuje próbę zbadania dyskursu papieskiego w kontekście politycznym i ideowym, lecz także dlatego, że zestawia różne aspekty rozumienia kryzysu legitymizacji – być może na pierwszy rzut oka nieprzystające do siebie. Jednocześnie rozprawa stanowi okazję do zebrania i usystematyzowania najważniejszych ustaleń kolejnych pokoleń historyków dotyczących pontyfikatu Grzegorza VII, badań nad dyskursem, językiem i listami papieskimi jako źródłem historycznym. Dzięki temu, mam nadzieję dobrze połączyć podejście analityczne z syntetycznym przeglądem dorobku badawczego.

Pytania badawcze, jakie stawiam sobie przed dokonaniem szczegółowej analizy źródłowej, to:

- Jaka była zależność między tym, jak przez wieki wyglądały elekcje biskupów rzymskich i jakie zasady narzucał dekret *In nomine Domini* Mikołaja II, a jak prawdopodobnie wyglądała elekcja Hildebranda?
- Jak Grzegorz VII opisywał i w jaki sposób przedstawiał swoją elekcję?
- Co sprawiło, że wybór Grzegorza VII stał się jedną z przyczyn kryzysu legitymizacji jego władzy?
- Jaką strategię dyskursywną przyjął Grzegorz VII w narracji o swojej elekcji?
- Jakie były najczęściej pojawiające się w papieskich listach i przywilejach motywy przedstawiania wyjątkowości Kościoła rzymskiego?
- Jak dewocja do św. Piotra miała wzmacniać autorytet Grzegorza VII?

- Jak Grzegorz VII opisywał władzę papieską i własny stosunek do sprawowania jej przez siebie?
- Czy dyskurs Grzegorza VII można interpretować jako desakralizowanie władzy królewskiej i cesarskiej?
- Czy idea gelazjańska o relacji między władzą duchowną a świecką zdominowała myślenie Grzegorza VII o *sacerdotium* i *regnum*?
- Jakie idee przyświecały Grzegorzowi VII w czasie podejmowania prób organizacji krucjaty na Wschód? Czy można je interpretować jako reakcję na przecucie kryzysu władzy?
- W jaki sposób Grzegorz VII wzywał do zbrojnej obrony Stolicy Apostolskiej?
- Jak Grzegorz VII bronił rzekomych praw Stolicy Apostolskiej w poszczególnych krajach?
- Czy pomimo tego, że Grzegorz VII w swoich dokumentach ani razu nie przywołał Donacji Konstantyna *explicite*, można uznać ją za naczelny akt determinujący autorytet Stolicy Apostolskiej?
- Jak w warunkach kryzysu Grzegorz VII przedstawiał relacje Kościoła rzymskiego z Kościołami lokalnymi na przykładach Rawenny i Bambergu?

Podstawa źródłowa

Najważniejszym zbiorem źródeł, który jest wykorzystywany niniejszej pracy, jest Registr Grzegorza VII. Registr należy rozumieć jako zbiór wysyłanych przez papieża listów – sporządzonych w redakcji kancelaryjnej i uporządkowanych w trakcie jego pontyfikatu lub bezpośrednio po jego śmierci⁴³.

Gromadzenie przynajmniej wybranych listów papieskich ma bardzo długą, choć wciąż w niewystarczająco satysfakcjonujący sposób poznaną, tradycję. Papieską korespondencję gromadzono w pewnego rodzaju zbiorach prawdopodobnie już od IV wieku. Wiadomo, że swój registr listów miał papież Leon I (440-461), jednak nie zachował się on. Jeśli chodzi o Grzegorza I Wielkiego, to niektóre listy, których treść przetrwała do dziś, pochodzą z jego

⁴³ Informacje o Regestrze, na których bazowałem pisząc charakterystykę głównego źródła w mojej pracy znajdują się we wstępie Cowdrea do angielskiego tłumaczenia Regestru: *The Register of Pope Gregory VII...*, s. xi-xvii.

regestru, który prawdopodobnie był bardzo obszerny. Wiadomo o istnieniu regestrów papieży z VII, VIII i IX wieku. Jedynym, który jednak zachował się, jest ten należący do Jana VIII (872-882)⁴⁴. Znajduje się w nim 314 listów z sześciu ostatnich lat jego pontyfikatu. Zostały one uporządkowane zgodnie z kolejnymi indykacjami. Regestr, który jest obecnie przechowywany w Watykanie jako *Registrum Vaticanum I* przetrwał dzięki sporządzeniu kopii oryginału przez krąg mniszy związany z opactwem na Monte Cassino. Od Jana VIII do Innocentego III (po którego pontyfikacie w latach 1198-1216 powstały i przetrwały do dziś liczne zbiory listów kolejnych papieży), Grzegorz VII jest jedynym papieżem, którego regestr zachował się. Nie ma wątpliwości, że Aleksander II (1061-1073), Urban II (1088-1099), Paschalis II (1099-1118) oraz inni papieże z XII stulecia mieli swoje rejestry, które jednak bezpowrotnie zaginęły.

Jedna z wersji rejestru Grzegorza VII (uznawana za główną) zachowała się w całości i jest przechowywana w Apostolskim Archiwum Watykańskim jako *Registrum Vaticanum 2*. Powszechnie przyjmuje się, że Regestr Watykański jest pierwotnym rejestrem Grzegorza VII, w tym sensie, że nie stanowi on ani kopii, ani zbioru wypisów sporządzonych na podstawie wcześniejszego rejestru. Był on dokumentem roboczym otoczenia papieskiego, w którym listy wychodzące, a niekiedy także inne materiały, wpisywano partiami, niedługo po ich pierwotnym sporządzeniu. Z tego względu Regestr Watykański jest najwcześniejszym zachowanym oryginalnym rejestrem papieskim. Ma jednak pewne adnotacje i poprawki, które zostały wprowadzone w późniejszych czasach.

Przyczyny wyjątkowego przetrwania zbioru listów Grzegorza VII są nieznane, podobnie jak jego dzieje od śmierci papieża (który najprawdopodobniej zabrał ze sobą regestr udając się na wygnanie do Salerno), aż po czasy nowożytne. Utworzono jednak jego liczne kopie. Jedna z nich znajdowała się w bibliotece miejskiej we francuskim Troyes, gdzie trafiła z opactwa Clairvaux. Kopia z Troyes jest szczególnie ważna, ponieważ zachował się w niej tekst pozbawiony wspomnianych adnotacji i poprawek umieszczonych na egzemplarzu watykańskim.

Znajdujące się w powszechnym użyciu wydanie drukowane rejestru Grzegorza VII zostało opracowane przez wspomnianego już niemieckiego historyka Ericha Caspara. Badacz oparł swoją edycję na wersji watykańskiej, jednak w pełni uwzględnił wcześniej przestudiowany tekst wersji z Troyes. W sumie w wydaniu Caspara zawartych jest 390

⁴⁴ *Das Register Johann VIII. (872-882)*, wyd. D. Lohrmann, Tübingen 1968.

pozycji. Przeważająca większość z nich to listy, których nadawcą był Grzegorz VII. W zbiorze można jednak znaleźć także pisma, których adresatem był papież, zapiski z synodów odbywających się na Lateranie za jego pontyfikatu, teksty przysięg składanych biskupowi Rzymu oraz słynny dokument *Dictatus papae*. Bez wątpienia w rejestrze nie znalazły się wszystkie listy Grzegorza VII – w zbiorze można znaleźć odniesienia do pism, które bezpowrotnie zaginęły. Istnieją też listy, które zachowały się do dziś, a nie zostały włączone do rejestru. Nie sposób też sensownie wytłumaczyć kryteriów umieszczania danych listów w rejestrze, a innych nie. Nie wiadomo też, czy wszystkie pozycje w rejestrze były efektem pracy jednego skryby. Za kierującego redakcją uznaje się Piotra – kardynała prezbitera kościoła św. Chryzogona. Tylko nieliczne listy zostały własnoręcznie napisane przez Grzegorza VII. Z reguły powstawały pod jego dyktando; w redagowaniu niektórych zapewne bezpośrednio nawet nie uczestniczył.

Cechami charakterystycznymi listów Grzegorza VII są między innymi: częste cytowanie lub nawiązywanie do Biblii, dokumentów Ojców Kościoła (w szczególności Grzegorza I Wielkiego), posługiwanie się pierwszą osobą liczby mnogiej lub nawet pierwszą osobą liczby pojedynczej, dewocja do św. Piotra, Pawła i Najświętszej Marii Panny, tendencja do tworzenia bardzo długich i rozbudowanych zdań, stosowanie wyszukanych metafor, wyrażanie osobistych uczuć i emocji.

Rejestr podzielony jest na dziewięć ksiąg. Wiele wskazuje na to, że pierwotnym planem było umieszczanie dokumentów z danego roku pontyfikatu w kolejnej księdze. W całości zbioru są jednak całkiem liczne odejścia od tego założenia. Dotyczy to szczególnie dziewiątej księgi, której układ pism odzwierciedla pośpiech i trudną sytuację w jakiej znalazł się Grzegorz VII po eskalacji konfliktu z Henrykiem IV.

Oprócz listów znajdujących się w rejestrze znanych jest jeszcze prawie 70 innych. Są one określane jako *Epistolae vagantes* (*uagantes*) lub *extravagantes* (*extrauagantes*), co można rozumieć po prostu jako listy krążące (błądzące, wędrujące)⁴⁵. Są one bowiem przypadkowo ocalałymi pismami, które nie zostały wpisane do rejestru. Szacuje się, że całkowita liczba *Epistolae vagantes* mogła być nawet 10 razy większa, czyli wynosić 600-700 pozycji. Podobnie jak większość dokumentów z Rejestru, duża część tych znajdujących się

⁴⁵ Informacje o *Epistolae vagantes*, z których korzystałem charakteryzując to źródło, znajdują się we wstępie wydania Cowdrea: *The Epistolae Vagantes of Pope Gregory VII...*, s. xvi-xxv.

poza nim, również nosi ślady osobistego dyktatu Grzegorza VII⁴⁶. To co jednak odróżnia *Epistolae vagantes*, to sposób dzięki któremu zachowały się do naszych czasów. Żaden z tych listów bowiem nie przetrwał jako w pełni oryginalny wytwór kancelarii papieskiej. Wynika to oczywiście z samego faktu nieumieszczenia pism w Regestrze, ale także z tego, że w XI wieku nie było praktyki przechowywania listów nadawców w archiwach adresatów. Głównym sposobem, w jaki *Epistolae vagantes* przetrwały, było włączenie ich treści do tekstu innych wytworów piśmiennictwa średniowiecznego.

Pierwszym takim utworem jest *Vita Gregorii papae VII* autorstwa kanonika regularnego i zagorzałego zwolennika reform w Kościele – Pawła z Bernried⁴⁷. Żywot został napisany około 1128 roku i jest w dużej mierze efektem podróży duchownego do Rzymu, w czasie której wyszukiwał on źródła mówiące o życiu Hildebranda przed wstąpieniem na papieski tron i oczywiście o jego pontyfikacie. Fascynacja Pawła z Bernried postacią Grzegorza VII związana była zapewne z wielkim szacunkiem, jaki żywili do niego biskupi kręgów reformatorskich z diecezji południowych Niemiec. Drugim dziełem była Kronika Hugona opata Flavigny, która powstała etapami na przełomie XI i XII wieku⁴⁸. Hugon był związany z francuskimi kręgami reformatorskimi, w tym z Hugonem arcybiskupem Lyonu (wcześniej biskupem Die i legatem Grzegorza VII) do którego dokumentów – będących spuścizną po Grzegorzu VII – miał dostęp. Prawdopodobnie korzystał też z jakiejś wersji rejestru, która nie zachowała się. Trzecim utworem jest *Saxonicum bellum* autorstwa Brunona – mnicha związanego z biskupami: Wernerem z Magdeburga (zm. 1078) i Wernerem z Merseburga (zm. 1093)⁴⁹. Temu ostatniemu zadedykował swoje dzieło, które było stroniczą obroną sprawy saskich buntowników przeciwko Henrykowi IV, z którymi Grzegorz VII pozostawał w kontakcie⁵⁰.

Niektóre z pism Grzegorza VII zachowały się w kolekcjach listów z końca XI i XII wieku. Były one zbiorami powstałymi w efekcie kopiowania licznych wybranych listów. Najczęściej selekcjonowano te pisma, które uznawano za doniosłe dla reformowania Kościoła – jednym z celów było rozpropagowywanie idei gregoriańskich. Kolekcjami, w których

⁴⁶ Językowa analiza listów Grzegorza VII sugerująca wysoki poziom zaangażowania papieża w treść pism lub jego osobisty dyktat: V. Ussani, *Gregorio VII scrittore nella sua corrispondenza e nei suoi dettati*, SG 2 (1947), s. 341-359.

⁴⁷ *Vita Gregorii VII papae, Pontificum Romanorum qui fuerunt inde ab exeunte saeculo IX usque ad finem saeculi XIII vitae*, t. 1, wyd. J. M. Watterich, Lipsiae 1862, s. 474-546.

⁴⁸ Hugon z Flavigny, *Chronicon*, MGH *Scriptores*, t. 8, Hannoverae 1888, s. 280-503.

⁴⁹ Brunon, *De bello Saxonico*, wyd. H.-E. Lohmann, MGH *Deutsches Mittelalter*, t. 2, Leipzig 1937.

⁵⁰ K. Leyser, *Gregory VII and the Saxons*, SG 14 (1991), s. 231-238.

znalazły się listy niewłączone do rejestru Grzegorza VII, są: Kolekcja Hanowerska, Kolekcja z Wolfenbüttel i *Codex Udalrici*⁵¹.

W niniejszej pracy wykorzystywany jest tekst z edycji Herberta Edwarda Johna Cowdreya⁵². W tym wydaniu edytor umieściła zarówno tekst łaciński jak i tłumaczenie na język angielski. Oprócz wydania Cowdreya niewłączone do rejestru listy Grzegorza VII znalazły się w XVIII i XIX-wiecznych edycjach: *Sacrorum conciliorum noua et amplissima collectio*; *Recueil des historiens des Gaules et de la France*; *Patrologia Latina*; *Epistolae collectae (Monumenta Gregoriana)*⁵³.

Dyskurs Grzegorza VII należy badać analizując także przywileje wydane przez Stolicę Apostolską za jego pontyfikatu. Jest to źródło zgoła o zupełnie innym charakterze niż listy z Rejestru czy *Epistolae vagantes*. Korespondencję papieską cechuje pewna doza dynamiczności i zindywidualizowania – w zależności od okoliczności politycznych oraz adresata dyskurs przybierał inną formę. W wypadu przywilejów dyskurs był w znacznej mierze ustalony i opierał się na stałych ramach ustalonych przez normy kancelarii papieskiej. Formuły inwokacji, intytulacji, inskrypcji, arengi, narracji, dyspozycji, protekcji i sankcji opierały się głównie na bardzo podobnych lub nawet takich samych konstrukcjach językowych. Większość papieskich listów, jak już pokreślono wcześniej, ma ślady osobistego dyktatu Grzegorza VII; nieliczne zostały przez niego własnoręcznie napisane. To nadaje im, jako źródłu do badania dyskursu, wyjątkową indywidualność. Przywileje zaś były głównie efektem pracy papieskiej kancelarii – co oczywiście nie znaczy, że nie powinno brać się ich pod uwagę przy analizie dyskursu. Wręcz przeciwnie – w niektórych dokumentach obok elementów formularzowych pojawiały się frazy o charakterze indywidualnym, wykraczające poza schemat ustalonego wzorca. Niekiedy posługiwano się też językiem nacechowanym

⁵¹ Kolekcja Hannoverska została wydana: *Die Hannoversche Briefsammlung*, wyd. C. Erdmann, *Briefsammlungen der Zeit Heinrichs IV.*, MGH *Briefe der deutschen Kaiserzeit*, Weimar 1950, s. 1-187. Kolekcji z Wolfenbüttel nie została wydana w całości i znajduje się w: Wolfenbüttel, Herzog-August Bibliothek, Helmstedt, Ms 1024. *Codex Udalrici*, został wydany przez K. Nass w: MGH *Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit*, t. 1-2, Wiesbaden 2017.

⁵² H. E. J. Cowdrey – wydanie listów w tłumaczeniu angielskim: *The Register of Pope...*

⁵³ *Sacrorum conciliorum noua et amplissima collectio*, t. 20, wyd. J. D. Mansi, Firenze-Venezia 1767, s. 370-386; *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. 14, wyd. M. Bouquet, Paris 1806, s. 565-667. *S. Gregorii VII Opera*, PL, t. 148, s. 643-734; *Gregorii VII Epistolae collectae, Monumenta Gregoriana*, wyd. P. Jaffé, *Bibliotheca rerum Germanicarum*, t. 2, Berlin 1865, s. 520-576.

szczególnym wartościowaniem beneficjenta (instytucji; rzadziej konkretnego duchownego) przez wystawcę⁵⁴.

Wydanie przywilejów Grzegorza VII, które jest wykorzystywane w niniejszej pracy to edycja Leo Santifallera⁵⁵. Słowo „przywileje” jest pewnym uogólnieniem i uproszczeniem, bowiem jak napisał badacz, we wstępie do edycji, miała ona obejmować wszystkie dokumenty wydane przez Grzegorza VII, które miały na celu dokonanie czynności prawnych. Tworząc swoją edycję w 1957 roku, Leo Santifaller uporządkował oraz poddał krytycznemu opracowaniu zróżnicowaną tradycję rękopiśmienną i edytorską, obejmującą zarówno zachowane oryginały, jak i kopie oraz wcześniejsze wydania autorstwa innych historyków.

Listy papieskie oraz (w nieco mniejszym stopniu) przywileje wydane przez Stolicę Apostolską są absolutnie najważniejszymi źródłami do poznania dyskursu Grzegorza VII oraz przyświecających mu idei. Listy są bezpośrednimi świadectwami myślenia Hildebranda i w ogromnym stopniu odzwierciedlają strategię komunikacyjną i pojęciową papieża. W przywilejach można znaleźć ideowe argumenty, formuły legitymizujące władzę papieską i sposoby uzasadniania decyzji. Dokumenty pokazują konwencje retoryczne i prawne, którymi posługiwał się papież. Bardzo istotne jest też zróżnicowane grono odbiorców listów: biskupów, legatów Stolicy Apostolskiej, przedstawicieli niższego duchowieństwa, władców świeckich oraz wiernych. Można porównać, jak papież kształtował dyskurs w zależności od adresata. Można badać strategię językową, różnicę między tonem oficjalnym a bardziej osobistym. Dzięki nim można zrozumieć jak Grzegorz VII tworzył autorytet, przedstawiał swoje racje i legitymizował swoją władzę⁵⁶. Zachowany tekst jest bliski pierwotnej intencji papieża, a nie jest czyjąś późniejszą redakcją. Historyk zawsze powinien czytać źródła w sposób krytyczny i z niemałą dozą nieufności brać pod uwagę, że wszystko co zostało zawarte w papieskich listach jest strategią dyskursywną (w taki sposób również ja podchodzę do analizy tych pism). Pomimo tego, nie sposób nie docenić, że listy Grzegorza VII pozwalają

⁵⁴ Specyfika badania przywilejów papieskich we wczesnym średniowieczu i na początku XI wieku: B. Savill, *England and the Papacy in the Early Middle Ages: Papal Privileges in European Perspective, c. 680-1073*, Oxford 2023, s. 17-55, 228-236.

⁵⁵ *Quellen und Forschungen zum Urkunden- und Kanzleiwesen Papst Gregors VII.*, t. 1: *Quellen: Urkunden, Regesten, Facsimilia*, wyd. L. Santifaller, Città del Vaticano 1957.

⁵⁶ O listach jako środku wzmacniania władzy papieskiej w „epoce gregoriańskiej”: J. Johrendt, *Papstgeschichtliche Wende und produktive Zerstörung. Päpstliche Briefe im Zeitalter des Investiturstreits*, [w:] *Brief und Kommunikation im Wandel: Medien, Autoren und Kontexte in den Debatten des Investiturstreits*, F. Hartmann (red.), Böhlau-Verlag-Köln-Weimar-Wien 2016, s. 103-128.

w pewnym stopniu wniknąć w osobisty świat papieża i zbliżyć się do jego postaci, jak do żadnego innego papieża w okresie wczesnego i pełnego średniowiecza⁵⁷.

Badanie dyskursu i idei Grzegorza VII ma swoje ograniczenia. Po pierwsze, jak już wspomniano, wiele dokumentów nie przetrwało do naszych czasów. Z tego względu, nigdy nie będzie możliwe pełne odniesienie się do całości spuścizny po papieżu. Po drugie, również jak już zasygnalizowano, przy redagowaniu wielu pism – szczególnie przywilejów – Grzegorz VII zapewne bezpośrednio nie uczestniczył. Były one wytworem pracowników papieskiej kancelarii, którzy nierzadko posługiwali się bardzo podobnymi do siebie, standardowymi formułami piśmienniczymi⁵⁸. Po trzecie: listy i przywileje Grzegorza VII powstawały w epoce, w której środki komunikacji był wciąż bardziej ustne niż pisemne. Dokumenty były przekazywane przez posłańców, którym częściowo ze względów bezpieczeństwa powierzano komunikat do przekazania w formie ustnej bez zaznaczania go w pełni lub w ogóle na piśmie⁵⁹.

Metodologia i podejście badawcze

Praca osadzona jest przede wszystkim w nurcie historii idei i historii Kościoła; w mniejszym stopniu także historii politycznej. Jej głównym celem, jak już zaznaczono, jest analiza dyskursu w dokumentach papieskich: listach i przywilejach, z uwzględnieniem kontekstu historycznego epoki. Badanie to pozwala nie tylko na rekonstrukcję stanowisk i poglądów autora pism – Grzegorza VII, lecz także na uchwycenie sposobów konstruowania argumentacji teologicznej, moralnej i politycznej oraz mechanizmów legitymizacji władzy.

Przedmiotem analizy są przede wszystkim idee, nauczanie i argumentacja obecne w dokumentach papieskich. Pomocniczo uwzględniono również język i pojęcia z nim związane. Pozwala to uchwycić niuanse w sposobie formułowania treści ideowych

⁵⁷ Specyfika i metodologia badań średniowiecznych listów: Y. Walter, *Medieval Letters and Letter Collections as Historical Sources: Methodological Questions, Reflections and Research Perspectives (sixth - fifteenth centuries)*, [w:] *Medieval letters: between fiction and document*, C. Høgel, E. Bartoli (red.), Turnhout 2015, s. 33-62.

⁵⁸ Stałość i powtarzalność można zauważyć także porównując tekst przywilejów Grzegorza VII z dokumentami jego poprzedników w: *Papsturkunden 896-1046*, t. 1-3, wyd. H. Zimmermann, Wien 1984-1989.

⁵⁹ T. Wetzstein, *Von der Unmöglichkeit zu kommunizieren. Briefe, Boten und Kommunikation im Investiturestreit*, [w:] *Brief und Kommunikation...*, s. 43-68.

i prawnych. Całość materiału źródłowego poddana jest analizie kontekstualnej, uwzględniającej polityczne, instytucjonalne i kulturowe uwarunkowania badanych zjawisk.

Główną metodą zastosowaną w pracy jest analiza dyskursu, która umożliwia badanie zarówno kontekstu normatywnego, występującego w przywilejach, jak i rozumowania argumentacyjnego, obecnego w listach papieskich. Dyskurs normatywny pozwala zbadać język władzy, formuły legitymizujące decyzje oraz charakter przekazów. Analiza argumentacyjna daje wgląd w strategie uzasadniania stanowisk, argumentację teologiczną i moralną oraz sposób negocjowania pozycji Kościoła w relacjach z władzami świeckimi.

Analiza dyskursu wspierana jest przez metody uzupełniające. Wewnętrzna krytyka źródeł w pracy polega na analizie strategii dyskursywnej Grzegorza VII i wskazaniu jej cech charakterystycznych, przy uwzględnianiu ich kontekstu historycznego. Analiza problemowa pozwala skupić badania na kluczowych zagadnieniach, zamiast jedynie podążać chronologią wydarzeń, natomiast analiza porównawcza umożliwia uchwycenie podobieństw i różnic w argumentacji, sposobie prezentowania idei oraz podejściu do władzy w różnych dokumentach, w dużym stopniu uwarunkowanych przez czas powstawania. Rekonstrukcja stanowisk i poglądów daje możliwość odtworzenia perspektywy i idei Grzegorza VII. Analiza polemik i sporów stanowi szczególny przypadek dyskursu, pozwalający śledzić dynamikę konfrontacji poglądów. Ponadto badanie obejmuje interpretację koncepcji władzy, zarówno w wymiarze teologicznym, jak i politycznym, w kontekście relacji Kościół – władza świecka (także przy wykorzystaniu źródeł ikonograficznych).

Wszystkie zastosowane metody pozostają podporządkowane analizie dyskursu, dzięki czemu tworzą spójny warsztat badawczy. Tak skonstruowane podejście umożliwia odtworzenie stanowisk i argumentacji Grzegorza VII. Pozwala też na wnikliwe zrozumienie sposobów, jak w dokumentach papieskich kształtowano pojęcia władzy, legitymizowano decyzje, formułowano idee i w jaki sposób dyskurs papieski funkcjonował jako odpowiedź na kryzys.

Struktura oraz zakres pracy

Dysertacja została podzielona na cztery rozdziały. Te zaś dzielą się na kilka mniejszych podrozdziałów. Każda z większych części pracy dotyczy innej formy kryzysu legitymizacji władzy Grzegorza VII. Zaproponowany przeze mnie podział poprzedziła

wnikliwa kwerenda źródłowa listów z papieskiego Regestru, *Epistolae vagantes* i przywilejów wydanych w czasie pontyfikatu Grzegorza VII. W jej wyniku w pierwszym rozdziale uznałem za zasadne skupienie się na staraniach Hildebranda zmierzających do udowodnienia prawowitości objęcia przez niego urzędu biskupa rzymskiego. Zostanie przedstawiona ogólna historia obejmowania tronu św. Piotra przed okresem gregoriańskim. Zostanie też przeanalizowany dekret o wyborze nowego papieża *In nomine Domini* Mikołaja II – teoretycznie ten, który powinien obowiązywać w czasie elekcji w 1073 roku. Najważniejszą częścią pierwszego rozdziału jest przedstawienie narracji samego Grzegorza VII o wydarzeniach wokół jego elekcji. Zostanie ona porównana innymi źródłami z epoki, których autorzy również opisali te wydarzenia. Zastanowię się również, czy Grzegorz VII mógł stworzyć narrację o swojej elekcji w taki sposób, aby upodobnić ją do przekazów o wyborze dwóch Ojców Kościoła: Ambrożego z Mediolanu i Grzegorza Wielkiego. Nie zabraknie także przywołania źródeł świadczących o nieuznawaniu legalności sprawowanej władzy przez Grzegorza VII.

Następnie, w rozdziale drugim, podjąłem próbę odtworzenia myśli Grzegorza VII na temat Kościoła rzymskiego i podstaw ideowych władzy papieskiej. Zbudowanie autorytetu było kluczowe we wprowadzaniu decyzji i reform w Kościołach lokalnych – nierzadko opornych w byciu posłusznymi papieżowi. Posłuszeństwo samo w sobie będzie także tematem refleksji jako bezustannie powracający motyw w dyskursie Grzegorza VII. W założeniu, chciałbym wskazać najczęściej pojawiające się w listach i przywilejach motywy przedstawiania wyjątkowości Kościoła rzymskiego i roli papieża. Zastanowię się także, jak słowa świadczące o dewocji Hildebranda do św. Piotra mogły służyć umocnieniu autorytetu papieskiego. Rozdział omawiać będzie także, stale pojawiające się w analizowanych źródłach, wyrazy poczucia niegodności i obciążenia godnością biskupa Rzymu. Wszelkie opisywane przez Grzegorza VII uczucia, towarzyszące mu przy przeżywaniu pontyfikatu, będę w głównej mierze interpretował jako pewną strategię dyskursywną, nie negując przy tym jednak autentyczności wewnętrznych obaw i emocji papieża.

W rozdziale trzecim zwracam uwagę na ideowy spór XI wieku, o to która władza była ważniejsza – duchowna czy świecka. Zostaną przeanalizowane listy, w których Grzegorz VII bezpośrednio odnosił się do natury tych dwóch władz – ze szczególnym uwzględnieniem dwóch listów do biskupa Hermana z Metzu. Rozważaniom będzie towarzyszyć pytanie, czy Grzegorz VII mógł dążyć do desakralizowania władzy świeckiej. Zaproponuję także

postrzeganie idei papieża Gelazego I jako klucza do zrozumienia poglądów Grzegorza VII na relacje łączące *sacerdotium* i *regnum*.

Ostatni, czwarty rozdział ukazuje odpowiedzi Grzegorza VII na próby ograniczania bezpieczeństwa, wolności i praw Kościoła. Przedstawię w nim próby zorganizowania wyprawy zbrojnej na Wschód, która miałaby uratować atakowanych przez Saracenów chrześcijan w Azji Mniejszej oraz odbić Grób Pański w Jerozolimie z rąk muzułmanów. W rozdziale czwartym zostanie także przeanalizowana argumentacja Grzegorza VII za uzasadnionym użyciem przemocy wobec tych chrześcijan, którzy zbuntowali się przeciwko papiestwu. Najobszerniejszym i najbardziej zróżnicowanym podrozdziałem, który zostanie z kolei podzielony na jeszcze mniejsze części, będzie obrona przez Grzegorza VII praw Stolicy Apostolskiej w poszczególnych krajach i regionach Europy. Rozdział czwarty zamyka refleksja na temat dyskursu Grzegorza VII o szczególnej więzi między Kościołem rzymskim a niektórymi diecezjami (na przykładzie Rawenny i Bambergu).

Zakres czasowy, który jest przedmiotem analizy w tej pracy, to lata pontyfikatu Grzegorza VII (1073-1085). Zakres geograficzny stanowi obszar Europy (jedynie w rozdziale 4 wspominana jest Azja Mniejsza i Ziemia Święta).

Pozostałe uwagi

W pracy większość nazw własnych zostanie przetłumaczona na język polski. Dotyczy to przede wszystkim imion i nazw miejscowości. W przypadkach, kiedy będzie to niemożliwe z powodu braku odpowiednika polskiego, zostaną pozostawione imiona i nazwy po łacinie lub w języku danego kraju. Są też niektóre nazwy, które teoretycznie można tłumaczyć na język polski, jednak w ich przypadku uznaję taki przekład za nienaturalny np. *Epistolae vagantes* lub *Codex Udalrici*.

Preferuję nie posługiwać się nadmierną liczbą skrótów. Wyjątkami są jednak te edycje lub opracowania, które pojawiają się w przypisach pracy bardzo często:

EV – *The Epistolae Vagantes of Pope Gregory VII*, wyd. H. E. J. Cowdrey, Oxford 1972,

MGH – *Monumenta Germaniae Historica*,

PL – *Patrologiae cursus completus. Series latina*, wyd. J. P. Migne, Paris 1841-1864,

Pseudo-Izydor – *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni*, wyd. P. Hinschius, Lipsiae 1863,

Reg. – *Das Register Gregors VII.*, t. 1-2, wyd. E. Caspar, MGH *Epistolae selectae*, Berlin 1920-1923,

SG – *Studi Gregoriani*,

QF Greg. – *Quellen und Forschungen zum Urkunden- und Kanzleiwesen Papst Gregors VII.*, t. 1: *Quellen: Urkunden, Regesten, Facsimilia*, wyd. L. Santifaller, Città del Vaticano 1957.

Oznaczenie poszczególnych pism w trzech najważniejszych zbiorach źródeł również przybiera formę skrótów. Dla wskazania poszczególnych listów z rejestru w tej pracy posłużono się następującym oznaczeniem: „Reg.” to skrót od „Registr [Grzegorza VII]”; cyfra rzymska to numer księgi w tymże rejestrze, natomiast liczba arabska to numer listu w tejże księdze. Korespondencja ze zbioru niewłączona do rejestru została oznaczona następująco: „EV” to skrót od *Epistolae vagantes*, następująca zaś po skrócie liczba arabska to numer listu w zbiorze. Tytuł edycji z przywilejami papieskimi Leo Santifallera zostanie skrócony do „QF Greg.”. Następująca po przecinku liczba arabska to numer dokumentu ze zbioru.

Fragmenty dokumentów papieskich, w szczególności listów Grzegorza VII, zostały przetłumaczone na język polski przeze mnie. Również ustępy z Pisma Świętego (Wulgaty) oraz fragmenty dokumentów Ojców Kościoła były tłumaczone bezpośrednio z cytatów zawartych w pismach Grzegorza VII⁶⁰. Własne tłumaczenia umożliwiają pełniejsze ukazanie interpretacji dyskursu oraz precyzyjne odtworzenie niuansów argumentacji, które w dużym stopniu decydują o sposobie rozumienia stanowiska autora. Dzięki temu, praca nie ogranicza się do cytowania istniejących przekładów, lecz prezentuje dyskurs papieski w sposób spójny z moją analizą i moimi wnioskami badawczymi.

⁶⁰ Te cytaty z Biblii, których nie tłumaczyłem bezpośrednio z listów Grzegorza VII pochodzą z: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1989.

Rozdział 1: Problem legalności objęcia urzędu przez Grzegorza VII

1.1. Wprowadzenie

Istotą sprawowanej władzy jest jej powszechne uznawanie. Może ono przybrać dwie zupełnie odmienne formy – z jednej strony bowiem, poddani mogą uznawać swojego zwierzchnika za osobę, która sprawuje rządy w sposób legalny, z drugiej zaś – za uzurpatora. Kluczową kwestią w recepcji legalności sprawowanej władzy jest sposób jej objęcia. To właśnie on jest czynnikiem decydującym o tym, czy władza jest postrzegana jako prawowita lub też jako nielegalna i tym samym wzbudzająca opór, bunt i poczucie niesprawiedliwości. O ile w przypadku władzy świeckiej decydującym czynnikiem możliwości rządzenia jest argument siły (co oczywiście nie znaczy, że władcom świeckim nie zależy na promowaniu swojej władzy jako legalnej i sprawiedliwie sprawowanej), to w przypadku władzy duchownej, akcent stawiany jest przede wszystkim na bezustannym udowadnianiu, iż jej posiadanie wynika z woli Boga⁶¹.

W chrześcijaństwie, władza duchowieństwa – a w szczególności biskupów – zawsze musiała być przedstawiana wiernym w taki sposób, aby uznawali oni ją za sprawowaną prawowicie. XI-wieczne przewartościowanie zasad, według których żyło chrześcijaństwo zachodnie jeszcze bardziej wzmocniło potrzebę manifestacji legalności. Dla „gregorian” prawowitość władzy była rzeczą podstawową, bezwarunkową i konieczną w ich zamyśle oczyszczenia Kościoła – mistycznego ciała Zbawiciela – z brudu i choroby grzechu, światowości i niegodziwości⁶². Za instrukcję przyjmowano słowa Chrystusa z Ewangelii świętego Jana: „Kto nie wchodzi do owczarni przez bramę, ale wdzierą się inną drogą, ten jest złodziejem i rozbójnikiem”⁶³. Nie bez znaczenia pozostawała też postawa samego pasterza. Idealnym kandydatem na biskupa jawił się ten, który zupełnie nie pragnął godności

⁶¹ O specyfice dyskursu legitymizującego władzę świecką we wstępie dysertacji: A. Becker, *Dieu, le souverain et la cour: stratégies et rituels de légitimation du pouvoir impérial et royal dans l'Antiquité tardive et au haut Moyen Âge*, Bordeaux 2022, s. 11-29.

⁶² O prawowitości władzy biskupa w poglądach „gregorian”: K. Skwierczyński, *Reforma gregoriańska a walka cesarstwa z papieżem o inwestyturę. Na marginesie książki Johanna Englberga, Gregor VII und die Investiturfrage: quellenkritische Studien zum angeblichen Investiturverbot von 1075*, Böhlau Verlag, Köln 1996, ss. 297, „Kwartalnik Historyczny” 105 (1998), 3, s. 87-95.

⁶³ J 10, 1-2.

episkopalnej. Przyjmował ją jednak w poczuciu obowiązku, w postawie posłuszeństwa Bożej woli i z miłości względem wiernych⁶⁴.

Papieże doby XI-wiecznej reformy Kościoła dążyli do przeforsowania idei, iż to oni są źródłem i fundamentem jedności zarówno innych biskupów jak i wiernych w całym Kościele⁶⁵. Nie może dziwić więc, że owa władza – będąca „pniem”, którego „korzeniami” są Apostołowie Jezusa, i z którego wyrastają „gałęzie” Kościołów lokalnych – powinna być obejmowana prawowicie, a jej sprawowanie musiało wynikać z woli Boga⁶⁶. Skrupulatność „gregorian”, co do starannego legitymizowania władzy biskupów rzymskich, była tym bardziej zasadna, iż w swojej historii władza papieska była obejmowana na różnorodne sposoby – nierzadko takie, które wzbudzały zdecydowany moralny sprzeciw ludzi gorliwych religijnie. Elekcje papieskie w średniowieczu często były też pierwszymi momentami krytycznymi w czasie pontyfikatów nowych biskupów Rzymu. Pokazuje to nie tylko historia Grzegorza VII, ale również wielu jego poprzedników.

1.2. Obejmowanie biskupstwa rzymskiego do 1059 roku

Tradycja chrześcijańska głosi, że pierwszym biskupem Rzymu był apostoł Piotr, który poniósł w Wiecznym Mieście męczeńską śmierć. Zgodnie z ewangelicznymi przekazami swój prymat pośród apostołów otrzymał od Chrystusa, co posłużyło w późniejszych wiekach jako uzasadnienie nadrzędnej władzy biskupów rzymskich (następców Piotra) nad całym Kościołem⁶⁷. Wydaje się, że następcy świętego Piotra: Linus, Anaklet, Klemens I, którzy kolejno stanęli na czele chrześcijańskiej gminy w Rzymie, obejmowali ster nad nią w sposób naturalny, poprzez uznanie jej przedstawicieli. Doceniali oni autorytet drugiego, trzeciego

⁶⁴ Ł. Żak, *Przeklęty pastor i błogosławiony habit, czyli dlaczego Anzelm z Lukki nie chciał być biskupem*, „Przegląd Historyczny” 114 (2023), 2, s. 169-197. Na marginesie tego artykułu, autor wskazuje motyw powtarzający się w licznych źródłach z epoki. Przejawem cnotliwości było przyjęcie urzędu biskupiego wbrew własnej woli przez prawdziwie pobożnych duchownych.

⁶⁵ Parafraza słów papieża Pawła VI z Encykliki *Ecclesiam suam*, ogł. 6 VIII 1964, *Acta Apostolicae Sedis*, t. 56, Città del Vaticano 1964, s. 656. Mimo tego, że papieństwo zostało tak scharakteryzowane w latach 60. XX stulecia, ten opis doskonale wpasowuje się w opis Kościoła rzymskiego z idei papieży doby „reformy gregoriańskiej”.

⁶⁶ Cyprian z Kartaginy, *Listy* (seria: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* t. 1) tłum. W. Szoldrski, wstęp M. Michalski, oprac. E. Stanuła, Warszawa 1969. Św. Cyprian nazywał Kościół rzymski „macierzą i korzeniem Kościoła katolickiego” (XLVIII, 3, s. 132). W innym miejscu (LIX, 14, s. 188) pisał o nim jako o „Kościele zajmującym pierwsze miejsce, źródle jedności kapłańskiej”.

⁶⁷ Misja św. Piotra w Rzymie: J. Pałucki, *Św. Piotr biskupem Rzymu?*, „Vox Patrum” 52 (2008), s. 819-826.

i czwartego biskupa, wynikający z osobistej bliskości z Piotrem⁶⁸. Jako świadectwo bezpośredniego i kolegialnego wyboru osoby stojącej na czele gminy chrześcijańskiej w Rzymie może posłużyć list skierowany do Koryntian wymienionego wyżej Klemensa Rzymskiego⁶⁹. Napisał on, że po apostołach prawo wyznaczania biskupów mają doświadczeni mężowie, a cały Kościół wyraża swą zgodę. Podkreślał także sukcesję apostolską: Jezus otrzymaną od Ojca władzę przekazał Apostołom, a ci przekazali ją dalej swoim uczniom. W takim duchu starsze pokolenia biskupów wyświęcały kolejne⁷⁰. Podobnie jak w innych wspólnotach chrześcijańskich, także w Rzymie wybór biskupa należał do ludu⁷¹. Taki sposób wyboru prawdopodobnie nie wiązał się z większymi napięciami wewnątrz wspólnoty, aż do początku III wieku. Wówczas to, pomimo funkcjonowania chrześcijan w warunkach prześladowań, doszło do podziału wspólnoty – wybór biskupa Kaliksta nie został uznany przez Hipolita. Choć rozłam ostatecznie został zażegnany, okazał się on jako pierwszy ujawnić realne problemy w wyborze głowy Kościoła rzymskiego⁷². Kolejnym przejawem rozłamu był wybór na biskupa Korneliusza i nieuznanie go przez Nowacjana⁷³. Niewiele informacji dotyczących sposobu wyboru biskupa rzymskiego zachowało się dla przełomu III i IV wieku. Charakter ogólnego sposobu elekcji biskupa potwierdzają listy świętego Cypriana z Kartaginy: podaje on jako powszechną praktykę, że o wyborze biskupa decydują ci, nad którymi ma on sprawować zwierzchnictwo, a elekcja dokonywała się w obecności innych biskupów z prowincji⁷⁴.

Po burzliwym okresie prześladowań Dioklecjana i zawirowań przy obsadzaniu urzędu biskupa rzymskiego nastąpiło Konstantyńskie zalegalizowanie chrześcijaństwa⁷⁵. Kościół

⁶⁸ O objęciu władzy przez Linusa i Klemensa pisał Ireneusz z Lyonu w: *Adversus Haereses*, (III, 3), tłum. J. Brylowski, Pelplin 2018, s. 206-207. O sukcesji pierwszych dwóch następców św. Piotra: R. McKitterick, *Rome and the invention of the papacy: The "Liber pontificalis"*, Cambridge 2020, s. 82-84.

⁶⁹ Pierwszy List Klemensa Rzymskiego do Koryntian: *Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. i opr. A. Lisiecki, Poznań 1924, s. 106-167. N. Widok, *Klemens Rzymski o sukcesji apostolskiej*, „Vox Patrum” 62 (2014), s. 541-550.

⁷⁰ Rozważania na temat sukcesji apostolskiej w kontekście ideowej treści pojęcia arcybiskupstwa i biskupstwa: R. Michałowski, *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*, Wrocław 2005, s. 23-53.

⁷¹ To jak wybierano biskupów zostało opisane przez Hipolita Rzymskiego w jego dziele *Tradycja Apostolska (Hipolita Rzymskiego Tradycja Apostolska: wstęp, przekład, komentarz*, wyd. H. Paprocki, „Studia Theologica Varsaviensia” 14 (1976), 1, s. 145-169.

⁷² O „schizmie” Hipolita: A. Brent, *Hippolytus and the Roman church in the third century: communities in tension before the emergence of a monarch-bishop*, Leiden - New York - Köln 1995, s. 388-397.

⁷³ O rozłamie w nocy biograficznej Nowacjana w: J. L. Papandrea, *Novatian of Rome and the Culmination of Pre-Nicene Orthodoxy*, Eugene (Oregon) 2011, s. 58-69.

⁷⁴ Cyprian z Kartaginy, *Listy...*, (LXVII, 4-5), s. 229-230.; M. Sitarz, P. Wiśniewski, *Wybór Biskupa Rzymu*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 4 (2002), s. 123.

⁷⁵ Przykład starszego, klasycznego opracowania o początkach chrześcijaństwa w Rzymie i drodze od prześladowań do stania się religią państwową: W. Dziewulski, *Zwycięstwo chrześcijaństwa w świecie*

rzymski znalazł się w zupełnie nowej sytuacji. Musiał bowiem odnaleźć swoje miejsce w rzeczywistości, władzę absolutną sprawował cesarz⁷⁶. Zaangażowanie cesarzy w funkcjonowanie Kościoła dotyczyło oczywiście również sprawy obsadzenia tronu Piotrowego, którego znaczenie rosło. Przykładem tego są wydarzenia z 355 roku kiedy cesarz Konstancjusz usiłował złożyć z urzędu papieża Liberiusza i zastąpić go archidiaconem Feliksem, jednak bunt ludu sprawił, że te działania zakończyły się porażką⁷⁷. Jednocześnie, elekcja głowy Kościoła rzymskiego związana była z wewnętrznymi konfliktami wspólnoty w mieście. Do większego starcia doszło po śmierci papieża Liberiusza, kiedy grupa mniejszościowa wybrała diakona Ursyna, a większość ludu i duchowieństwa Damazego, który w celu zakończenia walk wezwał na pomoc prefekta miasta i tym samym zaangażował urzędnika świeckiego w sprawy kościelnej elekcji⁷⁸.

Decyzja cesarza Teodozjusza, aby chrześcijaństwo stało się oficjalną religią państwa, naturalnie jeszcze bardziej wzmocniła znaczenie biskupów, w tym oczywiście biskupów rzymskich. Większość z nich intensywnie promowała stanowisko o swojej nadrzędności i prymacie w całym Kościele. Ten stan rzeczy jeszcze bardziej wzmógł chęć cesarzy do kontrolowania obsadzania tronu Piotrowego⁷⁹. Po śmierci papieża Zozyma doszło do podwójnej elekcji – wybrano Eulaliusza i Bonifacego. Decydującą rolę w rozwiązaniu problemu rozłamu przejął cesarz Honoriusz, który dwukrotnie rozsądzał, który z duchownych ma objąć urząd. Za pierwszym razem zarządził, aby papieżem został Eulaliusz, natomiast na synodzie w Spoleto wybrał Bonifacego. W 420 roku Honoriusz postanowił, że w za każdym kolejnym razem, gdyby doszło do podwójnego wyboru, papieżem ma zostać ten, kogo

starożytnym – zarys, Wrocław-Warszawa-Kraków 1969. Nieco nowsze opracowanie również poruszające temat obejmowania biskupstwa rzymskiego w drugim i trzecim wieku chrześcijaństwa: R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, New Haven-London 1984.

⁷⁶ O praktykach wyboru biskupa rzymskiego w realiach kontroli cesarskiej: A. Melloni, *Konklawe. Historia wyboru papieża*, tłum. K. Kozak, Poznań 2005, s. 17-26. Biskupstwo rzymskie w nowej rzeczywistości legalnego chrześcijaństwa: G. L. Thompson, *The Pax Constantiniana and the Roman Episcopate*, [w:] *The Bishop of Rome in Late Antiquity*, G. D. Dunn (red.), Surrey-Burlington 2015, s. 17-36; K. Herbers, *Geschichte des Papsttums im Mittelalter*, Darmstadt 2018, s. 25-28.

⁷⁷ J. N. D. Kelly, *Encyklopedia papieża*, tłum. T. Szafrński, Warszawa 2006, s. 49-52.

⁷⁸ O tych wydarzeniach: K. Venken, A. Dupont, *The Conflict between Damasus and Ursinus: Damasus's Contested Legitimacy as Bishop of Rome*, „The Catholic Historical Review” 105 (2019), 2, s. 219-250.

⁷⁹ Ustanowienie chrześcijaństwa religią panującą oraz umocnienie władzy biskupów za Teodozjusza Wielkiego: S. Williams, G. Friell, *Theodosius: the Empire at Bay*, London 1994, s. 47-60.

wybrano jednogłośnie w kolejnych wyborach. Od czasu tych wydarzeń sukcesja biskupów Wiecznego Miasta była obserwowana przez przedstawicieli cesarza⁸⁰.

Po upadku Cesarstwa Zachodniorzymskiego Odoaker, jako faktyczny władca Italii, dążył do zachowania wpływu na Kościół rzymski, również w kontekście elekcji papieskich. Jego możliwości ingerencji pozostawały jednak ograniczone, a biskupi Rzymu stopniowo umacniali swoją pozycję, przejmując w mieście funkcje do tamtego czasu sprawowane przez administrację cesarską⁸¹. Za panowania Teodoryka Wielkiego, w 498 roku, kolejny raz doszło do podwójnej elekcji – wybrano Symmachą i Wawrzyńca. Obie strony odwołały się wówczas do władcy z prośbą o rozsądzenie sporu⁸². Papieżem został Symmach. Pomimo tego, że dokonało się to dzięki Teodorykowi, nowy biskup Rzymu zdecydował zwołać synod, który swoimi postanowieniami miał na celu zapobiec w przyszłości schizmom i walkom o tron Piotrowy, a także ograniczyć wpływ świeckich na elekcje. Powstał wówczas dekret *Consilium dilectionis vestrae*⁸³. Zakazywał on prowadzenia jakichkolwiek pertraktacji za życia papieża dotyczących obsadzenia urzędu, a także dawał możliwość wskazania przez biskupa Rzymu swojego następcy. W sytuacji kiedy tak by się nie stało, katedrę rzymską objąć miała osoba wybrana przez całe duchowieństwo miasta, a w wypadku podziałów, władza miała należeć do wybranego przez większość. Dekret ograniczał rolę ludu rzymskiego prawdopodobnie jedynie do aklamacji. Zalecenie dekretu Symmachą co do wyznaczania przez papieża swojego następcy właściwie nie było przestrzegane. W burzliwej pierwszej połowie VI stulecia, szukano w *Consilium dilectionis vestrae* wyjścia na rozwiązanie kłopotów związanych z objęciem biskupstwa Rzymu, jednakże z wątpliwym skutkiem. Bonifacy II wyznaczył na swojego następcę diakona Wergiliusza i wymógł na duchowieństwie rzymskim akceptację tej decyzji, z której, w niejasnych okolicznościach się później wycofał⁸⁴.

W 533 roku król Atalaryk narzucił Kościołowi rzymskiemu uiszczanie specjalnej daniny, która miała być odpłatą za zaakceptowanie wyboru nowego papieża. Wpływ władców

⁸⁰ Cesarz Honoriusz wobec Kościoła: C. Doyle, *Honorius: the fight for the Roman West AD 395-423*, London - New York 2019, s. 153-176. Próba uregulowanie przez Honoriusza elekcji papieskiej: A. M. Piazzoni, *Historia wyboru papieża*, tłum. Marek Lehnert, Kraków 2003, s. 53.

⁸¹ R. McKitterick, *The Popes as Rulers of Rome in the Aftermath of Empire, 476-769*, „Studies in Church History” 54 (2018), s. 71-95.

⁸² O burzliwym początku VI wieku dla Kościoła rzymskiego oraz o schizmie między stronnikami Symmachą a Wawrzyńcem i jej pokłosiu: D. Moreau, *Ipsius diebus Bonifatius, zelo et dolo ductus: The Root Causes of the Double Papal Election of 22 September 530*, [w:] *The Bishop of Rome in Late Antiquity...*, s. 177-195.

⁸³ *Consilium dilectionis vestrae* znajduje się w: *Epistolae Romanorum Pontificum Genuinae*, t. 1, wyd. A. Thiel, Brunsbergae 1868, s. 645-647.

⁸⁴ O tym, że dekret papieża Symmachą właściwie nigdy nie był przestrzegany oraz o sprawie Bonifacego II i Wergiliusza: A. M. Piazzoni, *Historia wyboru...*, s. 68-73.

ostrogockich na Stolicę Apostolską uwidocznili się także w momencie wyboru papieża Sylweriusza, który zawdzięczał swoje wyniesienie na urząd królowi Teodahadowi⁸⁵. W grudniu 536 roku Sylweriusz został usunięty przez Belizariusza, który zdobył Rzym realizując kampanię restauracyjną Cesarstwa Rzymskiego Justyniana Wielkiego. Na jego miejsce Bizancjum powołało Wergiliusza. W 554 roku Justynian wydał dokument, który nadawał ważne przywileje papieżowi i biskupom w zreorganizowanej ustrojowo podbitej Italii. Wiązało się to jednak z koniecznością akceptacji przez cesarza elekcji papieża, aby była ona ważna. Doprowadziło to do znacznego wydłużenia okresu *sede vacante* i przejęcia kontroli przez Bizancjum nad wyborem biskupa rzymskiego⁸⁶.

Po rozszerzającym horyzonty władzy papieskiej pontyfikacie Grzegorza I Wielkiego, nastąpił okres zdominowania kolejnych biskupów rzymskich przez władzę bizantyjską⁸⁷. Zasady papieskich elekcji pozostawały niezmiennie, chociaż próbą wprowadzenia pewnych reform był synod Bonifacego III w 607 roku, w czasie którego wydał on dyrektywę zakazującą mówienia o następcy za życia papieża (potwierdzając postanowienia z 499 roku), a także nakazującą odbycie wyborów co najmniej trzy dni po śmierci biskupa rzymskiego⁸⁸. Wszystkie elekcje były jednak zależne od woli cesarzy bizantyjskich czego przykładem było obalenie Marcina I i doprowadzenie do wyboru (jeszcze za życia poprzednika) Eugeniusza I. Sprawujący pontyfikat w latach 678-681 Agaton uzyskał od cesarza Konstantyna IV zgodę na niepłatne kontrybucji uiszczanej w momencie intronizacji (obowiązek istniał przez około 150 lat od czasów Atalaryka). Imperator powierzył także egzarsze rezydującemu w Rawennie prerogatywę ratyfikowania elekcji papieskiej, tym samym znacznie skracając okres *sede vacante*. Słabość papiestwa uwidaczniała się w czasie kolejnych burzliwych i konfliktogennych elekcji, a także przypadkach przekupywania egzarchy w celu zapewnienia wyboru⁸⁹.

Problemy Bizancjum w VIII wieku doprowadziły do umocnienia papiestwa. Wybrany przez aklamację Grzegorz III był ostatnim papieżem, który zwrócił się do egzarchy w Rawennie z prośbą o wydanie zgody na swoją konsekrację. W obliczu zagrożenia najazdów

⁸⁵ Władcy ostrogoccy wobec papiestwa: tamże, s. 72-73.

⁸⁶ R. Browning, *Justynian i Teodora*, tłum. M. Boduszyńska-Borowikowa, Warszawa 2021, s. 118-138.

⁸⁷ Czasy Grzegorza Wielkiego i relacje papiestwa z Cesarstwem Bizantyjskim: R. A. Markus, *Grzegorz Wielki*, tłum. P. Nehring, Warszawa 2003, s. 103-129. A. J. Ekonomou, *Byzantine Rome and the Greek popes: eastern influences on Rome and the papacy from Gregory the Great to Zacharias, A.D. 590-752*, Plymouth 2007, s. 1-41.

⁸⁸ Bonifacy III i kolejna próba unormowania kwestii wyboru biskupa rzymskiego: J. N. D. Kelly, *Encyklopedia...*, s. 100.

⁸⁹ Pontyfikaty Marcina I, Eugeniusza I i Agatona w czasie dominacji Bizancjum nad papiestwem: A. M. Piazzoni, *Historia wyboru...*, s. 79-94.

Longobardów o pomoc zbrojną Grzegorz III nie zwrócił się do Bizancjum lecz do Karola Młota – majordoma dynastii Merowingów, panującej nad państwem Franków⁹⁰. Papież Zachariasz był ostatnim, który powiadomił cesarza bizantyjskiego o swojej elekcji, robiąc to jednak już po swojej intronizacji⁹¹. Uznał także zmianę na frankijskim tronie umacniając tym samym sojusz z Karolingami⁹². Polityczne umocnienie papiestwa po utworzeniu Państwa Kościelnego nie przełożyło się jednak na ustabilizowanie procesu elekcji biskupa Rzymu. Wyrazem poczucia konieczności przeprowadzenia zmian był synod zwołany na Lateranie w kwietniu 769 roku. Postanowienia synodu zakładały, że czynne prawo wyboru nowego papieża przysługiwało jedynie klerowi rzymskiemu i miało być wolne od nacisków zewnętrznych, a nawet zakazywać obecności świeckich i zbrojnych. Co więcej, po zaakceptowaniu wyboru przez lud w formie aklamacji miało nastąpić sporządzenie i podpisanie przez upoważnionych dokumentu zamykającego procedurę wyboru. Wówczas elekcje ostatecznie uznawano za ważną⁹³. Założenia te jednak właściwie nigdy nie doczekały się przestrzegania.

Sojusz Franków i papiestwa przynosił obopólne korzyści – znaczenie biskupów Rzymu na całym chrześcijańskim Zachodzie rosło w siłę, a wraz z koronacją Karola Wielkiego Państwo Franków stało się odnowionym Świętym Cesarstwem Rzymskim⁹⁴. Dziesięć dni po śmierci Leona III, Stefan IV, wzorem dawnej tradycji nakazującej zawiadomienie cesarza (niegdyś bizantyjskiego) o fakcie elekcji, wysłał wiadomość o swoim wyborze do Ludwika Pobożnego. W 817 roku władca ten wydał statut, w którym oprócz potwierdzenia posiadania przez papiestwo terytoriów oraz określenia suwerenności biskupów Rzymu, potwierdził zobowiązanie swojego ojca do nieingerowania w papieskie elekcje, wymagając jedynie aby każdy nowo wybrany papież, w geście potwierdzenia przyjaźni i pokoju wysyłał poselstwo do frankijskiego władcy⁹⁵.

⁹⁰ Grzegorz III, zwrot w polityce papiestwa i sojusz z Merowingami: I. Wood, *Królestwa Merowingów. Władza – społeczeństwo – kultura 450-751*, tłum. M. Wilk, Warszawa 2012, s. 297.

⁹¹ Papież Zachariasz – ostatni z greckich papieży: A. J. Ekonomou, *Byzantine Rome and the Greek popes...*, s. 298-303.

⁹² Sojusz papieży z Karolingami: W. Fałkowski, *Wielki Król. Ideologiczne podstawy władzy Karola Wielkiego*, Warszawa 2011, s. 50-98.

⁹³ *Concilium Romanum 769 mensis Aprilis die 12-14, Concilia aevi Karolini pars I*, t. 1, wyd. A. Werminghoff, MGH *Legum sectio III: Concilia*, t. II, Hannoverae-Lipsiae 1906, s. 74-92.

⁹⁴ Karol Wielki i jego polityka względem papiestwa: W. Fałkowski, *Wielki Król...*, s. 147-240. E. W. Wies, *Karol Wielki*, tłum. M. Skalska, Warszawa 2016, s. 175-183.

⁹⁵ *Ordinatio imperii. 817 mense Iulio*, wyd. A. Boretius, MGH *Capitularia regum Francorum*, t.1, Hannoverae 1883, s. 270-273. R. D. Kramer, *Great expectations: imperial ideologies and ecclesiastical reforms from Charlemagne to Louis the Pious (813-822)*, Ridderkerk 2014, s. 378-395; T. F. X. Noble, *The Popes and the*

Jak pokazały późniejsze wydarzenia, postanowienia cesarza okazały się martwym prawem. W 824 roku po śmierci papieża Paschalisa I doszło do rozruchów związanych z wyborem następcy. Walka między przedstawicielstwami duchowieństwa i arystokracji uniemożliwiała przeprowadzenie elekcji zgodnej z przepisami. Ludwik Pobożny wysłał do Rzymu swojego wysłannika, który narzucił Rzymianom nowego biskupa – Eugeniusza II, który złożył przysięgę wierności cesarzowi⁹⁶. Syn i współrządca Ludwika – Lotar po przybyciu do Rzymu w 824 roku doprowadził do ograniczenia autonomii Państwa Kościelnego oraz wydał ustawę *Constitutio Romana*⁹⁷. Przyznał w niej czynne prawo do wyboru papieża świeckim mieszkańcom Rzymu wraz z duchowieństwem oraz narzucił obowiązek obecności cesarskich posłańców w czasie konsekracji nowego biskupa Rzymu, który został też zobowiązany do złożenia przysięgi wierności imperatorowi. Zasady te obowiązywały (choć ze zdarzającymi się odstępstwami) do 875 roku, kiedy to zostały odwołane przez Karola Łysego, przebywającego w Rzymie w związku ze swoją koronacją cesarską⁹⁸. Po pozornym triumfie i oswobodzeniu się papieżstwa z kontrolowania elekcji przez imperatorów nastąpił czas pogrążenia stolicy świętego Piotra w chaosie i przemiany Rzymu w arenę walk o urząd papieski. Próbą unormowania sytuacji w Wiecznym Mieście był synod Jana IX, na którym zdecydowano aby przeprowadzać konsekrację papieża-elekta w obecności cesarskich posłów. Nie przyniosło to żadnych większych rezultatów, ponieważ instytucja cesarstwa upadła, a tytuł cesarza przypadał danym władcom jedynie nominalnie. Wybory na katedrę świętego Piotra pozostawały zależne od decyzji przedstawicieli rzymskich rodów arystokratycznych⁹⁹.

W 962 roku, wraz z przejściem władzy imperatorskiej przez Ottona I i restytucji instytucji cesarstwa rozpoczął się nowy rozdział w historii papieżstwa. Znalazło się ono pod kuratelą dworu niemieckiego a sam Otton I zdecydował, że elekcja papieska miała być wolna oraz powierzona duchowieństwu i ludowi rzymskiemu. Jednocześnie wyraził wolę, aby koniecznym stało się zaaprobowania przez cesarza wyboru i składania mu przez elekta

Papacy in the Carolingian World, [w:] *The Cambridge History of the Papacy*, t.1, J. Rollo-Koster, R. A. Ventresca, M. H. Eichbauer, M. Pattenden (red.), Cambridge 2025, s. 81–111.

⁹⁶ Trudna sytuacja w Rzymie po śmierci papieża Paschalisa I i interwencja Ludwika Pobożnego: M. de Jong, *The Penitential State. Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814-840*, Cambridge 2010, s. 37-38.

⁹⁷ *Constitutio Romana*, wyd. A. Boretius, MGH *Capitularia*..., s. 322-324. Polityka Lotara względem papieżstwa w latach 823-825: A. Pieniądz, *Tradycja i władza. Królestwo Włoch pod panowaniem Karolingów 774-875*, Wrocław 2007, s. 187-188.

⁹⁸ Karol Łysy wobec papieżstwa: J. L. Nelson, *Karol Łysy*, tłum. G. Smółka, Oświęcim 2017, s. 191-216; A. M. Piazzoni, *Historia wyboru...*, s. 117.

⁹⁹ Papieżstwo pogrążone w chaosie na przełomie IX i X wieku: tamże, s. 117-130.

przysięgi wierności. Miarą tego, do jakiego stopnia Otton I zdominował papieństwo były wydarzenia z 963 roku, kiedy cesarz w czasie synodu w Rzymie doprowadził do złożenia z urzędu spiskującego przeciw niemu Jana XII i powołania na jego miejsce Leona VIII. Nie cieszył się on jednak poparciem Rzymian. Po śmierci wygnanego Jana XII, wbrew woli cesarza, wybrano Benedykta V, który szybko jednak został obalony przez Ottona I i jego kandydata. Leon VIII przyznał cesarzowi prawo do mianowania papieża i biskupów oraz oświadczył, że wybrany przez lud i kler danej diecezji biskup, może być konsekrowany dopiero za aprobatą i po udzieleniu inwestytury cesarskiej¹⁰⁰.

Postawę Ottona I naśladowali jego następcy, a wyboru papieża za czasów władców z dynastii saskiej nie można nazwać wolnym. Otton II nakazał wybrać Benedykta VII, Grzegorza V i Sylwestra II, a Otton III w czasie swojego krótkiego panowania nawet podjął decyzję o rezydowaniu w Rzymie, zwiększając tym samym kontrolę nad papieństwem¹⁰¹. Nawet jeśli późniejsi cesarze niemieccy nie narzucali swojego kandydata, to elekcja była zależna od wyniku walk między przedstawicielami arystokracji rzymskiej. W okresach kiedy władcy niemieccy tymczasowo przestawali kontrolować sytuację w Rzymie, miasto to stawało się areną walk i intryg rozgrywających się wokół tronu św. Piotra. Dochodziło także do podwójnych elekcji, kupna urzędu papieskiego a przez pewien czas obejmowanie go wynikało w zasadzie z dziedziczności¹⁰².

W latach 1044-1045 doszło do gorszących wydarzeń. Z powodu swojego niemoralnego życia Benedykt IX został wypędzony przez Rzymian z miasta, a jego miejsce zajął Sylwester III, który również został wypędzony. Wówczas papieżem został Grzegorz VI, który kupił tę godność od Benedykta IX. Do Rzymu przybył Henryk III, który złożył wszystkich trzech z urzędu i mianował na papieża Klemensa II¹⁰³. Kiedy został koronowany, przyjął także tradycyjny tytuł patrycjusza rzymskiego, aby w ten sposób uzasadnić swoje prawo do uczestnictwa w elekcjach papieskich (i tym samym ich kontrolowania). Klemens II podjął się naprawy sytuacji w Kościele rzymskim. Po jego śmierci, na niespełna rok do

¹⁰⁰ Polityka Ottona I względem papieństwa: M. Becher, *Otton Wielki. Cesarz i państwo*, tłum. B. Lipka, Oświęcim 2020, s. 163-174.

¹⁰¹ Otton II i Otton III wobec papieństwa: G. Althoff, *Ottonowie. Władza królewska bez państwa*, tłum. M. Tycner-Wolicka, Warszawa 2009, s. 106-117; 139-148. O myśli politycznej Ottona III i jego duchowości: R. Michałowski, *Zjazd gnieźnieński...*, s. 261-310.

¹⁰² Upadek moralny papieństwa na przełomie X i XI wieku: J. Hauziński, *Papieństwo w X wieku*, „Słupskie Studia Historyczne” 9 (2001), s. 225-238. Uwikłanie papieństwa w intrygi arystokracji rzymskiej: C. Wickham, *Rzym średniowieczny. Stabilizacja i kryzys miasta w latach 900-1150*, tłum. A. Bugaj, Kęty 2018, s. 353-413.

¹⁰³ O okolicznościach objęcia władzy papieskiej przez Klemensa II: G. Gresser, *Clemens II. Der erste deutsche Reformpapst*, Paderborn 2007, s. 33-60.

władzy powrócił Benedykt IX. Został on jednak zdetronizowany, a na jego miejsce Henryk III wskazał Damazego II¹⁰⁴. Po nim papieżem został Leon IX, który został co prawda desygnowany przez cesarza, jednak przyjął godność pod warunkiem wyboru także przez lud i kler. Jego stosunek do sposobu papieskiej elekcji był jednocześnie wyrazem potrzeby głębokiej reformy – to właśnie od czasu jego pontyfikatu doszło do zmian, które zostały przez potomnych określone mianem „reformy gregoriańskiej”¹⁰⁵.

Pontyfikat Leona IX było okresem, w którym rozpoczęło się głębokie reformowanie instytucji papiestwa. Objawiało się ono w wyjątkowej aktywności biskupa Rzymu, który odbywał podróże do Niemiec i Francji, a także zwołał aż 12 synodów (w dużej liczbie odbywających się poza Rzymem), na których podjęto działania mające na celu walkę z symonią oraz promowanie celibatu kapłanów¹⁰⁶. Leon IX ściśle współpracował z grupą duchowieństwa, której na sercu leżała reforma Kościoła, i której działalność była związana z kształtowaniem się instytucji kolegium kardynalskiego. Szczęólnego znaczenia dla kręgu duchowieństwa skupionego wokół papieża miała kwestia ideologii Piotrowej i propagowania wiary w prymat Kościoła rzymskiego. Różnorodne i znacznie poszerzające horyzont autorytetu papieskiego inicjatywy rodziły się w gronie najbliższych stronników Leona IX: Hugona z klasztoru Remiremont – przyszłego kardynała kościoła św. Klemensa; przedstawiciela kapituły katedralnej w Leodium i późniejszego papieża Stefana IX; Humberta z klasztoru Moyenmoutier – późniejszego kardynała Silva Candida; Hildebranda, który później został papieżem Grzegorzem VII; Piotra Damianego – przeora Fonte Avellana i późniejszego kardynała biskupa Ostii; biskupa Lukki – Anzelma z Baggio, a następnie papieża Aleksandra II; Halinarda – biskupa Lyonu¹⁰⁷. Papiestwo postrzegane przez reformatorów jako głowa całej społeczności wiernych chrześcijan i szczyt kościelnej hierarchii nie było jednak w ich oczach strukturą despoticzną, lecz pozostającą w ścisłej relacji z innymi braćmi w biskupstwie. Pomimo, że zarówno Leon IX, jak i jego następca

¹⁰⁴ M. Stroll, *Popes and Antipopes. The Politics of Eleventh Century Church Reform*, Leiden-Boston 2012, s. 30-31.

¹⁰⁵ Przyjęcie przez biskupa Toul Brunona godności papieskiej i jego przybycie do Rzymu zostało opisane w jego Żywocie autorstwa Wiberta z Toul: *Vita Leonis IX papae* (II, 5-6), *Pontificum Romanorum...*, s. 156-158. Wydanie w wersji angielskiej wraz z opisem źródła: *The Papal Reform of the Eleventh Century. Lives of Pope Leo IX and Pope Gregory VII*, wyd. I. S. Robinson, Manchester-New York 2004, s.131-133.

¹⁰⁶ Aktywność Leona IX i jego synody: G. Gresser, *Die Synoden und Konzilien in der Zeit des Reformpapsttums in Deutschland und Italien von Leo IX. bis Celixt II. 1049-1123*, Paderborn-München-Wien-Zürich, 2006, s. 11-37.

O postrzeganiu symonii i nikolaityzmu przez „gregorian”: W. D. McCready, *Odiosa sanctitas – St. Peter Damian, Simony and Reform*, Toronto 2011, s. 66-111; I. Rosé, *Le mariage des prêtres, une hérésie? Genèse du nicolaïsme I^{er} – XI^e siècle*, Paris 2023, s. 13-19; 233-262; 303-343.

¹⁰⁷ Najbliżsi współpracownicy Leona IX: G. M. Cantarella, *Grzegorz VII...*, s. 73-84.

Wiktor II faktycznie obejmowali urząd papieski z nominacji cesarskiej, coraz silniej odczuwano potrzebę uregulowania elekcji papieskiej. W zamierzeniu, wybór głowy Kościoła rzymskiego powinien był urzeczywistniać ideę wolności Kościoła i być wolny od bezpośredniej ingerencji władzy świeckiej.¹⁰⁸

W 1056 roku zmarł cesarz Henryk III. Nowym władcą niemieckim formalnie został jego małoletni syn, a regentką cesarzowa Agnieszka. Sześć miesięcy później zmarł papież Wiktor II, a jego następcą został Stefan IX, który został wybrany przez kardynałów¹⁰⁹. Zaraz po elekcji uzyskał także aprobatę cesarzowej Agnieszki. Jego pontyfikat trwał jedynie osiem miesięcy, a po jego śmierci ród Tusculum umieścił na papieskim tronie Benedykta X. Spotkało się to ze zdecydowanym potępieniem ze strony kardynałów reformatorów, którzy uznali go za antypapieża i uzurpatora, a kardynał biskup Ostii Piotr Damiani odmówił konsekrowania go¹¹⁰. Kilka miesięcy później, nie w Rzymie, a w Sienie, bez udziału duchowieństwa i ludu rzymskiego, grono pięciu kardynałów biskupów wybrało na papieża biskupa Florencji Gerharda z Burgundii, który przybrał imię Mikołaja II. Wkrótce po tym wydarzeniu ogłoszono nieważność wyboru Benedykta X. W styczniu 1059 roku Mikołaj II przybył do Wiecznego Miasta z towarzyszącym mu wojskiem Godfryda Lotaryńskiego – margrabiego Toskanii i brata zmarłego papieża Stefana IX, a także z kanclerzem cesarskim w Italii Wibertem z Rawenny oraz kardynałami biskupami. Benedykt X został pozbawiony władzy i uciekł, a Mikołaj II jako pierwszy papież w historii koronował się¹¹¹.

1.3. Dekret papieża Mikołaja II z 1059 roku (*In nomine Domini*)

Tuż po Wielkanocy, 13 kwietnia 1059 roku w bazylice laterańskiej odbył się synod, na którym został promulgowany dekret określający zasady elekcji papieskiej¹¹². Miał on formę

¹⁰⁸ Reformowanie Kościoła przez Leona IX: M. G. d'Agostino, *Il primato della Sede di Roma in Leone IX (1049-1054): studio dei testi latini nella controversia greco-romana nel periodo pregregoriano*, Torino 2008, s. 104-134.

¹⁰⁹ Sytuacja Kościoła rzymskiego po śmierci Wiktora II i objęcie Stolicy Apostolskiej przez Stefana IX: D. Hägermann, *Das Papsttum am Vorabend des Investiturstreits*, Stuttgart 2008, s. 7-20.

¹¹⁰ Wyniesienie do urzędu papieskiego Benedykta X oraz uznanie go za antypapieża: tamże, s. 57-64.

¹¹¹ Elekcja Mikołaja II oraz jego koronacja: tamże, s. 65-86; M. Stroll, *Popes and Antipopes...*, s. 83-89.

¹¹² Istnieją dwie wersje dekretu *In nomine Domini*. Pierwsza, uznawana za autentyczną tj. wydana w czasie synodu w bazylice na Lateranie 13 kwietnia 1059 roku jest nazywana „papieską”. Druga, uznawana za sfałszowaną, została zredagowana prawdopodobnie w 1076 roku i jest określana mianem „cesarskiej”. Główną różnicą są ustępy charakteryzujące rolę imperatora w czasie elekcji. W wersji „cesarskiej” wybór biskupa Rzymu był uzależniany od woli niemieckiego króla. Wydanie zestawiające oba teksty: D. Jasper, *Das*

aktu synodalnego. Zrelacjonowano w nim to, co wypowiedział Mikołaj II do zgromadzonego duchowieństwa przy jednoczesnej, krótkiej charakterystyce okoliczności wydarzenia¹¹³.

Na początku następuje inwokacja oraz podanie dokładnej daty i miejsca wydarzenia oraz informacja o występowaniu papieża jako przewodniczącego obrad: „W imię Pana Boga zbawcy naszego Jezusa Chrystusa, roku od jego wcielenia tysiąc pięćdziesiątym dziewiątym, w miesiącu kwietniu, w indykcji dwunastej, z umieszczoną na przodzie najświętszą ewangelią, także z przewodniczącym najczcigodniejszym i najprzewielebniejszym Mikołajem papieżem apostolskim, w bazylice patriarchalnej Laterańskiej, która jest nazywana Konstantyńską, z siedzącymi również najczcigodniejszymi arcybiskupami, biskupami, opatami i najbardziej wieloebnymi kapłanami a także diakonami, ten sam czcigodny papież, rozstrzygając władzą apostolską o wyborze najwyższego kapłana, powiedział: <Wielebności wasze wiedzą, najdrożsi braci i współbiskupi, i nie jest to ukryte również dla niższych członków [Chrystusowych], ile przeciwności znosiła ta Stolica Apostolska, której z woli Bożej służę po śmierci naszego pana i poprzednika pobożnej pamięci Stefana, nadto ile ran i częstych ciosów doświadczyła poprzez symoniczną herezję handlarzy, tak bardzo, że kolumna Boga żywego już prawie wydawała się [chylić] ku upadkowi, a sieć najwyższego rybaka z wraku statku w czasie wzbierającej się burzy niemal została zatopiona w głębinach. Dlatego też, jeśli to się podoba, waszej braterskości, powinniśmy zadbać z pomocą Bożą, aby w przyszłości rozważnie zapobiec takim wypadkom i poprzez kościelne statuty – aby nie odnowiło się zło i aby nie zwyciężyło”¹¹⁴.

Mikołaj II występował przed zgromadzeniem biskupów, opatów, kapłanów i diakonów jako biskup miasta w swojej siedzibie, a jednocześnie przewodniczący zgromadzenia

Papstwahldekret von 1059 Überlieferung und Textgestalt, Sigmaringen 1986. W pracy cytowana jest wersja „papieska”.

¹¹³ Szczegółowa analiza struktury oraz treści dekretu *In nomine Domini* znajduje się w publikacji: H. G. Krause, *Das Papstwahldekret von 1059 und seine rolle im investiturstreit*, SG 7, Roma 1960, s. 71-125. O motywach wystawienia, wpływach na kształt dokumentu oraz jego odbiorze: F. Kempf, *Pier Damiani und das Papstwahldekret von 1059*, „*Archivum Historiae Pontificiae*” 2, (1964), s. 73-89.

¹¹⁴ *In nomine Domini Dei salvatoris nostri Iesu Christi, anno ab incarnatione eius MLVIII, mense Aprili, indictione XII, propositis sacrosanctis ewangeliis, presidente quoque reverendissimo, ac beatissimo Nicolao apostolico papa in basilica Lateranensis patriarchii, que cognominatur Constantiniana: considentibus etiam reverendissimis archiepiscopis, episcopis, abbatibus, seu venerabilibus presbiteris atque diaconibus, idem venerabilis pontifex auctoritate apostolica decernens de electione summi pontificis inquit: ‘Novit beatitudo vestra dilectissimi fratres, et coepiscopi, inferiora quoque membra <Christi> non latuit, defuncto pie memorie domno Stephano decessore nostro, hec apostolica sedes, cui Deo auctore deservio, quot adversa pertulerit, quot denique per simoniace heresis trapezitas malleis crebrisque tunsionibus subiacuerit, adeo ut columpna Dei viventis iamiam pene videretur <concuessa> nutare, et sagena summi piscatoris, procellis intumescens cogreretur in naufragii profunda submerge. Unde, si placet fraternitati vestre, debemus, auxiliante Deo, futuris casibus prudenter occurrere, et ecclesiastico statui, ne recidiva - quod absit - mala prevaleant in posterum providere’.* Tłumaczenie K.Z.

i uosobienie władzy Stolicy Apostolskiej. Utrwalona w akcie synodalnym wypowiedź papieża miała formę przemówienia skierowanego bezpośrednio do zgromadzonego gremium. Powyższe ustępy wskazują na to, że bezpośrednim powodem podjęcia decyzji o uregulowaniu zasad papieskiej elekcji były wydarzenia związane ze śmiercią papieża Stefana IX i bezprawnym objęciem urzędu papieskiego przez Benedykta X. Zostały one określone jako sytuacje zagrażające istnieniu Kościoła, którego głową był Rzym, i który został opanowany przez wcielenie zła pod postacią herezji symonii¹¹⁵. Jako cel podjęcia działań wprowadzających nowe zasady, Mikołaj II miał wskazać konieczność zapobiegania niekanonicznym próbom przejścia tronu Piotrowego.

W sposobie myślenia „gregorian”, kluczową kwestią we wszystkich działaniach podejmowanych przez przedstawicieli kościelnej hierarchii była ich odpowiednia legitymizacja. Każde nowe prawo, a nawet oficjalne postanowienie, musiało mieć swoje silne uzasadnienie poparte i umocowane w treści Biblii, tradycji lub pismach Ojców Kościoła¹¹⁶. Wprowadzając postanowienia dotyczące samej elekcji papieskiej, Mikołaj II musiał zatem w odpowiedni sposób legitymizować wprowadzane *de facto* nowe prawo¹¹⁷. W tym celu powoływał się na nauki poprzednich papieży oraz Ojców Kościoła: „[...] umocnieni autorytetem naszych poprzedników i innych Świętych Ojców [...]”. Jednoczenie poprzez użycie słów „postanawiamy i ustanawiamy” sankcjonował swoją własną władzę, wynikającą z sukcesji apostolskiej, wprowadzone nowe zasady. Papież podkreślał tym samym zarówno swoją decyzyjność w sprawie przeprowadzania przyszłych elekcji jak i fakt, że Stolica Apostolska rządziła się sama sobą, a wybór osoby, która jej przewodniczyła podlegał regułom ustalonym przez samych biskupów rzymskich¹¹⁸.

Następujące potem ustępy dekretu informują, jakie kroki w czasie procedury wyboru papieża przewidywał Mikołaj II: „Aby po śmierci papieża, tego rzymskiego Kościoła

¹¹⁵ Symonia była uznawana za herezję. Szymon Mag, od którego imienia pochodzi jej nazwa, chciał kupić od Apostołów moc przekazywania darów Ducha Świętego. Był już jednak wówczas ochrzczony. Zszedł on więc ze ścieżki prawowierności. W Biblii: Dz 8, 4-25. R. McKitterick, *Rome and the Invention of the Papacy...*, s. 79-81. J. Leclercq, «*Simoniaca Heresis*», SG 1 (1947), s. 523-530. M. Kieling, *Szymon Mag – pierwszy herezjarcha w chrześcijaństwie w źródłach patrystycznych i apokryfach „Piotrowych”*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 46 (2024), s. 125-141; M. L. Arduini, «*Interventu precii*». *Gregorio VII e il problema della simonia come eresia. Per una interpretazione metodologica*, SG 14 (1991), s. 103-119.

¹¹⁶ K. G. Cushing, *Reform and the Papacy in the Eleventh Century. Spirituality and social change*, Manchester 2005, s. 29-38; 111-138. Jak podkreśla autorka, retoryka XI-wiecznych reformatorów Kościoła opierała się na idei powrotu do ideału Kościoła Ojców. Teoretycznie nie wprowadzano nic nowego poza to, co nie byłoby zgodne z postanowieniami Ojców Kościoła.

¹¹⁷ *In nomine Domini* w kontekście tradycji Kościoła: D. Hägermann, *Das Papsttum am Vorabend...*, s. 108-119.

¹¹⁸ *Quapropter instructi predecessorum nostrorum aliorumque sanctorum patrum auctoritate decernimus atque statuimus*. Tłumaczenie K.Z.

powszechnego, przede wszystkim kardynałowie biskupi, najpilniej razem przeprowadziwszy rozważanie, rychło wezwali kardynałów prezbiterów; i tak, w zgodności z pozostałym klerem i ludem, nową elekcję poczynili – aby pod żadnym pozorem – choroba sprzedajności w żaden sposób się nie wkradła, a pobożni mężowie prowadzili elekcję papieską, i aby inni także po nich tak postępowali”¹¹⁹.

Mikołaj II ograniczał gremium uprawnione do wyboru papieża. *De facto* przyznawał prawo głosu wyłącznie wąskiemu gronu biskupów kardynałów, choć można przypuszczać, że konsultacyjna rola kardynałów prezbiterów nie pozostawała bez znaczenia¹²⁰. Tradycja nie pozwalałaby również pozostawić elekcji papieskiej bez uwzględnienia woli pozostałego kleru miasta i ludu. Ich rola została jednak ograniczona do absolutnego minimum. W pewnym sensie było to sprzeczne z ideami promowanymi przez „gregorian”, ponieważ za kanoniczny uznawali oni wybór dokonany wzorem Kościoła antycznego czyli przez kler i lud¹²¹. Kroki przedsięwzięte przez Mikołaja II oraz synod na Lateranie polegały na uporządkowaniu zasad elekcji papieskiej oraz na zdecydowanym ograniczeniu liczby elektorów posiadających rzeczywistą władzę wyboru. Działania te miały na celu zapobieganie w przyszłości chaosowi i rozruchom towarzyszącym elekcjom. Zmierzano również do wyeliminowania innych zjawisk uznawanych za patologiczne, takich jak kupowanie urzędu papieskiego¹²².

Potwierdzenie prawowitości postanowień, które choć w istocie nowe, było przedstawiane w taki sposób, aby znajdowało swoje uzasadnienie w najdawniejszej tradycji Kościoła. Mikołaj II przywołuje zatem bliżej nieokreślone „reguły albo czyny” niewymienionych z imienia Ojców Kościoła oraz wspomina słowa, które miały być wypowiedziane przez Leona I: „<Żadna> powiedział <przyczyna nie pozwala, aby między biskupami byli ci, którzy ani przez duchowieństwo nie zostali wybrani, ani przez lud nie byli upragnieni, ani przez współbiskupów z prowincji, ze zgodą metropolity nie byli konsekrowani>”¹²³.

¹¹⁹ [...] *ut, obeunte huius Romane universalis ecclesie pontifice, inprimis cardinales episcopi diligentissima simul consideratione tractantes, mox sibi clericos cardinales adhibeant; sicque reliquus clerus et populus ad consensum novae electionis accedant, ut – nimirum ne venalitatis morbus qualibet occasione subrepat – religiosi viri praeduces sint in promovendi pontificis electione, reliqui autem sequaces.* Tłumaczenie K.Z.

¹²⁰ O znaczeniu nowej roli kardynałów: D. Hägermann, *Das Papsttum am Vorabend...*, s. 120-125.

¹²¹ O wyborze przez kler i lud pisze w swoich listach Grzegorz VII, np. Reg. I, 35 i EV 45. Rozdział o kanoniczności elekcji został poświęcony także w: K. Skwierczyński, *Recepcja idei...*, s. 115-122. Próbe odtworzenia poglądów Grzegorza VII o elekcjach biskupich (zarówno swojej jak i innych hierarchów) podjęto w: J. Laudage, *Gregor VII. und die «electio canonica»*, SG 14 (1991), s. 83-101.

¹²² H. G. Krause, *Das Papstwahldekret von 1059...*, s. 76-85.

¹²³ *Et certe rectus atque legitimus hic electionis ordo perpenditur, si perspectis diversorum patrum regulis sive gestis, etiam illa beati praedecessoris Leonis sententia recolatur: <Nulla>, inquit, <ratio sinit, ut inter episcopos habeantur, qui nec a clericis sunt electi, nec a plebibus expetiti nec a comprovincialibus episcopis cum*

Mikołaj II stwierdzał również: „Ponieważ zaprawdę Stolica Apostolska przed kościołami na ziemiach całego świata ma pierwszeństwo, a także ponieważ ponad sobą nie może mieć metropolii, kardynałowie biskupi niewątpliwie występują zamiast metropolity. Wybranego biskupem zatem, na wierzchołku apostolskiego czoła konsekrują”¹²⁴. Zdanie to może być traktowane jako uzasadnienie skumulowania władzy wyboru biskupa rzymskiego w rękach kardynałów biskupów diecezji otaczających Wieczne Miasto. Skoro Rzym nie miał i nie mógł mieć ponad sobą innej metropolii kościelnej, to prawo wyboru swojego metropolity spadało na biskupów kościołów suburbikarnych. Oni też dokonywali konsekracji nowego papieża, a więc czynili go swoim metropolitą.

Następne ustępy dekretu określają, że papieżem powinna zostać osoba z samego łona Kościoła rzymskiego. Zastrzeżono jednak, że jeśli nie znalazłaby się w nim odpowiedni kandydat, to biskupem rzymskim może zostać osoba pochodząca z innej diecezji¹²⁵. Odnotowano również, że wybór kandydata powinien być dokonany „[...] zachowując należną cześć i szacunek ukochanemu synowi naszemu Henrykowi, który obecnie jest królem, a mając nadzieję w Bogu zostanie przyszłym cesarzem [...]”¹²⁶. Tym samym jest to jedyny element dekretu, w którym wymieniony został władca – uwzględniano zachowanie wobec niego czci i szacunku, ale nie przyznano mu żadnej roli w powoływaniu nowego papieża.

Pod wpływem doświadczeń z przeszłości treść dekretu tworzyła również zabezpieczenia na wypadek trudności w przeprowadzeniu papieskiej elekcji i objęcia władzy apostolskiej przez nowego biskupa rzymskiego¹²⁷. Dopuszczano możliwość wyboru papieża poza Rzymem w sytuacji kiedy „przewrotność ludzi zdeprawowanych i niesprawiedliwych tak zapanuje”, że wolny wybór nie mógłby odbyć się w mieście¹²⁸. Postanowiono, że w stosownym miejscu kardynałowie biskupi wraz z przedstawicielami duchowieństwa

metropolitani iudicio consecrati>. Tłumaczenie K.Z. Te słowa Leona I pochodzą z listu do biskupa Narbony Rustyka (z roku 458 lub 459): *Regesta pontificum romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, wyd. Philipp Jaffé, t.1, Lipsiae 1885, s. 74.

¹²⁴ *Quia vero sedes apostolica cunctis in orbe terrarum praefertur ecclesiis atque ideo super se metropolitanum habere non potest, cardinales episcopi procul dubio metropolitani vice funguntur, qui videlicet electum antistitem ad apostolici culminis apicem provehunt*. Tłumaczenie K.Z.

¹²⁵ *Elegant autem de ipsius ecclesie gremio, si reperitur ydoneus, vel si de ipsa non invenitur, ex alia assumatur [...]*. Tłumaczenie K.Z.

¹²⁶ [...] *salvo debito honore et reverentia dilecti filii nostri Henrici, qui inpraesentiarum rex habeatur et futurus imperator Deo concedente speratur, sicut iam sibi concessimus, et successorum illius, qui ab hac apostolica sede personaliter hoc ius impetraverint*. Tłumaczenie K.Z.

¹²⁷ H. G. Krause, *Das Papstwahldekret von 1059...*, s. 57.

¹²⁸ *Quodsi pravorum atque iniquorum hominum ita perversitas invaluerit, ut pura, sincera atque gratuita electio fieri in Urbe non possit, cardinales episcopi cum religiosi clericis catholicisque laicis, licet paucis, ius potestatis obtineant eligere apostolicae sedis pontificem, ubi congruentius iudicaverint*. Tłumaczenie K.Z.

i świeckich (nawet jeśli nielicznymi), uzyskują prawo wyboru papieża¹²⁹. Owo postanowienie jeszcze bardziej potwierdzało to, że główną rolę w czasie elekcji papieskiej mają kardynałowie biskupi jednocześnie maksymalnie ograniczając tradycyjną wolę ludu i kleru miasta. Co więcej, nowe zasady elekcji zasadniczo osłabiały relacje biskupa Rzymu z jego miastem, dopuszczając brak konieczności powołania papieża w Rzymie, a także w rzeczywistości pomijając jego zaakceptowanie przez kler i lud miejski. Wiele wskazuje na to, że owe ustępy z dekretu miały potwierdzić legalność władzy przejętej przez samego Mikołaja II, który został wybrany w Sienie przez kardynałów biskupów¹³⁰.

Formuły dekretu szły jednak jeszcze dalej i przewidywały brak możliwości objęcia katedry św. Piotra z powodu konfliktu zbrojnego. Dlatego też dekret przyznawał pełnię władzy papieskiej elektowi, jeśli nie został on intronizowany, a nawet jeśli nie przyjął sakry. Jako uzasadnienie słuszności tego postanowienia, przywołano przypadek błogosławionego Grzegorza, który miał rządzić Kościołem rzymskim bez konsekracji¹³¹. Treść dokumentu daje podstawy do tego by sądzić, iż Mikołaj II jak i jego najbliższe otoczenie – rzeczywiści autorzy nowego prawa elekcji papieskiej – rozdzielali status bycia biskupem Rzymu i sprawowania przez niego władzy. Sam wybór i powołanie kogoś na papieża dawać miało władzę rządzenia Kościołem rzymskim, nawet jeśli nie doszło do intronizacji i – jak można sądzić po zdaniu dotyczącym błogosławionego Grzegorza – konsekracji biskupiej. Chociaż Grzegorz I Wielki przyjął sakrę biskupią bardzo szybko po swojej elekcji, Mikołaj II mógł interpretować ten krótki czas między wyborem a konsekracją jako rządy bez niej¹³². Traktowano to więc prawdopodobnie jako precedens potwierdzający, że sam wybór dawał już możliwość rządzenia.

Pytaniem pozostaje również to, czym według stronnictwa reformatorskiego skupionego wokół Mikołaja II była instytucja papiestwa i jaka była relacja tego urzędu do godności biskupiej¹³³. Użycie w zdaniu przysłowka *sicut* może świadczyć o tym, że elekt mógł

¹²⁹ F. Kempf, *Pier Damiani und das Papstwahldekret...*, s. 73–74. Autor przywołuje nauki Piotra Damianiego o tym, że Kościół rzymski był tam gdzie następca św. Piotra.

¹³⁰ *In nomine Domini* był formą legitymizacji władzy Mikołaja II: M. Stroll, *Popes and Antipopes...*, s. 95. Pomimo tego, że elekcja Mikołaja II przeprowadzona była w warunkach ekstraordynaryjnych on sam cieszył się poparciem bardzo wielu biskupów: D. Hägermann, *Das Papsttum am Vorabend...*, s. 111.

¹³¹ *Plane postquam electio fuerit facta, si bellica tempestas vel qualiscunque hominum conatus malignitatis studio restiterit, ut qui electus est in apostolicam sedem iuxta consuetudinem inthronizari non valeat, electus tamen sicut papa auctoritatem obtineat regendi sanctam Romanam ecclesiam et disponendi omnes facultates illius, quod beatum Gregorium ante suam consecrationem fecisse cognoscimus.*

¹³² Grzegorz Wielki i objęcie przez niego urzędu papieskiego: R. A. Markus, *Grzegorz Wielki...*, s. 26–27.

¹³³ Refleksja na temat rządzenia Kościołem rzymskim przez nowo wybranego papieża bez święceń biskupich znalazła się w: K.G. Cushing, *Reform and the Papacy...*, s. 71.

korzystać z władzy papieskiej, jednak papieżem (biskupem Rzymu) nie zostawał aż do momentu intronizacji i konsekracji. Widoczne jest zatem rozróżnienie między sprawowaniem władzy biskupiej (papieskiej) a byciem biskupem (papieżem). Musiało być ono zakorzenione w świadomości XI-wiecznych kręgów duchowieństwa już dość mocno. Na potwierdzenie tego, warto przytoczyć chociażby list Grzegorza VII z 29 lutego 1078 roku, skierowanego do kleru i mieszkańców Orleanu¹³⁴. Wybrali oni bowiem na biskupa mężczyznę imieniem Sanzo. Jak można wywnioskować z treści listu po elekcji skierowano prośbę do Stolicy Apostolskiej o jej zatwierdzenie lub też nawet wyświęcenie biskupa-elekta. Pomimo tego, że sam Grzegorz VII był przychylny kandydaturze Sanzo, to do papieża doszły zeznania przeciwko elektowi. Aby nie podjąć pochopnej decyzji, Grzegorz VII postanowił zbadać sprawę. Do czasu rozstrzygnięcia nakazał zaś ludowi i duchowieństwu Orleanu okazywanie czci i posłuszeństwa Sanzo. Można zatem ten przypadek uznać za potwierdzenie praktyki udzielania prawa do sprawowania rządów biskupich osobie niewyświęconej.

Ważną i stosunkowo bardzo obszerną częścią treści *In nomine Domini* są formuły sankcyjne wobec tych, którzy nie przestrzegaliby postanowień Mikołaja II. Przede wszystkim była to groźba klątwy w imię Boga i śś. Piotra i Pawła. Ekskomunika miała dotyczyć osoby, która w jakikolwiek sposób zostałaby wybrana, intronizowana czy też konsekrowana w sposób niezgodny z zasadami przedstawionymi w dekrete. Sankcja dotyczyła też wszystkich, którzy taką niegodziwą elekcję promowaliby lub byłiby jej zwolennikami. Człowiek, który dopuściłby się nielegalnego w świetle dekretu objęcia tronu Piotrowego, został określony jako „antychryst oraz najeźdźca i niszczyciel Kościoła”. Groziło mu pozbawienie wszelkiej godności duchowej, bez możliwości obrony lub usprawiedliwienia swoich czynów¹³⁵. Co więcej, każdy kto okazywałby uzurpatorowi cześć jak papieżowi lub stanąłby po jego stronie zostałby objęty ekskomuniką oraz uznany za bezbożnika, przeciwko któremu zostałby skierowany gniew Boga i śś. Piotra i Pawła. Według autorów dekretu, każdy kto ośmielałby się wystąpić przeciwko Kościołowi i jego porządkowi zasługiwał na to, aby spadły na niego najgorsze nieszczęścia¹³⁶.

¹³⁴ Reg. V, 14.

¹³⁵ [...] *a liminibus sancte ecclesie separatus subiciatur, sicut Antichristus et invasor atque destructor totius Christianitatis, nec aliqua super hoc audientia aliquando ei reservetur, sed ab omni ecclesiastico gradu, in quocunque prius fuerat, sine retractatione deponatur*. Tłumaczenie K.Z.

¹³⁶ W średniowieczu wierzono, że ekskomunika wiązała się ze spadaniem na wyklętego różnego rodzaju nieszczęść: E. Vodola, *Excommunication in the Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-London 1986, s. 2, 46; B. Wojciechowska, *Ekskomunika w Polsce średniowiecznej – normy i funkcjonowanie*, Kielce 2010, s. 38-39.

Tym natomiast, którzy wiernie przestrzegaliby postanowień dekretu został poświęcony ustęp, w którym Mikołaj II modlił się o łaskę wszechmogącego Boga i odpuszczenie wszystkich grzechów poprzez autorytet śś. Piotra i Pawła¹³⁷. W eschatokole dekretu znalazły się podpisy¹³⁸.

1.4. Wybór Grzegorza VII – narracja papieża

Regestr Grzegorza VII rozpoczyna protokół jego formalnej elekcji oraz seria listów wysłanych do dostojników duchownych i świeckich. Ich głównym celem jest poinformowanie adresatów o objęciu przez niego tronu świętego Piotra. Zawarte są w nich również opisy tego, jak doszło do objęcia przez Hildebranda urzędu biskupa Rzymu. Na początku pierwszego takiego listu, wysłanego do opata Monte Cassino Dezyderiusza, nowo wybrany papież kieruje następujące pozdrowienie: „Grzegorz, wybrany na najwyższego kapłana rzymskiego, do Dezyderiusza, opata klasztoru świętego Benedykta na Monte Cassino, pozdrowienia w Chrystusie Jezusie”¹³⁹. Słowa „wybrany na najwyższego kapłana rzymskiego” były powtarzane w formule pozdrowienia w każdym kolejnym liście znajdującym się w regestrze aż do 30 czerwca 1073 roku, czyli do dnia przyjęcia sakry biskupiej przez Hildebranda. Niosły one ze sobą informacje o objęciu urzędu poprzez wybór – w domyśle legalny – na najwyższego kapłana rzymskiego, czyli papieża. Grzegorz VII wychodził w ten sposób naprzeciw wszelkim możliwym spekulacjom co do tego, kto wówczas stał się prawowitym następcą świętego Piotra. Zaraz po wyborze wysyłał listy do najważniejszych osobistości chrześcijańskiej Europy tłumiąc wszelkie wątpliwości w zarodku lub w ogóle nie dając im szansy powstać.

Zachowane listy informujące o wyborze na papieża i zawierające opis wyboru zostały wysłane do wspomnianego opata Monte Cassino Dezyderiusza, księcia Salerno Gisulfa, arcybiskupa Rawenny Wiberta, tokańskiej hrabiny Beatrycze, opata Cluny Hugona, arcybiskupa Reims Manassesa, króla Danii Swena II Estrysena oraz opata klasztoru

¹³⁷ *Observatores autem huius nostri decreti omnipotentis Deo gratia protegat et auctoritate principum apostolorum Petri et Pauli ab omnibus peccatorum vinculis absolvat. Amen.*

¹³⁸ W różnych wersjach *In nomine Domini* można znaleźć podpisy różnych sygnatariuszy. Z perspektywy tej pracy, najistotniejsze jest to, że podpis Hildebranda znajduje się na wersji nazywanej „cesarską” (czyli najprawdopodobniej sfalszowanej), a na tej określanej jako wersja „papieska” (przypuszczalnie oryginalnej) już nie. Więcej na ten temat: M. Stroll, *Popes and Antipopes...*, s. 98-100.

¹³⁹ Reg. I, 1. List z 23 kwietnia 1073. *GREGORIUS IN ROMANUM pontificem electus Desiderio abbati monasterii sancti BENEDICTI Montis Cassini salutem in Christo Iesu.* Tłumaczenie K.Z.

świętego Wiktora w Marsylii Bernarda¹⁴⁰. Listy, w których formuła pozdrowienia zawierała informację o wyborze na nowego papieża, zostały zaadresowane do: biskupa Florencji Rajnera, papieskich legatów we Francji kardynała biskupa Geralda z Ostii i subdiakona Rainbalda, francuskich książąt wzywanych do podjęcia walki z muzułmanami w Hiszpanii, legatów Humberta i Alberta (w tym liście krótko wspomniany jest nagły i gwałtowny wybór przez lud), lotaryńskiego księcia Godfryda, hrabiego Gwidona z Imoli, (ponownie) Beatrycze Toskańskiej i jej córki Matyldy oraz biskupa Pawii Wilhelma¹⁴¹. W każdym późniejszym liście (wysłanym 30 czerwca 1073 roku lub po tym dniu) Grzegorz określa siebie „biskupem, sługą Sług Bożych”¹⁴². Uderza więc ograniczone grono adresatów. Najbardziej prawdopodobną przyczyną tego stanu rzeczy jest to, że ogromna liczba listów anonsujących objęcie władzy nad Stolicą Apostolską nie zachowała się. W grupie dostojników powiadomionych o fakcie powołania nowego biskupa Rzymu nie znalazł się ani jeden dostojnik z Rzeszy. Cesarzowa matka Agnieszka przebywała w czasie wysłania listu u opata Dezyderiusza na Monte Cassino, a Grzegorz VII jedynie poprosił o przekazanie jej pozdrowień (oraz biskupowi Como Rajnaldowi)¹⁴³.

Jak zatem wyglądała elekcja Grzegorza VII? Papież w liście do opata Dezyderiusza relacjonował ją w następujący sposób: „Nasz pan papież Aleksander II umarł. Jego śmierć spadła na mnie, uderzyła i przeraziła całe moje serce. Po jego śmierci lud rzymski był wbrew swojemu zwyczajowi spokojny i pozostawił decyzję w naszych rękach, tak że najwyraźniej stało się to dzięki miłosierdziu Bożemu. Dlatego po zasięgnięciu rady zdecydowaliśmy, że po trzydniowym poście i po litaniach i wielu modlitwach wspieranych jałmużną, podtrzymywani Bożą pomocą, ustalimy, co wydaje się najlepsze w kwestii wyboru biskupa rzymskiego. Ale nagle, kiedy nasz pan, wspomniany przez nas papież, był chowany w kościele Zbawiciela, powstał wielki zgłęb i poruszenie ludu; wznosili się przede mną jak w szaleństwie, abym

¹⁴⁰ Są to kolejno pozycje: Reg. I, 1; Reg. I, 2; Reg. I, 3; Reg. I, 4.

¹⁴¹ Są to kolejno pozycje: Reg. I, 5; Reg. I, 6; Reg. I, 7; Reg. I, 8; Reg. I, 9; Reg. I, 10; Reg. I, 11; Reg. I, 12. Można powątpiewać, że te listy miały znaczącą funkcję informacyjną co do charakteru wyboru Grzegorza VII. Prawdopodobnie w formule pozdrowienia nazywał on siebie „wybrany na najwyższego kapłana rzymskiego” wyłącznie dlatego, że jeszcze nie przyjął biskupiej sakry. Jedynie w liście do legatów Humberta i Alberta wspomina o tym, że po śmierci papieża Aleksandra II z wielką gwałtownością ze strony ludu został wyniesiony, aby rządzić Stolicą Apostolską.

¹⁴² *GREGORIUS episcopus servus servorum Dei* [...]. Tłumaczenie K.Z. „Sługa sług Bożych” – tytuł papieski używany przez biskupów Rzymu od czasów Grzegorza I Wielkiego.

¹⁴³ Rozesłanie listów oraz ograniczone grono adresatów: G. M. Cantarella, *Grzegorz VII...*, s. 109-119. G. B. Borino, *Perché Gregorio VII non annunciò la sua elezione ad Enrico IV e non ne richiese il consenso*, SG 5 (1956), s. 313-343. Autor artykułu uważa, że niewysłanie listu do Henryka IV na dwór niemiecki było świadomym aktem protestu przeciwko działaniom niemieckiego dworu, który bronił praktyk uznawanych przez Grzegorza VII za symonię.

mógł powiedzieć z prorokiem: 'Wszedłem w głębię morza i ogarnęła mnie burza; Byłem w rozpacz, mówiąc: „Moje gardło jest suche i strach i drzenie ogarnęły mnie i okryła mnie ciemność”¹⁴⁴. Niemal identyczny opis powołania na tron Piotrowy znajduje się w liście do księcia Salerno Gisulfa.

W zasadzie taką samą relację o swoim wyborze Grzegorz VII przedstawia w liście do arcybiskupa Rawenny Wiberta. Papież dodał jednak zdanie do opisu reakcji ludu rzymskiego: „Pozostawiając mnie bez możliwości ani czasu, aby cokolwiek powiedzieć lub poradzić, przenieśli mnie gwałtownymi rękami do miejsca rządów apostolskich, w których jestem z pewnością nierówny”¹⁴⁵. W taki sam sposób opisano to zdarzenie w listach do tokańskiej hrabiny Beatrycze, opata Cluny Hugona, arcybiskupa Reims Manassesa, króla Dani Swena II Estrýdsena oraz opata klasztoru świętego Wiktora w Marsylii Bernarda¹⁴⁶.

Relację o wyborze na nowego papieża, zawartą w liście Grzegorza VII, można interpretować w następujący sposób: po śmierci Aleksandra II lud rzymski, który wbrew temu, jak zazwyczaj zachowywał się w takich okolicznościach, dał Hildebrandowi jako archidiakonowi możliwość podjęcia decyzji, jakie kroki należałoby podjąć w kwestii powołania nowego biskupa. On, po zasięgnięciu rady, prawdopodobnie u innych przedstawicieli duchowieństwa rzymskiego, zdecydował o wprowadzeniu trzydniowego okresu postu, wypełnionego modlitwami i aktami jałmużny, który miał służyć wyproszeniu pomocy u Boga w podjęciu odpowiednich decyzji i ustaleniu szczegółów przeprowadzenia procedury elekcji. W czasie pogrzebu Aleksandra II, który miał miejsce w bazylice laterańskiej miało dojść jednak do czegoś zupełnie niespodziewanego. Powstało ogromne poruszenie, a zgromadzony tłum porwał Hildebranda i przeniósł go na miejsce sprawowania rządów apostolskich – czyli najprawdopodobniej posadził go na tronie - katedrze biskupiej Rzymu. Grzegorz VII stwierdzał więc, że wyboru dokonał lud. Tymczasem obowiązujący

¹⁴⁴ *Dominus noster papa ALEXANDER mortuus est. Cuius mors super me cecidit et omnia viscera mea concutiens penitus conturbavit. Nam in morte quidem eius Romanus populus contra morem ita quievit et in manu nostra consilii frena dimisit, ut evidenter appareret ex Dei misericordia hoc provenisse. Unde accepto consilio hoc statuimus, ut post triduanum ieiunium, post letanias et multorum orationem elemosinis conditam divino fulti auxilio statueremus, quod melius de electione Romani pontificis videretur. Sed subito, cum predictus dominus noster papa in ecclesia Salvatoris sepulture traderetur, ortus est magnus tumultus populi et fremitus et in me quasi vesani insurrexerunt, ita ut cum propheta possim dicere: 'Veni in altitudine maris et tempestas demersit me, laboravi clamans, raucę facę sunt facę meę; et: 'Timor et tremor venerunt super me et contexerunt me tenebrę'. Tłumaczenie K.Z. Grzegorz VII w wielu sformułowaniach nawiązywał do biblijnych: Ps 54, 5; Lm 2, 11; Jer 31, 20; 1 Sm 14, 19. Cytował zaś: Ps 69, 2-3 (Ps 68, 3-4) oraz Ps 55, 4-5 (Ps 54, 6).*

¹⁴⁵ Reg. I, 3. [...] *nil dicendi, nil consulendi facultatis aut spatii relinquentes violentis manibus me in locum apostolici regiminis, cui longe impar sum rapuerunt.* Tłumaczenie K.Z.

¹⁴⁶ Są to listy o takiej samej treści, w wydaniu Regestru znajdują się łącznie pod sygnaturą Reg. I, 4.

dekret Mikołaja II z 1059 roku jasno stwierdzał, że wyboru nowego papieża dokonuje kolegium kardynałów biskupów przy konsultacji z kardynałami prezbiterami. Przedstawiciele kleru miejskiego i ludu zaś, mieli jedynie zatwierdzić wybór. Na dodatek, dekret Mikołaja II miał chronić właśnie przed wystąpieniem okoliczności takich, jakie wystąpiły przy powołaniu Hildebranda – gwałtownej i niekontrolowanej reakcji tłumu, skłonnego do manipulacji i podburzania. Co intrygujące – Hildebrand musiał mieć świadomość faktu, że taki sposób przejęcia władzy jest niezgodny z obowiązującymi zasadami. Po pierwsze dlatego, że w 1059 roku był bliskim współpracownikiem Mikołaja II i być może brał udziału w tworzeniu treści dekretu. Hildebrand musiał też być obecny na synodzie w bazylice laterańskiej lub mieć świadomość tego jakie decyzje na nim zapadły¹⁴⁷. Po drugie: był on orędownikiem objęcia przez Aleksandra II tronu papieskiego, do której doszło na zasadach zawartych w dekreście Mikołaja II. Po trzecie: sam po śmierci Aleksandra II, jako jeden z najważniejszych dostojników Kościoła rzymskiego, miał być zaangażowany w proces powołania nowego papieża i znać zasady, według których wybór powinien zostać dokonany. Elekcja Aleksandra II (w 1061 roku) była pierwszym wyborem papieża dokonany przez kardynałów biskupów zgodnie z dekretem *In nomine Domini*, bez uprzedniej zgody cesarskiej, co doprowadziło do schizmy Cadalusa¹⁴⁸.

Pierwszą pozycją znajdującą się w Regestrze papieża Grzegorza VII jest zapis o jego elekcji – rodzaj protokołu w którym zredagowany został akt jego formalnego wyboru przez przedstawicieli Kościoła rzymskiego. Jest on datowany na 22 kwietnia 1073, a więc na dzień pogrzebu Aleksandra II. Ze względu na treść jaka znajduje się w listach zawiadamiających o wstąpieniu na tron Piotrowy, a więc to, że wydarzenia mające miejsce w bazylice laterańskiej były czymś zupełnie niespodziewanym i nagłym, wskazuje na to, że formalny akt elekcji odbył się już po obwołaniu przez Rzymian Hildebranda papieżem. Jednocześnie, sugeruje to, że elekcja, która zgodnie z dekretem z 1059 roku miała być elekcją właściwą stała się jedynie potwierdzeniem tego, co wydarzyło się z woli Rzymian. Przy takim rozumieniu rzeczy, nastąpiło zatem odwrócenie porządku jaki był przewidziany w procedurze przy wyborze nowego papieża z *In nomine Domini*.

¹⁴⁷ Hildebrand w służbie papieża Mikołaja II: G. M. Cantarella, *Grzegorz VII...*, s. 90-91.

¹⁴⁸ Tamże, s. 93-105; M. Vezzoni, *Cadalo di Parma e Anselmo di Lucca. Reti di solidarietà opposte nel contesto dello scisma del 1061*, [w:] *Krise und Aufbruch. „Deutschland” und „Italien” jenseits des Investiturstreits (ca. 1050 – ca. 1130)*, É. Doublier, E. Faini, (red.) Berlin 2025, s. 283-327; M. Vezzoni, *Pier Damiani e la Disceptatio Synodalis: un fraintendimento funzionale dello scisma del 1061*, [w:] *(Fra)intendimenti. Studi italo-tedeschi sugli equivoci nella comunicazione (secoli XI-XV)*, M. P. Alberzoni, N. D’Acunto, J. Johrendt (red.), Milano 2024, s. 41-61. Stronictwo cesarskie ogłosiło papieżem biskupa Parmy Cadalusa (antypapieża Honoriusza II). Konflikt zakończył się uznaniem Aleksandra II na synodzie w Mantui (1064).

Do formalnego aktu elekcji doszło w kościele świętego Piotra w Okowach. Miejsce to nie mogło być przypadkowe. Przede wszystkim było ono dedykowane św. Piotrowi. Było to również sanktuarium szczególnych relikwii – dwóch łańcuchów, którymi według tradycji miał być przykuty św. Piotr w czasie swojego pobytu w więzieniach w Jerozolimie i w Rzymie, a które położone obok siebie miały w sposób cudowny złączyć się. Oprócz tego, było to miejsce w którym dokonano elekcji poprzednika Grzegorza VII na tronie papieskim – Aleksandra II. Jego wybór, jak już wspomniano, odbył się z zastosowaniem zasad z dekretu Mikołaja II¹⁴⁹.

W protokole zapisano: „[...] aby Stolica Apostolska długo nie rozpaczała, że została pozbawiona własnego pasterza zgromadziliśmy się w bazylice świętego Piotra w Okowach my świętego Kościoła rzymskiego i apostolskiego kardynałowie prezbiterzy, akolici, subdiakoni, diakoni, kapłani, w obecności czcigodnych biskupów i opatów, za zgodą duchownych i mnichów oraz przy aklamacji wielu tłumów obojga płci i różnych stanów wybraliśmy sobie na pasterza i najwyższego papieża człowieka pobożnego [...] mianowicie Archidiacona Hildebranda. Od teraz i na zawsze życzymy i aprobujemy, aby był i nazywał się Grzegorzem, papieżem i następcą Apostoła”. Utrwalono również słowa aklamacji zebranych na miejscu: „Podoba się wam? Podoba! Chcecie go? Chcemy! Chwalicie go? Chwalimy!”¹⁵⁰.

Umieszczenie protokołu na samym początku rejestru papieskiego mogło być zabiegiem mającym na celu usankcjonowanie władzy Grzegorza VII. Zarówno on, jak i jego najbliższe otoczenie zdawali sobie sprawę z faktu, że elekcja w wyniku, której nowy papież objął tron Piotrowy była niezgodna z zasadami zawartymi w dekreście Mikołaja II. Być może uważano, że elekcja dokonała się jedynie z nagięciem reguł. Co prawda, Grzegorz VII sam przyznawał w listach, że wyboru dokonał lud, ale może to zebranie duchowieństwa w bazylice św. Piotra w Okowach było właściwym powołaniem na urząd zarówno w przekonaniu jego samego jak i ogółu kleru. Należy jednak zwrócić uwagę na pewien bardzo istotny szczegół: przy wymienianiu duchowieństwa dokonującego formalnej elekcji nie zostali wymienieni kardynałowie biskupi diecezji podrzymskich, a więc ci, którzy w dekreście *In nomine Domini*

¹⁴⁹ Elekcja Aleksandra II: T. von Schmidt, *Alexander II (1061-1073) und die römische Reformgruppe seiner Zeit*, Stuttgart 1977, s. 68-103.

¹⁵⁰ [...] *ne sedes apostolica diu lugeat proprio destituta pastore, congregat in basilica beati PETRI ad Vincula nos sanctę Romanę catholicę et apostolicę ecclesię cardinales clerici, acoliti subdiaconi diaconi presbyteri, presentibus venerabilibus episcopis et abbatibus, clericis et monachis consentientibus, plurimis turbis utriusque sexus diversique ordinis acclamantibus, eligimus nobis in pastorem et summum pontificem virum religiosum [...] Hildebrandum videlicet archidiaconum quem ammodo et usque in sempiternum et esse et dici Gregorium papam et apostolicum volumus et approbamus. 'Placet vobis?' 'Placet'. 'Vultis eum?' 'Volumus'. 'Laudatis eum?' 'Laudamus'. Tłumaczenie K.Z.*

zostali wskazani jako najważniejsi przy dokonywaniu wyboru. Zostali wymienieni za to kardynałowie prezbiterzy, którzy zgodnie z zasadami Mikołaja II mieli przystępować do elekcji na wezwanie kardynałów biskupów. W protokole z Regestru wymieniono też w kolejności: akolitów, subdiakonów, diakonów i prezbiterów. Byli oni traktowani w dokumencie najprawdopodobniej jako przedstawiciele duchowieństwa rzymskiego, także przewidziani w *In nomine Domini*¹⁵¹. Odnotowana została również obecność biskupów i opatów spoza Rzymu.

Zastanawiająca jest postawa samego Grzegorza VII, który w swojej korespondencji ani razu nie odnosił się do wydarzeń, które miały mieć miejsce w kościele świętego Piotra w Okowach, a papież zachowywał się jakby formalna elekcja, która tam się odbyła, w ogóle nie miała miejsca. Co więcej, analizując treść jego listów, można stwierdzić, że Grzegorz VII w żaden sposób nie ukrywa sposobu w jaki został wybrany – jawnie podkreślał, że jego wywyższenie wynika z woli ludu. Oprócz listów już wspomnianych: do Dezyderiusza z Monte Cassino, Gisulfa z Salerno, Wiberta z Rawenny, Beatrycze z Toskanii, Hugona z Cluny, Manassesa z Reims, Swena II Estrysena oraz Bernarda z marsylskiego St. Victor, Grzegorz VII jednoznaczną informację o przekazaniu władzy przez lud zawarł w specjalnym liście skierowanym do dwóch legatów: Huberta i Alberta¹⁵².

Obaj wysłannicy byli przedstawicielami Stolicy Apostolskiej za pontyfikatu Aleksandra II, a list z 30 kwietnia 1073 roku miał być potwierdzeniem aktualności ich misji¹⁵³. Grzegorz VII umieścił w nim krótką informację o śmierci poprzednika i o tym, że stał się jego następcą: „Wierzimy, że przez plotki, dowiedzieliście się już o śmierci pana papieża Aleksandra i o tym, jak nagle i z jaką wielką gwałtownością ze strony ludu, mimo iż niegodni i oporni, zostaliśmy podniesieni do rządzenia Stolicą Apostolską”¹⁵⁴. List, w swoim założeniu, miał umocnić Huberta i Alberta w wierze, że sprawowane przez nich uprawnienia mają moc, a mandat przyznany przez poprzedniego papieża jest potwierdzony przez jego następcę. W związku z tym, można było oczekiwać od tego typu pisma odpowiedniego wyrażenia legitymizacji władzy jego autora. Grzegorz VII nie przywołał jednak tekstu formalnej elekcji z kościoła świętego Piotra w Okowach. Mało tego, nie wspomniał nawet o tym, że został

¹⁵¹ H. E. J. Cowdrey, *Pope Gregory VII...*, s. 73 – nie ma jasności co do składu elektorskiego.

¹⁵² Reg. I, 8.

¹⁵³ Legaci Stolicy Apostolskiej w czasach Grzegorza VII: K. R. Kriston, *Law and practice in the age of reform. The legatine work of Hugh of Die (1073-1106)*, Turnhout 2010, s. 53-86.

¹⁵⁴ *Obitum dominum ALEXANDRI papę iam vos accepisse fama nuntiante credimus, et quam repente quantaque populi violentia nos indigni et reluctantes ad regimen apostolicę sedis lati sumus*. Tłumaczenie K.Z.

wybrany przez kardynałów i duchowieństwo rzymskie. Koncentrował się wyłącznie na wyniesieniu do urzędu papieskiego z woli ludu.

Dekret *In nomine Domini* zakładał również, że osoba nowo wybrana na tron Piotrowy zyskiwała wraz z momentem elekcji pełnię władzy rządzenia Stolicą Apostolską nawet jeśli elekt nie był wyświęconym biskupem i nie dokonano jego intronizacji. Kontekst zdań w dekrete sugerowałby, że taka osoba nie była *de facto* papieżem – biskupem Rzymu (nie można być biskupem bez święceń). Mimo tego, wybór gwarantował prawo i moc do sprawowania władzy papieskiej. Sposób wypowiedzi Grzegorza VII w listach, które zostały zredagowane do 30 czerwca 1073 sugerują, że świadomie korzystał on papieskich prerogatyw, pomimo tego, że aż do tamtego dnia nie miał sakry biskupiej. Co więcej, określał samego siebie we wszystkich owych listach wysłanych przed dniem przyjęcia święceń, mianem „wybrany na najwyższego kapłana rzymskiego”. Wnioskując: sam najwyraźniej nie uznawał siebie (jeszcze) za papieża.

Grzegorz VII przed swoją sakrą czuł się jednak uprawnionym do zarządzania Kościołem rzymskim i korzystania z papieskich prerogatyw. Innym potwierdzającym to przykładem jest kierowanie poczynaniami we Francji legatów: kardynała biskupa Geralda z Ostii i subdiakona Rainbalda. List datowany jest na ten sam dzień, co pismo do Huberta i Alberta (30 kwietnia 1073)¹⁵⁵. Również w stosunku do pozostałych adresatów listów skierowanych przed dniem sakry biskupiej, Grzegorz VII wydawał w sposób nieskrępowany polecenia jak papież. Warto wspomnieć o tym, że Grzegorz VII między innymi: instruował biskupa Florencji Rajnera, aby zbadał sprawę niekanonicznego małżeństwa; ponaglał francuskich baronów, aby podjęli rekonkwistę w Hiszpanii i nakazywał hrabiemu Gwidonowi z Imoli przywołanie arcybiskupa Wiberta z Rawenny do porządku. Oprócz tego, kierując słowa do tokańskich hrabin Beatrycze i Matyldy odnosił się do sprawy biskupa-elekta Lukki Anzlema, a zwracając się do biskupa Pawii Wilhelma potępiał lombardzkich biskupów na czele z mediolańskim arcybiskupem Godfrydem¹⁵⁶.

Co istotne, Grzegorz VII oczekiwał od chrześcijan uznania jego osoby na tronie świętego Piotra i jego rządów za prawowite, a tym samym darzenia go miłością i szacunkiem. Widoczne jest to bardzo wyraźnie w słowach listu skierowanego do arcybiskupa Rawenny

¹⁵⁵ Reg. I, 6 oraz Reg. I, 8.

¹⁵⁶ Kolejno: Reg. I, 5; Reg. I, 7; Reg. I, 10; Reg. I, 11; Reg. I, 12.

Wiberta z 26 kwietnia 1073 roku¹⁵⁷. Zaraz po opisaniu okoliczności swojego wyboru nowo wybrany papież napisał: „Proszę więc was przez Boga wszechmogącego, abyście zachowywali tę miłość, którą obiecaliście wobec Kościoła rzymskiego w tym szczególnym czasie i, jak powinniście pamiętać, wobec mnie osobiście. Czas i charakter spraw wymagają bowiem, by owo umiłowanie było teraz okazane względem mnie, jeśli nie z powodu moich zasług, to przynajmniej z miłości do apostołów”¹⁵⁸.

Odniesienia do okoliczności i przebiegu elekcji można odnaleźć również w trzech listach wysłanych kolejno do: biskupów i książąt saskich (20 grudnia 1073), króla Anglii Wilhelma Zdobywcy (24 kwietnia 1080) i wszystkich wiernych (okres między lipcem a listopadem 1084)¹⁵⁹. Zostały one zredagowane w różnych okresach pontyfikatu, a ich treść pozwala także wywnioskować nieco więcej na temat tego jak własną elekcję postrzegał sam Grzegorz VII. W pierwszym z wyżej wymienionych pism odnaleźć można następujące słowa: „Bo moje sumienie świadczy mi o tym, jak nierównym uważałem się względem tak wielkiego ciężaru i z jak wielkim niepokojem pragnąłem uniknąć urzędu papieskiego. Ale ponieważ droga człowieka nie jest w jego własnych rękach, ale jest kierowana przez tego, który wyznacza jego kroki, nie mogłem uchować moich ustalonych zamiarów przed wolą Bożą”¹⁶⁰. W tej wypowiedzi Grzegorz VII wyraźnie akcentował swoją niechęć i opór wobec przyjęcia godności, a także sugerował, że objęcie jej wynikało z woli Bożej.

W drugim z wyżej przywołanych listów Grzegorz VII odnosząc się do stanu Kościoła napisał: „Kiedy bowiem spodobało się temu, który wywyższa pokornych, aby nasza święta matka Kościół, mimo mojej niechęci, a nawet oporu, powołała mnie do kierowania Stolicą Apostolską [...]”¹⁶¹. Ponownie można tutaj zauważyć mocne podkreślenie przez papieża niechęci do własnej nominacji. Co więcej w sposób bardzo obrazowy została ona określona niemal jako przeniesienie Hildebranda z dotychczasowego miejsca (czy też funkcji) do

¹⁵⁷ Reg. I, 3.

¹⁵⁸ *Rogo itaque vos per omnipotentem Deum, ut caritatem, quam erga Romanam ecclesiam maxime hoc tempore et, ut meminisse debetis, erga me specialiter vos gerere promisistis, quoniam quidem tempus et rerum qualitas eius probari postulat, nunc quidem in me, etsi non meis meritis saltem amore apostolorum [...]*. Tłumaczenie K.Z.

¹⁵⁹ Reg. I, 39; Reg. VII, 23; EV 54.

¹⁶⁰ *Testis enim mihi est conscientia mea, quam imparem me tanto ponderi iudicaverim et quanta sollicitudine nomen apostolicę dignitatis evitare concupiverim. Sed quoniam via hominis non in manu eius, sed illius est dispositione, a quo gressus hominum diriguntur, impossibile mihi fuit contra divinam voluntatem concepta vota defendere*. Tłumaczenie K.Z. Nawiązania do: Rz 9, 1; Jr 10, 23; Pr 20, 24; Ps 37, 23-24 (Ps 36, 23-24).

¹⁶¹ *Quando enim complacuit ei, qui exaltat humiles, ut sancta mater nostra ecclesia ad regimen apostolicę sedis invitum satis ac renitentem Deo taste me raparet [...]*. Tłumaczenie K.Z. Nawiązanie do: Łk 1, 52.

sprawowania władzy biskupa rzymskiego dokonanego przez Kościół (a więc lud w czasie tumultu oraz kler w czasie oficjalnej elekcji w bazylice św. Piotra w Okowach).

Trzecie z nadmienionych pism jeszcze bardziej wyraziście pozwala odczytać papieską myśl o swojej elekcji czy też intencję jej odpowiedniego przedstawienia. W liście do wszystkich wiernych można przeczytać: „Odkąd z Bożej woli matka Kościół umieściła mnie na tronie apostolskim, głęboko niegodnego i, jak Bóg mi świadkiem, niechającego tego, moją największą troską było, aby święty Kościół, oblubienica Chrystusa, nasza pani i matka, powróciła do jej prawdziwej chwały i stała się wolna, czysta i katolicka”¹⁶². Kolejny raz nastąpiło zatem odwołanie się do niechęci i oporu względem przyjęcia nominacji na biskupa rzymskiego przy jednoznacznym wskazaniu, że to sama matka Kościół (uosabiana przez jej dzieci, a więc wiernych) umieściła (czy też posadziła) Hildebranda na katedrze Rzymu.

Na podstawie treści listów, a także biorąc pod uwagę umieszczenie na samym początku papieskiego Regestru dokumentu formalnego wyboru, można podejrzewać, że Grzegorz VII uważał swoją elekcję za w pełni legalną. Być może papież mógł postrzegać swój wybór nawet jako zgodny z zasadami znajdującymi się w dekrete *In nomine Domini*. Po raz kolejny należy podkreślić, że zgodnie z tym co relacjonował Grzegorz VII w swoich listach, został wybrany przede wszystkim przez lud rzymski uczestniczący w pogrzebie jego poprzednika. Formalna elekcja przez kardynałów i potwierdzenie jej przez pozostałych przedstawicieli kleru odbyła się już po wydarzeniach w bazylice na Lateranie. Wielką wątpliwością pozostaje wiarygodność opisu znajdującego się w papieskich listach. Nie wiadomo też, na ile zachowanie Rzymian było wynikiem spontanicznego działania i wyrazem uznania dla autorytetu Hildebranda, a na ile starannie zaplanowanym wzburzeniem tłumu w celu wyniesienia do godności papieskiej właśnie dotychczasowego archidiakona Kościoła rzymskiego¹⁶³.

Istotny jest jeszcze jeden aspekt, a mianowicie czas elekcji Hildebranda, czyli pogrzeb jego poprzednika. W średniowieczu widziano silny związek między ceremonią pochówku

¹⁶² *Ex quo enim dispositione diuina mater aecclesia in trono apostolico me ualde indignum et Deo teste inuitum collocauit, summopere procuraui ut sancta aecclesia, sponsa Dei, domina et mater nostra, ad proprium rediens decus libera, casta, et catholica permaneret.* Tłumaczenie K.Z.

¹⁶³ *Bonizonis episcopi Sutri Liberi ad amicum* (VII), wyd. E. Dümmler, *MGH Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI. et XII. conscripti*, t.1, Hannoverae 1891, s. 601. Biskup relacjonuje, że kardynał prezbiter Hugo Candidus podjął inicjatywę na Lateranie, proponując Hildebranda jako doskonałego kandydata. Relacja Bonizona budzi jednak wątpliwości. Dokładniejsza analiza tekstu Bonizona w dalszej części pracy.

władcy i późniejszą intronizacją jego następcy¹⁶⁴. Jeśli wydarzenia z bazyliki laterańskiej były uprzednio zaplanowane, to być może widziano pogrzeb Aleksandra II jako idealny moment na transfer władzy papieskiej.

Cokolwiek stało za zachowaniem ludu, finalnie doprowadziło to do formalnego wyboru przez kardynałów w kościele świętego Piotra w Okowach. Jak odnotowano w protokole elekcji, została ona dokonana w obecności licznych przedstawicieli duchowieństwa i przez nich uznana. Informacje płynące z papieskiego rejestru wskazują zatem, że kolejność procedur z dekretu Mikołaja II nie została zachowana, a reguły zostały bardzo mocno naruszone. Najwidoczniej jednak, zarówno Grzegorz VII jak i duchowieństwo nie widzieli w tym przeszkody, a elekcja została uznana za legalną. Wszakże, wszystkie wytyczne zostały zachowane: wybór miał być dokonany przez kardynałów, kler i lud. Kolejność być może uznano za mniej istotną, podobnie jak stopień kardynałów dokonujących aktu formalnej elekcji. W protokole wymieniono bowiem kardynałów prezbiterów, a nie kardynałów biskupów. Według dekretu *In nomine Domini* prawo wyboru papieża należało przede wszystkim do biskupów kardynałów diecezji suburbikarnych, którzy wybierali tym samym swojego metropolitę.

Ponownie warto podkreślić niezwykłość sposobu w jaki wydarzenia z bazyliki laterańskiej relacjonował sam Grzegorz VII. Zupełnie nie ukrywał on tego, że tak naprawdę do jego wyniesienia na urząd doszło w wyniku tumultu. Wręcz przeciwnie – ton wypowiedzi sugeruje, że nowo wybrany papież w pewien sposób był dumny z faktu powołania do sprawowania władzy przez lud. Znajdujące się w listach papieskich liczne odniesienia do Ojców Kościoła pozwalają stwierdzić, że Grzegorz VII (oczywiście interpretując wiele kwestii według własnej wizji) stawiał stan Kościoła pierwotnego jako idealny. Był on dla niego także punktem odniesienia w wykonywaniu papieskich obowiązków. Skoro u swych początków społeczność chrześcijańska w Rzymie wybierała swojego biskupa wspólnie (a więc dokonywali jej wszyscy wierni), to być może w opinii papieża, samo powołanie go na tron papieski, było jak najbardziej prawowite¹⁶⁵. Powołanie przez lud mogło być również postrzegane przez Grzegorza VII nie jako zagrożenie dla legitymizacji jego władzy, a za jej powszechne uznawanie. Jednogłośnie decyzję Rzymian można było interpretować bowiem

¹⁶⁴ Pochówek papieski a transfer władzy A.P. Bagliani, *Morte e elezione del papa. Norme, riti e conflitti. Il medioevo*, Roma 2013, s. 142, 215, 259.

¹⁶⁵ Wybór biskupa w Kościele Ojców: E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 2006, s. 19-22.

jako podjętą pod wpływem Ducha Świętego. To, że tak zinterpretowane mogły zostać wydarzenia z pogrzebu Aleksandra II, może świadczyć list opata Walona z klasztoru świętego Arnulfa w Metzu do Grzegorza VII. Według nadawcy listu sposób elekcji nowego papieża był przejawem działania Ducha Świętego, ponieważ jak podkreślał, w Kościele pierwotnym decyzje podejmowano w sposób jednogłosny, co miało być znakiem interwencji Bożej¹⁶⁶.

Jednocześnie, aby uszanować postanowienia poprzednika i w pewnym sensie osobistego ojca duchowego Hildebranda – Mikołaja II, zdecydowano się przeprowadzić formalną elekcję w kościele świętego Piotra w Okowach. Mogła być ona również pewnego rodzaju zabezpieczeniem na wypadek pojawienia się zarzutów o objęciu katedry rzymskiej w sposób nielegalny. Przy opisie zdarzeń z pogrzebu Aleksandra II, Grzegorz VII przedstawiał je jako osobiście dla niego traumatyczne i podkreślał, że tak naprawdę został umieszczony na papieskim tronie siłą. Intersujące jest również to, jak Grzegorz VII opisał uczucia towarzyszące mu przy wydarzeniach związanych ze zmianą na tronie Piotrowym. Oczywiście nie sposób zakwestionować jego smutku po śmierci poprzednika, jednakże cały kontekst narracji prawdopodobnie został ujęty w taki sposób aby nieść za sobą głębszy sens. Przede wszystkim podkreślona została rozpacz po zgonie Aleksandra II w słowach: „A ponieważ jestem w głębokiej rozpaczy, jego śmierć spadła na mnie, uderzyła i przeraziła całe moje serce”¹⁶⁷.

Narracja Hildebranda o jego żałobie być może miała podkreślać to, że zupełnie nie miał on na celu wstąpienia na papieski tron. Co więcej, być może chciał dać do zrozumienia, że oczekiwał zupełnie kogoś innego w roli nowego biskupa Rzymu. Zarządzenie trzech dni modlitwy, postu i jałmużny miało na celu zdobycie Bożej pomocy w wyborze nowego papieża. Interwencja Boga – jak wydaje się sugerować Grzegorz VII w swojej korespondencji – nadeszła wcześniej. Wyboru dokonał lud rzymski. Jak zostało napisane: „początkowo tak niezwykle cichy”, nagle w czasie pogrzebu Aleksandra II wpadł w uniesienie – niczym ogarnięty mocą Ducha Świętego – i w czasie tumultu obrał Hildebranda na swojego biskupa. Jest to oczywiście interpretacja całego kontekstu relacji Grzegorza VII, wraz z tym, co może znajdować się między wierszami. Hildebrand podkreślał, że to co wydarzyło się w bazylice laterańskiej było dla niego czymś szokującym i przytłaczającym. W Piśmie Świętym Bóg

¹⁶⁶ *Die Briefe des Abtes Walo von St. Arnulf vor Metz*, (I, 8-16), MGH *Studien und Texte*, wyd. B. Schütte, Hannover 1995, s. 52.

¹⁶⁷ Reg. I, 3 – list do arcybiskupa Rawenny Wiberta z 26 kwietnia 1073. *Quod autem mihi valde gemendum est, mors eius super me cecidit et omnia viscera mea concutiens penitus conturbavit*. Tłumaczenie K.Z.

wywyższał pokornych – to motyw pojawiający się też przy powoływaniu na tron Piotrowy pobożnych papieży. Jednym z nich był Grzegorz I.

1.5. Podania o wyborze na urząd papieski

O tym, jak ważną postacią w historii Kościoła, jak również pewnego rodzaju autorytetem i wzorem do naśladowania dla Grzegorza VII był Grzegorz I Wielki, świadczy częste cytowanie fragmentów jego pism w listach znajdujących się w rejestrze¹⁶⁸. Przyjęcie po wyborze imienia Grzegorz również daje powody do sądzenia, że żyjący w VI wieku papież stanowił inspirację dla swojego imiennika¹⁶⁹. IX-wieczny *Żywot Grzegorza Wielkiego* przypisywany Janowi Diakonowi (zwanemu również Janem z Monte Cassino lub Janem Hymonidesem) dostarcza informacji na temat okoliczności objęcia przez Grzegorza I urzędu biskupa rzymskiego¹⁷⁰. Treść *Żywota* podaje, że kiedy zmarł papież Pelagiusz II wszyscy duchowni i świeccy wybrali jednogłośnie na papieża właśnie Grzegorza. On z całych sił opierał się i wzbraniał przed przyjęciem godności. Pragnąc wpłynąć na cesarza (którego według *Żywota* był ojcem chrzestnym) wysłał mu list, w którym miał prosić o wybawienie z konieczności wstąpienia na tron Piotrowy. Pismo zostało jednak przejęte przez urzędnika miejskiego, niejakiego Germanusa, a sam cesarz miał być uradowany z faktu nominowania Grzegorza. Wobec tego, postanowił on uciec z miasta do puszczy, gdzie ukrywał się w jaskiniach. Lud prowadząc poszukiwania miał wymodlić cud – Bóg zesłał ognisty słup, który wskazał miejsce przebywania Grzegorza. Wówczas, został on porwany przez tłum do bazyliki świętego Piotra i wyświęcony na biskupa.

Objęcie władzy biskupiej wbrew własnej woli było motywem, który powtarzał się wielokrotnie w żywotach świętobliwych mężów¹⁷¹. Narracja Grzegorza VII o swoim wyborze

¹⁶⁸ Grzegorz VII cytował lub przywoływał postać Grzegorza Wielkiego w następujących listach: Reg. I, 11; Reg. II, 6; Reg. II, 66; Reg. IV, 2; Reg. IV, 11; Reg. IV, 23; Reg. IV, 24; Reg. VIII, 21; Reg. IX, 5; Reg. IX, 35.

¹⁶⁹ H. E. J. Cowdrey, *Pope Gregory VII...*, s. 74. Cowdrey w swoim monumentalnym opracowaniu wielokrotnie wskazywał, że Grzegorz Wielki był inspiracją dla Grzegorza VII. Jednakże, na wskazanej w tym przypisie stronie badacz wysunął hipotezę, że Hildebrand obejmując urząd miał w pewien sposób naśladować Grzegorza I. Inne opracowanie o tym, jak Grzegorz VII inspirował się Grzegorzem I: G. B. Ladner, *Gregory the Great and Gregory VII: A Comparison of Their Concepts of Renewal*, „Viator” 4 (1973), 1, s. 1-26.

¹⁷⁰ *Vita S. Gregorii Magni*, PL, t. 75, kol. 59D–242B. Starszym dziełem, w którym opisano wybór Grzegorza I Wielkiego są: *Gregorii Episcopi Turonensis Decem Libri Historiarum*, (X, 1), MGH *Scriptores Rerum Merovingicarum* t. 1, wyd. B. Krusch, W. Levison, Hannoverae 1951, s. 477-481. Opisy z obu źródeł są bardzo podobne.

¹⁷¹ Dla XI stulecia można podać tutaj przykłady śś. Romualda i Piotra Damianiego. Ten pierwszy został mianowany opatem przez Ottona III ale porzucił i uciekł do eremu, ten drugi nie chciał przyjąć godności biskupa

na stolicę Piotrową ma swoje punkty wspólne z opowieścią o tym, jak doszło do tego, że Grzegorz I został papieżem. Po pierwsze w obu przypadkach wybór został dokonany w wyniku aklamacyjnego zrywu. Był on przedstawiany zarówno w *Żywocie* autorstwa Jana Diakona, jak i w relacjach z listów Grzegorza VII jako rzeczywisty akt elekcji. Po drugie, wola ludu wydaje się być przedstawiana odbiorcom jako tożsama z wolą Boga. Według tego, co zapisano w *Żywocie Grzegorza Wielkiego*, ukrywający się w puszczy biskup-elekt został wskazany Rzymianom przez słup ognia zesłany przez Boga. W koncepcji autora dzieła zapewne miało to stanowić potwierdzenie tego, że Bóg błogosławił ludowi, który wybrał na swojego pasterza tak świętobliwego człowieka. Jeśli Grzegorz VII w tworzeniu narracji o swojej elekcji kierował się podobnymi motywami, to miał podstawy do tego, aby sądzić, że także jego wybór – dokonany przez lud – jest zgodny z wolą Boga i przez niego pobłogosławiony. Narracja Grzegorza VII o jego wyborze wykazuje również pewne podobieństwa do historii elekcji Grzegorza Wielkiego w kwestii sposobu w jaki lud wymógł na nowym papieżu przyjęcie urzędu. Odwołując się ponownie do listu z 26 kwietnia 1073 roku skierowanego do arcybiskupa Rawenny Wiberta, zwraca uwagę fakt, iż w czasie trwania pogrzebu Aleksandra II dojdź miało do rozruchów, a lud który w nim uczestniczył miał siłą porwać bezradnego Hildebranda do miejsca sprawowania rządów biskupa rzymskiego. Według relacji Jana Diakona z *Żywota świętego Grzegorza Wielkiego*, kiedy lud rzymski odnalazł ukrywającego się w jaskiniach papieża-elekta, wbrew jego woli zabrał go z powrotem do Wiecznego Miasta i tam, w bazylice świętego Piotra dokonano jego wyświęcenia na biskupa.

Istotną rozbieżnością między Grzegorzem I a Grzegorzem VII jest ich postawa wobec władzy cesarskiej. Na przełomie VI i VII stulecia, Stolica Apostolska znajdowała się pod kuratelą Konstantynopola, a cesarze wymagali od kolejnych nowo wybranych papieży zwracania się do nich z prośbą o zatwierdzenie wyboru. Grzegorz Wielki chcąc uniknąć wyniesienia na urząd napisał list do cesarza z prośbą o wybawienie – władca miał więc możliwość unieważnienia wyboru, jednakże list został przejęty i zniszczony przez Germanusa. Nie ma natomiast mowy o innej odezwie, wystosowanej przez przedstawicieli z Rzymu proszącej cesarza o akceptację. W *Żywocie* odnotowano jednak, że cesarz miał bardzo uradować się z faktu wyboru Grzegorza na papieża, co oznacza, że został o wyborze

Ostii: *Żywot błogosławionego Romualda pustelnika i opata Piotra Damianiego*, [w:] *Piotr Damiani – Pisma Monastyczne*, tłum. E. Buszewicz, red. K. Skwierczyński, Kraków 2018, s. 73-160; *Żywot świętego Piotra Damianiego* Jana z Lodi, [w:] *Piotr Damiani – Pisma monastyczne*, tłum. E. Buszewicz, red. K. Skwierczyński, Kraków 2020, s. 283-344.

powiadomiony. Jan Diakon nie ukrywał, że cesarz mógł nie dopuścić do wyświęcenia Grzegorza I. Postawa Hildebranda kontrastuje zatem z postawą Grzegorza Wielkiego. Nie zachowało się ani jedno pismo Grzegorza VII informujące dwór niemiecki (czy też konstantynopolitański) o jego wyborze. Prośba skierowana do opata Dezyderiusza aby pozdrowić cesarzową Agnieszkę przebywającą wówczas w jego opactwie nasuwa na myśl podejrzenia, że takowego zawiadomienia (tym bardziej wystąpienia z prośbą o akceptację elekcji) najprawdopodobniej w ogóle nie było¹⁷².

Pomimo tego, że w treści swoich listów Grzegorz VII nie wykazywał wprost podobieństwa swojego wyboru do rzekomych wydarzeń z 590 roku, to już sama narracja nasuwać mogła pewne skojarzenia. Domysł, że Hildebrand chciał, aby relacja o jego wyniesieniu przypominała opowieść Jana Diakona jest oczywiście jedynie hipotetyczny. Aspekt ten nie jest jednak bezpodstawny. Jak już podkreślono, Grzegorz Wielki był dla Hildebranda ważną postacią i autorytetem. Hildebrand najprawdopodobniej znał również podania o wyborze Grzegorza Wielkiego, podobnie jak osoby do których zaadresował swoje listy informujące o wyborze na stolicę Piotrową. Wydaje się być niemożliwym, aby tacy dostojnicy kościoła jak opat Monte Cassino Dezyderiusz, arcybiskup Rawenny Wibert, opat Cluny Hugon, arcybiskup Reims Manasses czy opat marsylskiego klasztoru świętego Wiktora Bernard nie znali podań o tym w jaki sposób na biskupa rzymskiego został powołany Grzegorz Wielki. Warto też dodać, że bardzo silne porównanie Hildebranda do postaci Grzegorza Wielkiego znalazło się w *Żywocie papieża Grzegorza VII* autorstwa Pawła z Bernried¹⁷³. Już w pierwszym zdaniu dzieła Paweł napisał, że Grzegorz VII był tym, na którym miał spocząć duch Grzegorza I.

Inne światło na wydarzenia związane z elekcją Hildebranda rzucają opisy z dwóch innych źródeł: *Liber ad amicum* Bonizona z Sutri oraz *Annales* Bertolda z Reichenau¹⁷⁴. Generalny przekaz obu dzieł jest taki sam jak relacja samego Grzegorza VII: został on wybrany na papieża przez aklamację ludu. Bonizon z Sutri koncentrował się przede wszystkim na tym, co wydarzyło się w czasie pogrzebu Aleksandra II w bazylice laterańskiej. Lud i duchowieństwo niespodziewanie zaczęło podnosić krzyki, aby Hildebrand został biskupem. Wówczas on

¹⁷² G. M. Cantarella, *Grzegorz VII...*, s. 113-114.

¹⁷³ *Vita Gregorii VII papae...*, s. 474-545. Paweł z Bernried jako opis elekcji Hildebranda umieścił analizowany już wyżej protokół oficjalnego wyboru z kościoła św. Piotra w Okowach oraz listy: do opata Monte Cassino Dezyderiusza (Reg. I, 1) oraz księcia Dolnej Lotaryngii Godfryda (Reg. I, 9).

¹⁷⁴ *Bonizonis episcopi Sutriani Liber ad amicum...*, s. 601. *Bertholdi annales*, wyd. G. H. Pertz, MGH *Scriptores*, t. 5, Hannoverae 1844, s. 276.

chciał ich uspokoić, ale przeszkodził mu w tym Hugo Candidus, który w jeszcze większym stopniu zachęcał do obrania na biskupa rzymskiego archidiakona. Bonizon zrelacjonował, że zebrani kardynałowie, biskupi i kapłani wykrzyknęli, że św. Piotr wybrał Hildebranda na papieża i dokonali jego intronizacji. Następnego dnia zmartwiony i pełen obaw nominat miał wysłać wiadomość do króla niemieckiego, aby ten nie uznał jego wyboru. Stało się jednak inaczej i według Bonizona, król natychmiast wysłał do Rzymu swojego delegata aby potwierdził jego wybór¹⁷⁵. W odbywającym się później obrzędzie sakry miała zaś uczestniczyć cesarzowa matka Agnieszka. Relacja Bonizona może stanowić dowód na to, że nawet w środowisku przychylnym Grzegorzowi VII i popierającemu jego politykę, obawy o niekanoniczność jego elekcji istniały. Zastanawiająca jest bowiem chęć ukazania wydarzeń w taki sposób, aby odbiorca relacji odniósł wrażenie, że co prawda wyboru Hildebranda domagał się lud, ale decydujący głos należał do duchowieństwa na czele z kardynałami. Co więcej, Bonizo dużo uwagi poświęcił roli dworu niemieckiego. Autor *Liber ad amicum* prawdopodobnie chciał opisać elekcję Grzegorza VII tak, aby wyglądała ona na zgodną z zasadami *In nomine Domini*. Co więcej, niechętnego do objęcia władzy papieża, do przyjęcia godności miało w zasadzie zmusić nie tylko duchowieństwo i lud Rzymu, ale także sam król niemiecki – później podważający legalność sprawowanej przez Grzegorza VII władzy.

Bertold enigmatycznie i lakonicznie podał, że po śmierci Aleksandra II wszyscy chcieli aby kolejnym następcą św. Piotra został Hildebrand. Gdy ten się o tym dowiedział, w poczuciu niegodności tak wielkiego zaszczytu uciekł i na kilka dni ukrył się w kościele świętego Piotra w Okowach. Kiedy go odnaleziono, siłą doprowadzono do tronu papieskiego, a później wyświęcono na biskupa rzymskiego.

Motyw jednogłosego wyboru przez lud, podobny do tego zawartego w *Żywocie Grzegorza Wielkiego* i relacji Grzegorza VII dotyczącego jego elekcji pokrywa się z tym, co znajduje się w dziełach obu autorów źródeł. Podkreślany jest także opór nominata i niechęć do przyjęcia godności papieskiej. Kolejnym podobieństwem był motyw szukania pomocy u władcy, który mógłby nie uznać nominacji. W *Żywocie* autorstwa Jana Diakona był nim cesarz bizantyjski, natomiast u Bonizona niemiecki król. U Bertolda z kolei, Hildebrand po swojej elekcji miał ukrywać się kilka dni w kościele świętego Piotra w Okowach. Przypomina

¹⁷⁵ Relacja Bonizona budzi ogromne wątpliwości choćby ze względu na to, że według niego królem, który miałby wówczas zatwierdzić wybór na papieża miał być Henryk IV. W owym czasie był on jednak małoletni a rządy regencyjne sprawowała za niego cesarzowa-matka Agnieszka.

to zachowanie Grzegorza Wielkiego, który nie chcąc zgodzić się na wyświęcenie na biskupa rzymskiego ukrywał się w jaskiniach w puszczy. Wreszcie, jak twierdził Bertold, Hildebrand miał być siłą intronizowany a następnie wyświęcony na biskupa, podobnie jak Grzegorz Wielki.

Opisy Bertolda i Bonizona wykazują bardzo wyraźne podobieństwa także do opisu elekcji biskupiej postaci, która dla ogółu społeczności wierzących stanowiła wzór cnót pasterskich. Tą osobą był św. Ambroży z Mediolanu, który również dla Grzegorza VII stanowił inspirację, i której autorytetem często podpierał się papież ustalając treść swoich listów¹⁷⁶. Żywot mediolańskiego biskupa żyjącego w IV wieku był dziełem powszechnie znanym. Jego autorem był diakon o imieniu Paulin, którego do napisania tekstu miał nakłonić św. Augustyn z Hippony¹⁷⁷. Jego ważną częścią jest opis tego, jak Ambroży został biskupem. W młodym wieku, po uzyskaniu wykształcenia, postanowił on pójść w ślady swojego ojca i podjąć służbę publiczną. Prefekt pretorianów Sykstus Klaudiusz Petroniusz Probus najpierw przyznał mu stanowisko radcy sądowego, a następnie mianował go namiestnikiem prowincji Ligurii i Emilii z siedzibą w Mediolanie. W owym czasie tamtejszym biskupem był arianin Auksencjusz, który objął urząd dzięki protekcji cesarza Konstancjusza II. Kiedy jednak Auksencjusz zmarł, przystąpiono do poszukiwania nowego biskupa. Wydarzenie to wywołało rozruchy wśród ludu. Aby im zapobiec, Ambroży udał się do kościoła, w którym zgromadzeni Mediolańczycy mieli wybrać biskupa. Po tym, jak zaczął do nich przemawiać w celu uspokojenia wzburzonych nastrojów, z tłumu wydobył się dziecięcy krzyk: „Ambroży biskupem”. Pośród skonfliktowanych ludzi, zarówno katolików jak i arian zapanowała wówczas zgoda i wszyscy poparli Ambrożego. On czując się nieodpowiednim do przyjęcia godności biskupiej odmówił i opuścił kościół. Wobec ciągłych nacisków, Ambroży chciał odwieść ludzi od popierania go i według relacji Paulina postanowił nawet zszargać swoją dobrą opinię poprzez zaproszenie do swojego domu prostytutek i stworzenie pozorów rozwiązłości. Ponieważ te zabiegi nie pomogły, biskup-nominat próbował uciec z miasta, jednak zakończyło się to niepowodzeniem. Wysłano wówczas wiadomość do cesarza Walentyniana I o wyborze nowego biskupa Mediolanu, z czego on wyraził radość. Ambroży

¹⁷⁶ Grzegorz VII cytował lub wspominał św. Ambrożego w następujących listach: Reg. I, 15; Reg. I, 27; Reg. III, 8; Reg. III, 15; Reg. IV, 2; Reg. VII, 24; Reg. VIII, 21; Reg. IX, 37.

¹⁷⁷ *Vita sanctii Ambrosii mediolanensis episcopi a Paulino eius notario ad beatum Augustinum conscripta*, PL t. 14, kol. 27-46C. Najważniejsze informacje dotyczące dzieła Paulina oraz jego znaczenia znalazły się w przedmowie i we wstępie edytorskim: *Paulinus Mediolanensis, Vita sanctii Ambrosii, mediolanensis episcopi, a Paulino eius notario ad beatum Augustinum conscripta. A revised text, and commentary, with an introduction and translation*, wyd. M. S. Kaniecka, Washington, D.C. 1928, s. XV-XVI i 1-6.

podjął wówczas ostatnią próbę ucieczki przed przyjęciem godności i przez kilka dni ukrywał się w domu swojego przyjaciela. Ten jednak w poczuciu obowiązku względem woli cesarskiej wydał go i wówczas Ambroży musiał przyjąć święcenia biskupie.

Jak już zaznaczono, opisy wyboru Grzegorza VII według Bonizona i Bertolda wykazują podobieństwa do elekcji św. Ambrożego, utrwalonej przez Paulina. Pierwszym oczywistym ale i najistotniejszym punktem wspólnym jest to, że zarówno Ambroży jak i Hildebrand zostali wybrani przez zgromadzenie ludu. Pojawił się także motyw uspokajania tłumu przez elektów. U Bonizona zapanować nad sytuacją próbował Hildebrand, u Paulina zaś Ambroży. Intrygująco podobne jest również to, że zarówno Mediolańczycy w przypadku Ambrożego, jak i Rzymianie w czasie elekcji Hildebranda, domagali się obrania ich biskupów pod wpływem impulsu. W Mediolanie miało być to wołanie dziecka: „Ambroży biskupem”, w Rzymie zaś okrzyki: „Hildebrand biskupem” oraz osobiste wystąpienie kardynała Hugona Candidusa. Obaj nominaci wzbraniли się także przed przyjęciem godności i obaj ukrywali się – Ambroży u swojego przyjaciela, a Hildebrand (według Bertolda) w kościele św. Piotra w Okowach.

W tym miejscu nasuwa się podobny wniosek, jak w przypadku porównania relacji o wyborach Grzegorza I i Grzegorza VII. Bonizon i Bertold byli zwolennikami Hildebranda i opisali jego elekcję w sposób bardzo podobny do podania o wyborze Ambrożego. Może to świadczyć o tym, że sposób jego wyboru budził wątpliwości wśród współczesnych, i że jego zwolennicy szukali sposobu odpowiedniego legitymizowania jego władzy. Bonizon i Bertold, starali się tak przedstawić przebieg wydarzeń i postawę Hildebranda, aby odbiorcy ich dzieł odnosili wrażenie, że nowy papież albo został wybrany zupełnie zgodnie z prawem albo został zmuszony do przyjęcia godności. Przedstawienie elekcji Grzegorza VII, do której doszło przez aklamację ludu rzymskiego, w taki sposób, aby przypominała okoliczności wyboru Ambrożego, mogło mieć określony cel. Było nim przekonanie innych, że skoro w niemal takich samych okolicznościach wybrano wzór cnót biskupich – św. Ambrożego, to wybór Hildebranda nie mógł być niegodny ani nieważny. Nie można też wykluczyć, że relacje Bertolda i Bonizona są pokłosiem całej kampanii informacyjnej forsowanej przez papieża, jego zwolenników i Stolicę Apostolską. Wówczas, relacje obu autorów byłyby świadectwem tego, jak kręgi duchowieństwa i sprzyjających papieżowi dostojników świeckich starały się przedstawić okoliczności wyboru Hildebranda.

1.6. Zarzuty o nielegalne objęcie tronu Piotrowego przez Grzegorza VII

Kilkukrotnie zaznaczono już, że kanoniczność objęcia urzędu przez Grzegorza VII musiała budzić wątpliwości wśród jemu współczesnych. Oczywiście dla zwolenników papieża, takich jak opat Walon z Metzu, wybór przez aklamację ludu mógł świadczyć o działaniu Ducha Świętego, a niektórzy mogli widzieć w nim nawet powrót do obyczajów Kościoła Świętych Ojców. Co więcej, doprowadzenie do formalnego aktu wyboru w kościele świętego Piotra w Okowach najprawdopodobniej miało zapobiec wszelkim ewentualnym spekulacjom co do legalności elekcji. Dla przeciwników papieża, niedostosowanie się do reguł dekretu *In nomine Domini* stanowiło podstawę do formułowania oskarżeń przeciwko Grzegorzowi VII. Wybór z woli ludu dawał także argument do zarzucenia papieżowi przejęcia Piotrowego tronu poprzez podburzenie tłumu i sprowokowanie tumultu.

Napięte stosunki między Grzegorzem VII a niemieckim królem Henrykiem IV rozpoczęły się kiedy papież uznał bliskich doradców władcy za winnych symonii¹⁷⁸. Pomimo tego, że została nałożona na nich ekskomunika, wciąż stali oni przy boku władcy, co wywoływało oburzenie Stolicy Apostolskiej. Ostatecznie pod wpływem dyplomacji papieskiej i namów ze strony otoczenia króla, a także problemów związanych z nasilającym się buntem zbrojnym Sasów, monarcha zadeklarował wierność Stolicy Apostolskiej oraz naprawienie skutków wyrządzonych grzechów¹⁷⁹. Grzegorz VII liczył wówczas, że poprzez zawiązanie współpracy z monarchą zdominuje niemiecki i północnowłoski episkopat, a także zakończy skomplikowaną sytuację związaną z ustanowieniem nowego arcybiskupa Mediolanu. Początkowo relacje między papieżem, a królem układały się poprawnie i widoczne były przejawy współpracy na rzecz walki z symonią¹⁸⁰. Jednakże kiedy szala zwycięstwa w wojnie saskiej przechyliła się na stronę Henryka IV, jego wcześniejsze deklaracje okazały się być pustymi słowami. Postanowił on nominować nowych biskupów Fermo i Spoleto, a także obsadzić tron arcybiskupi w Mediolanie swoim kandydatem, co doprowadziło do zdecydowanego sprzeciwu Grzegorza VII, który surowo upomniał władcę¹⁸¹.

¹⁷⁸ Zarzewie wielkiego konfliktu między Grzegorzem VII a Henrykiem IV: E.W. Wies, *Cesarz Henryk IV*, tłum. P. Kaczorowski, Warszawa 2000, s. 135-145.

¹⁷⁹ List Henryka IV do Grzegorza VII został włączony do Regestru – Reg. I, 29a (został napisany pod koniec sierpnia 1073 roku).

¹⁸⁰ Świadczą o tym treści listów: Reg. II, 30; Reg. II, 31; Reg. III, 3.

¹⁸¹ Reg. III, 10. List z 8 grudnia 1075 roku.

Henryk IV wykorzystał negatywną postawę większości niemieckiego episkopatu względem polityki Grzegorza VII oraz jego tendencji do podporządkowywania sobie biskupów i zwołał ich do Wormacji¹⁸². Owocem zebrania były trzy listy: od biskupów Rzeszy do papieża oraz dwa pisma Henryka IV: do kleru i ludu rzymskiego i papieża. Po tym jak w czasie synodu w Rzymie Grzegorz VII nałożył ekskomunikę na króla i biskupów, Henryk IV napisał jeszcze jeden list do papieża oraz odezwę ponownie zwołującą biskupów do Wormacji w celu potępienia Grzegorza VII¹⁸³. Nadawcy listów w ich treści podważali legalność wyboru Grzegorza VII na tron Piotrowy oraz prawowitość sprawowanej przez niego władzy.

List biskupów rozpoczyna się od stwierdzenia, że od samego początku pontyfikatu Grzegorza VII, byli oni świadomi tego, że „wtargnięcie” przez niego na ster Kościoła było „bezprawną i nikczemną rzeczą, sprzeczną z prawem i sprawiedliwością”. Jak napisano w liście, lepiej było jednak przemilczeć niezgodne z prawem jego wyniesienie na tron Piotrowy, w nadziei na to, że niegodziwe zapoczątkowanie pontyfikatu zostanie w przyszłości naprawione poprzez uczciwość i gorliwość w sprawowaniu rządów papieskich¹⁸⁴. „Żałosny stan Kościoła powszechnego” zmusił ich jednak do wystosowania odezwy do papieża i odmówienia mu posłuszeństwa, którego – jak napisali – nigdy mu nie obiecali, i którego w przyszłości nie mieli zamiaru przestrzegać¹⁸⁵. Wśród zarzutów jakie hierarchowie wysunęli pod adresem papieża znalazły się: tworzenie schizmy poprzez wprowadzanie niezgody w Kościele; okrutne, aroganckie i apodyktyczne panowanie; skoncentrowanie na doczesnych aspektach rządów oraz próby odbierania władzy biskupom lokalnym, którzy – jak zauważono – sprawowali swoją władzę z nadania Boga i z łaski Ducha Świętego.

¹⁸² Zwołanie dostojników Rzeszy do Wormacji: G. M. Cantarella, *Grzegorz VII...*, s. 166-168. Pod pismem biskupów do papieża podpisali się: Zygfryd z Moguncji, Udon z Trewiru, Wilhelm z Utrechtu, Herman z Metzu, Henryk z Liège, Ricbert z Verdun, Pibo z Toul, Huzman ze Spiry, Burchard z Halberstadu, Werner ze Strasburga, Burchard z Bazylei, Otton z Konstancji, Adalberon z Würzburga, Rupert z Bambergu, Otton z Ratyzbony, Ellenhard z Fryzyngi, Udalryk z Eichstätt, Fryderyk z Münster, Engelbert z Minden, Hezilon z Hildesheim, Brunon z Osnabrück, Eppon z Neapolu, Imad z Paderbornu, Thiedo z Brandenburga, Burchard z Lozanny i Brunon z Werony. *Die Briefe Heinrichs IV (Anhang A)*, wyd. C. Erdmann MGH *Deutsches Mittelalter. Kritische Studentexte*, Leipzig 1937, s. 65-68.

¹⁸³ Listy Henryka IV: tamże (do kleru i ludu rzymskiego – 10, s. 12-13), (do Grzegorza VII z Wormacji – 11, s. 14-15), (do Grzegorza VII po ekskomunie – 12, s. 15-17), (zwołujący ponownie do Wormacji – 13, s. 17-20).

¹⁸⁴ *Cum primum ecclesię gubernaculum invasisses, etsi nobis bene cognitum esset, quam illicitam et nefariam rem contra ius et fas familiari tibi arrogantia presumpsisses, dissimulanda tamen dispensatoria quadam taciturnitate tam vitiosa introitus tui exordia putavimus, sperantes videlicet tam criminosa principia consequentis regiminis tui probitate et industria emendanda.* Tłumaczenie K.Z.

¹⁸⁵ [...] *lamentabilis universalis ecclesię status* [...]; [...] *obędientiam, quam nullam tibi promisimus, nec de cetero ullam servaturos esse renuntiamus* [...]. Tłumaczenie K.Z.

Biskupi Rzeszy po wysunięciu zarzutów wobec Grzegorza VII, konkretnie uargumentowali dlaczego uznają jego wstąpienie na papieski tron za nielegalne. Ze względu na znaczenie tych słów, konieczne jest dosłowne przytoczenie tego fragmentu listu. Zwracając się bezpośrednio do biskupa Rzymu, napisano: „Ty sam, za błogosławionej pamięci cesarza Henryka, związałeś się osobiście przysięgą, że nigdy za życia tego cesarza ani jego syna, naszego pana, najwspanialszego króla, który teraz stoi na czele królestwa, nie przyjmiesz godności papieskiej lub, o ile mógłbyś temu przeszkodzić, pozwolić komukolwiek innemu przyjąć ją bez zgody i aprobaty zarówno ojca za jego życia, jak i syna, dopóki on także będzie żył. I jest bardzo wielu biskupów, którzy mogą dzisiaj świadczyć o tej przysiędze, dlatego, że widzieli ją wówczas na własne oczy i słyszeli na własne uszy. Pamiętaj też o tym, że gdy ambicja zapewnienia sobie papiestwa kusiła niektórych kardynałów, sam, aby nie dopuścić do powstania rywalizacji, związałeś się przysięgą pod warunkiem i ze świadomością, że oni powinni uczynić to samo, aby nigdy nie przyjąć godności papieskiej. Spójrz, jak wiernie dotrzymałeś obu tych przysięg! Co więcej, kiedy za czasów papieża Mikołaja odbył się synod, w którym uczestniczyło 125 biskupów, zostało ustalone i zadekretowane, że nikt nie powinien zostać papieżem inaczej, niż w drodze wyboru kardynałów, za aprobatą ludu i za porozumieniem z władzą królewską. A ty sam byłeś autorem, promotorem i sygnatariuszem tego dekretu”¹⁸⁶.

Padły więc bardzo poważne zarzuty. Przede wszystkim o krzywoprzysięstwo, które w średniowieczu było uznawane za jeden z najpoważniejszych grzechów i przestępstw, bowiem przysiędze przypisywano niemal sakralny charakter¹⁸⁷. Według biskupów, Grzegorz VII miał złamać dane słowo aż trzykrotnie. Pierwszy raz obiecując cesarzowi Henrykowi III, że zarówno za jego życia, jak i życia jego syna, nie obejmie urzędu papieskiego bez zgody monarchy niemieckiego, jak i nie pozwoli komukolwiek innemu tak postąpić. Drugi podany przez hierarchów przypadek krzywoprzysięstwa odnosi się do nieznannej szerzej sytuacji,

¹⁸⁶ *Tu ipse tempore bonę memorię H. imperatoris te ipsum corporali sacramento obstrinxisti, quod numquam vivente ipso imperatore aut filio eius domno nostro glorioso rege, qui modo summę rerum preest, papatum aut ipse susciperes aut alium, quantum in te esset, suscipere patereris absque assensu et laudamento vel patris, dum viveret vel filii, dum et ipse viveret. Atque ad hoc sacramentum sunt hodie testes plerique episcopi, cui hoc tunc et oculis suis videre et auribus audiere. Illud etiam recordare, quomodo tu ipse, cum aliquos ex cardinalibus ambitio papatus titillaret, ad tollendam emulationem et hac occasione et conditione, ut ipsi hoc idem facerent, sacramento te obligasti, quod numquam papatum habiturus esses. Utraque hæc sacramenta quam sancte observaveris, tu videris. Præterea cum tempore Nicolai papę synodus celebraretur, in qua CXXV episcopi consederant, sub anathemate id statutum et decretum est, ut nullus umquam papa fieret nisi per electionem cardinalium et approbationem populi et per consensum auctoritatemque regis. Atque huius concilii seu decreti tu ipse auctor, persuasor subscriptorque fuisti.* Tłumaczenie K.Z.

¹⁸⁷ Przysięga w antyku i średniowieczu oraz jej sakralny charakter: L. Kostuch, B. Wojciechowska, *The Oath in the Ancient and Medieval Culture. An Outline of the Problem*, „Scripta Classica”, XI, 2014, s. 23-39.

w której Hildebrand, aby zapobiec sporowi w kolegium kardynałów, dotyczącemu objęcia urzędu papieskiego, złożył obietnicę jego nieprzyjmowania, a także wymógł na innych, aby postąpili podobnie. Najbardziej dosadny okazuje się jednak trzeci zarzut, a mianowicie oskarżenie o bezpośrednie złamanie dekretu papieża Mikołaja II. Biskupi odnosili się jednak do tzw. redakcji cesarskiej dekretu *In nomine Domini*. Wspomnieli bowiem o tym, że Hildebrand się rzekomo na niej podpisał oraz, że wybór na urząd papieża zależał od zatwierdzenia króla. W redakcji tzw. papieskiej (uznawanej za tą autentyczną) nie było podpisu Hildebrada, ani nie zanotowano konieczności zatwierdzenia elekcji biskupa rzymskiego przez niemieckiego władcę.

Nawet jeśli tzw. redakcja cesarska została spreparowana, to argument niedostosowania się do reguł dekretu Mikołaja II był niepodważalny. Potwierdzał to sam Grzegorz VII w swoich listach skierowanych między innymi do opata Monte Cassino Dezyderiusza i arcybiskupa Rawenny Wiberta – Hildebrand został wybrany w wyniku tumultu ludu, a nie przez kolegium kardynałów. Formalna elekcja, znana z protokołu rozpoczynającego registr papieski dla biskupów niemieckich nie miała znaczenia. Być może nie mieli oni nawet świadomości o zaistnieniu wydarzeń w kościele świętego Piotra w Okowach, a nawet jeśli mieli, nie miały one dla nich większego znaczenia lub po prostu je pomijali dążąc do zdeprecjonowania Grzegorza VII.

Bez wątpienia zdyskredytowaniu, a nawet obrażeniu papieża, służyć miał również zarzut o pozostawaniu w podejrzanej zażyłości z „obcą kobietą”¹⁸⁸. Dodano też, że: „wszystkie orzeczenia, wszystkie dekrety w Stolicy Apostolskiej są dziełem kobiet i w rezultacie cały świat Kościoła rządzony jest przez ten nowy żeński senat”¹⁸⁹. Nadawcy pisma starali się poprzez ten cios ukazać Grzegorza VII jako hipokrytę – papieża, który gorliwie promując celibat i walcząc z nikolaityzmem miał, według nich, pozostawać w niestosownej relacji z kobietą, a także ulegać wpływom kobiet i pozwalać na rządzenie Stolicą Apostolską przez nie¹⁹⁰.

¹⁸⁸ Być może biskupom Rzeszy chodziło o Matyldę Toskańską, która była w gronie najwierniejszych stronników Grzegorza VII, i która wspomagała papieża w jego działaniach reformatorskich i politycznych: L. Simeoni, *Il contributo della contessa Matilde al Papato nella lotta per le investiture*, SG 1 (1947), s. 353-372.

¹⁸⁹ *Ad hoc quasi fétore quodam gravissimi scandali totam ecclesiam replesti de convictu et cohabitatione alienę mulieris familiariori quam necesse est. In qua re verecundia nostra magis quam causa laborat, quamvis hæc generalis querela ubique personuerit: omnia iudicia, omnia decreta per feminas in apostolica sede actitari, denique per hunc feminarum novum senatum totum orbem ecclesię administrari.* Tłumaczenie K.Z.

¹⁹⁰ G. M. Cantarella, *Grzegorz VII...*, s. 166-167. Autor również zastanawiał się jak interpretować zarzuty wobec Grzegorza VII o rzekome, szeroko ujęte kontakty z kobietami.

W tym samym czasie, ze strony Henryka powstały dwie odezwy: do kleru i ludu rzymskiego oraz do samego Grzegorza VII. Oba pisma miały na celu doprowadzić do opuszczenia przez papieża Stolicy Apostolskiej. W obu także można odnaleźć zdania, w których niemiecki władca prawdopodobnie odwoływał się do elekcji Grzegorza VII.

Zwracając się do Rzymian, Henryk IV wyraził wiarę w ich wierność wobec niego oraz nadzieję, że doprowadzą do obalenia papieża, który został przez władcę nazwany mnichem Hildebrandem. W piśmie został on uznany za „najeźdźcę i ciemieżyciela Kościoła oraz za spiskowca przeciwko republice rzymskiej”¹⁹¹. Henryk IV niemalże wprost stwierdza, że Grzegorz VII objął tron św. Piotra w sposób nielegalny. Już samo określenie go mianem mnicha Hildebranda, stanowiło zabieg przedstawienia go jako zwykłego duchownego niemającego prawa do sprawowania godności papieskiej. Kluczowe znaczenie miało też użycie terminu „najeźdźcy i ciemieżyciela” czyli uzurpatora, który bezprawnie zawłaszczył urząd i władzę. Określając w ten sposób Grzegorza VII, Henryk IV nie tylko zarzucił mu nadużycia, lecz wprost kwestionował legalność jego wyboru i objęcia władzy nad Stolicą Apostolską. Logiczną konsekwencją tego, było uznanie władzy Hildebranda za bezprawną i tym samym przybierającą formę ucisku. Henryk IV rozszerzył zakres zarzutów, nazywając Hildebranda także spiskowcem przeciwko „republice rzymskiej”.

Zwracając się listownie do samego Grzegorza VII, Henryk IV przede wszystkim zarzucił mu zdradę jego jako króla i prześladowanie biskupów Rzeszy. Rzecz jasna, władca wezwał papieża do ustąpienia oraz poinformował go o zjeździe w Wormacji: „Tam, gdy na światło dzienne wydobyto to, co dotąd z obawy i czci było przemilczane, na podstawie ich prawdziwych świadectw, które poznasz z ich własnych listów, stało się jawne, że w żaden sposób nie możesz dalej pozostawać na Stolicy Apostolskiej”¹⁹². Również to zdanie można odczytać jako aluzję do niezgodnej z obowiązującymi zasadami elekcji Hildebranda – przede wszystkim ze względu na nawiązanie do treści listu biskupów Rzeszy.

Gdy do Rzymu dotarły dwa wyżej przywołane listy, Grzegorz VII ekskomunikował Henryka IV oraz niektórych z niemieckich biskupów. Zanim jednak zostanie przeanalizowana

¹⁹¹ *Inter quos scilicet Hildebrandum monachum notantes vos in eius inimicitiam excitamus, quia hunc et ecclesie invasorem et oppressorem et Romane rei publice vel regni nostri insidiatorem deprehendimus [...]*. Tłumaczenie K.Z.

¹⁹² *Ubi cum ea, quę hactenus metu et reverentia tacebantur, in medium deducta fuissent, veris assertionibus illorum, quas ex ipsorum litteris audies, palam factum est te nullatenus in apostolica sede posse persistere.* Tłumaczenie K.Z.

treść ekskomuniki, dla zachowania porządku pracy warto przyrzeć się jeszcze dwóm innym dokumentom wystawionym przez Henryka IV.

Pierwszy z nich to kolejny list Henryka IV do papieża. Jego treść również przedstawia biskupa Rzymu jako osobę, która bezprawnie objęła władzę nad Stolicą Apostolską. Pismo jest znacznie bardziej rozbudowane, jeśli chodzi o argumentację, aniżeli dwa poprzednie Henrykowe dokumenty. W porównaniu jednak z listem biskupów Rzeszy, zauważalne jest występowanie mniejszej ilości konkretnych zarzutów rzekomego bezprawia, a zdania charakteryzują się pewnym niedoprecyzowaniem i ogólnikowością. Na samym początku dokumentu Grzegorz VII został określony jako „nie papież ale fałszywy mnich”¹⁹³. Następnie zapisano „Zdobyłeś przychylność zwykłego stada, druzgocąc je patrzyłeś na nich wszystkich jak na nic niewiedzących, a nadto na siebie samego, jako wiedzącego wszystko”¹⁹⁴. Było to ewidentne nawiązanie do wydarzeń mających miejsce w czasie pogrzebu papieża Aleksandra II, kiedy Hildebrand został wybrany na papieża głosem ludu. Zasugerowane tu zostało manipulowanie tłumem i wykorzystanie wzburzonych nastrojów Rzymian do osiągnięcia swojego celu czyli zdobycia władzy papieskiej. W swoim liście Henryk IV nieco dalej dodał, że Grzegorz VII nie został powołany do kapłaństwa przez Chrystusa, a także: „Podstępem, którym brzydzi się stan mniszy, zdobyłeś pieniądze; pieniędzmi, przysługę; mieczem, tron pokoju”¹⁹⁵. Była więc to narracja idąca dalej niż stanowisko biskupów Rzeszy, którzy zarzucali elekcji Grzegorza VII (tylko) nieprzeprowadzenie jej zgodnie z zasadami dekretu Mikołaja II oraz krzywoprzysięstwo. Władca insynuował, że tron św. Piotra został zdobyty w wyniku symonii. Była ona w sposób szczególny zwalczana przez Grzegorza VII, który w imię walki z nią próbował wpłynąć na działania króla i episkopatu Rzeszy. W tekście listu nie doprecyzowano czy „przysługa”, za zdobyte pieniądze, przybrała formę przekupienia ludu czy duchowieństwa rzymskiego. Trudno jest również zinterpretować rzekome zdobycie „mieczem tronu pokoju”. Być może należałoby to rozumieć jako nagłe wstąpienie na katedrę rzymską w warunkach tumultu, a więc niepokoju społecznego lub też użycie argumentu siły w nacisku na zachowanie ludu czy kleru.

¹⁹³ *H. non usurpative, sed pia dei ordinatione rex Hildebrando iam non apostolico, sed falso monacho.* Tłumaczenie K.Z.

¹⁹⁴ *In quorum calculatione tibi favorem ab ore vulgi comparasti. Quos omnes nichil scire, te autem solum omnia nosse iudicasti [...].* Tłumaczenie K.Z.

¹⁹⁵ *Tu enim his gradibus ascendisti: scilicet astutia – quod monachica proffesio abhominatur – pecuniam, pecunia favorem, favore ferrum, ferro sedem pacis adisti et de sede pacis pacem turbasti [...].* Tłumaczenie K.Z.

Głównym zarzutem sformułowanym w liście Henryka IV pod adresem Grzegorza VII, jest szeroko pojęty atak na biskupów: „Nie bałeś się podnieść rąk na władców świętego Kościoła, pomazańców Pańskich – na arcybiskupów, biskupów i kapłanów. Podeptałeś ich pod nogami jak niewolników, nieświadomych tego, co czyni ich pan”¹⁹⁶. Dodano też, że Grzegorz VII zachwiał pokojem w Kościele poprzez zwrócenie poddanych przeciwko swoim biskupom. Grzegorz VII został również określony jako ten, który nie będąc powołanym przez Boga, nauczał świeckich aby gardzili pomazańcami Bożymi, a także zezwalał laikatowi na uzurpowanie sobie władzy nad ich kapłanami poprzez potępienie ich i usuwanie. W dalszej części pisma Grzegorz VII został oskarżony również o zamach na godność królewską. Według Henryka IV, powołującego się na Ojców Kościoła, nie mógł być on skazany za żadne przestępstwo i podlegał tylko sądowi Bożemu: „Albowiem mądrość świętych biskupów powierzyła nawet Juliana Apostatę nie sobie samym, lecz samemu Bogu, aby był osądzony i usunięty”¹⁹⁷. Dodatkowo, przywołane zostały słowa św. Piotra: „Boga się bójcie, czcicie króla!”¹⁹⁸, które miały uwypuklić odstępstwo Grzegorza VII od nauk głoszonych przez Apostoła, uznawanego za pierwszego papieża. W liście powołano się także na słowa św. Pawła o konieczności potępienia tych, którzy głoszą nauki niezgodnie z Ewangelią¹⁹⁹. W związku z tym, Henryk IV zwrócił się do adresata swojego pisma w słowach: „Ty zatem jesteś potępiony przez to przekleństwo i sąd wszystkich naszych biskupów i przez nas. Ustąp i zrzeknij się tronu apostolskiego, do którego uzurpowałeś sobie prawo”²⁰⁰.

Henryk IV wydał jeszcze jeden dokument, w którym znalazło się potwierdzenie tego, co padło już w pismach biskupów i jego samego. Było to wezwanie możnych Rzeszy do przybycia do Wormacji na dzień Pięćdziesiątnicy w celu wspólnego potępienia biskupa Rzymu. Było ono kolejną ofensywą krytykującą papieża i sposób sprawowania przez niego władzy. Henryk IV charakteryzując Grzegorza VII, określił go jako: „mnicha Hildebranda, jedynie z racji noszonych szat zwanego apostolskim, nie z troski pasterza, lecz gwałtowności

¹⁹⁶ *Ut enim de multis pauca et egregia loquamur: rectores sanctę ecclesię, videlicet archiepiscopos episcopos presbiteros, non modo non tangere, sicut christos domini, timuisti, quin sicut servos, nescientes quid faciat domnus eorum, sub pedibus tuis calcasti.* Tłumaczenie K.Z.

¹⁹⁷ [...] *cum etiam Iulianum apostatam prudentia sanctorum episcoporum non sibi, sed soli deo iudicandum deponendumque commiserit.* Tłumaczenie K.Z. W. Ceran, *Kościół wobec antychrześcijańskiej polityki cesarza Juliana Apostaty*, Łódź 1980.

¹⁹⁸ 1P 2, 17.

¹⁹⁹ Ga 1, 8. „Ale gdybyśmy nawet my lub anioł z nieba głosił wam Ewangelię różną od tej, którą wam głosiliśmy – niech będzie przeklęty!”

²⁰⁰ *Tu ergo hoc anathemate et omnium episcoporum nostrorum iudico et nostro dampnatus descende, vendicatam sedem apostolicam relinque.* Tłumaczenie K.Z.

uzurpatora przewodzącemu Stolicy Apostolskiej”²⁰¹. Zauważalne jest tu nawiązanie do cytowanych już wyżej słów Chrystusa znanych z Ewangelii według świętego Jana: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Kto nie wchodzi do owczarni przez bramę, ale wdziera się inną drogą, ten jest złodziejem i rozbójnikiem. Kto jednak wchodzi przez bramę, jest pasterzem owiec”²⁰². Według Henryka IV, Grzegorz VII wdarł się do Kościoła św. Piotra, inną drogą niż pasterz – prawowity biskup Rzymu.

Reakcją Grzegorza VII na atakujące jego osobę listy były decyzje podjęte w czasie synodu wielkopostnego 1076 roku²⁰³. Jak zapisano w nocie posynodalnej Grzegorz VII „sądem Ducha Świętego i mocą błogosławionych apostołów Piotra i Pawła” zawiesił arcybiskupa Moguncji Zygfrida w sprawowaniu funkcji biskupiej oraz odłączył go od możliwości przyjmowania Eucharystii (chyba, że zaszłoby niebezpieczeństwo śmierci). Jako powód tego wyroku została wskazana próba odcięcia biskupów i opatów królestwa niemieckiego od Kościoła rzymskiego, nazwanego „ich duchową matką”. Ci, którzy z własnej woli przystąpili do schizmy Zygfrida, „podpisali się i są zdecydowani trwać w tej niegodziwości” również zostali zawieszeni w sprawowaniu urzędu biskupiego²⁰⁴. Wyrażenie „podpisali się” było bezpośrednim nawiązaniem do podpisów złożonych na liście biskupów Rzeszy oczerniającym i wzywającym papieża do ustąpienia. Ci jednak, którzy mieli być przymuszeni do buntu przeciwko papieżowi mieli szansę zadośćuczynić swojemu występкови do czasu święta św. Piotra (29 czerwca). Nieuczynienie tego we wskazanym terminie wiązało się pozbawieniem urzędu na stałe. Grzegorz VII nie wskazując z imienia nikogo poza arcybiskupem Zygfydem oraz dając czas na wycofanie się z buntu prawdopodobnie wysłał sygnał, że liczy na dojście do porozumienia z członkami episkopatu Rzeszy, których chciał mieć po swojej stronie.

Do noty posynodalnej został dołączony specjalny dokument – ekskomunika Henryka IV²⁰⁵. Jej treść w pewnym sensie była odpowiedzią na zarzuty sformułowane przeciwko

²⁰¹ [...] *Hildebrandum scilicet monachum, habitu quidem, dictum apostolicum, non pastoris cura, sed invasoris violentia apostolicę sedi presidentem* [...]. Tłumaczenie K.Z.

²⁰² J 10, 1-2.

²⁰³ Nota posynodalna włączona do rejestru: Reg. III, 10a.

²⁰⁴ *Sigefredum Mogontinum archiepiscopum, qui conatus est episcopos atque abbates regni Teutonicorum a sancta Romana ecclesia, videlicet spirituali matre sua, scindere, iudicio sancti Spiritus et auctoritate beatorum Petri et Pauli ab omni episcopali officio suspendimus et a communione corporis et sanguinis Domini separamus, nisi forte mortis periculum superveniat, ita tamen, ut penitentia ductus resipiscat*. Tłumaczenie K.Z.

²⁰⁵ Reg. III, 10a.

Grzegorzowi VII w liście biskupów Rzeszy oraz listach króla Henryka. Wydaje się, że została ona zredagowana w taki sposób jakby tworzące ją osoby (papież i osoby z jego kancelarii) formułowały jej teksty w oparciu o treść listów wysłanych z Niemiec. Niewykluczone, że papież wygłosił słowa ekskomuniki na synodzie bezpośrednio po odczytaniu pism, które prawdopodobnie zostały dostarczone przez posłańców królewskich do Wiecznego Miasta akurat na czas rozpoczęcia synodu²⁰⁶. W formule ekskomuniki papież zwraca się bezpośrednio do świętego Piotra z prośbą o wysłuchanie. Już sama apostrofa mogła stanowić wyraz szczególnej więzi jaką Grzegorz VII czuł ze św. Piotrem oraz podkreślenie wiary w bycie jego prawowitym następcą – kto bowiem mógł mieć większe prawo do bezpośredniego zwracania się do Apostoła jeśli nie jego legalny sukcesor. „Wysłuchaj mnie sługę Twego, którym opiekowałeś się od niemowlęstwa i którego po dziś dzień wybawiłeś z rąk niegodziwców, którzy nienawidzili i nienawidzą, mnie za moją wierność Tobie”²⁰⁷ – cytat ten jest kolejnym podkreśleniem szczególnej więzi papieża i św. Piotra. Grzegorz VII manifestował, że racja była po jego stronie a atak, którego dokonali król Henryk IV i biskupi, był kolejnym ciosem zadany przez złych ludzi. W cytacie jest też prawdopodobnie zawarta aluzja do pamiętnego uprowadzenia, zranienia i uwięzienia papieża w Boże Narodzenie 1075 roku²⁰⁸.

Po tym, z punktu widzenia refleksji nad legitymizacją prawowitości papieskiej elekcji, następuje najistotniejszy fragment dokumentu: „Jesteście moimi świadkami i moja pani, Matka Boża i błogosławiony Paweł, wasz brat między wszystkimi świętymi, że twój święty Kościół rzymski wbrew mojej woli pociągnął mnie do swych rządów, a ja nie uznałem wejścia na twoją stolicę za grabież, lecz raczej wolałem zakończyć moje życie w oddaleniu, niż pochwycić twoje miejsce światowym podstępem dla chwały tego świata”²⁰⁹. Jak można zauważyć, ekskomunika była więc jednocześnie obroną przed zarzutami niekanonicznego objęcia władzy papieskiej. Grzegorz VII był pewien tego, że został wybrany przez Kościół

²⁰⁶ G. M. Cantarella *Grzegorz VII...*, s. 168.

²⁰⁷ *Beate Petre apostolorum princeps, inclina, quesumus pias aures tuas nobis et audi me servum tuum, quem ab infantia nutristi et usque ad hunc diem de manu iniquorum liberasti qui me pro tua fidelitate oderunt et odiunt.* Tłumaczenie K.Z.

²⁰⁸ W czasie odprowadzania nocnej mszy świętej w bazylice Matki Bożej Śnieżnej (zwanej również Większą i Liberiańską) do kościoła wkroczyli uzbrojeni najemnicy, którzy brutalnie uprowadzili papieża i zamknęli go w wieży Parione. Następnego dnia został on odbity przez Rzymian i doprowadzony z powrotem do bazyliki aby dokończył liturgię. Za zamachem stał Cencjusz, syn prefekta Rzymu Stefana. G. M. Cantarella, *Grzegorz VII...*, s. 163-165.

²⁰⁹ W całej tej wypowiedzi Grzegorz VII zwraca się do św. Piotra. *Tu michi testis es et domina mea mater Dei et beatus Paulus frater tuus inter omnes sanctos, quod tua sancta Romana ecclesia me invitum ad sua gubernacula traxit et ego non rapina arbitratus sum ad sedem tuam ascendere potiusque volui vitam mean in peregrinatione finire quam locum tuum pro gloria mundi seculari ingenio arripere.* Tłumaczenie K.Z.

rzymski, i że już samo to czyniło jego elekcję legalną. Nie odnosił się wprost do zarzutów złamania dekretu Mikołaja II ani do przysięg, które rzekomo miał składać. Być może formą usprawiedliwienia niedotrzymania obietnic, które miały być rzekomo złożone wobec cesarza Henryka III oraz kolegium kardynałów było to, że do władzy został pociągnięty wbrew swojej woli. Co więcej, Grzegorz VII zaprzeczał wszelkim zarzutom symonii poprzez deklarację tego, że wolałby zakończyć swoje życie w oddaleniu niż zagarnąć tron Piotrowy „światowym podstępem”. Formą wzmocnienia przekazu miało być przywołanie na świadków św. Piotra, Najświętszej Marii Panny i św. Pawła, którzy byli szczególnymi patronami Grzegorza VII²¹⁰.

Ekskomunika Henryka IV była kolejnym pismem, w którym Grzegorz VII podkreślał, że został obrany papieżem wbrew swojej woli – został do tego zmuszony przez lud rzymski. Papież ujął to, że Kościół rzymski sam pociągnął go do władzy nad sobą. Jak już napisano wyżej, być może uważał te okoliczności za usprawiedliwiające dla złamania potencjalnych obietnic złożonych Henrykowi III i kolegium kardynalskiemu. Dotyczyły one nieobejmowania papieskiego urzędu i dołożenia wszelkich starań, aby nikt nie dostał tego zaszczytu bez aprobaty cesarza lub jego następcy. W sytuacji natomiast powstania rywalizacji między hierarchami miał zobowiązać się do nieprzyjmowania godności i tym samym wpływać na innych, aby poszli za jego przykładem. Oczywiście należy podkreślić, że nie wiadomo nic szerzej o obu przysięgach, łącznie z tym czy rzeczywiście miały one miejsce²¹¹. Zarzuty strony niemieckiej generalnie opierały się także na tzw. redakcji cesarskiej *In nomine Domini*, która najpewniej była falsyfikatem. W każdym razie, treść ekskomuniki Henryka IV była obroną Grzegorza VII przed zarzutami niekanonicznego wstąpienia na tron Piotrowy. Można przypuszczać, że rzekome zmuszenie go do przyjęcia godności biskupa Rzymu stanowiło odpowiednie usprawiedliwienie tego, że został papieżem w sposób niezgodny z obowiązującymi regułami.

1.7. Synod Wielkopostny 1080 roku i Synod w Brixen

²¹⁰ H. E. J. Cowdrey, *The Spirituality of Pope Gregory VII*, [w:] *The Mystical Tradition and the Carthusians*, t. 1, J. Hogg (red.), Salzburg 1995, s. 1-22.

²¹¹ Do owej rzekomej przysięgi odniósł się H. E. J. Cowdrey, *Pope Gregory VII...*, s. 34-35. Badacz jako ślad w źródłach wskazał: *Benzonis episcopi Albensis ad Heinricum IV imperatorem libri VII* (VII, 2), wyd. K. Pertz, *Historiae aevi Salici*, MGH *Scriptores*, t. 11, Hannoverae 1854, s. 671. Jest to jednak relacja bardzo niewiarygodna ze względu na to, że Benzon był stronnikiem Henryka IV i idealizował go: E. W. Wies, *Cesarz Henryk IV...*, s. 199.

Po wydarzeniach w Canossie i krótkotrwałym pozornym pokoju, konflikt między Grzegorzem VII a Henrykiem IV rozgorzał na nowo. W czasie synodu wielkopostnego 1080 roku Grzegorz VII – po niemal 7 latach swojego pontyfikatu – ponownie postanowił odwołać się do sprawy swojej elekcji w tekście (kolejnej) ekskomuniki Henryka IV²¹². Podobnie jak w 1076 roku w jej treści papież bezpośrednio zwrócił się do św. Piotra, tytułując go Księciem Apostołów i św. Pawła, określając go nauczycielem narodów. Grzegorz VII wyraził ufność w ich moc (po zawierzeniu się Bogu i Najświętszej Marii Pannie) i prosił apostołów o wysłuchanie jego głosu. Biskup Rzymu wezwał także swoich patronów, aby wspomogli go w mówieniu prawdy przeciwstawiającej się kłamstwu. Przez to chciał, aby wszyscy zrozumieli, że papież występował przeciwko ludziom niegodziwym i niesprawiedliwym, a wiernym służył pomocą.

Po tych wstępnych słowach w ekskomunie, Grzegorz VII przystąpił do narracji, w której deklarował, że niedobrowolnie przyjął święcenia kapłańskie i niechętnie odbył z papieżem Grzegorzem VI podróż za Alpy²¹³. Grzegorz VII twierdził również, że jeszcze bardziej niechętnie powrócił do Rzymu z papieżem Leonem IX; zaś „potem, bardzo niechętnie, z wielkim smutkiem, wzdychaniem i narzekaniem, choć zupełnie niegodny” został umieszczony na tronie św. Piotra i Pawła²¹⁴. Papieska prośba do apostołów o pomoc w mówieniu prawdy po to, aby „bracia mogli bardziej zaufać, poznać i zrozumieć”, że występował on przeciwko niegodziwościom, wydaje się być świadectwem kontynuowania polemiki ze wszystkimi tymi, którzy zarzucali mu nikczemne intencje w czasie trwania jego posługi w Kościele rzymskim. Grzegorz VII odnosił się do czterech wydarzeń ze swojego życia, które ukształtowały go jako duchownego i późniejszego biskupa rzymskiego. Owe wydarzenia w istotny sposób wpłynęły także na to, jak jego pontyfikat był postrzegany zarówno przez jego zwolenników jak i przeciwników. Wspomina bowiem o przyjęciu święceń – jak zadeklarował: w sposób niechętny, co miałoby prawdopodobnie świadczyć o tym, że

²¹² Reg. VII, 14a.

²¹³ O tym dlaczego Hildebrand udał się na wygnanie wraz z Grzegorzem VI i jak to doświadczenie wpłynęło na jego życie: G. B. Borino, „*Invitus ultra montes cum domno papa Gregorio abii*” *Gregorius VII, Reg. VII, 14a*, SG 1 (1947), s. 3-46.

²¹⁴ *Beate Petre princeps apostolorum et tu beate Paule doctor gentium, dignamini, queso, aures vestras ad me inclinare meque clementer exaudire. Quia veritatis estis discipuli et amatores, adiuvate, ut veritatem vobis dicam omni remota falsitate, quam omnino detestamini, ut fratres mei melius michi adquiescant et sciant et intellegant, quia ex vestra fiducia post Deum et matrem eius semper virginem Mariam, pravis et iniquis resisto, vestris autem fidelibus auxilium presto. Vos enim scitis, quia non libenter ad sacrum ordinem accessi et invitus ultra montes cum domno papa Gregorio abii, sed magis invitus cum domino meo papa Leone ad vestram specialem ecclesiam redii, in qua utcumque vobis deservivi; deinde valde invitus cum multo dolore et gemitu ac planctu in throno vestro valde indignus sum collocatus.* Tłumaczenie K.Z.

pragnął pozostać mnichem i wieść życie w ubóstwie i skromności. Następnie przywołał podróż za Alpy, którą odbył z Grzegorzem VI oraz powrót do Rzymu z Leonem IX. Warto przypomnieć, że zesłanie Grzegorza VI do Niemiec, było następstwem synodu w Sutri, w czasie którego król Henryk III położył kres sytuacji, w której trzech duchownych uważało się za papieży. Byli nimi: Teofilakt z Tusculum (Benedykt IX), Jan z Sabiny (Sylwester III) i Jan Gracjan Pierleone (Grzegorz VI). Ten ostatni, był jedynym, który pojawił się na synodzie. Niemiecki król złożył ich wszystkich trzech z urzędu i powołał na nowego biskupa Rzymu biskupa Bambergu Swidgera, który przyjął imię Klemensa II²¹⁵.

Bonizon z Sutri relacjonuje to co wydarzyło się z Grzegorzem VI następująco: „Po uporządkowaniu spraw w Italii, cesarz Henryk powrócił do ojczyzny, zabierając z sobą czcigodnego Jana [...]; wraz z nimi udał się miły Bogu Hildebrand, pragnąc okazać należyty szacunek swemu panu, którego był kapelanem. Niewiele później, po przybyciu nad brzegi Renu, wspomniany Jan zachorował i zmarł”²¹⁶. Wspomnienie przez Grzegorza VII faktu niechętnego udania się do Niemiec wraz z Grzegorzem VI wynikało prawdopodobnie z chęci przeciwstawienia się zarzutowi bycia pysznym i gonienia za kościelnymi zaszczytami²¹⁷. Bycie kapelanem papieskim można było bowiem uznać za kolejny, po przyjęciu święceń, etap wspinaczki po szczeblach kościelnej hierarchii.

Grzegorz VII w tekście ekskomuniki Henryka IV stwierdził również, że „jeszcze bardziej niechętnie” (niż udanie się za Alpy z Grzegorzem VI) powrócił do Rzymu z papieżem Leonem IX, który został wybrany przez Henryka III. Według Bonizona z Sutri, Hildebrand miał być kluniackim mnichem, który został zabrany przez swojego opata do Vesontio (Besançon). Tam miało dojść do jego spotkania z Leonem IX, których przejeżdżał przez to miasto w drodze do Rzymu. Według Bonizona, Hildebrand miał zainspirować swojego opata do tego, aby ten odwiódł Leona IX od zamiaru objęcia tronu Piotrowego. Papież-nominat na te namowy przystał i, będąc pod wrażeniem osobowości Hildebranda, postanowił zabrać go ze sobą do Wiecznego Miasta. Tam, okazało się jednak, że jego wola nie miała większego znaczenia, gdyż został zmuszony do objęcia władzy papieskiej przez lud²¹⁸. Według innej relacji – autorstwa Brunona z Segni – w której Hildebrand został ukazany jako młody i wykształcony mnich oraz towarzysz podróży Leona IX do Italii, to właśnie przyszły

²¹⁵ Te wydarzenia zostały już opisane wyżej w pierwszym podrozdziale niniejszego rozdziału.

²¹⁶ *Bonizonis episcopi Sutriti Liber ad amicum...*, s. 587. Tłumaczenie zaczerpnięte z G. M. Cantarella *Grzegorz VII...*, s. 69.

²¹⁷ Pojawia się ono choćby w listach: Henryka IV i biskupów Rzeszy z 24 stycznia 1076.

²¹⁸ *Bonizonis episcopi Sutriti Liber ad amicum...*, s. 587-588.

Grzegorz VII miał zainspirować Leona IX do szukania poparcia swojej nominacji w woli ludu rzymskiego²¹⁹. Powrót do Wiecznego Miasta otworzył Hildebrandowi drogę do zdobywania kolejnych kościelnych urzędów. Został mianowany subdiakonem i powierzono mu zadanie zarządzania finansami Stolicy Apostolskiej²²⁰. W późniejszym okresie był legatem papieskim we Francji i Niemczech, a następnie nadano mu godność archidiacona. Od czasów powrotu do Rzymu z Leonem IX był silnie związany z opactwem św. Pawła za Murami. Reformował je i za pontyfikatu Mikołaja II, kiedy został jego ekonomem²²¹.

W tekście ekskomuniki Henryka IV Grzegorz VII wyraźnie starał się zaznaczyć, że obejmowanie przez niego kolejnych kościelnych funkcji nie wynikało z jego osobistych ambicji czy pogodni za zaszczytami. Mocno podkreślał za to swoją wielką niechęć zarówno do udania się z Grzegorzem VI do Niemiec, jak i powrotu do Rzymu z Leonem IX. Między wierszami dawał też do zrozumienia, że tym co zmuszało go do przyjmowania kolejnych urzędów w Kościele rzymskim był obowiązek posłuszeństwa papieżom. Już po wstąpieniu na tron Piotrowy, Grzegorz VII bardzo często odnosił się do posłuszeństwa jako szczególnie ważnej cnoty. Jednocześnie podkreślał, że nieposłuszeństwo było grzechem równym bałwochwalstwu²²².

Spośród licznych odniesień, które można odnaleźć w pismach Grzegorza VII na szczególną uwagę należy zwrócić na list z 29 marca 1075 roku skierowany do biskupa Halberstadt Burcharda II, w którym papież cytował ustępy ze starotestamentowej Pierwszej Księgi Samuela: „Lepsze jest posłuszeństwo niż ofiara; albowiem nieposłuszeństwo jest jak zbrodnia bałwochwalstwa, a niechęć do podporządkowania się – jak grzech wróżbiarstwa”²²³. W tym samym liście pojawiają się słowa, autorstwa Grzegorza Wielkiego: „Posłuszeństwo jest tym, bez czego człowiek, który wydaje się być wierzącym, zostaje uznany za niewierzącego”²²⁴. W liście datowanym na 15 września 1073 roku, skierowanym do

²¹⁹ *Brunonis episcopi Signensis Libellus de symoniacis*, wyd. E. Sackur, *MGH Libelli de lite...*, t. II, Hannoverae 1892, s. 547-548.

²²⁰ O wczesnej karierze Hildebranda: F. Massetti, *Gli inizi della carriera curiale di Ildebrando. Una storia "pregregoriana"*, [w:] *Gregorio VII vescovo di Roma e pontefice universale...*, s. 141-167.

²²¹ H. E. J. Cowdrey, *Pope Gregory VII...*, s. 31-39.

²²² Nieposłuszeństwo jako grzech bałwochwalstwa u Grzegorza VII: tamże, s. 555-559. Monografia poświęcona religijnemu wymiarowi posłuszeństwa w XI wieku: N. d'Acunto, *L'età dell'obbedienza. Papato, Impero e poteri locali nel secolo XI*, Napoli 2007.

²²³ Reg. II, 66; Grzegorz VII nawiązał do 1 Sm, 15, 22-23: *'Melior est oboedientia quam victimę; quasi enim scelus idolatrię est non auscultare, et quasi peccatum ariolandi est nolle acquiescere'*. Tłumaczenie K.Z.

²²⁴ Grzegorz VII nawiązywał do *Moralia in Iob* (XXXV, 14, 28), red. Marc Adriaen, *Corpus Christianorum. Series Latina 143B*, Turnhout 1985: *Obedientia ergo est, sine qua, quamvis fidelis quisque videatur, infidelis esse convincitur*. Tłumaczenie K.Z.

duchowieństwa i ludu Kartaginy papież nawiązał do słów św. Pawła pisząc: „Niech każda dusza będzie poddana wyższym władzom”²²⁵. Komentując te słowa napisał: „Skoro Apostoł głosił posłuszeństwo władzom ziemskim, o ileż bardziej należne jest to władzom duchownym i tym, którzy mają miejsce Chrystusa wśród chrześcijan”²²⁶. W innym liście, datowanym na 1083 rok, zaadresowanym do biskupów i książąt Flandrii, Grzegorz VII przywoływał natomiast fragment Drugiego Listu św. Pawła do Koryntian o piętnowaniu każdego przejawu nieposłuszeństwa, a także cytował z Drugiego Listu do Tesaloniczan: „Jeśli ktoś nie będzie posłuszny naszemu słowu, oznaczcie go w piśmie i unikajcie obcowania z nim, aby został zawstydzony”²²⁷. W liście do duchowieństwa i ludu Konstancji z końca 1075 roku także zawarty jest wywód Grzegorza VII na temat cnoty posłuszeństwa: „Posłuszeństwo słuszenie stawiało się wyżej niż ofiary, ponieważ przez ofiary poświęcano ciało obce, a przez posłuszeństwo – własną wolę. Człowiek podoba się Bogu tym bardziej, im bardziej powściąga swoją pychę i ofiarowuje się mieczowi Bożego przykazania przed jego oczami. Z drugiej strony nieposłuszeństwo uznaje się za grzech wróżbiarstwa, aby pokazać, jak wielka jest cnota posłuszeństwa. Porównując je, wyraźniej dostrzegamy, jak bardzo powinniśmy ją chwalić”²²⁸.

Na podstawie analizy wyżej przywołanych fragmentów z listów papieskich można wywnioskować, że posłuszeństwo było uznawane przez Grzegorza VII za szczególnie ważną cnotę. Stanowi to podstawę do postrzegania jego słów, o udaniu się na wygnanie wraz z Grzegorzem VI oraz powrocie do Rzymu z Leonem IX, jako chęci ukazania tych wydarzeń ze względu na konieczność wywiązywania się z obowiązku posłuszeństwa wobec papieża. Istotne jest również to w jakim kontekście Grzegorz VII przywołuje te wydarzenia z przeszłości – jego wrogowie zarzucali mu pychę i pogoń za doczesnością²²⁹. Następne zdanie, które padło w ekskomunie Henryka IV odnosiło się już do wyboru Hildebranda na papieża: „Potem, bardzo niechętnie, z wielkim smutkiem, wzdychaniem i narzekaniem, choć

²²⁵ Reg. I, 22. *Omnis anima sublimioribus potestatibus subdita sit*. Tłumaczenie K.Z. Nawiązanie do Rz. 13, 1.

²²⁶ *Cum ergo mundanis potestatibus obēdire predicavit apostolus, quanto magis spiritualibus et vicem Christi inter christianos habentibus*. Tłumaczenie K.Z.

²²⁷ Reg. IX, 35. Piętnowanie nieposłuszeństwa: 2 Kor 10, 6. 2 Tes 3, 14 u Grzegorza VII cytowany w ten sposób: *‘Si quis non obēdierit verbo nostro, per epistolam hunc notate, et non commisceamini cum illo, ut confundatur’*.

²²⁸ EV 10. *Obedientia quippe uictimis iure preponitur, quia per uictimas aliena caro, per obedientiam uero uoluntas propria mactatur. Tanto igitur quisque Deum citius placat quanto ante eius oculos, repressa arbitrii sua superbia, gladio precepti se immolat. Quo contra ariolandi peccatum inobedientia dicitur ut quanta sit uirtus obedientie demonstretur. Ex aduerso igitur melius ostenditur quid de eius laude sentiatur*. Tłumaczenie K.Z.

²²⁹ *Die Briefe Heinrichs IV...*, s. 12.

zupełnie niegodny, zostałem umieszczony na waszym tronie”²³⁰. Słowa te, jak cała treść ekskomuniki, były apostrofą do śś. Piotra i Pawła. Grzegorz VII chciał, aby wybór na biskupa Rzymu przez lud był interpretowany jako równy woli samych apostołów. Świadczy o tym przede wszystkim wyrażenie dodane zaraz po słowach o niechętnym wstąpieniu na stolicę świętą: „Mówię to w ten sposób, ponieważ to nie ja was wybrałem, ale wy wybraliście mnie i nałożyliście na mnie najcięższe brzemie waszego Kościoła”²³¹.

Zestawienie wspomnień o towarzyszeniu Grzegorzowi VI (najprawdopodobniej jako kapelan) na wygnaniu w Niemczech oraz o powrocie do Rzymu z Leonem IX (skutkującemu objęciem kolejnych ważnych kościelnych urzędów) wraz z wyborem na papieża nie mogło być przypadkowe. Skoro Hildebrand musiał okazywać posłuszeństwo Grzegorzowi VI i Leonowi IX jako papieżom, o ileż bardziej musiał być zatem posłuszny śś. Piotrowi i Pawłowi, których wolą – poprzez umieszczenie na miejscu sprawowania rządów apostolskich przez lud – było, aby został on ich następcą. Owo przeświadczenie w realne działanie Księcia Apostołów w czasie elekcji zostało wyrażone w okrzykach: „Święty Piotr wybrał Grzegorza na papieża”, które – o ile można wierzyć Bonizonowi z Sutri – rozległy się w momencie elekcji²³². W obliczu ataków i oskarżeń o nielegalne objęcie władzy, Grzegorz VII usprawiedliwiał swoje wyniesienie na papieski tron tym, że musiał być posłuszny. W przeciwnym bowiem razie, popadłby w grzech bałwochwalstwa i stałby się fałszywym wiernym.

Grzegorz VII uważał więc powinność posłuszeństwa wobec papieża i śś. Piotra i Pawła za usprawiedliwienie obejmowania przez niego kolejnych urzędów w Kościele rzymskim i porzucenie życia mniszego. Wydaje się zatem też, że Grzegorz VII potwierdzał to, że miał świadomość bycia wybranym niezgodnie z obowiązującymi wówczas zasadami (przede wszystkim tymi z *In nomine Domini*). Być może pragnął również usprawiedliwić złamanie przez siebie rzekomych przysiąg, które według słów biskupów Rzesz, miał złożyć. Konieczność zachowania posłuszeństwa, miał usprawiedliwiać obejmowanie kolejnych funkcji i urzędów kościelnych, w tym także godności papieskiej.

²³⁰ Cytowane wyżej: [...] *deinde valde invitatus cum multo dolore et gemitu ac planctu in throno vestro valde indignus sum collocatus*. Tłumaczenie K.Z.

²³¹ *[H]ec ideo dico, quia non ego vos, sed vos elegistis me et gravissimum pondus vestrę ecclesię super me ponsuistis*. Tłumaczenie K.Z. Te słowa były nawiązaniem do J 15, 16.

²³² *Bonizonis episcopi Sutri Liberi ad amicum...* s. 601: *Gregorium papam sanctus Petrus elegit*. Tłumaczenie K.Z.

Jasne stanowisko względem działalności Hildebranda oraz okoliczności objęcia przez niego władzy papieskiej zostało wyrażone w tekście decyzji synodu w Brixen, który można poznać z dokumentu datowanego na 25 czerwca 1080 roku²³³. Już na początku dokumentu znaleźć można informację, że zgromadzeni z Henrykiem IV biskupi i dostojnicy świeccy z Niemiec i Włoch jednogłośnie potępiali „awanturnicze szaleństwo pewnego fałszywego mnicha, zwanego papieżem Grzegorzem VII”²³⁴. Przede wszystkim został mu postawiony zarzut, że od najmłodszych lat podążał on za próżną chwałą, za którą nie stały żadne zasługi. Według zebranych Hildebrand nie zawahał się również „przedkładać wróżb własnych i cudzych ponad Boże zarządzenia”²³⁵. Co więcej, stwierdzono, że był człowiekiem jedynie noszącym mniszy strój, natomiast sposób jego życia był sprzeczny z ideami życia monastycznego. Zarzucono mu również samowolę oraz uważanie się za osobę, której nie obowiązują żadne kościelnej reguły. W dokumencie pada też stwierdzenie, że Hildebrand miał w sposób niegodny i grzeszny pozyskać pieniądze, dzięki którym „wdarł się do opactwa świętego Pawła zastępując opata”. Następnie miał kupić od niejakiego Mancjusza urząd archidiacona i „wbrew woli papieża Mikołaja, pośród wrzawy ludowej, został wyniesiony na urząd ekonoma”²³⁶.

Jak głosi dalej dokument synodu w Brixen: Grzegorz VII został uznany za winnego rzekomych zabójstw czterech papieży, którzy mieli być otruci przez bliskiego mu człowieka, niejakiego Jana Brachintusa. Wreszcie, dokonano opisu tego, w jakich okolicznościach Hildebrand miał zostać biskupem rzymskim. W nocy, kiedy w bazylice Najświętszego Zbawiciela oddawano cześć ciału zmarłego Aleksandra II, miał on obsadzić rzymskie bramy, wieże i mosty swoimi zbrojnymi. Miał też przystąpić do okupacji pałacu laterańskiego oraz zastraszyć duchowieństwo, aby ci wszyscy, którzy nie chcieli wybrać go na papieża, nie stawiali oporu. Kiedy Hildebrand objął papieski tron, część duchowieństwa miała mu wypomnieć pogwałcenie zasad dekretu Mikołaja II i niezdobycie aprobaty niemieckiego władcy. Wobec tego nowy papież miał zaprzeczyć jakoby miał świadomość obowiązywania tychże reguł i unieważnił prawa wydane przez swoich poprzedników. Podsumowując stwierdzono: „Rzeczywiście nie tylko Rzym, ale cały rzymski świat daje świadectwo, że nie

²³³ Decyzja synodu w Brixen: *Decretum synodi* (70), MGH *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, t. 1, wyd. L. Weiland, Hannoverae 1893, s. 118-120.

²³⁴ [...] *facta est vox una velut ab ore omnium terribiliter conquerentium super truculenta vesania cuiusdam Hildebrandi pseudomonachi, Gregorii papę septimi cognominati* [...]. Tłumaczenie K.Z.

²³⁵ [...] *somnia et divinationes proprias et aliorum divinę dispositioni preponere* [...]. Tłumaczenie K.Z.

²³⁶ *His itaque questibus pecunia cumulata abbatiam beati Pauli invasit supplantato abbate; inde arripiens archidiaconatum, quendam nomine Mancium, ut sibi officium venderet, decipiendo seduxit Nicolao papa nolente, tumultu populari stipatus, in economum se promoveri coegit*. Tłumaczenie K.Z.

został on wybrany przez Boga, lecz że w bezczelny sposób narzucał mu drogę przemocą, oszustwem i przekupstwem”²³⁷.

Analizując tekst decyzji synodu w Brixen datowanej na 25 czerwca 1080 roku, można odnieść wrażenie, że jej zasadnicza treść stanowi odpowiedź na słowa, które padły w ponownej ekskomunice Henryka IV wydanej w czasie synodu wielkopostnego 1080 roku. Przede wszystkim zanegowano szczerą prośbę do śś. Piotra i Pawła, którą skierował do nich Grzegorz VII na początku ekskomuniki, a więc o mówieniu prawdy. Już na samym wstępie autorzy decyzji synodu w Brixen ukazują papieża jako kłamcę i fałszywego mnicha, którego działalność w Kościele rzymskim opierała się na podstępie. Następnie, zaprzeczono wszystkim słowom papieża na temat jego kariery i jego postawy wobec kolejno przypadających mu zaszczytów. Uznano za nieprawdę niechętnie udanie się na wygnanie do Niemiec z Grzegorzem VI oraz jeszcze bardziej niechętnie powrót do Rzymu wraz z Leonem IX (co skutkowało objęciem kolejnych urzędów i funkcji kościelnych). Zamiast tego zarzucono papieżowi: pogoń za próżną chwałą, prowadzenie życia niezgodnego z mniszym sposobem życia, nieposłuszeństwo, pozyskiwanie pieniędzy w sposób grzeszny i kupno za nie urzędów kościelnych oraz, co najgorsze – bycie odpowiedzialnym za rzekome zabójstwa czterech papieży. Powyższe zarzuty miały zdyskredytować deklaracje Grzegorza VII o pokornym okazywaniu posłuszeństwa swoim poprzednikom.

Podobne wnioski można wyciągnąć z zarzucenia Grzegorzowi VII: opanowania strategicznych punktów Wiecznego Miasta przez swoich zbrojnych, okupacji pałacu laterańskiego, zastraszenia rzymskiego duchowieństwa, niepodporządkowania się regułom z dekretu Mikołaja II i unieważnienia praw swoich poprzedników. Zarzuty te stanowiły zaprzeczenie narracji papieża o wybraniu go przez śś. Piotra i Pawła, których wola objawić się miała przez aklamację ludu, i która została przez Hildebranda przyjęta mimo jego wielkiej niechęci i oporu. Słowom Grzegorza VII, podkreślającym osobiste posłuszeństwo wobec Boga, a skierowanym do śś. Piotra i Pawła: „to nie ja was wybrałem, ale wy wybraliście mnie i nałożyliście na mnie najcięższe brzemie waszego Kościoła” zostało przeciwstawione: „nie został on wybrany przez Boga, lecz bezczelnie siłą i oszustwem pieniężnym, ustanowił samego siebie”²³⁸.

²³⁷ *Non solum quidem Roma, sed ipse Romanus orbis testatur illum non a deo fuisse electum, sed a se ipso vi fraude pecunia impudentissime.* Tłumaczenie K.Z.

²³⁸ [...] *illum non a deo fuisse electum, sed a se ipso vi fraude pecunia impudentissime obiectum.* Tłumaczenie K.Z.

Na podstawie analizy decyzji synodu w Brixen można stwierdzić, że najprawdopodobniej główni redaktorzy owego dokumentu doskonale znali treść ponownej ekskomuniki Henryka IV, która została ogłoszona przez Grzegorza VII na synodzie wielkopostnym 1080 roku i utrwalona na piśmie przez kancelarię papieską. Oskarżenia z Brixen stanowią niemal lustrzane odbicie tego, jaką narrację przyjął papież na synodzie wielkopostnym. Należy zauważyć, że prawo do podjęcia przez Grzegorza VII działania – ekskomunikowania niemieckiego władcy, związane było nierozdzielnie z prerogatywami biskupa Rzymu²³⁹. Według papieża, władza biskupa, a w szczególności biskupa Rzymu upoważniała do nałożenia ekskomuniki na władców. Poglądy Grzegorza VII na ten temat zostały wyłożone w dwóch listach zaadresowanych do biskupa Metz Hermana: z 15 sierpnia 1076 roku i 15 marca 1081 roku²⁴⁰. Jego narracja skupia się głównie na istocie prymatu Piotrowego, który opierał się na ewangelicznych słowach Chrystusa. Prawo do karania władców, w interpretacji Grzegorza VII znajdowało się także w pismach Ojców Kościoła, a potwierdzać je miały przykłady postępowania papieży i biskupów z dawnych czasów.

Sam akt nałożenia ekskomuniki na Henryka IV był manifestacją legalności sprawowania urzędu. Aby móc bowiem korzystać z owej prerogatywy, niezbędne było prawowite sprawowanie władzy, zainaugurowanej przez kanoniczną elekcję. Oba dokumenty – zarówno ponowna ekskomunika Henryka IV, jak i ten będący zapisem decyzji synodu w Brixen – dotyczyły przede wszystkim tematu wstąpienia Hildebranda na tron Piotrowy. Miało ono bowiem fundamentalne znaczenie, w rozstrzygnięciu czy Grzegorz VII był prawowitym biskupem rzymskim czy uzurpatorem, a tym samym czy miał prawo nałożyć klątwę na niemieckiego króla czy nie.

1.8. Przysięga Hildebranda, *Dictatus papae* i memorandum ostatniej woli

Na koniec rozważań o legalności objęcia urzędu biskupa rzymskiego przez Grzegorza VII, warto powrócić do pierwszych lat jego pontyfikatu – zanim wybuchł konflikt z Henrykiem IV. Wcześniej przywoływane dokumenty w swoim założeniu miały na celu wyperswadowanie ich obiorcom tego, że Hildebrand został wybrany w sposób kanoniczny.

²³⁹ Ekskomunika jako prerogatywa papieska według Grzegorza VII i wykorzystywanie klątwy polityce: T. Kohl, *Gregory VII and the Changing Politics of Excommunication*, [w:] *Gregorio VII vescovo di Roma e pontefice universale...*, s. 251-267.

²⁴⁰ Reg. IV, 2; Reg. VIII, 21. Szczegółowa analiza listów do Hermana z Metz w dalszej części niniejszej pracy.

Protokół formalnej elekcji, listy anonsujące powołanie na biskupa rzymskiego oraz dwie ekskomuniki Henryka IV musiały zawierać w sobie treść wzmacniającą legitymizację władzy. Wszystkie bowiem były odpowiedzią na jej kryzysy. Warto zastanowić się także nad tym czy Grzegorz VII osobiście postrzegał samego siebie jako prawowitego papieża. Pomimo swojej oficjalnej narracji, sam papież mógł zdawać sobie sprawę z tego, że jego legitymizacja władzy jest wątpliwa, a elekcja do której doszło w czasie pogrzebu Aleksandra II – niekanoniczna.

Zachowana w *Liber Diurnus Romanorum Pontificum* i przekazana dalej przez *Collectio canonum* kardynała Deusdedita, profesja wiary była składana przez papieży na grobie św. Piotra²⁴¹. Jej treść wyrażała rzymskie rozumienie urzędu papieskiego jako osobistej, lecz instytucjonalnie ugruntowanej relacji nowego papieża ze św. Piotrem. Dokument podkreślał integralność prawdziwej wiary, przekazywanej od Chrystusa przez apostołów ich następcom, oraz zobowiązanie papieża do jej zachowania. Została ona złożona przez Hildebranda po wyborze na papieża, ale jeszcze przed przyjęciem sakry. Tekst przysięgi cechuje swego rodzaju osobistość. Papież-nominat zwracał się bowiem w drugiej osobie liczby pojedynczej do świętego Piotra, obiecując mu, że będzie godnie sprawował następstwo po nim. Zobowiązywał się także do stania na straży wiary Kościoła, przestrzegania postanowień Świętych Ojców, decyzji siedmiu soborów powszechnych a także praw wydanych przez poprzedników na tronie Piotrowym. Hildebrand, idąc w ich ślady, przysięgał: „Ponadto pilnie i bardziej stanowczo wszystkie dekryty kanoniczne naszych poprzedników apostolskich, każdego z naszych papieży, ustanowione i zatwierdzone przez synody, potwierdzać i zachowywać w nienaruszonym stanie oraz, tak jak zostały przez nich ustanowione, zachować trwałość ich mocy; a te, które potępili lub unieważnili, potępiać i unieważniać w podobny sposób. Dyscyplinę i obrzęd Kościoła, takim, jakim go zastałem i jaki został kanonicznie przekazany przez moich świętych poprzedników, utrzymać w nienaruszalnym i niezmiennym stanie oraz dokładać wszelkich starań, aby zachować sprawy Kościoła w nienaruszonym i niezmiennym kształcie. Nic z tradycji, która została przekazana i zachowana przez moich zatwierdzonych poprzedników, nie umniejszać ani nie zmieniać, ani nie dopuszczać żadnej nowości, ale żarliwie, jako prawdziwy ich uczeń i równy, wszystkimi

²⁴¹ *Liber diurnus Romanorum pontificum*, wyd. H. Foerster, Berne 1958, s. 429-431; por. także: *Collectio canonum*, (II, 110, 93), *Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit*, wyd. V. W. von Glanvell, t. 1, Paderborn 1905, s. 235-237.

wysiłkami mojego umysłu, zachowywać i czcić to, co uważam za przekazane kanonicznie”²⁴².

Jak wynika z powyższego cytatu, Hildebrand przysięgał stać na straży praw swoich poprzedników i nie wprowadzać w nich niczego nowego. Jak zatem mógł postrzegać swoją elekcję jako legalną, skoro postanowienia dekretu Mikołaja II nie zostały dochowane, a wyboru tak naprawdę dokonał lud, który później został potwierdzony przez duchowieństwo Rzymu. Jest to kolejny argument potwierdzający hipotezę, że Hildebrand pomimo, że miał świadomość niedopełnienia procedur z *In nomine Domini* uważał objęcie przez siebie władzy papieskiej za legalne. Charakter jego elekcji nawiązywał bowiem do najstarszej tradycji Kościoła, znanych z przekazów o wyborze choćby Ambrożego z Mediolanu czy Grzegorza Wielkiego. Jednocześnie, aby uczynić zadość prawu wydanemu przez Mikołaja II (który, jak można dowiedzieć się z treści *In nomine Domini*, również odwoływał się do zwyczajów Świętych Ojców) po otrzymaniu wyboru ludu z bazyliki laterańskiej, został przyjęty jako papież przez duchowieństwo rzymskie, na czele z kardynałami w kościele świętego Piotra w Okowach.

Nie można nie odnieść się także do dokumentu z 1075 roku, zawierającego 27 tez o władzy papieskiej, który w historiografii jest określany jako *Dictatus papae*²⁴³. Jego autorem był najprawdopodobniej Grzegorz VII, a 23. punkt brzmi: „Biskup rzymski, jeśli kanonicznie został obrany, dzięki zasługom świętego Piotra, niewątpliwie staje się świętym, jak świadczy święty Ennodiusz biskup Pawii, z czym zgadza się wielu Ojców i świętych i jak poznać można z dekretów błogosławionego papieża Symmachu”²⁴⁴. Szczególnie ze względu na wtrącenie o kanonicznym wyborze, teza ta stanowi punkt odniesienia do rozważań nad stanowiskiem papieża na kwestię objęcia przez niego władzy. Prowokuje także, do

²⁴² *Diligentius autem et uiuacius omnia decreta canonica precessorum apostolicorum nostrorum pontificum quęque uel sinodaliter statuerunt et probata sunt, confirmare et indiminuta seruare et sicut ab eis statuta sunt, in sui uigoris stabilitate custodire; quęque uel quosque condemnauerunt uel abdicauerunt, similis sententia condemnare et abdicare. Disciplinam et ritum ecclesię sicut inueni et a sanctis predecessores meis canonicę traditum repperi, illibatum custodire et indiminutas res ecclesię conseruare et indiminute ut custodiantur, operam dare. Nihil de traditione, quam a probatissimis predecessores meis traditam et seruata repperi, diminuere uel mutare aut aliquam nouitatem admittere: sed feruenter, ut eorum uere discipulus et sequipeda, totis mentis meę conatibus, quę tradita canonicę comperio, conseruare ac uenerari.* Tłumaczenie K.Z.

²⁴³ *Dictatus papae* został włączony do Regestru: Reg. II, 55a.

²⁴⁴ *Quod Romanus pontifex, si canonicę fuerit ordinatus, meritis beati Petri indubitanter efficitur sanctus testante sancto Ennodio Papiensi episcopo ei multis sanctis patribus fauentibus, sicut in decretis beati Symachi pape continetur.* Tłumaczenie K.Z. Grzegorz VII wspominając św. Ennodiusza i św. Symmachu odnosił się tutaj do: *Libellus aduersus eos qui contra synodum scriber praesumpserunt, Magni Felicis Ennodi Opera*, wyd. F. Vogel, MGH *Auctores antiquissimi* t. 7, Berolini 1885, s. 52; *Decreta Symmachi Papae – Synodalia*, Pseudo-Izidor, s. 665-667.

zastanowienia się nad tym, czy Grzegorz VII osobiście postrzegał siebie jako prawowitego papieża. Czy gdyby miał wątpliwości, zdecydowałby się umieszczać w 23. punkcie swojego *Dictatus papae* warunek kanonicznej elekcji biskupa rzymskiego? To ona bowiem miała dawać papieżowi świętość zaskarżoną zasługami św. Piotra. Czy Grzegorz VII mając świadomość nielegalności swojego wyboru domagałby się uznania swojej osoby za świętą? Można także postawić pytanie odwrotne: Czy postawienie warunku kanoniczności elekcji w 23. punkcie *Dictatus papae* było wyłącznie kontynuowaniem narracji znanej z papieskich listów?²⁴⁵

23. punkt *Dictatus papae* wyraża te same poglądy Grzegorza VII, które znaleźć można także we fragmencie listu skierowanego do biskupa Metz Hermana z 15 marca 1081 roku²⁴⁶. Papież wyraził w owym piśmie pewność tego, że przez zasługi świętego Piotra – pierwszego biskupa Rzymu, na jego następców przechodziła Boża łaska²⁴⁷. Grzegorz VII jednocześnie znów podkreślał swoją niechęć do objęcia władzy papieskiej, jaka towarzyszyła mu w momencie wyboru: „A jeśli ludzie bogobojni pod przymusem i z wielką bojaźnią przychodzą na Stolicę Apostolską, na której ci, którzy są sprawiedliwie ustanowieni, stają się lepszymi ludźmi dzięki zasługom błogosławionego Piotra Apostoła, jakże bać się i drzeć powinni ci, którzy wstępują na tron królestwa, na którym dobrzy i pokorni ludzie, jak widać po Saulu i Dawidzie, stają się gorsi”²⁴⁸. Papież dodał do tego: „To, co wspominaliśmy na temat Stolicy Apostolskiej, jest tak wyrażone w dekretach błogosławionego papieża Symmachusa (choć sami możemy to wiedzieć z doświadczenia): <On>, to jest błogosławiony Piotr, <przekazał potomnym nieprzemijający dar zasług wraz z dziedzictwem niewinności> i po kilku rzeczach: <Któż bowiem mógłby wątpić, w świętość tego, którego wywyższa tak wielka godność? Jeśli brakuje mu dobrych cech nabytych przez zasługi, wystarczają te, które zapewnia mu jego poprzednik na tym urzędzie. Bo albo wynosi godnych do tej wzniosłości, albo oświeca tych, którzy są wywyższeni>”²⁴⁹.

²⁴⁵ Jak można interpretować 23. punkt *Dictatus papae*: W. Ullmann, *Romanus Pontifex indubitanter efficitur sanctus: Dictatus papae 23 in retrospect and prosepct*, SG 6 (1959-1961), s. 229-264.

²⁴⁶ Reg. VIII, 21.

²⁴⁷ Więcej o poglądach Grzegorza VII na temat świętości papieża: R. Rusconi, *Santo Padre. La santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*, Roma 2010, s. 27-33; D. F. Hobelleitner, *Petrus, Clemens und Silvester. Heilige Päpste in römischen Bildprogrammen des Hochmittelalters*, Regensburg-München 2025, s. 33-40.

²⁴⁸ *Quodsi ad apostolicam sedem, in qua rite ordinati meritis beati Petri apostoli meliores efficiuntur, qui Deum timent coacti cum magno timore veniunt ad regni solium cum quanto timore ac tremore accedendum est, in quo etiam boni et humiles, sicut in Saul et David cognoscitur deteriores fiunt*. Tłumaczenie K.Z.

²⁴⁹ *Nam quod de apostolica sede prelibavimus in decretis beati Symachi pape, licet experimento sciamus, sic continetur: 'Ille', scilicet beatus P., 'perennem meritorum dotem cum hereditate innocentie misit ad posteros'; et post pauca: 'Quis enim sanctum esse dubitet, quem apex tantę dignitatis attolit; in quo si desint bona adquisita*

Grzegorz VII, szczególnie w liście do Hermana z Metzu, wydaje się nawiązywać do swojej własnej elekcji – pojawiają się bowiem słowa o pobożnych, którzy pod przymusem i z wielką bojaźnią wstępują na Stolicę Apostolską. Nieodparcie kojarzą się z tak przedstawianymi przez papieża okolicznościami objęcia przez niego tronu Piotrowego. Ze względu na przyjacielskie relacje istniejące między biskupem Rzymu a biskupem Metzu, ciężko jest podejrzewać Grzegorza VII o indoktrynowanie Hermana, celem przekonania go o legalności swojej elekcji. Co więcej, Hermana nie trzeba było przekonywać o tym, że Grzegorz VII był prawowitym papieżem – przez cały okres jego pontyfikatu, zwierzchnik Kościoła w Metzu pozostawał jego wiernym stronnikiem.

Inaczej mogło być jednak w przypadku 23. punktu *Dictatus papae*. Według niektórych hipotez dokument ten, miał pełnić funkcję swego rodzaju notatki, czy też listy spraw, które miałyby być omówione na którymś z synodów zwołanych przez Grzegorza VII²⁵⁰. Zakładając takie właśnie przeznaczenie pisma, stanowiłoby ono kolejną próbę wyperswadowania kanoniczności elekcji z 1073 roku. Tym samym, papież mógłby kolejny raz publicznie (przed zebranymi dostojnikami duchownymi i świeckimi) zamanifestować, że jest legalnym następcą św. Piotra. Czyż bowiem ktoś, kto miałby świadomość swojego niekanonicznego wyboru, ośmieliłby się rościć sobie prawo do świętości własnej osoby z tytułu bycia następcą Apostoła?

Nie mniej intrygującym źródłem jest memorandum ostatniej woli Grzegorza VII. Znalazła się ona w zapiskach, wspominanej we wstępie niniejszej pracy, Kolekcji Hanowerskiej²⁵¹. Treść memorandum miałyby być uwiecznieniem słów ciężko chorego papieża wypowiedzianych na łożu śmierci w czasie przebywania na wygnaniu w Salerno²⁵². Zgromadzeni wokół Grzegorza VII biskupi i kardynałowie mieli zapytać go, kogo uważałby za godnego następcę. Papież miał odrzec, że elektorzy powinni wybrać któregoś spośród

per meritum, sufficiunt quę a loci decessore prestantur. Aut enim claros ad hec fastigia erigit, aut eos qui eriguntur illustrat. Tłumaczenie K.Z.

²⁵⁰ O tym czym mógł być *Dictatus Papae*: K. Skwierczyński, *O Dictatus pape raz jeszcze*, [w:] *Liber Romani. Studia ofiarowane Romanowi Michałowskiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. G. Pac, K. Skwierczyński, Warszawa 2020, s. 298-312; K. Hoffmann, *Der «Dictatus papae» Gregors VII. als Index einer Kanonessammlung?*, SG 1 (1947), s. 531-537. H. Fuhrmann, *Papst Gregor VII. und das Kirchenrecht. Zum Problem des Dictatus Papae*, SG 13 (1989), s. 123-149.

²⁵¹ *Die Hannoversche Briefsammlung* (35) ..., s. 75-76.

²⁵² W 1084 roku Henryk IV zajął Rzym a na Stolicę Apostolskiej osadził Wiberta z Rawenny (antypapieża Klemensa III). Grzegorz VII schronił się w Zamku Świętego Anioła i wezwał na pomoc Normanów z Południa Italii. Oni wypędzili Niemców, ale także spłądrowali Rzym. Jego mieszkańcy odwrócili się od papieża, który musiał w związku z tym uchodzić z Wiecznego Miasta. Ostatni rok swojego życia Grzegorz VII spędził w Salerno. G. M. Cantarella, *Grzegorz VII...*, s. 307-325; C. Cechelli, *Castel S. Angelo al tempo di Gregorio VII*, SG 2 (1947), s. 106-108.

trzech hierarchów: biskupa Lukki Anzelma, biskupa Lyonu Hugona, biskupa Ostii Odon (późniejszego Urbana II). Grzegorz VII, zapytany zaś o los tych, którzy zostali obłożeni ekskomuniką, oświadczył, że utrzymywał ją względem Henryka IV oraz Wiberta z Rawenny oraz wszystkich tych władców i hierarchów, którzy ich wspierali. Zaznaczył jednak, że ewentualnego odpuszczenia win mogli oni dostąpić tylko w wyniku prawdziwego nawrócenia i pokuty. Jednocześnie zapewnił, że rozgrzeszał i błogosławił wszystkich tych, którzy wierzyli, iż posiadał on władzę sprawowaną w imieniu św. Piotra. Poza tym, umierający Grzegorz VII miał powiedzieć: „Z polecenia Boga wszechmogącego oraz z mocy autorytetu błogosławionych apostołów Piotra i Pawła nakazuję wam, abyście nie uznawali nikogo za biskupa Rzymu, jeśli nie został kanonicznie wybrany i ustanowiony zgodnie z autorytetem Świętych Ojców”²⁵³. Jego ostatnimi słowami miały być zaś: „Umiłowałem sprawiedliwość i znienawidziłem nieprawość, dlatego umieram na wygnaniu”²⁵⁴.

Można przypuszczać, że memorandum ostatniej woli Grzegorza VII zostało spreparowane przez jego zwolenników dążących do jak najdalej posuniętej gloryfikacji papieża. Nie wolno jednak pominąć tego dokumentu rozważając kwestię prawowitego objęcia urzędu papieskiego przez Hildebranda. Jako kolejne pytanie otwarte należy pozostawić to, czy umierający człowiek uparcie nawiązywałby do kanoniczności elekcji papieskiej, jeśli sam nie miałby poczucia, że w wyniku takowej został wybrany na biskupa Rzymu.

1.9. Podsumowanie

Sposób w jaki Grzegorz VII został wybrany na papieża kładł się cieniem na cały okres jego pontyfikatu i był jednym z powodów powstawania wielu kryzysowych sytuacji. Dekret Mikołaja II *In nomine Domini* jednoznacznie przyznawał prawo elekcji papieża kardynałom biskupom, a ich decyzja miała zostać potwierdzona przez kardynałów prezbiterów oraz zaakceptowana przez duchowieństwo i lud miasta. Do wyniesienia Hildebranda do godności papieskiej doszło zaś w atmosferze tumultu. Wydarzenia w czasie pogrzebu Aleksandra II, a więc wybór dokonany aklamacyjnie przez lud – starannie zaplanowane czy też nie – z jednej strony były dla Grzegorza VII i jego zwolenników świadectwem działania Ducha

²⁵³ *Ex parte Dei omnipotentis atque ex auctoritate beatorum apostolorum Petri et Pauli precipio vobis, ut neminem habeatis Romanum pontificem nisi canonice electum et sanctorum patrum auctoritate ordinatum.* Tłumaczenie K.Z.

²⁵⁴ *Dilexi iustitiam et odivi iniquitatem propterea morior in exilio.* Tłumaczenie K.Z. Te słowa znalazły się na grobie Grzegorza VII w katedrze w Salerno.

Świętego, z drugiej zaś, dla jego przeciwników, stanowiły bulwersujący skandal i główny powód formułowania zarzutów wobec papieża.

Po swoim wyborze, Grzegorz VII w sposób nieskrępowany relacjonował, że tak naprawdę na papieża wybrał go lud. Do Regestru został co prawda dołączony zapis formalnej elekcji przeprowadzonej w kościele świętego Piotra w Okowach, jednak wydaje się, że w przypadku wydarzeń z kwietnia 1073 roku, nie miała ona większego znaczenia. Być może, Grzegorz VII w sposobie jego wstąpienia na tron Piotrowy widział podobieństwo do elekcji biskupich przeprowadzanych w Kościele antycznym. Mógł też wychodzić z założenia, że skoro wybitne kościelne autorytety jak Grzegorz Wielki i Ambroży z Mediolanu, byli obierani pasterzami przez lud, taka elekcja była jak najbardziej legalna. Obejmowanie kolejnych duchownych urzędów było usprawiedliwiane przez Grzegorza VII jako obowiązek posłuszeństwa, nie tylko swoim poprzednikom, ale przede wszystkim śś. Piotrowi i Pawłowi, których wolą według słów papieża było, aby został ich następcą na Stolicy Apostolskiej. Według Grzegorza VII to sam Kościół rzymski wybrał go na swojego biskupa. Bezpośrednie odnoszenie się przez papieża w jego listach do wydarzeń, do których doszło w bazylice laterańskiej, próba silnego legitymizowania swojej władzy w momentach kryzysu oraz przede wszystkim umieszczenie w dokumencie *Dictatus papae* 23. punktu, świadczą o tym, że prawdopodobnie czuł siłę swoich racji. Jednocześnie Grzegorz VII zdawał sobie sprawę, że sposób w jaki rozpoczął swój pontyfikat stanowił główny obiekt ataków jego przeciwników. Sam nie odniósł się ani razu wprost do niedostosowania się do dekretu Mikołaja II. Papież mógł zdawać sobie sprawę z jego złamania uznawał, że akt jego formalnej elekcji w kościele świętego Piotra w Okowach stanowił wypełnienie procedur z *In nomine Domini*.

Z punktu widzenia tematyki niniejszej pracy kluczowe znaczenie ma sposób, w jaki Grzegorz VII konstruował dyskurs dotyczący własnego objęcia urzędu papieskiego. W papieskich listach i dokumentach motyw posłuszeństwa pojawia się wyjątkowo często. Pozwalał on uzasadniać zarówno wcześniejszą drogę kościelną Hildebranda, jak i sam fakt jego elekcji na biskupa Rzymu. Posłuszeństwo nie było w dyskursie Grzegorza VII jedynie cnotą osobistą, lecz wartością, która nadawała sens kolejnym etapom jego kariery oraz zdejmowała z niego odpowiedzialność za niedotrzymanie zobowiązań czy praw. Hildebrand przedstawiał bowiem przyjmowanie kolejnych urzędów kościelnych jako akt posłuszeństwa wobec papieża, którym służył i którzy powierzali mu określone funkcje. W tej narracji nie był on promotorem własnej kariery, lecz wykonawcą woli swoich przełożonych, działającym niejako wbrew osobistym ambicjom.

Analogiczną narrację Grzegorz VII zastosował w odniesieniu do własnej elekcji papieskiej. Przyjęcie urzędu biskupa Rzymu starał się on przedstawić jako akt posłuszeństwa wobec Bożej woli oraz śś. Piotra i Pawła, których uważał za swoich patronów. W ten sposób nadawał też swojej elekcji wymiaru silnie religijnego. Sugerował, że prawdziwym decydującym o jego kolejach jego życia był Bóg. Trzeba jednak wciąż pamiętać, że wiele wskazuje na to, że Hildebrand zdawał sobie sprawę z problematycznego charakteru swojej elekcji.

Rozdział 2: Podstawy ideowe władzy papieskiej wyrażone przez Grzegorza VII w jego listach

2.1. Wprowadzenie

„Błogosławiony jesteś, Szymonie, synu Jony. Albowiem nie objawiły ci tego ciało i krew, lecz Ojciec mój, który jest w niebie. Otóż i ja tobie powiadam: ty jesteś Piotr [czyli Skala], i na tej Skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą. I tobie dam klucze królestwa niebieskiego; cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie”²⁵⁵. Te słowa Chrystusa wypowiedziane do św. Piotra Kościół katolicki uznaje za podstawę prymatu Księcia Apostołów nad pozostałymi uczniami Chrystusa²⁵⁶. Zgodnie z tradycją Piotr stanął na czele społeczności chrześcijan w Rzymie, poniósł tam śmierć i został w Wiecznym Mieście pochowany. Doprowadziło to do tego, że jego następcy posiadali szczególne uznanie w Kościele powszechnym. Słowa z Ewangelii św. Mateusza zaś, od wieków służą papieżom do uzasadniania ich nadrzędnej roli w Kościele, a także pierwszeństwa względem wszystkich innych biskupów²⁵⁷.

Narracja Grzegorza VII, którą poznać można z jego listów, nie odbiegała od głównego nurtu nauczania Kościoła, narzuconego przez Ojców Kościoła i jego poprzedników na katedrze rzymskiej. Pomimo tego, jego własna interpretacja podstaw ideowych władzy papieskiej, prymatu biskupa rzymskiego i jego prerogatyw może być uznawana za nowatorską, a nawet w pewien sposób za rewolucyjną. Świadectwem tego jest przede wszystkim słynny dokument *Dictatus papae*. Ograniczał się on jednak do 27 punktów rozpisanych bez szerszego kontekstu. Z tego względu poglądy eklezjologiczne i duchowość Grzegorza VII w pełniejszej formie można poznać poprzez analizę jego listów oraz przywilejów wydanych przez Stolicę Apostolską w czasie pontyfikatu papieża. Dzięki analizie ich treści można zauważyć najważniejsze i najczęściej pojawiające się w dyskursie

²⁵⁵ Mt 16, 17-19.

²⁵⁶ P. Głowacki, *Primacy of the Apostle Peter in the Gospel of Matthew 16, 18-19*, „Studia Pelplińskie” 54 (2020), s. 107-119.

²⁵⁷ Św. Piotr: jako postać historyczna, w Nowym Testamencie i w naukach Ojców Kościoła: A. E. Sieciński, *The Papacy and the Orthodox: sources and history of a debate*, New York-Oxford 2017, s. 15-140. W. Turek, *Prymat biskupa Rzymu w okresie patrystycznym: rozwój idei od Klemensa Rzymskiego do Leona Wielkiego*, „Studia Płockie” 29 (2001), s. 51-58.

Grzegorza VII motywy wyjątkowości Kościoła rzymskiego – matki wszystkich Kościołów. Listy pozwalają też zbliżyć się do postaci Grzegorza VII i zrozumieć jego szczególne manifestowanie osobistej dewocji do św. Piotra. W swojej korespondencji papież niejednokrotnie odślaniał inne oblicze – człowieka głęboko zakorzenionego w osobistym doświadczeniu wiary, obciążonego władzą i przeżywającego swój urząd w sumieniu.

W dyskursie Grzegorza VII władza papieska nie jawi się jako absolutna w sensie autotelicznym i zamknięta w bezrefleksyjnym afirmowaniu własnego prymatu. Choć papież konsekwentnie odwoływał się do prymatu Piotrowego jako fundamentu swej pozycji, nie funkcjonował on w jego wypowiedziach jako środek dominacji nad innymi hierarchami, lecz jako narzędzie służby wobec Kościoła powszechnego. Władza ta była wpisywana w jego misję: jej legitymizacja wynikała nie z samego faktu sprawowania najwyższego urzędu, lecz z odpowiedzialności za prowadzenie wiernych ku zbawieniu oraz za zachowanie jedności i prawowierności wspólnoty. Grzegorz VII przedstawiał zatem papieskie zwierzchnictwo jako władzę przewodzącą i miłującą. Obejmowała ona troskę poszczególne Kościoły partykularne i ingerowała w ich sprawy nie po to, by demonstrować wyższość, lecz by strzec porządku kościelnego, dyscypliny i poziomu moralnego duchowieństwa.

Stworzenie uniwersalnego dyskursu było konieczne, aby gwarantować Stolicy Apostolskiej prawo do kierowania Kościołem powszechnym. Kluczem do legitymacji władzy był nie tylko autorytet, jaki Grzegorz VII czerpał z tradycji, ale także zdolność do odpowiedniego umotywowania swoich racji i przedstawienia swojej woli jako zgodnej z wolą Boga. W XI wieku ingerowanie papieża w sprawy lokalnych Kościołów wciąż wzbudzało opór ich hierarchów²⁵⁸. Niejednokrotnie stawiało to biskupów Rzymu i samego Grzegorza VII w sytuacji kryzysu ich autorytetu²⁵⁹.

2.2. Wyjątkowość Kościoła rzymskiego w eklezjologii i duchowości Grzegorza VII

²⁵⁸ O silnym poczuciu niezależności Kościołów lokalnych na Zachodzie przed czasami Grzegorza VII: K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2004, s. 101-119.

²⁵⁹ Doskonałym tego przykładem jest oburzenie arcybiskupa Hamburga i Bremy Liemara wyrażone w liście do Hezilona z Hildesheim. Dla arcybiskupa nie do przyjęcia były rozkazy Grzegorza VII oraz roszczenie sobie prawa do składania nieposłusznych z urzędu: *Die Hannoversche Briefsammlung* (15)..., s. 33-35. Bunt biskupów niemieckich przeciwko Grzegorzowi VII, który był jednym z tematów poprzedniego rozdziału, w dużej mierze wynikał z ingerowania papieża w sprawy poszczególnych diecezji.

Poglądy Grzegorza VII na temat sprawowanej przez niego władzy jako następcy św. Piotra można analizować z dwóch odmiennych perspektyw. Z jednej strony utrwalone na pergaminie punkty *Dictatus papae*, które w nowatorski sposób teoretyzowały zakres władzy papieża, świadczą o radykalności poglądów Grzegorza VII²⁶⁰. Z drugiej strony wszystkie punkty tego słynnego dokumentu, a także wszystkie inne znane wypowiedzi papieża miały swoje podstawy w treści Pisma Świętego lub tradycji Ojców Kościoła. Oficjalnie więc, Grzegorz VII nie wprowadzał w nauczaniu o prymacie Stolicy Apostolskiej niczego nowego. Jednakże jego własna interpretacja treści wyżej wymienionych fundamentalnych założeń wykazywała wyraźne znamiona nowatorskości, a ich przekaz był przez niego silnie wzmacniany.

Dyskurs Grzegorza VII dotyczący św. Piotra, Kościoła rzymskiego, władzy papieskiej, który można poznać z treści jego listów, także nie odbiegał od generalnego dyskursu przyjętego w chrześcijaństwie zachodnim, charakterystycznego przede wszystkim dla narracji papieża i kręgów duchowieństwa z nimi związanych. W treściach pism Grzegorza VII można zaobserwować pewną powtarzalność i stawianie akcentów, które składają się na pewnego rodzaju styl wypowiedzi. Bezustanne odwoływanie się do prymatu Piotrowego oczywiście miało jednak na pierwszym miejscu wzmocnić dyskurs i przekaz wypowiedzi oraz stanowiło zamierzony zabieg legitymizujący władzę. Grzegorz VII odwoływał się najczęściej do doskonale znanych ustępów z Ewangelii, w których Chrystus osobiście i bezpośrednio powierzył Piotrowi przywództwo w jerozolimskiej pra-wspólnocie chrześcijańskiej²⁶¹.

W liście do opata Wilhelma z Hirsau z 8 maja 1080 Grzegorz VII przywołał słowa św. Ambrożego z Mediolanu: „Jest heretykiem ten, który nie jest w zgodzie z Kościołem rzymskim”²⁶². Cytat pada w kontekście pouczenia opata, że w wypadku okazywania

²⁶⁰ Niektórzy badacze uważają, że oprócz *Dictatus papae*, Grzegorz VII sformułował jeszcze jeden zbiór tez o władzy papieskiej – *Proprie auctoritates apostolice sedis*. Liczy on 37 punktów. Jego treść znajduje się w artykule badacza, który odkrył trzy wersje dokumentu: H. Mordek, *Proprie auctoritates apostolice sedis. Ein zweiter Dictatus Papae Gregors VII?*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” 28 (1972), s. 126-132. Czwartą wersję odnalazł inny badacz, a swoje odkrycia opublikował w: M. Wojtowysch, *Proprie auctoritates apostolice sedis. Bemerkungen zu einer bisher unbeachteten Überlieferung*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” 40 (1984), s. 612-621. W niniejszej pracy zrezygnowano z analizowania *Proprie auctoritates apostolice sedis*, jako że autorstwo Grzegorza VII jest bardzo mało prawdopodobne. Negatywna weryfikacja przypisywanego Grzegorzowi VII autorstwa: F. Kempf, *Ein zweiter Dictatus papae? Ein Beitrag zum Depositionsanspruch Gregors VII*. „Archivum Historiae Pontificiae” 13 (1975), s. 119-139. Porównanie *Dictatus papae* i *Proprie auctoritates apostolice sedis*: G.M. Cantarella, *Appunti sul Dictatus Pape di Gregorio VII* [w:] *Liber Romani...*, s. 36-51.

²⁶¹ Mt 16, 13-19, Łk 22, 31-32, J 21, 15-17.

²⁶² Reg. VII, 24. *Ereticum esse constat qui Romanę ecclesię non concordat*. Tłumaczenie K.Z. *Sancti Ambrosii Epistolarum Classis I* (XI, 4), PL, t. 16, kol. 946.

nieposłuszeństwa Stolicy Apostolskiej przez biskupa Konstancji, powinien on szukać opieki duszpasterskiej u innego pobożnego (a więc takiego, który w rozumieniu papieża pozostaje w zgodzie z Rzymem) biskupa. W rozumieniu Grzegorza VII zatem, każdy przejaw nieposłuszeństwa, czy nawet niepopierania tego, co jest głoszone z katedry rzymskiej, świadczył o popadnięciu w herezję. Papież wychodził więc z założenia, że ortodoksja w Kościele powszechnym jest wszystko to, co jest uznawane przez Stolicę Apostolską, a ona sama jest źródłem prawowierności. Wszystko inne, co było niezgodne z nauczaniem papieża, z samej tylko natury rzeczy, było błędem i niebezpieczeństwem dla wiernych na ich drodze do zbawienia.

W innym liście, z 6 czerwca 1080, do ormiańskiego katolikosy Grzegorza II, papież stwierdził, że nauczanie żadnego biskupa Rzymu nie mogło być skażone herezją, gdyż obietnica prawowierności została dana św. Piotrowi przez samego Chrystusa. Ta gwarancja zachowania ortodoksji w nauczaniu, w opinii zarówno Grzegorza VII jak i jego poprzedników, przechodziła na kolejnych następców Apostoła. Grzegorz VII ujął to w następujący sposób: „W nim [Kościele rzymskim] żaden heretyk nie sprawował nigdy władzy, i ufamy zwłaszcza obietnicy Pana, że żaden taki nigdy nie będzie jej sprawował; bo Pan Jezus mówi: <Prosiłem za tobą, Piotrze, aby nie ustała twoja wiara>”²⁶³. Słowa te pochodziły z Ewangelii św. Łukasza, a kontynuacją wypowiedzi Chrystusa są słowa: „ty zaś nawróciwszy się, utwierdzaj twoich braci”²⁶⁴. Przez wieki upoważniały one następców Apostoła do brania szczególnej odpowiedzialności za inne Kościoły rządzone przez braci w biskupstwie²⁶⁵. Przekonanie Grzegorza VII wyrażone w wyżej przywołanym liście znalazło swój wyraz także w treści *Dictatus papae*. Punkty, odnoszące się wprost do nieomyślności Kościoła rzymskiego to: „Bez jego [papieża] woli żaden rozdział ani żadna księga kanonów nie ma ważności”; „Orzeczenia jego [papieża] nie mogą być przez nikogo podważane, ale on sam może podważać [orzeczenia] wszystkich innych”; „Ważniejsze sprawy każdego Kościoła

²⁶³ *In qua nullus aliquando hereticus praeuisse dinoscitur nec umquam preficiendum presertim Domino promittente confidimus; ait enim dominus Iesus: 'Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua'.* Tłumaczenie K.Z.

²⁶⁴ Łk 22, 31-32. Teologiczna interpretacja tych słów: P. Oktaba, *Modlitwa Jezusa i Kościoła za Piotra (Łk 22, 31-32), „Verbum Vitae”* 6 (2004), s. 129-145.

²⁶⁵ O nieomyślności Kościoła rzymskiego w eklezjologii Grzegorza VII: R. Savigni, *L'ecclesiologia di Gregorio VII*, [w:] *Gregorio VII vescovo di Roma e pontefice universale...*, s. 215-238.

mają być przedkładane jej [Stolicy Apostolskiej]”; „Kościół rzymski nigdy nie pobił, i zgodnie z tym co zapisano w Piśmie, po wsze czasy nie popadnie w żaden błąd”²⁶⁶.

Niejako za rozszerzenie tych słów można uznać fragment listu do biskupa Metzu Hermana z 15 marca 1081: „Zatem to ustanowienie Bożej woli, to umocnienie zarządu Kościoła, ten przywilej, który błogosławionemu Piotrowi, Księżu Apostołów, na mocy niebiańskiego postanowienia głównie przekazano i ustanowiono, Święci Ojcowie z wielką czcią przyjęli i zachowali. Święty rzymski Kościół zaś, zarówno na soborach powszechnych jak i w innych swoich pismach i czynach, nazywali matką powszechną. I tak jak jej instrukcje w potwierdzeniu wiary i nauce świętej religii, tak również i wyroki przyjęli, zgadzając się z tym. I jakby jednym duchem oraz jednym głosem, wszyscy wielcy przodkowie przyznali, że najważniejsze sprawy, a także wyroki wszystkich Kościołów, winny były odnosić się do niej, jako do matki i głowy, od niej nie miały podlegać apelacji, a jej wyroki nie mogły być przez nikogo zmieniane ani obalane”²⁶⁷. Według papieża ten szczególny status został uznany i potwierdzony przez Ojców Kościoła na soborach powszechnych, a także poprzez ich pisma i czyny. Co więcej, Grzegorz VII był przekonany, że inne Kościoły powinny uzgadniać swoje ważniejsze sprawy ze Stolicą Apostolską²⁶⁸.

Punkt ten był częściowym steoretyzowaniem funkcjonującej od wieków powszechnej kościelnej praktyki. W okresie późnoantycznym oraz we wczesnym średniowieczu Kościół rzymski wielokrotnie pełnił funkcję arbitra w sporach doktrynalnych, dyscyplinarnych i jurysdykcyjnych, do których dochodziło w obrębie Kościołów lokalnych. Biskupi oraz synody prowincjonalne, uznając szczególną rolę Rzymu często zwracali się do papieża z prośbą o rozstrzygnięcie kontrowersji teologicznych bądź o potwierdzenie swoich

²⁶⁶ Reg. II, 55a. XVII. *Quod nullum capitulum nullusque liber canonicus habeatur absque illius auctoritate; XVIII. Quod sententia illius a nullo debeat retractari et ipse omnium solus retractare possit; XXI. Quod maiores causę cuiuscunque ecclesię ad eam referri debeant; XXII. Quod Romana ecclesia nunquam erravit nec imperpetuum scriptura testante errabit.* Tłumaczenie K.Z.

²⁶⁷ Reg. VIII, 21. *Hanc itaque divinę voluntatis institutionem, hoc firmamentum dispensationis ecclesię, hoc privilegium beato Petro apostolorum principi cęlesti decreto principaliter traditum atque firmatum sancti patres cum magna veneratione suscipientes atque servantes sanctam Romanam ecclesiam tam in generalibus conciliis quam etiam in ceteris scriptis et gestis suis universalem matrem appellaverunt. Et sicut eius documenta in confirmatione fidei et eruditione sacrę religionis, ita etiam iudicia susceperunt, in hoc consentientes et quasi uno spiritu et una voce concordantes omnes maiores res et precipua negotia necnon omnium ecclesiarum iudicia ad eam quasi ad matrem et caput debere refferi, ab ea nusquam appellari, iudicia eius a nemine retractari aut refelli debere vel posse.* Tłumaczenie K.Z.

²⁶⁸ Grzegorz VII nie wskazał, które świadectwa Ojców Kościoła oraz ustalenia soborowe miał na myśli. O św. Piotrze w egzegezie Ojców Kościoła oraz Kościele rzymskim w okresie patrystycznym: A. E. Sieciński, *The Papacy and the Orthodox...*, s. 99-194.

decyzji²⁶⁹. Przykładowo, już w III wieku można zauważyć interwencję biskupa Rzymu w sprawach Kościołów w Afryce Północnej, natomiast w wiekach późniejszych praktyka ta uległa dalszemu umocnieniu. W V wieku, synody gallikańskie oraz afrykańskie kierowały swoje apelacje do papieży, powołując się na prymat Piotra i wyjątkowe znaczenie Stolicy Apostolskiej²⁷⁰. Świadczy to o rosnącym przekonaniu, iż Rzym nie tylko posiadał szczególne miejsce w strukturze Kościoła powszechnego, ale również stanowił najwyższą instancję odwoławczą w sprawach wiary i dyscypliny kościelnej. Tym samym, praktyka odwoływania się do Rzymu przyczyniała się do konsolidacji jego pozycji jako centrum jedności i autorytetu w łonie chrześcijaństwa zachodniego.

Dziedzictwo Piotra, a zwłaszcza wynikająca z niego rola biskupa Rzymu, miała kluczowe znaczenie w utrzymaniu jedności i prawdziwości nauki Kościoła. W ciągu wieków, to właśnie na św. Piotra powoływano się jako na gwaranta prawdziwej wiary, a jego funkcja stawała się kluczem do zrozumienia tożsamości Kościoła w kontekście teologicznym, historycznym i politycznym²⁷¹. Z czasem Kościół rozwinął też doktrynę sukcesji apostolskiej, czyli naukę o nieprzerwanej linii biskupów wywodzących się bezpośrednio od apostołów²⁷². Rzym, z powodu związku z Piotrem, stał się symbolem tej sukcesji. Kościół rzymski twierdził, że ponieważ Piotr był biskupem Rzymu, jego sukcesorzy, posiadali szczególną rolę i autorytet w Kościele. Interpretacja tego, co oznaczała odporność Kościoła Piotrowego na popełnianie błędów w rozumieniu nauczania Zbawiciela rozwinęła się w długą tradycję, stanowiącą ważny punkt odniesienia dla całej historii papieństwa. Podkreślano złożoność relacji między Pismem Świętym, tradycją i strukturą Kościoła. Zastanawiano się też, jak władza duchowa przekładała się na realną odpowiedzialność za kierowanie wspólnotą wiernych.

Tradycja apostolska i dziedziczność władzy świętego Piotra zostały również zdefiniowane przez Grzegorza VII w liście do biskupów Cambrai, Noyon i Amiens oraz pozostałych możnych duchownych i świeckich Flandrii z 1083 roku²⁷³. Papież napisał w nim:

²⁶⁹ P. Wygalałak, *Rola biskupów Rzymu w sporach doktrynalnych starożytnego Kościoła*, „Vox Patrum” 69 (2018), s. 707-719.

²⁷⁰ O żywym uznawaniu autorytetu Rzymu przez biskupów afrykańskich i gallikańskich: K. Burczak, *Biskupi afrykańscy wobec herezji pelagianizmu*, „Vox Patrum” 42-43 (2002), s. 437-461; A. Baron, *Synody czasów upadku i przemiany Imperium Rzymskiego na Zachodzie*, „Polonia Sacra”, 29, (2011), s. 5-36.

²⁷¹ Z. Żywica, *Szymon Piotr znakiem trwania i jedności Jezusowego Kościoła Żydów i Greków według Mt 16, 13-20*, „Studia Nauk Teologicznych” 10 (2015), s. 15-30.

²⁷² J. Bujak, *Rozwój doktryny o sukcesji apostolskiej w pierwszych wiekach Kościoła*, „Theological Research” 6 (2018), s. 7-30.

²⁷³ Reg. IX, 35. Dokładna datacja listu nie jest znana.

„Niech miłość wasza, bracia i najdrożsi synowie, wie, że chociaż jesteśmy grzesznikami i niezdolni do dźwigania tak wielkiego ciężaru, to jednak troska i opieka nad wszystkimi Kościołami została nam powierzona przez Boga. Pan nasz, Jezus Chrystus, ustanowił błogosławionego Piotra pierwszym spośród Apostołów, dając mu klucze królestwa niebieskiego i władzę zamykania i rozwiązywania na niebie i na ziemi; na nim też zbudował swój Kościół, powierzając mu troskę o swoje owce. Od tego czasu ta władza i godność przeszła przez błogosławionego Piotra na wszystkich, którzy będą przyjmować jego katedrę, aż do końca świata, na mocy boskiego przywileju i prawa dziedzicznego”²⁷⁴. Grzegorz VII dostrzegł i podkreślał w swoim liście, że ten kto zasiada na tronie św. Piotra miał z ludzkiej natury ograniczenia i był grzeszny. Jednakże sam fakt dziedziczenia władzy po najważniejszym z apostołów dawał człowiekowi prawo do zarządzania całym Kościołem. Dziedzictwo po św. Piotrze było przejmowaniem władzy nadanej przez samego Chrystusa, która została przez Grzegorza VII skonkretyzowana poprzez sparafrazowanie fragmentów Ewangelii św. Mateusza (o kluczach do królestwa niebieskiego i prawie wiązania i rozwiązywania wszystkiego na niebie i na ziemi) oraz św. Jana (o władzy pasterskiej nad owcami – wiernymi). Wypowiedź Grzegorza VII była bardzo zwięzła i konkretna. Nie pogłębiał on myśli o autorytecie papieskim wychodząc poza ramy dobrze znanych fragmentów Pisma Świętego. To co zostało w tej wypowiedzi uwydatnione i na co należy w szczególności zwrócić uwagę, to właśnie dziedziczenie prawa zwierzchności. Ono zostało dane przez Boga św. Piotrowi, a Kościół rzymski promował wiarę w przechodzenie tej władzy na kolejnych jego następców.

Odwołanie się do fragmentu z Ewangelii św. Mateusza o nazwaniu Szymona Piotra skałą, na której zbudowany został Kościół i którego nie przemogły bramy piekielne oraz o przekazaniu kluczy królestwa niebieskiego wraz z prawem zamykania i rozwiązywania wszystkiego, co na w niebie i na ziemi, w pismach Grzegorza VII występuje wielokrotnie. Wśród listów, w których słowa z Ewangelii zostały użyte najbardziej wyraziście są: do ludu Kartaginy z 15 września 1073 oraz do węgierskiego księcia Gezy z 17 kwietnia 1075²⁷⁵. W tym pierwszym papież zganił mieszkańców miasta za to, że wnieśli skargę do miejscowych

²⁷⁴ *Noverit caritas omnium vestrum, fratres et filii carissimi, quoniam licet peccatores et ad tantum onus portandum in pares simus, tamen cura et sollicitudo omnium ecclesiarum parvitati nostrę a Deo commissă est. Dominus enim Iesus Christus beatum P. constituit principem apostolorum dāns ei claves regni cęlorum et potestatem ligandi et solvendi in cęlo et in terra; super quem eciam ecclesiam suam edificavit commendans ei oves suas pascendas. Ex quo tempore principatus ille et potestas per beatum P. successit omnium suam cathedram suscipientibus vel usque in finem mundi suscepturis divino privilegio et iure hereditario.* Tłumaczenie K.Z.

²⁷⁵ Reg. I, 22 oraz Reg. II, 70.

władzy muzułmańskich na swojego biskupa Cyriaka. Grzegorz VII przytaczając św. Piotra nazywał go skałą, na której został zbudowany Kościół. Miało to wzmocnić wymowę listu autorstwa tego duchownego, który był następcą Apostoła. Pismo było groźbą anatemy, która zostałaby nałożona w wypadku nieopamiętania się Kartagińczyków. W drugim liście (do księcia Gezy), papież odnosząc się do sytuacji politycznej na Węgrzech (pograżonych w wojnie domowej), wyrażał pewność, że św. Piotr będący „skałą, która rozbija bramy piekła”, niszczy również, stawiające opór, zło widziane na ziemi²⁷⁶.

Grzegorz VII uznawał słowa Jezusa do Szymona Piotra za akt założycielski Kościoła rzymskiego i tym samym Kościoła powszechnego. Dla niego bowiem te dwa pojęcia stanowiły nierozłączną całość. Chrystus miał użyć jedynie słowa „Kościół” (gr. *Εκκλησία* - *Ekklesia*) czyli zgromadzenie ludu (społeczności wierzących) lub domu (miejsca) gdzie takie zgromadzenie się zbiera. Słowo to oczywiście miało wydźwięk bardzo ogólny. Przez to jednak, że Piotr (gr. *Πέτρα* – *Petra* - skała) był tym, na którym owa *Ekklesia* miała powstać, Kościół rzymski został uznany nie tylko za fundament, ale za Kościół powszechny w ogóle. W dokumencie *Dictatus papae* owo przeświadczenie zostało steoretyzowane już w pierwszym punkcie, który stanowił zresztą odniesienie dla wszystkich pozostałych – „Kościół rzymski przez samego Pana został założony”²⁷⁷.

Wyjątkowość Kościoła rzymskiego i jego nadrzędna rola w Kościele powszechnym opierała się zatem na tym, że pierwszym biskupem wspólnoty chrześcijan w Wiecznym Mieście był św. Piotr. Co jednak z pozostałymi biskupstwami świata? Kościół rzymski w tym punkcie *Dictatus papae* najprawdopodobniej należy też pojmować jako ogólnie Kościół powszechny, którego głową jest Stolica Apostolska, a inne diecezje są członkami jego mistycznego ciała. Każdy Kościół partykularny był bowiem częścią Kościoła powszechnego. „Kościół” najczęściej stanowił też synonim diecezji czy biskupstwa. Przykładem na to jest choćby list do Hugona z Die z 24 października 1081 lub 1082²⁷⁸. Jest to bardzo krótkie i zwięzłe pismo. Papież instruował w nim swojego zaufanego legata, aby przyspieszył wybór arcybiskupa Lyonu. W sytuacji niepojawienia się żadnego odpowiedniego kandydata, papież nakazał aby Hugon sam przyjął tę godność – po uprzednim wybraniu przez kler i lud miasta. Być może wstąpienie na stolicę lioneską stanowiło dla Hugona z Die powód do wątpliwości

²⁷⁶ *Petrus enim a firma petra dicitur; quę portas inferi confringit atque adamantino rigore destruit es dissipat quicquid obsistit.* Tłumaczenie K.Z.

²⁷⁷ Reg. II, 55a. I. *Quod Romana ecclesia a solo Domino sit fundata.*

²⁷⁸ Reg. IX, 18. Data roczna listu nie jest pewna.

czy taka decyzja była właściwa. W tamtym czasie był już bowiem biskupem Die. Diecezja zaś była niczym oblubienica jej ordynariusza²⁷⁹. Papież chcąc przekonać swojego legata, stwierdził, że św. Piotr „z mniejszego Kościoła w Antiochii został przeniesiony do Kościoła w Rzymie”²⁸⁰. W związku z tym, Hugon nie powinien się wzbraniać i mieć powodów do wątpliwości, w kontekście przyjęcia urzędu. Jednak nie sprawa objęcia urzędu przez Hugona jest tu najistotniejsza. Intrygujące jest nazwanie Kościoła antiocheńskiego „mniejszym”.

Apostoł Piotr, zanim został głową chrześcijan w Wiecznym Mieście, stał na czele młodego Kościoła w Jerozolimie, a potem przewodził wspólnocie w Antiochii. O ile tradycja nie uznaje Piotra za pierwszego biskupa Jerozolimy, przypisując tę rolę Jakubowi bratu Pańskiemu (zwanemu również Sprawiedliwym, a niekiedy też utożsamianym z Jakubem Mniejszym Apostołem), to jeśli chodzi o Antiochię, Szymon Piotr był uznawany przez chrześcijan za jej pierwszego biskupa czy patriarchę²⁸¹. Antiochia, znajdująca się na skrzyżowaniu wielu szlaków, w tamtym czasie była jednym z największych i najbardziej kosmopolitycznych miast Imperium Rzymskiego. Jednocześnie była jednym z ważniejszych centrów wczesnochrześcijańskich, gdzie Kościół zaczynał przyjmować formy bardziej zorganizowane²⁸². To tam, według Dziejów Apostolskich, po raz pierwszy użyto terminu „chrześcijanie”²⁸³. Antiochia była zatem kluczowym miejscem w rozwoju Kościoła, szczególnie w kontekście misji apostolskich i otwarcia drzwi chrześcijaństwa dla pogan. To bowiem tam zaczęto ich przyjmować do wspólnoty²⁸⁴.

Św. Piotr opuścił Antiochię i udał się do Rzymu. Miasto jako stolica cesarstwa i centrum dynamicznie rozwijającej się gminy chrześcijańskiej było naturalnym punktem odniesienia dla Kościoła na Zachodzie. Piotr musiał dostrzegać, iż jego misja powinna koncentrować się na tym ośrodku, który był wielonarodowościowym sercem świata ówczesnej cywilizacji oraz miał kluczowe znaczenie nie tylko religijne, lecz także polityczne,

²⁷⁹ A. M. González, *El matrimonio espiritual entre obispo e Iglesia. Origen y desarrollo durante la formación del «Corpus Iuris Canonici»*, „Estudios Eclesiásticos” 94 (2019), s. 743-784.

²⁸⁰ [...] *imitando dominum et patrem nostrum beatum Petrum apostolum, qui de minori ecclesia Antiocena translatus est in Romanam*.

²⁸¹ P. Parvis, *When did Peter become Bishop of Antioch?*, [w:] *Peter in Early Christianity*, H. K. Bond, L. W. Hurtado (red.), Cambridge 2015, s. 263-320.

²⁸² Obok Rzymu i Antiochii jako biskupstwo Piotrowe w źródłach późnego antyku i wczesnego średniowiecza wymieniana była Aleksandria, do której został wysłany przez Księcia Apostołów św. Marek Ewangelista. O Antiochii i Aleksandrii jako wielkich stolicach kościelnego świata: E. Wipszycka, *Kościół w świecie...*, s. 64-67. Więcej o tym, także w nauczaniu papieża Leona IX można odnaleźć w: F. Massetti, *Leo IX. Und die Papstgeschichtliche Wende (1049-1054)*, Wien-Köln 2025, s. 202-217.

²⁸³ Dz 11, 26.

²⁸⁴ Poprzedził to jednak spór między Piotrem i Pawłem: P. Melczewski, *Niewłaściwe postępowanie Piotra w Antiochii (Ga 2, 14)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 58 (2005), 4, s. 263-277.

społeczne i kulturowe. Piotr musiał również stawić czoła prześladowaniom chrześcijan, które zaczęły nasilać się w drugiej połowie I wieku²⁸⁵. Ze względu na przekaz z Ewangelii Janowej, przez wieki wierzone, że to Bóg pokierował życiem Piotra w taki sposób, aby znalazł się w Rzymie i to tam poniósł męczeńską śmierć. Chrystus miał bowiem przepowiedzieć to pierwszemu spośród Apostołów w słowach: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci: gdy byłeś młodszy, opasywałeś się sam i chodziłeś, gdzie chciałeś. Ale gdy się zestarzejesz, wyciągniesz ręce swoje, a inny cię opasze i poprowadzi, dokąd nie chcesz”²⁸⁶. Kościół interpretował ten fragment Ewangelii jako świadectwo tego, że przybycie Piotra do stolicy imperium było częścią Bożego planu zbawienia świata²⁸⁷. Stały się także symbolem szczególnego związku między miastem a Apostołem – jego pierwszym biskupem. Organizowane przez pogańskie władze prześladowania nie doprowadziło do unicestwienia Kościoła w Rzymie. Wręcz przeciwnie – pamięć o męczennikach i jej liturgiczne przeżywanie sprzyjały umacnianiu tożsamości i moralności współwyznawców²⁸⁸. Męczeństwo i pochówek Piotra w Wiecznym Mieście, uczyniły zaś Kościół rzymski wyjątkowym.

Postrzeganie miasta Rzymu przez chrześcijan przechodziło jednak ewolucję. Jeszcze w IV wieku był on uznawany za metaforyczny Babilon – epicentrum pogaństwa oraz wszystkiego tego, co łączyło się z ludzką grzesznością²⁸⁹. Wynikało to nie tylko z przeszłości miasta, lecz także z faktu, że w porównaniu choćby z Konstantynopolem, Aleksandrią czy Antiochią, Rzym było o wiele mniej chrześcijański, a jego elity wciąż trzymały się starych wierzeń²⁹⁰. Między Rzymem chrześcijańskim, a Rzymem politycznym istniała więc przepaść²⁹¹. Przełom IV i V wieku przyniósł jednak chrystianizację miasta, a dziedzictwo po apostołach połączyło się z ideą *Caput Mundi*. Sposób myślenia o Rzymie jako o centrum ówczesnego świata rzutował na postrzeganie odmienionego miasta przez jego elity, które przyjmowały chrzest.

²⁸⁵ O. Zwierlein, *Petrus in Rom, die literarischen Zeugnisse: mit einer kritischen Edition der Martyrien des Petrus und Paulus auf neuer handschriftlicher Grundlage*, Berlin-New York 2010, s. 113-127.

²⁸⁶ J 21, 18-19.

²⁸⁷ R. Dijkstra, *Peter, Popes, Politics and More: the Apostle as Anchor*, [w:] *The Early Reception and Appropriation of the Apostle Peter (60-800 CE)*, R. Dijkstra (red.), Leiden 2020, s. 3-25.

²⁸⁸ J. M. Kozłowski, *The Christian Martyr as a Hyperthanatic Philosopher and Mystes, and the Success of Christianity*, „Vox Patrum” 69 (2018), s. 377–391.

²⁸⁹ 1 P 5, 13: św. Piotra najprawdopodobniej nazwał Rzym „Babilonem”. Metafora ta funkcjonowała także w Apokalipsie św. Jana: M. Karczewski, *Krytyka imperialnego Rzymu w Apokalipsie św. Jana we współczesnych interpretacjach egzegetycznych*, „Horyzonty Polityki” 11 (2020), s. 109-123.

²⁹⁰ B. Ward-Perkins, *The Cities*, [w:] *The Cambridge Ancient History*, t. 13, A. Cameron, P. Garnsey (red.), Cambridge 1998, s. 392-403.

²⁹¹ Opracowanie o współegzystowaniu chrześcijaństwa i pogaństwa w Wiecznym Mieście w IV wieku (zarówno na poziomie społecznym jak i topograficznym): J. Curran, *Pagan City and Christian Capital. Rome in the Fourth Century*, Oxford 2000.

W świadomości ogółu chrześcijan, śś. Piotr i Paweł oraz kolejne pokolenia męczenników rzymskich odmienili obraz Rzymu. Chrześcijańskie, centralne znaczenie Rzymu opierało się także na jego stołeczności. Czerpiąc z rangi największego miasta w ówczesnym świecie, poszerzano jego znaczenie²⁹². *Roma christiana* przewyższyła *Roma aeterna*, tak jak uniwersalizm Kościoła przewyższył potęgę Cesarstwa Rzymskiego²⁹³. Sam Grzegorz VII zauważył w liście do króla Danii Swena Estrysena z 17 kwietnia 1075: „Albowiem prawo rzymskich papieży rządziło większą liczbą ziem niż prawo cesarzy; ich głos dotarł do wszystkich krajów, a Chrystus panował nad wszystkimi, nad którymi rządził August”²⁹⁴.

Wracając do listu papieża z listu do Hugona z Die: w słowach o przeniesieniu św. Piotra z Antiochii do Rzymu można doszukiwać się także motywu szczególnego miejsca Wiecznego Miasta w Bożym planie zbawienia i ewangelizacji świata. Wyrażenie Grzegorza VII nawiązuje do wiary, że owego przeniesienia dokonał Bóg, po to aby to właśnie w Wiecznym Mieście Księżę Apostołów poniósł śmierć, a jego męczeństwo stało się impulsem do rozprzestrzeniania wiary na całe Imperium i cały ówczesny świat. Na podstawie obu listów: do Hugona z Die i Swena Estrysena widać zatem, wykorzystanie motywu „ochrzczenia” pogańskiego Rzymu w miasto święte.

Przez uświęcenie krwią Piotra i Pawła oraz innych męczenników głowa pogańskiego świata (*Caput Mundi*) stała się „matką wszystkich Kościołów”. Kościół w Rzymie, ze względu na apostolski depozyt przekazywany przez kolejnych papieży swoim następcom, posiadał szczególną godność. Był też fundamentem prawdziwej wiary i symbolem jej jedności. Jako matka wszystkich Kościołów, Rzym miał obowiązek troszczyć się o jedność i duchową opiekę nad wszystkimi wspólnotami chrześcijańskimi. Taki właśnie wydźwięk miał list Grzegorza VII do Swena Estrysena. Główną intencją skierowania listu miało być bowiem wytłumaczenie duńskiemu królowi, że wszelkie zmiany jakie władca planował uczynić w Kościele w Danii musiały być podejmowane w porozumieniu ze Stolicą Apostolską. Padające w liście określenie Kościoła rzymskiego jako „matki wszystkich Kościołów” odnosiło się też do jego roli w zakładaniu nowych wspólnot chrześcijańskich. Ta znajdująca się w drugiej połowie XI wieku w Danii była wciąż bardzo młoda. Pierwszym

²⁹² O transformacji *Roma aeterna* w *Roma christiana* uwidaczniającej się także w architekturze i liturgii: K. Herbers, *Geschichte des Papsttums...*, s. 28-33.

²⁹³ J. R. Curran, *From Petrus to Pontifex Maximus*, [w:] *The Early Reception and Appropriation...*, s. 43-57.

²⁹⁴ *Plus enim terrarum lex Romanorum pontificum quam imperatorum obtinuit; in omnem terram exivit sonus eorum et quibus imperavit Augustus, imperavit Christus*. Tłumaczenie K.Z.

władcą, który przyjął chrzest był Harald Sinozęby – pradziad Swena²⁹⁵. Kościół rzymski, w dyskursie Grzegorza VII, nie tylko więc utrzymywał jedność, lecz także „rodził” nowe życie chrześcijańskie na świecie. Określenie Kościoła rzymskiego jako „matki” jest jednym z najczęściej pojawiających się toposów retorycznych w pismach papieża Grzegorza VII²⁹⁶.

W liście do wiernych z Lombardii z 1 lipca 1073 papież określił Kościół rzymski jako „matkę i nauczycielkę całego chrześcijaństwa”²⁹⁷. W piśmie do czterech sędziów-rządców Sardynii z 14 października 1073, został on natomiast określony jako „powszechna matka wszystkich chrześcijan”²⁹⁸. Gdzie indziej zaś, jak w słowach zaadresowanych do króla Danii Harolda Heina z 15 października 1079: „matka twoja i wszystkich ludzi”²⁹⁹. Grzegorz VII akcentował więc powszechny wymiar Kościoła rzymskiego, obejmującego, niczym matka, wszystkie swoje dzieci – diecezje na całym świecie i wszystkich chrześcijan. Na początku listu do królów i książąt Hiszpanii z 28 czerwca 1077 pojawiło się zdanie: „święta i apostolska stolica, będąca najwyższą i powszechną matką wszystkich Kościołów i narodów, które Boża łaska przeznaczyła, aby poznały imię swojego Pana i Zbawiciela Jezusa Chrystusa przez naukę ewangeliczną i apostolską, jest właśnie tą, do której należy zwracać się w wierze”³⁰⁰.

Silne powiązywanie macierzystego i nauczycielskiego wymiaru Kościoła znalazło swoje odzwierciedlenie także w słowach zawartych w innym liście do dwóch hiszpańskich władców – króla Kastylii-León Alfonsa VI oraz króla Nawarry Sancha IV³⁰¹. Głównym tematem pisma jest wytłumaczenie obu rządzącym szczególnej więzi istniejącej między

²⁹⁵ O Haraldzie Sinozębym i przyjęciu przez niego chrześcijaństwa (głównie przez pryzmat relacji Adama z Bremy): N. Lund, *Harald Bluetooth – a Saint Very Nearly Made by Adam of Bremen*, [w:] *The Scandinavians from the Vendel Period to the Tenth Century. An Ethnographic Perspective*, J. Jesch (red.), Woodbridge 2002, s. 303-320.

²⁹⁶ Motyw Kościoła jako matki wierzących funkcjonował w pismach eklezjologicznych od pierwszych wieków chrześcijaństwa, doskonałym przykładem mogą być nauki św. Cypriana z Kartaginy: E. Dołganiszewska, „*Ecclesia Mater*” wierzących w pismach Cypriana, biskupa Kartaginy, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 13 (2005), 1, s. 7-17.

²⁹⁷ Reg. I, 15. [...] *sancta Romana ecclesia, mater vestra et totius christianitatis, sicut scitis, magistra* [...]. Tłumaczenie K.Z. Użyte przez Grzegorza VII wielowymiarowe słowo *magistra* można różnie rozumieć i tłumaczyć. Jako pierwsze nasuwa się słowo „nauczycielka” ale także „mistrzyni”, „niewiasta ciesząca się władzą i autorytetem” a nawet „oblubienica”. Tym łacińskim słowem papież najprawdopodobniej chciał zaakcentować nauczycielską rolę Kościoła rzymskiego, który (jak wielokrotnie pisał) był odporny na herezje i zawsze nauczał zgodnie z ortodoksją. Co więcej, widoczny jest związek pomiędzy nazwaniem Kościoła rzymskiego tak jak zacytowano wyżej, a określeniem świętego Piotra *magistrum ecclesię* (Reg. III, 10).

²⁹⁸ Reg. I, 29. [...] *quod Romana ecclesia universalis mater sit omnium christianorum*. Tłumaczenie K.Z.

²⁹⁹ Reg. VII, 5. [...] *sanctam Romanam ecclesiam matrem tuam et universorum* [...]. Tłumaczenie K.Z.

³⁰⁰ Reg. IV, 28. *Non ignorare prudentiam vestram, quin sancta et apostolica sedes princeps et universalis mater sit omnium ecclesiarum et gentium, quas divina clementia ad agnitionem sui nominis in fide domini ac salvatoris nostri Iesu Christi per evangelicam et apostolicam doctrinam venire preordinavit*.

³⁰¹ Reg. I, 64. List z 19 marca 1074.

Stolicą Apostolską a Hiszpanią. Grzegorzowi VII zależało bowiem w sposób szczególny na rozpropagowaniu rzymskiego rytu liturgicznego na Półwyspie Iberyjskim, którego duchowni w większości posługiwali się obrządkiem mozarabskim³⁰². Papież podkreślał znaczenie nauczania Kościoła rzymskiego i jego rolę w promowaniu prawowierności wiary, po raz kolejny określając go jako matkę: „Dlatego też upominam i zachęcam was jako najdroższych synów, abyście wy, jako dobre potomstwo, choć po długotrwałych rozłamach, wreszcie jednak prawdziwie uznali Kościół rzymski za waszą matkę, w którym również nas jako braci odnajdziecie; abyście przyjęli porządek i urząd Kościoła rzymskiego, a nie toledańskiego ani jakiegokolwiek innego, lecz tego, który przez Chrystusa został założony przez Piotra i Pawła na mocnej opoce i uświęcony krwią, przeciwko któremu bramy piekieł – to jest języki heretyków – nigdy nie zdołały przemóc; tak jak to czynią pozostałe królestwa Zachodu i Północy, i wy także tego się trzymajcie”³⁰³.

W listach zwykle kierowanych do innych duchownych, Grzegorz VII starał się mocniej akcentować nauczanie Ojców Kościoła na temat, który poruszał w danym piśmie. Warto w tym miejscu ponownie nawiązać do specjalnego pisma skierowanego do ormiańskiego katolikosy Grzegorza II, które było próbą nawiązania porozumienia w sprawach dogmatów wiary i rytuałów liturgicznych³⁰⁴. Wyjaśniając ortodoksję biskup Rzymu cytował wyznanie wiary Grzegorza Wielkiego³⁰⁵. Opisując zaś wyższość Kościoła rzymskiego nad innymi Kościołami napisał: „poprzez błogosławionego Piotra jakby przez szczególny przywilej [święty Kościół rzymski] został uznany przez Świętych Ojców za Matkę wszystkich Kościołów i tak będzie zawsze, aż do końca”³⁰⁶.

Z punktu widzenia badań nad dyskursem Grzegorza VII o władzy papieskiej za fascynujący można uznać list skierowany do wszystkich wiernych z drugiej połowy 1084

³⁰² Starania Grzegorza VII, aby wprowadzić liturgię rzymską w miejsce mozarabskiej w Hiszpanii: R. Elze, *Gregor VII. und die Römische Liturgie*, SG 13 (1989), s. 184-185. Ten temat pojawi się ponownie w 4. rozdziale niniejszej pracy.

³⁰³ *Quapropter ut filios karissimos vos adhortor et moneo, ut vos sicut bone soboles etsi post diuturnas scissuras, demum tamen ut matrem re vera vestram Romanam ecclesiam recognoscatis, in quo et nos fratres reperiat; Romanę ecclesię ordinem et officium recipiatis, non Toletanę vel cuiuslibet alię, sed istius, quę a PETRO et PAULO supra firmam petram per Christum fundata est et sanguine consecrata, cui porte inferni, id est lingue hereticorum, nunquam prevalere potuerunt, sicut cętera regna occidentis et septemtrionis teneatis*. Tłumaczenie K.Z.

³⁰⁴ Reg. VIII, 1. List z 6 czerwca 1080.

³⁰⁵ Grzegorz I, *Registrum epistularum* (I, 24) wyd. D. Norberg, *Corpus Christianorum Series Latina 140-140A*, t. 1, Turnhout 1982, s. 32.

³⁰⁶ [...] *graviori vero iniuria hucusque contra sanctam R. ecclesiam insurgere, quę per beatum Petrum quasi quodam privilegio ab ipsis fidei primordiis a sanctis patribus omnium mater ecclesiarum astruitur et ita usque in finem semper habebitur*. Tłumaczenie K.Z.

roku³⁰⁷. Był on już wcześniej przywoływany w niniejszej pracy. Aby jednak dokładniej przeanalizować słowa odnoszące się do macierzyńskiego charakteru Kościoła rzymskiego, konieczne jest ponowne zacytowanie następującego fragmentu: „Odkąd z Bożej opatrności matka Kościół posadziła mnie na tronie apostołskim, głęboko niegodnego i, jak Bóg mi świadkiem, chociaż tego nie chciałem, moją największą troską było, aby święty Kościół, oblubienica Boża, nasza pani i matka, powróciła do jej prawdziwej chwały i stała się wolna, czysta i katolicka”. Nieco dalej następują słowa: „Wszyscy, którzy na całym świecie noszą imię chrześcijan i prawdziwie rozumieją wiarę chrześcijańską, wiedzą i wierzą, że święty Piotr, Księżę Apostołów, jest ojcem wszystkich chrześcijan i ich pierwszym pasterzem po Chrystusie, i że święty Kościół rzymski jest matką i panią wszystkich Kościołów”³⁰⁸.

W świadomości i pobożności papieża Kościół powszechny stanowił jedno ciało. Jednocześnie każdą diecezję postrzegał jako odrębny członek tegoż ciała ze Stolicą Apostolską jako głową. W powyżej przywołanym fragmencie listu, Kościół (zapewne w znaczeniu powszechnego) był nazywany „oblubienicą Bożą”, natomiast Kościół rzymski był określany „matką i panią wszystkich kościołów”³⁰⁹. Widoczny jest również związek między rozumieniem pozycji św. Piotra a rolą Kościoła rzymskiego w życiu każdego wiernego – ojca wszystkich chrześcijan i matki wszystkich Kościołów. Papież był następcą i zastępcą tegoż ojca i pierwszego pasterza po Chrystusie. Mógł (i musiał wręcz) roztaczać swoją władzę i troskę ojcowsko-pasterską na wszystkich wiernych. Doprecyzowanie informacji o tym, jaki był jedyny podmiot na świecie mający prawo przewodzić całemu chrześcijaństwu, znajduje się w innym liście: do wszystkich wiernych z 1084 roku³¹⁰. Grzegorz VII skierował swoje pozdrowienie do tych, którzy „uznają stolicę błogosławionego Księcia Apostołów za matkę wszystkich kościołów”³¹¹. W kolejnym zdaniu papież napisał, że „święty Kościół rzymski, nasza powszechna matka, nauczycielka i pani wszystkich narodów,

³⁰⁷ Niewłączony do Regestru: EV 54. Dokładana datacja listu nie jest znana.

³⁰⁸ *Ex quo enim dispositione diuina mater aecclesia in trono apostolico me ualde indignum et Deo teste inuitum collocauit, summopere procurauit ut sancta aecclesia, sponsa Dei, domina et mater nostra, ad proprium rediens decus libera, casta, et catholica permaneret. [...] Omnes qui in toto orbe christiano censentur nomine et christianam fidem uere cognoscunt, sciunt et credunt beatum Petrum, apostolorum principem, esse omnium christianorum patrem et primum post Christum pastorem, sanctamque Romanam aecclesiam omnium aecclesiarum matrem et magistram.* Tłumaczenie K.Z.

³⁰⁹ Powracając do refleksji na temat łacińskiego rzeczownika *Magistra*: jak wcześniej wskazano, można je rozumieć jako „nauczycielka” co podkreślałoby przewodzenie Kościołowi powszechnemu w nauczaniu doktryny. Zagłębiając się dalej w niuanse językowe, to łacińskie słowo, którym został określony Kościół rzymski bywa także tłumaczone jako „ukochana” (jak na przykład u Cowdrea w angielskim przekładzie – „mistress”), co nasuwa na myśl podobieństwa do nazwania Kościoła powszechnego „Oblubienicą Bożą” – *sponsa Dei*.

³¹⁰ EV 55. Dokładna datacja nie jest znana.

³¹¹ [...] *omnibus qui christiana fide censentur et beati apostolorum principis sedem aecclesiarum omnium matrem recognoscunt [...]*. Tłumaczenie K.Z.

nie tylko oświecił cały świat blaskiem swojej świętej pobożności, ale także swoim miłosierdziem zaspokoił potrzeby wielu, którzy byli w potrzebie w różnych częściach świata”³¹². Widać więc tutaj po raz kolejny, że dyskurs miał na celu podkreślenie powszechnego wymiaru Kościoła rzymskiego niosącego naukę i miłosierdzie wszystkim narodom i ludom³¹³.

W papieskim dokumencie odnawiającym przywilej Aleksandra II, wydanym 20 marca 1074 dla przełożonego o imieniu Rustyk i całej wspólnoty Camaldoli (nazwanym *Campus Amabilis*) Grzegorz VII zwracał uwagę na jednoczącą funkcję Rzymu w całym Kościele powszechnym: „Nikt z wiernych nie ma wątpliwości, że Stolica Apostolska, będąca bowiem głową i matką wszystkich Kościołów, winna z racji swego prawa i należytej troski przewodniczyć wszystkim Kościołom, tak aby nie tylko łączyła je w jedności katolickiej religii, ale ogólnie chroniła je i umacniała swoją władzą przed tym, co może je z zewnątrz niepokoić”³¹⁴.

Funkcja Kościoła rzymskiego jako „głowy i matki” jawi się u Grzegorza VII jako element świadomie przyjętej strategii dyskursywnej, za pomocą której papież określał własną rolę w Kościele powszechnym i sposób, w jaki chciał, by była ona postrzegana przez innych hierarchów. Odwołanie do macierzyństwa Rzymu nie służyło bezpośredniej demonstracji potęgi, lecz pozwalało przedstawić papieskie przewodnictwo jako przejaw troski i odpowiedzialności za całość wspólnoty wiernych. W tym ujęciu autorytet Stolicy Apostolskiej wynikał nie tyle z samego faktu posiadania władzy, ile z obowiązku czuwania nad jednością i prawowiernością Kościoła.

Pisanie o Rzymie jako o „głowie i matce” umożliwiał Grzegorzowi VII akcentowanie opiekuńczego charakteru jego działań: ochrony Kościołów lokalnych przed zagrożeniami zewnętrznymi, umacniania ich w wierze oraz korygowania w wypadku zejścia z drogi

³¹² [...] *sancta Romana aecclesia, communis mater, omnium gentium magistra et domina, non solum splendore sanctae religionis uniuersum mundum illuminauit sed etiam multis indigentibus per diversas partes terrae necessaria pietate distribuit*. Tłumaczenie K.Z.

³¹³ *Domina* i *magistra* można w właściwie traktować jako synonimy i oba słowa można tłumaczyć jako „pani” (tak jak tego dokonano przy tłumaczeniu innych fragmentów papieskiej korespondencji). W EV 55 Grzegorz VII użył jednak obu słów najprawdopodobniej w celu podkreślenia przewodniczej i dominującej roli biskupstwa rzymskiego w Kościele powszechnym zawierającej się w słowie *domina* oraz nauczycielskiej funkcji katedry rzymskiej zawierającej się w słowie *magistra*.

³¹⁴ QF Greg., 70 | *Nulli fidelium uenit in dubium quin sedes apostolica, eo quod princeps et mater omnium aecclesiarum, omnibus hoc iure et debita sollicitudine ecclesiis preesse debeat, ut non solum eas catholice religionis unitate concludat, | sed generaliter ab his, quę extrinsecus permouentur, sua auctoritate saluet et muniat*. Tłumaczenie K.Z.

prawowierności. Przewodnia rola Stolicy Apostolskiej była w tej perspektywie przedstawiana także jako utrzymywanie jedności, a nie jako ingerencja w autonomię poszczególnych wspólnot. Na podstawie kontekstu przywołanych wyżej dokumentów, można odnieść wrażenie, że papieżowi zależało na tym, aby jego interwencje były odczytywane nie jako akt dominacji, lecz jako realizacja odpowiedzialności przypisanej Rzymowi przez tradycję apostolską. Taka narracja pozwalała legitymizować zdecydowane działania papieskie. Wpisywały się one bowiem w ramy troski i opieki, przez które Grzegorz VII pragnął, by były rozpoznawane i akceptowane przez innych kościelnych hierarchów.

2.3. Pobożność Piotrowa Grzegorza VII

Dewocja Grzegorza VII do św. Piotra, była głęboka i miała kluczowe znaczenie także w jego politycznych i reformistycznych działaniach³¹⁵. To na wierze w szczególną więź pomiędzy najważniejszym z apostołów a jego kolejnymi następcami i sobą samym, Grzegorz VII zbudował dyskurs legitymizujący jego władzę. Grzegorzowi VII zależało na ukazywaniu samego siebie nie tylko jako następcy i zastępcy św. Piotra, ale wręcz Piotra swoich czasów. Wiąż z Apostołem stanowiła dla papieża nie tylko źródło autorytetu, ale także fundament poczucia duchowej odpowiedzialności za Kościół oraz jego wiernych. Pojawiające się w korespondencji papieskiej (rzadziej w oficjalnych dokumentach wydawanych przez Stolicę Apostolską) odniesienia do szczególnej więzi i jedności Hildebranda ze św. Piotrem, można próbować rozpatrywać również w kategoriach osobistych uczuć religijnych biskupa rzymskiego. Cechuje je bowiem szczególna wrażliwość, poczucie bliskości i potrzeba utożsamienia się z Apostołem³¹⁶.

W kilku swoich wypowiedziach Hildebrand, akcentował rolę św. Piotra w jego życiu. Wyznawał też, że jego obecność przy sobie odczuwał już od najmłodszych lat³¹⁷. Grzegorz

³¹⁵ Grzegorz VII wykorzystywał kult św. Piotra we wzmacnianiu podstaw ideowych władzy papieskiej oraz w bieżącej polityce Stolicy Apostolskiej. W tej kwestii szedł w ślady swoich poprzedników z okresu wczesnego średniowiecza: R. Rusconi, *Santo Padre...*, s. 61-67.

³¹⁶ M. Maccarrone, *I Fondamenti "Petrini" del Primato Romano in Gregorio VII*, SG 13 (1989), s. 55-122. W tym bardzo długim artykule autor nie tylko analizuje „terminologię Piotrową” w listach Grzegorza VII, lecz także przedstawia jak inni papieże (wybrani poprzednicy Hildebranda) stawiali św. Piotra w ich własnych pismach.

³¹⁷ G. Marchetti-Longhi, *Ricerche sulla Famiglia di Gregorio VII*, SG 2 (1947), s. 312-313. W artykule autor odnosi się do cytatów z pism Grzegorza VII, w których wspominał on o opiece św. Piotra od czasu swojego dzieciństwa. Badacz interpretuje je jako wychowywanie i kształcenie Hildebranda od bardzo młodego wieku w klasztorze Najświętszej Marii Panny na Awentynie. Dorastanie w Rzymie, w dodatku w zreformowanym przez

VII przedstawiał tym samym św. Piotra jako osobistego patrona, który zawsze stał po jego stronie i prowadził go w trudnych chwilach. To, z jakim emocjonalnym natężeniem akcentował rolę Księcia Apostołów w swoim życiu, służyło nie tylko ukazaniu głębi jego religijności i zawierzenia Bożej woli, lecz było zapewne także świadomym zabiegiem mającym oddziaływać na odbiorców jego pism. Przywoływanie postaci św. Piotra miało podkreślać, że działania papieża nie zależały wyłącznie od niego samego. Grzegorz VII chciał aby wierzone, że to św. Piotr działał w osobie biskupa Rzymu a jego czyny są dokonywane z inspiracji Apostoła. Podkreślenie takiej duchowej więzi miało na celu utwierdzenie adresatów listów papieża w przekonaniu, że jego działania są zgodne z Bożą wolą, a nie są tylko wynikiem indywidualnych celów politycznych. Osobista pobożność papieża miała też potwierdzać jego świętobliwość i autorytet. Grzegorz VII poprzez swoje odwołania do św. Piotra chciał zapewne oddziaływać na jego odbiorców także na poziomie emocjonalnym. Tym samym, miały mobilizować ich do podporządkowania się autorytetowi papieża i podejmowania działań zgodnych z jego wolą.

20 grudnia 1073 Grzegorz VII wystosował wspomniany już list do biskupów i książąt saskich³¹⁸. W owym czasie Saksonia wznieciła rebelię przeciwko władzy Henryka IV. Papież, jeszcze wciąż pozostając w przyjaznych stosunkach z niemieckim królem, chciał doprowadzić do pokoju, zapewne oczekując dla siebie wymiernych korzyści politycznych wynikających z mediacji. Papież stwierdził, że do promowania pokoju zmuszała go odpowiedzialność przed Stwórcą za zbawienie wiernych i „miłość należna księciu Apostołów”. On wychował Hildebranda od jego dzieciństwa „pod swymi skrzydłami ze szczególną dobrocią i otoczył łonem swojej łaskawości”³¹⁹. Bardzo podobne zdanie odnaleźć można w liście do króla Anglii Wilhelma Zdobywcy z 24 kwietnia 1080³²⁰. Papież wyjaśniał w nim, że był zmuszany reagować na zło i grzechy wiernych uzasadniając: „[...] święty Piotr łaskawie wychował mnie od dzieciństwa w swoim domu, a miłość Pana, Boga naszego, uważając mnie za niejako godnego, wybrała mnie na wikariusza tak wielkiego pasterza, abym rządził naszą świętą matką [...]”³²¹.

Odon z Cluny klasztorze, musiało wpłynąć na pobożność „Piotrową” przyszłego papieża i postrzeganie Księcia Apostołów jako osobistego opiekuna.

³¹⁸ Reg. I, 39.

³¹⁹ [...] *tum debito amore apostolorum principis, qui me ab infantia mea sub alis suis singulari quadam pietate nutrit et in gremio suę clementię fovit.* Tłumaczenie K.Z.

³²⁰ Reg. VII, 23.

³²¹ [...] *quia sanctus Petrus a puero in domo sua dulciter nutrierat et quia caritas domini Dei nostri me quasi aliquid estimans tanti pastoris vicarium ad regendam sanctam matrem nostram elegerat [...].* Tłumaczenie K.Z.

Analizowana już wyżej w niniejszej pracy, ekskomunika Henryka IV również zawiera fragment mówiący o szczególnej więzi między Hildebrandem a jego najważniejszym patronem. Wyrok synodu wielkopostnego 1076 roku, w którym zawarta była ekskomunika niemieckiego władcy rozpoczyna się apostrofą do św. Piotra: „Błogosławiony Piotrze, Księżę Apostołów, nakłoń, błagamy, Twoje miłosierne uszy ku nam i wysłuchaj mnie sługę Twego, którym opiekowałeś się od niemowlęstwa i którego po dziś dzień wybawiłeś z rąk niegodziwców, którzy nienawidzili i nienawidzą, mnie za moją wierność Tobie”³²². W tym kontekście św. Piotr został ukazany jako obrońca papieża przed złem i nieprzyjaciółmi. Odwołanie do Piotrowej opieki miało pełnić funkcję wzmocnienia papieskiej władzy w obliczu opozycji i w sytuacji niewątpliwego kryzysu. Wzywając Piotra do interwencji, Grzegorz VII starał się nadać swojemu protestowi wobec działania niemieckiego władcy wymiaru nie tylko politycznego, lecz i duchowego. W ten sposób ukazał własny opór jako walkę o zachowanie czystości Kościoła i ochronę jego autonomii przed świecką ingerencją. Odwołania do Piotra mogły również służyć jako przypomnienie o nieprzerwanej ciągłości misji apostolskiej.

Przytoczone cytaty były też manifestacją duchowej łączności Hildebranda z Apostołem. Odwoływanie się do bezustannej opieki św. Piotra nad Hildebrandem od niemowlęstwa miało na celu podkreślenie osobistej legitymacji papieża Grzegorza VII jako „wybrańca” św. Piotra. Taką interpretację potwierdza też zapiska z synodu wielkopostnego 1080 roku i cytowany wyżej zwrot do św. Piotra i Pawła: „to nie ja was wybrałem, ale wy wybraliście mnie”³²³. Grzegorz VII pisząc, że był wychowywany przez Księcia Apostołów manifestował swoje przekonanie o Bożym powołaniu do sprawowania urzędu biskupa Rzymu. Uzasadniał tym samym swoje prawo do bycia następcą św. Piotra w kontekście nie tylko sakramentalnym (poprzez łańcuch sukcesji apostolskiej), lecz także w kontekście osobistej duchowości. Powyższe cytaty noszą wręcz znamiona czegoś w rodzaju „predestynacji” do pełnienia najwyższego urzędu w Kościele. Papież Grzegorz VII, wyrażając wdzięczność za opiekę, podkreślał, że św. Piotr nie tylko rządził Kościołem, ale także troszczył się o jego wierne sługi, w tym najważniejszego spośród nich.

³²² Reg. III, 6a. *Beate Petre, apostolorum princeps, inclina quesumus, pias aures tuas nobis et audi me servum tuum, quem ab infantia nutristi et usque ad hunc diem de manu iniquorum liberasti, qui me pro tua fidelitate oderunt et odiunt.* Tłumaczenie K.Z.

³²³ Reg. VII, 14a. [...] *quia non ego vos, sed vos elegistis me* [...]. Tłumaczenie K.Z.

Słowa Grzegorz VII, o wychowaniu i opiece od dzieciństwa, wywołują skojarzenie z innym określeniem św. Piotra pojawiającym się w papieskich pismach, a mianowicie jako „ojca Kościoła”. Papież nazywał go tak w dwóch listach: do Beatrycze i Matyldy z Toskanii (5 kwietnia 1074) oraz arcybiskupa Kolonii Annona (18 listopada 1074)³²⁴.

Dyskurs papieża dotyczący jego relacji ze św. Piotrem charakteryzował się różnorodnością. Był zależny od kontekstu wypowiedzi, a także od tego, jaki wydźwięk miał przybrać konkretny przekaz. Grzegorz VII najczęściej określa samego siebie jako sługę, wikariusza (zastępcę) i wykonawcę woli Apostoła. Najbardziej dobitne wyrażenia o byciu sługą Apostoła pojawiają się w listach: do hrabiego Gwidona z Imoli z 1 lipca 1073; do cesarzowej-matki Agnieszki z 15 czerwca 1074 i do biskupów Lyonu, Autun i Mâcon z 11 listopada 1074³²⁵. Z kolei nazywanie siebie przez Grzegorza VII wikariuszem św. Piotra odnaleźć można w liście do księcia Lotaryngii Godfryda z 7 kwietnia 1074: „my, którzy nie jesteśmy godni, nazywamy się jego wikariuszem”³²⁶. Gdzie indziej, w piśmie już wyżej cytowanym – do Wilhelma Zdobywcy z 24 kwietnia 1080: „miłość Pana, Boga naszego, uważając mnie niejako za godnego, wybrała mnie na wikariusza tak wielkiego pasterza”³²⁷. W liście do Orzoccusa, sędziego z Cagliari z września 1080 roku, Grzegorz VII mając na myśli św. Piotra napisał, że choć nie jest tego godzien, w jego miejsce piastuje swój urząd³²⁸.

Papież używał określenia „sługa” w kontekście swojej roli w Kościele, ponieważ chciał zaakcentować swoją pokorę wobec Księcia Apostołów i oddanie Bożej woli. Jako wikariusz św. Piotra, papież był zobowiązany do realizacji misji Apostoła. Słowo „wikariusz” nawiązywało do tego, że papież nie działał zupełnie samodzielnie, ale w imieniu św. Piotra. Analizując korespondencje Grzegorza VII, a także inne oficjalne dokumenty wydane przez Stolicę Apostolską, w wielu miejscach odnaleźć można wyrażenia o działaniu papieża na mocy autorytetu świętego i wykonywaniu jego woli. W ten sposób papież stawał się nie tyle zarządcą Kościoła, ile wykonawcą woli św. Piotra, działającym w jego imieniu. Dyskurs biskupa Rzymu miał tym samym dwa połączone wymiary: zachowywanie pokory i manifestację władzy.

³²⁴ Reg. I, 77: [...] *domni et patris nostri beati PETRI apostolorum principis* [...]; Reg. II, 25: [...] *beati PETRI communis patris et domini* [...]. Tłumaczenie K.Z.

³²⁵ Są to kolejno: Reg. I, 10 [...] *sancti PETRI cuius servi sumus* [...]; Reg. I, 85: *PETRI cuius servi sumus* [...]; Reg. II, 15: [...] *beatum PETRUM cui servi sumus* [...]. W przytoczonych fragmentach występuje liczba mnoga, Grzegorz VII odnosił się jednak do samego siebie.

³²⁶ Reg. I, 72. [...] *nos, licet indigni qui vicarii eius dicimur* [...]. Tłumaczenie K.Z.

³²⁷ Reg. VII, 23. [...] *et quia caritas domini Dei nostri me quasi aliquid estimans tanti pastoris vicarium ad regendam sanctam matrem nostram elegerat* [...]. Tłumaczenie K.Z.

³²⁸ Reg. VIII, 10. [...] *illum, cuius vice licet indigni fungimur* [...]. Tłumaczenie K.Z.

Odwołania do św. Piotra odzwierciedlają także inną ideę. Grzegorz VII wierzył, że wraz z objęciem urzędu biskupa Rzymu – dziedzictwa św. Piotra – działał dla niego, dzięki niemu i wraz z nim. Wiara Hildebranda w to, że Apostoł towarzyszył mu przez całe życie, przerodziła się w uosabianie się ze św. Piotrem i przedstawianie samego siebie jako „Piotra swoich czasów”. To sformułowanie ma cechy anachronizmu jednakże użycie go przy opisie dyskursu Grzegorza VII nie jest nieuzasadnione.

W Regestrze można odnaleźć wiele różnych do tego odniesień. Większość z nich to subtelne, ukryte między wierszami sugestie, że wszelkie przejawy dobrej woli władców, biskupów czy innych osób zwracających się do papieża są jednocześnie wyrazem szacunku, czci i miłości wobec św. Piotra. Odwrotnie: postępowanie w sposób wrogi względem biskupa Rzymu, było oznaką pogardy i nienawiści względem Apostoła. W klarowny sposób stanowisko Grzegorza VII w tej kwestii zostało wyłożone w liście do Beatrycze i jej córki Matyldy z Toskanii (16 października 1074)³²⁹. W życzliwych słowach wdzięczności za ich wsparcie dla Stolicy Apostolskiej oraz zapewnieniach o niesłabnącym zaufaniu, papież napisał: „Nie wątpimy też, że jaśniej ku nam wasza prawdziwa miłość, ponieważ sługa jest kochany w Piotrze, a Piotr w słudze”³³⁰. Wypowiedź w bardzo podobnym kontekście odnaleźć można w jedynym zachowanym liście skierowanym przez Grzegorza VII do władcy polskiego Bolesława Szczodrego³³¹. Według papieża miłość i cześć okazywana św. Piotrowi jest tożsama z szacunkiem wobec jego sług – w tym przede wszystkim najważniejszemu spośród nich czyli jego następcy: „Ponieważ cześć, która jest okazywana sługom i zarządcom, właściwie jest tym samym co należny szacunek dla panów, nie ulega wątpliwości, że trud i obowiązki tych, którzy służą są przyjmowane z wdzięcznością i wielką miłością przez tych, którzy, jak twierdzą, udowodnili że kochają z serca osoby i władzę tych, którzy nad nimi stoją”³³².

Innym pismem, w którym papież w sposób jednoznaczny wyraża wiarę w swoją jedność ze św. Piotrem, a nawet uosabia się z nim, starając się tym samym wzmocnić swój autorytet jest list do króla Niemiec Henryka z 8 grudnia 1075³³³. Ton wypowiedzi papieża był

³²⁹ Reg. II, 9.

³³⁰ *Nec dubitamus, quin vestra in nobis vera nitescat caritas, cum per PETRUM servus et PETRUS in servo diligitur.* Tłumaczenie K.Z.

³³¹ Reg. II, 73. Więcej o liście do Bolesława Szczodrego: K. Skwierczyński, *Recepcja idei...*, s. 49-64.

³³² *Quoniam honor, qui ministris et dispensatoribus exhibetur, ad reverentiam dominorum proprie attinere dinoscitur, procul dubio grater et cum multa dilectione ministrandum labor officiaque suscipiuntur, ab his dico, qui prelatorum personas et auctoritatem ex corde diligere comprobantur.* Tłumaczenie K.Z.

³³³ Reg. III, 10.

bardzo surowy i już na samym początku zaznaczał, że kierował do władcy pozdrowienie i apostołskie błogosławieństwo, tylko pod warunkiem, że okaże się on posłusznym Stolicy Apostolskiej, jak przystało na chrześcijańskiego króla. Grzegorz VII ganił Henryka za kontakty z objętym ekskomuniką kościołem mediolańskim, a także za mianowanie biskupów dla Fermo i Spoleto. Postępowanie Henryka było niezgodne z ustaleniami i wolą papieską. Grzegorz VII starał się wymóc na monarsze posłuszeństwo, przypominając mu, że jako chrześcijanin jest „jedną z owiec Chrystusa”, a On sam przekazał władzę nad nimi św. Piotrowi³³⁴. O swoim własnym dziedzictwie władzy po Apostole pisał zaś: „Tak długo, jak my, grzeszni i niegodni, jesteśmy na jego miejscu i posłudze apostołskiej z Bożego zarządzenia działamy w imieniu jego mocy, on sam bez wątpienia otrzymuje wszystko, co nam wyślesz, czy to na piśmie, czy po prostu słownie; a kiedy czytamy to, co jest napisane, lub słyszymy słowa tych, którzy mówią, on sam określa poprzez dokładny wgląd w to, z jakiego usposobienia umysłu płyną odezwy”³³⁵.

Czytając powyższy cytat, można odnieść wrażenie, że Grzegorz VII wręcz łączył swoją osobę ze św. Piotrem – odzywanie się do papieża, było tym samym, co zwracanie się bezpośrednio do Apostoła. Formułowanie takich zdań, miało nie tylko podnieść autorytet biskupa rzymskiego i dawać prawo do upominania władcy, lecz także wydaje się stawiać papieża w roli łącznika między niebem i ziemią. Potwierdzeniem takiego rozumienia papieskich słów z listu do Henryka IV, są inne – skierowane tym razem do biskupa Metz Hermana w liście z 15 sierpnia 1076³³⁶. Wspomniane już wyżej pismo jest odpowiedzią na pytania Hermana odnośnie ekskomuniki Henryka IV i wszystkich pozostających z nim we wspólnocie. Na samym początku listu, Grzegorz VII napisał: „A co do pozostałych spraw, o które mnie pytaliście, niech błogosławiony Piotr odpowie przeze mnie, bo przeze mnie, swego sługę, często doznaje czci lub cierpi krzywdy”³³⁷.

Charakter listu do Hermana jest inny, niż pismo do Henryka IV. O ile w przypadku listu do króla Niemiec, papieżowi zależało na promowaniu swojego autorytetu płynącego z następstwa po Apostole i wymuszeniu posłuszeństwa, to list do biskupa Metz ma charakter

³³⁴ *Cui, si de dominicis ovibus es, dominica voce et potestate ad pascendum traditus es dicente sibi Christo: 'Petre, pasce oves meas' [...].* Tłumaczenie K.Z.

³³⁵ *In cuius sede et apostolica amministrazione dum nos qualescunque peccatores et indigni divina dispositione vicem suę potestatis gerimus, profecto, quicquid ad nos vel per scripta aut nudis verbis miseris, ipse recipit et, dum nos aut elementa percurrimus aut loquentium voces auscultamus, ipse, ex quo corde mandata prodierint, subtili inspectione discernit.* Tłumaczenie K.Z.

³³⁶ Reg. IV, 2.

³³⁷ *De aliis autem rebus, super quibus me interrogasti, utinam beatus PETRUS per me respondeat, qui sepe in me qualicunque suo famulo honoratur vel iniuriam patitur.* Tłumaczenie K.Z.

bardziej osobisty. Był on bowiem zaufanym stronnikiem Grzegorza VII. Powyższy cytat wskazuje zatem, że papież mógł rzeczywiście być przekonany o pełnieniu roli łącznika między św. Piotrem a Kościołem, a zarazem o byciu ziemskim przedstawicielem Apostoła. W ostatnio przywołanej wypowiedzi, nacisk nie był stawiany na bycie wyłącznie reprezentantem Księcia Apostołów, lecz widoczne jest także uosabianie się z nim. Według papieża, przez niego właśnie przemawiał św. Piotr. Grzegorz VII twierdził też, że przez niego – sługę Apostoła – doznawać miał on czci lub krzywd.

Innym listem z Regestru, który nie ma aż tak osobistego charakteru jak list do Hermana z Metzu i był skierowany do większej liczby odbiorców, jest list do wspólnoty mniszej klasztoru św. Wiktora w Marsylii z 2 stycznia 1079³³⁸. Opactwo pozostawało dłuższy czas bez przełożonego, ponieważ ten – opat Bernard – pełnił funkcję legata papieskiego i w związku z wykonywaniem obowiązków pozostawał poza Marsylią. Grzegorz VII postanowił wysłać więc list do mnichów, który miał dodać im otuchy i umocnić w wierze. Jednocześnie, tłumacząc ciągłą nieobecność opata napisał: „Zasmuciłem was, albo raczej błogosławiony Piotr was zasmucił i zaniepokoił, ale on sam to naprawi”³³⁹. Słowa te miały nadawać absencji Bernarda głębszy sens – nie było go w Marsylii ponieważ służył św. Piotrowi i jednocześnie Grzegorzowi VII. Słowa usprawiedliwienia niejako łączyły wykonywanie zadań legata dla papieża z jednoczesnym służeniem Apostołowi. To biskup Rzymu wezwał Bernarda do pełnienia posługi, czym zasmucił i zaniepokoił wspólnotę mnichów marsylskich. Zleconą misję przedstawiał jednak jako powołanie od św. Piotra. Czytając ten fragment listu do południowofrancuskiej wspólnoty mniszej, można odnieść wrażenie, że Grzegorz VII chciał by osoby papieża i św. Piotra były postrzegane jako jedność. Oczywiście ten dyskurs, miał nie tylko umocnić wiarę w autorytet papieski (podobnie jak w przypadku wcześniej cytowanych fragmentów listów), lecz także wlać nadzieję w serca mnichów. Ich strata bowiem, jak pisał między wierszami papież, nie szła na marne. Ich opat został przeznaczony do celów wyższych – do służby biskupowi Rzymu, a tym samym Księciu Apostołów.

2.4. Świadomość władzy i ciężar urzędu papieskiego

³³⁸ Reg. VI, 15.

³³⁹ *Contristavi vos, immo beatus Petrus commovit turbavit, et ipse sanabit.* Tłumaczenie K.Z.

Cechą charakterystyczną wielu wypowiedzi Grzegorza VII było określanie sprawowanej przez siebie funkcji jako wielkiego brzemienia. Co więcej, ów trud posługi miał być przez Hildebranda przyjęty z wielką niechęcią i poczuciem niegodności. Jak już zaznaczano w poprzedniej części pracy – tym, co rzekomo zmusiło go do przyjęcia godności papieskiej było posłuszeństwo woli Boga i św. Piotra. W większości pism papieża, na pierwszy plan jego narracji wysuwane były motywy jego działania: przede wszystkim troski o Kościół, wypełnianie obowiązków duszpasterskich i odpowiedzialność przed Bogiem za poczynania wszystkich wiernych bez wyjątków.

Analizując treść przywilejów wydanych przez Stolicę Apostolską w czasie pontyfikatu Grzegorza VII, można zauważyć, że przeważająca większość z nich ma w swojej początkowej treści fragment uzasadniający taką czy inną decyzję papieską (najczęściej przyznanie uposażania danemu kościołowi czy klasztorowi). Większość z tych fragmentów jest do siebie bardzo podobna lub niemal taka sama³⁴⁰. Z tego też względu, wydaje się być zbędnym przywoływanie każdego z tych cytatów z osobna. Należy jednak wymienić najważniejsze argumenty uzasadniające podjęcie przez Grzegorza VII danego działania.

Najczęściej występującym uzasadnieniem podjęcia działań, których rezultatem było wydanie przywileju dla danego miejsca była troska o Kościół powszechny, którego członkami były Kościoły partykularne – miejsca otrzymujące dokument. Jednocześnie stwierdzenie to, należało do najogólniejszych i właściwie można było nim uzasadnić dowolną decyzję podjętą przez Stolicę Apostolską. Właśnie przez to, doskonale oddawało ono charakter władzy papieskiej w myśli Grzegorza VII: biskupa Rzymu jako pasterza wszystkich ludzi. Rolę papieża w jego własnej wizji doskonale opisuje też obowiązek „apostolskiego przewodzenia”³⁴¹. Przewodnia rola Rzymu, dawała prawo do egzekwowania posłuszeństwa. Nakładała także obowiązek pomocy i wsparcia, o których papież często pisał, i których rezultatem były właśnie wydawane przywileje. Przykładem może być bulla dla klasztoru świętego Zbawiciela w Redon. Napisano w niej: „Kierowani najwyższym miłosierdziem

³⁴⁰ Jak już podkreślono we wstępie – w wypadku przywilejów, to co można znaleźć w ich treści było w ogromnym stopniu zależne od stałych, ustalonych od wieków formuł używanych niemal w identycznym brzmieniu przez innych papieży. W celu porównania ponownie odsyłam do *Papsturkunden 896-1046*....

³⁴¹ *Apostolicum moderamen*. Tłumaczenie K.Z. To określenie (tu w mianowniku; w dokumentach spotykane są różne przypadki fleksyjne) pojawia się w wielu przywilejach wydanych przez Grzegorza VII (QF Greg.): 28; 29; 30; 76; 78; 87; 95; 96; 98; 100; 103; 104; 107; 108; 111; 112; 128; 134; 139; 148; 150; 151; 155; 156; 160; 161; 173; 180; 181; 182; 196; 197; 201; 203; 209; 213; 214; 218.

Bożym podejmujemy troskę o Kościół powszechny i sprawujemy odpowiedzialność apostołskiego przewodzenia [...] ³⁴².

Najważniejszym z motywów przyświecających działaniu papieża, wskazywanych w jego pismach, była zatem „pasterska troska, która z ojcowską miłością powinna być okazywana wszystkim dzieciom Kościoła” ³⁴³. Grzegorz VII w innym miejscu napisał też, że troszczenie się o dobro wszystkich Kościołów oraz okazywanie im apostołskiego wsparcia i ochrony było obowiązkiem biskupa Rzymu ³⁴⁴. Kontekst wypowiedzi Grzegorza VII pokazuje bardzo istotną rzecz – to jak działał papież było realizacją obowiązków nakładanych na niego przez urząd. Grzegorzowi VII zależało też na tym, aby nie tworzyć wrażenia dominacji nad innymi Kościołami, nawet jeśli samo wydanie przywilejów tak naprawdę prowadzić miało także do umocnienia pozycji Rzymu. Najczęściej bowiem przywilej wyłączał dany klasztor spod jurysdykcji lokalnego biskupa. Dzięki temu Stolica Apostolska umacniała swój autorytet, centralizowała władzę i zapewniała sobie bezpośredni dostęp do dóbr materialnych oraz wpływów w diecezjach ³⁴⁵. Kościół rzymski zaś rozciągał ochronę nad Kościołami mniejszymi i gwarantował im określone prawa – głównie związane z beneficjami gospodarczymi. Warto tu jednak ponownie podkreślić, że tak liczne wydawanie przez Grzegorza VII przywilejów miało też na celu umocnienie pozycji Stolicy Apostolskiej jako podmiotu wyjątkowego – takiego, który takie prawa może dystrybuować. Żadna władza, czy to duchowna czy świecka, nie mogła też tych postanowień naruszać – jak często zresztą grzmiał sam papież, grożąc nałożeniem ekskomuniki.

Bardzo charakterystyczne dla tego jak Grzegorz VII pisał o sprawowaniu przez siebie urzędu biskupa rzymskiego, było ciągle podkreślanie poczucia niegodności i niechęci dostępowania takiego zaszczytu. Bez wątpienia związane było to z okolicznościami objęcia władzy, które kładły się cieniem na cały jego pontyfikat. W dyskursie papieża najważniejsze

³⁴² QF Greg., 28; dokładana datacja nieznana. *Supernae miserationis respectu ad hoc uniuersalis ecclesiae curam suscipimus et apostolici moderaminis sollicitudinem gerimus [...]*. Tłumaczenie K.Z.

³⁴³ W przywileju potwierdzającym przywileje Mikołaja I dla kolegiaty w Saint-Omer (25 marca 1076) (QR Greg. VII, 114) Grzegorz VII napisał: *Sicut ex pastoralis curae amministratione, quam circa omnes filios ecclesiae paterno affectu debemus exhibere [...]*. Tłumaczenie K.Z.

³⁴⁴ W przywileju wystosowanym do Rajmunda, biskupa Rody (QR Greg. VII, 145) widnieje zdanie: *Quia officii nostri est, quantum per misericordiam Dei possumus, omnium ecclesiarum utilitatibus prouindere earumque statum apostolico munimine confirmando tam exterius a perturbatione defendere quam interius tranquillitatis et recti ordinis stabilitate fulcire [...]*.

³⁴⁵ K. R. Rennie, *Freedom and protection: Monastic exemption in France, c. 590-c. 1100*, Manchester 2018, s. 59-118; K. R. Rennie, *The Normative Character of Monastic Exemption in the Early Medieval Latin West*, „Medieval Worlds” 6 (2017), s. 61-77; B. Meijns, *Papal Bulls as Instruments of Reform: The Reception of the Protection Bulls of Gregory VII in the Dioceses of Liège and Thérouanne (1074–1077)*, „Church History” 87 (2018), 2, s. 399-423.

jednak było posłuszeństwo Bożym zarządzeniom. Grzegorz VII w celu podkreślania tego, że nie objął najważniejszego urzędu w Kościele dla próżnej sławy czy doczesnych korzyści, bardzo często dawał do zrozumienia, że został papieżem w wyniku przymuszenia. Grzegorz VII wielokrotnie podkreślał też, że przyjęcie godności było dla niego źródłem utrapienia. W przywoływanym już liście do biskupów i książąt saskich z 20 grudnia 1073 papież określił swoje własne usposobienie w następujących słowach: „Wierzymy, że nie jest to przed wami ukryte i nieznane, jak wielka przemoc i jak wielki przymus ze strony moich braci zmusza mnie do dźwigania władzy i ciężaru Kościoła powszechnego, który jest wstrząsany wieloma wzburzonymi falami i niemalże grozi mu stanie się wrakiem statku”³⁴⁶. Ze słów tych uderza ogromny pesymizm. Grzegorz VII, nie dość, że według własnych słów został przymuszony do objęcia urzędu, to jeszcze sprawował go niemalże w warunkach upadku Kościoła. Dramatyczny wydźwięk był w wypadku tego listu zbudowany najprawdopodobniej celowo – motywy jego wysłania były bowiem przede wszystkim polityczne, a sam papież chciał stać się, jak już zaznaczono wcześniej, arbitrem w czasie powstania saskiego przeciwko Henrykowi IV.

W podobny, lecz nieco bardziej rozbudowany sposób, Grzegorz VII opisywał ciężące na nim utrapienia w liście do Hugona z Cluny z 19 marca 1074³⁴⁷. Pismo miało charakter prywatny i jego wydźwięk cechuje emocjonalność. Było ono prośbą skierowaną do opata, aby ten przybył do Rzymu i wsparł papieża. Papież prosił też wspólnotę mniszą Cluny o modlitwę w jego intencji, a swój stan opisywał w następujący sposób: „[...] znajdujemy się w wielu i wielkich udrękach. Albowiem my dźwigamy, choć słabi, choć pozbawieni władzy umysłu i ciała – sami dźwigamy w tym najbardziej uciążliwym czasie ogromny ciężar nie tylko duchowych, ale i doczesnych trosk; i codziennie boimy się, że upadniemy pod zbliżającym się ciężarem, ponieważ w tym świecie w żaden sposób nie możemy znaleźć środków pomocy i wsparcia”³⁴⁸.

W treści innego listu, o wydźwięku znacznie bardziej formalnym, skierowanym do króla Anglii Wilhelma Zdobywcy, znajduje się zdanie w zasadzie o takim samym sensie.

³⁴⁶ Reg. I, 39. *Quanta violentia quantaque fratrum impulsione universalis ecclesię multis perturbationum fluctibus concussę et pene quasi quodam naufragio periclitatę onus et regimen suscipere sim coactus, occultum vobis et inauditum esse non credimus.* Tłumaczenie K.Z.

³⁴⁷ Reg. I, 62.

³⁴⁸ *Quapropter, etsi commoti, dilectionem vestram intimo ammonemus affectu, ut nos et multis et magnis angustis positos, quamtotius visitare curetis. Portamus enim, quamquam infirmi, quamquam extra vires ingenii et corporis, soli tamen portamus in hoc gravissimo tempore non solum spiritualium sed et secularium ingens pondus negotiorum et casum nostrum cotidie ex imminente sarcina formidamus, qui sustentationis auxilia in hoc seculo nequaquam reperire nequimus.* Tłumaczenie K.Z.

Relacja nadawcy i adresata była jednak inna. Przełożony potężnego opactwa Cluny Hugon mógł być powiernikiem papieskich rozterek w związku z tożsamymi celami obu hierarchów, a więc głębokiej reformy Kościoła oraz ze względu na przyjaźń między nimi. Król Anglii zaś był postrzegany przez Grzegorza VII jako sojusznik polityczny. Intencją papieża było też zawarcie współpracy z władcą w celu naprawy Kościoła angielskiego. Czytając słowa z listu z 4 kwietnia 1074, zauważyć można wyraźnie mniejszą emocjonalność, a także większą zwięzłość wypowiedzi: „Święty bowiem Kościół rzymski, któremu, choć niegodni i niechętni, przewodzimy, jest nieustannie i codziennie wstrząsany różnorodnymi pokusami, licznymi prześladowaniami, zasadzkami hipokrytów i heretyków oraz trudami, a także tajemnie i jawnie rozdzierany przez różne potęgi ziemskie”³⁴⁹.

Pierwsze półtora roku pontyfikatu Grzegorza VII było czasem realizacji wizji reformy Kościoła przede wszystkim pod postacią walki z symonią oraz promowania celibatu wśród duchownych. Już jednak w tym stosunkowo krótkim okresie papież zorientował się, że większość inicjatyw jakie powziął napotkały znaczne trudności, stały się w martwym punkcie lub też zakończyły się niepowodzeniem³⁵⁰. Rozgoryczenie jakie towarzyszyło Grzegorzowi VII po skonfrontowaniu swoich planów z rzeczywistością dało swój wyraz w kolejnym liście wysłanym do opata Hugona z Cluny, który ponownie miało charakter bardzo osobisty³⁵¹. Pismo to jednak, datowane na 22 stycznia 1075, w porównaniu z tym wcześniejszym z 19 marca 1074, charakteryzowało się jeszcze większym dramatyzmem. Grzegorz VII wyznawał Hugonowi, że przeżywał ogromny smutek wynikający z tego, że Kościół na Wschodzie sprzeniewierzył się ortodoksji, a to doprowadziło do tego, że jego wierni giną w wyniku ataków innowierców. Co więcej, odnosząc się do stanu Kościoła na Zachodzie, Grzegorz VII stwierdził: „Znów kiedy okiem umysłu patrzę na regiony Zachodu, Południa lub Północy, rzadko znajduję biskupów, którzy są prawowici w odniesieniu do ich sukcesji i życia, i którzy rządzą ludem chrześcijańskim z miłości do Chrystusa, a nie ze świeckich ambicji. A wśród wszystkich świeckich władców nie wiem, kto przedkłada cześć Bożą ponad swoją własną, a sprawiedliwość ponad zyski. Jeśli chodzi o tych, wśród których mieszkam, to jest Rzymian, Longobardów i Normanów, im często mówię, winiąc ich, że są jeszcze gorsi niż Żydzi

³⁴⁹ Reg. I, 70. *Sancta quippe Romana ecclesia, cui licet indigni et nolentes presidemus, diversis temptationibus quam plurimis persecutionibus ypocritarum et hereticorum insidiis et doloris obiectionibus continue et cotidie quatitur, mundanis vero potestatibus occulte et evidenter per diversa distrahitur*. Tłumaczenie K.Z.

³⁵⁰ Reforma i niepowodzenia: K. G. Cushing, *Reform and the Papacy...*, s. 100-105.

³⁵¹ Hugon z Cluny jako powiernik papieża Grzegorza VII: H. E. J. Cowdrey, *Pope Gregory VII...*, s. 693-694.

i poganie”³⁵². Pisząc dalej Grzegorz VII dodał: „Kiedy wracam do siebie, stwierdzam, że jestem tak obciążony ciężarem własnej działalności, że nie ma nadziei na zbawienie, chyba że tylko w miłosierdziu Chrystusa. Gdybym nie miał nadziei na lepsze życie i danie pożytku dla świętego Kościoła, w żadnym wypadku nie pozostałbym w Rzymie, gdzie jak Bóg mi świadkiem z przymusu mieszkam od dwudziestu lat. Tak więc stało się, że pomiędzy udręką, która codziennie we mnie odnawia, a nadzieją, która sięga daleko, targają mną tysiące burz i tak jakbym umierał, a jednak żyję; i czekam na tego, który związał mnie swymi łańcuchami i przyprowadził, choć niechętnego, z powrotem do Rzymu, i tam opasał mnie tysiącem utrapień”³⁵³.

W tym miejscu należy też przytoczyć obszerny fragment z innego listu skierowanego również do Hugona z Cluny³⁵⁴. Grzegorz VII opisywał w nim swoją wewnętrzną walkę jakiej doświadczał nieustannie w czasie trwania swojego pontyfikatu. List został napisany 7 maja 1078, a więc kiedy konflikt z Henrykiem IV, po burzliwych wydarzeniach Wormacji i Canossy, znów uległ zaostreniu. Oprócz tego, bez wątpienia ogromną traumą dla Grzegorza VII było zaatakowanie go i uprowadzenie w noc Bożego Narodzenia z bazyliki Liberiańskiej pod koniec 1075 roku. Papież znalazł się wówczas w sytuacji zagrożenia życia. Te doświadczenia musiały silnie wpłynąć na jego psychikę w kolejnych latach jego pontyfikatu³⁵⁵. Jak wykazano wcześniej, narracja papieża o sprawowaniu przez siebie urzędu zawsze była gorzka, jednak ten list stanowił wyraz prawdopodobnego apogeum rozpacz i lamentu człowieka rozdartego pomiędzy upadkiem pod naciskiem obciążeń i własnej niemocy, a desperackim szukaniem nadziei w Bożej pomocy. Oto najbardziej dramatyczny fragment pisma Grzegorza VII do Hugona z Cluny, obfitujący w wiele cytatów z Pisma Świętego i różne figury retoryczne: „Ponieważ jesteśmy uciskani przez tak wiele udręk i zmęczeni tak wielkimi trudami, że ci, którzy są z nami, nie tylko nie są w stanie ich znieść,

³⁵² *Iterum cum mentis intuitu partes occidentis sive meridiei aut septentrionis video, vix legales episcopos introitu et vita, qui christianum populum Christi amore et non seculari ambitione regant, invenio. Et inter omnes seculares principes, qui preponant Dei honorem suo et iustitiam lucro, non cognosco. Eos autem, inter quos habito, Romanos videlicet Longobardos et Normannos, sicut sepe illis dico, Iudeis et paganis quodammodo peiores esse redarquo.* Tłumaczenie K.Z.

³⁵³ *Ad me ipsum cum redeo, ita me gravatum proprię actionis pondere invenio, ut nulla remaneat spes salutis nisi de sola misericordia Christi. Nam si non sperarem ad meliorem vitam et utilitatem sanctę ecclesię venire, nullo modo Rome, quam coactus Deo teste iam a viginti annis inhabitavi, remanerem. Unde fit, ut inter dolorem, qui cotidie in me renovatur, et spem, quę nimis heu protenditur, mille quassatus tempestatibus quoquo modo moriens vivo et eum, qui me suis alligavit vinculis et Romam invitum reduxit illucque mille angustiis precinxit, expecto.* Tłumaczenie K.Z. Ostatnie zdanie to nawiązanie do J 21, 18. Jest to kolejny przejaw utożsamienia się Grzegorza VII ze św. Piotrem. Według papieża, został on tak jak Apostoł, sprowadzony do Rzymu w wyniku woli Boga.

³⁵⁴ Reg. V, 21.

³⁵⁵ O porwaniu Grzegorza VII: G. M. Cantarella, *Grzegorz VII...*, s. 163-165.

ale nawet nie mogą ich dostrzec. I chociaż niebiańska trąba głosi: <Każdy otrzyma nagrodę według swego dzieła>, a dobry król jasno mówi: <Według mnóstwa moich smutków w sercu moim, Panie, twoje pociechy orzeźwiły moją duszę>, to jednak często to życie jest dla nas ciężarem, a śmierć ciała naszym pragnieniem. Ale gdy biedny człowiek Jezus, miłosierny pocieszyciel, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, wyciąga rękę, orzeźwia kogoś bardzo zasmuconego i udręczonego; ale gdy mnie opuszcza, niezmiernie mnie przeraża. Bo ja sam zawsze umieram; ale w nim czasami tylko żyję. A gdy zupełnie tracę siły, jęczę i żalę się mu, mówiąc: <Gdybyś miał nałożyć taki ciężar na Mojżesza i Piotra, wierzę, że by ich przytłoczył>. Cóż więc stanie się ze mną, który nie jestem nic wart w porównaniu z nimi? Pozostaje więc, że albo ty sam ze swoim Piotrem pokierujesz papieskim urzędem, albo będziesz widział, jak ja ginę, a papieski urząd zostaje zniszczony. Wtedy wracam do tego: <Bądź dla mnie miłosierny, Panie, bo jestem słaby> i do tego: <Jak gdyby cudem stałem się dla wielu, ty bowiem byłeś potężnym mym współpomocnikiem>; i nie jestem nieświadomy tego: <Albowiem Bóg może z tych kamieni wzbudzić synów Abrahamowi>³⁵⁶.

Po przeczytaniu listów do Hugona z Cluny (szczególnie tego ostatniego) można postrzegać dyskurs Grzegorza VII w nieco innym świetle. Hildebrand rzeczywiście mógł czuć się obciążony swoją władzą. Co więcej, być może w ogóle nigdy jej nie chciał, a po jej przyjęciu czuł się osamotniony w staraniach o zreformowanie Kościoła. Listy do Hugona mają cechy przede wszystkim prywatnych, w których prosił on o duchowe wsparcie i modlitwę. Również adresat pism pozostawał z papieżem w przyjacielskich relacjach i nie łączyły ich zależności o charakterze *stricte* politycznym. Daje to więc podstawy do stwierdzenia, że dyskurs Grzegorza VII o sprawowaniu przez niego władzy przedstawianej jako ogromne obciążenie dla ciała i ducha oraz pewność o byciu niegodnym do jej wykonywania, nie były jedynie pozornymi zabiegami dyskursywnymi przy redagowaniu

³⁵⁶ *Tot enim angustis premimur tantisque laboribus fatigamur, ut hii, qui nobiscum sunt, non solum pati nequeunt sed nec etiam videre possunt. Et licet celestis tuba clamet: 'Unusquisque secundum suum laborem mercedem recipiet', et bonus rex manifestet: 'Secundum multitudinem dolorum meorum in corde meo consolationes tuę, Domine letificaverunt animam meam, tamen frequenter hæc vita nobis est tedio et mors carnis in desiderio. Sed cum pauper Iesus ille pius consolator, verus deus et verus homo, manum porrigit, valde tristem et afflictum letificat, dum vero memet dimittit, nimis me conturbat. In me quippe semper morior, sed in eo interdum vivo. Et cum viribus omnino deficio, ad illum gemens clamo: Si Moysi et Petro tantum pondus imponeres, credo, quia illos gravaret. Quid ergo de me, qui nichil ad eorum comparationem valeo, fiet? Restat ergo, ut aut tu ipse cum tuo Petro pontificatum regas, aut me succumbere et eundem pontificatum confundi cernas. Tunc ad illud recurro: 'Miserere michi, Domine, quoniam infirmus sum', et illud: 'Tanquam prodigium factus sum multis, et tu adiutor fortis'; nec illius obliviscor: 'Potens est enim Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahe'.* Tłumaczenie K.Z. W tym fragmencie kolejno pojawiają się następujące ustępy z Pisma Świętego: 1 Kor 3, 8; Ps 94(93), 19; Ps 6, 3; Ps 71(70), 7; Mt 3, 9.

różnego rodzaju dokumentów papieskich, ale że faktycznie brzemień ciężące na Hildebrandzie przysparzało mu smutku i cierpienia³⁵⁷.

Krótkie wzmianki o poczuciu niegodności względem sprawowania urzędu biskupa rzymskiego, a zarazem wyrażenie rozżalenia z powodu trudu pełnienia tejże funkcji, odnaleźć można także w listach do arcybiskupa Canterbury Lanfranka oraz do mnichów z opactwa świętego Wiktora w Marsylii³⁵⁸. W pierwszym piśmie Grzegorz VII zwięźle napisał, że „niegodnie przyjął na szyję jarzmo kapłańskie najwyższej stolicy”³⁵⁹. W drugim dokumencie papież narzekał na osamotnienie i brak pomocy ze strony bliźnich w wypełnianiu jego obowiązków, a także napisał o sobie: „my, niosący ciężar tak wielkiego zaszczytu, który przerasta nasze siły”³⁶⁰.

Rozważając treść listów do biskupów i książąt saskich czy króla Anglii Wilhelma, można podejrzewać, że Grzegorz VII celowo kreował w nich swoje wypowiedzi. W ten sposób chciał przedstawić samego siebie jako jak najbardziej niechętnego do sprawowania władzy papieskiej, nie szukającego sławy i doczesnej potęgi, ale jako troskliwego pasterza, który został zmuszony przez Boga do dźwigania odpowiedzialności za zbawienie wszystkich ludzi. W przypadku listu do arcybiskupa Lanfranka z Canterbury, Grzegorz VII raczej nie miał konkretnego powodu pisać dłużej o poczuciu niegodności i ciężącym na nim brzemieniu. Przywołany fragment należy raczej traktować jako element konwencji właściwej dla korespondencji kierowanej do innej osoby duchownej. Z jednej strony, papież chciał wyrazić swoją wiarę w braterstwo w biskupstwie, a z drugiej zaakcentować, że to sprawowanie władzy nad stolicą rzymską jest najwyższym obciążeniem. Ów ciężar był jednocześnie wyróżnieniem, któremu należały się określone przywileje. Jednym z nich było choćby wzywanie *ad limina Apostolorum*, któremu to, przez dłuższy czas, opierał się najważniejszy duchowny Kościoła angielskiego. W wypadku mnichów św. Wiktora w Marsylii – Grzegorz VII pisał o ciężarze jaki na nim spoczywa także nie bez powodu. Zależało mu bowiem, aby w odpowiedni sposób umotywować, wspomniane już wyżej, powołanie ich opata Ryszarda na legata. Pełnienie funkcji jednego z najbliższych współpracowników papieża, oczywiście wiązało się z okazywaniem mu szeroko pojętego wsparcia. Jak można przeczytać w liście,

³⁵⁷ Sposób pisanie o smutku, rozpacz i cierpieniu we wczesnym i pełnym średniowieczu był głęboko zakorzeniony w biblijnym modelu ekspresji emocji: B. H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, New York 2006, s. 42-45.

³⁵⁸ Reg. VI, 30 z 25 marca 1079 oraz Reg. VII, 8 z 2 listopada 1079.

³⁵⁹ [...] *quo sacerdotale summe sedis iugum cervici nostrę licet indigni suscepimus* [...]. Tłumaczenie K.Z.

³⁶⁰ *Unde nos quoque tanti culminis onus quod ultra vires est sustinentes* [...]. Tłumaczenie K.Z.

papież bardzo tej pomocy miał potrzebować. Listy do Hugona z Cluny natomiast, jak już zaznaczono, dają możliwość spojrzenia na listy Grzegorza VII pod nieco innym kątem. Otwierają one bowiem przestrzeń interpretacyjną, która pozwala nie ograniczać dyskursu Grzegorza VII wyłącznie do kategorii w pełni ukształtowanej i konsekwentnie realizowanej strategii. W tych listach można dostrzec również przejaw indywidualnego doświadczania trudów urzędu i silnego przeżywania własnych obciążeń.

2.5. Odpowiedzialność przed Bogiem za postępowanie wszystkich wiernych

Zabiegi dyplomatyczne Grzegorza VII prowadzone były na bardzo szeroką skalę. Zbiór listów z Regestru, niewłączonych do niego pism zwanych *Epistolae vagantes* i zachowane przywileje stanowią dowód na to, że papieskie interwencje dotyczyły różnorodnych spraw w danych królestwach, księstwach, diecezjach, opactwach oraz losu konkretnych ludzi. Jak już wcześniej wspomniano, w XI wieku, ingerencja Rzymu w sprawy poszczególnych Kościołów rozsianych po całej Europie (a tym bardziej w sprawy pozostające w gestii władzy monarszej) wciąż nie stanowiła oczywistej kompetencji papieży. Każda więc taka interwencja musiała być w odpowiedni sposób umotywowana, a papież pragnął określić dlaczego miał prawo, a wręcz obowiązek, zaangażowania.

Warto kolejny raz powrócić do listu skierowanego do biskupów i książąt Saksonii z 20 grudnia 1073³⁶¹. Przypominając: Grzegorz VII, który skierował swoją odezwę do zbuntowanych wobec Henryka IV Sasów, otwarcie zaingerował w wewnętrzne konflikty w Rzeszy i chciał narzucić adresatom swojego listu uznanie jego arbitrażu poprzez zawieszenie broni i wyczekiwanie papieskich legatów mających podjąć działania na rzecz pokoju. Promowanie pokoju było szczególnym obowiązkiem każdego biskupa, jednak to Grzegorz VII jako papież poczuwał się do bezpośredniego zaangażowania w wojnę domową w Niemczech³⁶². W umotywowaniu decyzji podjęcia przez niego kroków, aby zakończyć konflikt, można odnaleźć echa doktryny gelazjańskiej³⁶³. Papież Gelazjusz twierdził, że

³⁶¹ Reg. I, 39.

³⁶² R. G. Musto, *Bishops in the Catholic Peace Tradition*, „The Journal of Social Encounters” 7 (2023), 1, s. 210-216.

³⁶³ Motyw doktryny gelazjańskiej stale pojawiał się w wielu listach Grzegorza VII. W dalszej części pracy ten temat będzie jeszcze kilkakrotnie poruszany. O wykorzystywaniu (czy wręcz „przywłaszczeniu sobie”) doktryny gelazjańskiej przez Grzegorza VII pisano w: J. W. Bernhardt, *‘I study Power’: The Scholarly Legacy of Robert Louis Benson with a Bibliography of his Published and Unpublished Works*, [w:] *Plenitude of Power: The*

światem rządzą dwie władze: duchowna i świecka. Ta pierwsza była jednak przez niego stawiana wyżej, ponieważ to duchowni mieliby odpowiadać przed Bogiem za zbawienie władców³⁶⁴. Grzegorz VII w liście do saskich biskupów i książąt napisał: „Muszę zatem uważnie czuwać i rozważać, w jaki sposób mogę najlepiej, z pomocą Pana, głosić i wiernie rozporządzać tym, co służy rozwojowi religii chrześcijańskiej i zbawieniu trzody Pańskiej. Przede wszystkim bowiem przynagła mnie z jednej strony strach, aby zaniedbanie powierzonej mi posługi, nie stało się moim oskarżeniem przed najwyższym Sędzią [...]”³⁶⁵.

Grzegorz VII nie chciał ukazać swojej ingerencji w Niemczech jako pokazu wpływu czy potęgi Stolicy Apostolskiej. Starał się on przedstawić swoje działania jako wypełnianie własnych obowiązków, które wynikały z odpowiedzialności przed Bogiem za zbawienie wszystkich ludzi. Papież w swoim dyskursie nie koncentrował się zatem na kwestiach swojej władzy, ale podkreślał swoją troskę o prowadzenie innych w kierunku zbawienia. Co istotne, tym co miało go mobilizować do podjęcia odpowiednich kroków, była obawa, że również on podlegał pod osąd Boży.

Jak już sygnalizowano, wśród wielu adresatów pism znajdujących się w papieskim Regestrze, biskup Herman z Metz zajmuje szczególne miejsce. Grzegorz VII do właśnie do niego zaadresował sześć listów, w tym dwa o szczególnym znaczeniu zwłaszcza przy badaniach nad myślą papieża o kwestiach relacji między władzą duchowną a świecką. O swojej odpowiedzialności przed Bogiem za wszystkich ludzi, Grzegorz VII pisał także w liście z 14 marca 1074: „My rzeczywiście chcemy i musimy okazywać wszystkim naszą troskę, ponieważ podjęliśmy pieczę nad wszystkimi ludźmi; pragniemy i tęsknimy za zbawieniem wszystkich, ponieważ, chociaż nie jesteśmy godni według własnych zasług, otrzymaliśmy do sprawowania władzę nad Kościołem powszechnym. Otrzymaliśmy urząd ewangelizowania, biada nam, jeśli nie będziemy ewangelizować”³⁶⁶. Przytoczona treść listu

Doctrines and Exercise of Authority in the Middle Ages: Essays in Memory of Robert Louis Benson, R. C. Figueira (red.), Aldershot-Burlington 2006, s. 182.

³⁶⁴ R. L. Benson, *The Gelasian Doctrine: Uses and Transformations*, [w:] *La notion d'autorité au Moyen-Âge Islam, Byzance, Occident*, G. Makdisi, D. Sourdél, J. Sourdél-Thomine (red.), Paris 1982, s. 13-44; S. Menache, *The Gelasian Theory from a Communication Perspective: Development and Decline*, „Edad Media. Revista de Historia” 13 (2012), s. 57-76.

³⁶⁵ *Unde mihi sollicite vigilandum atque pensandum est, qualiter ea, quę ad profectum ecclesiasticę religionis et salutem dominici gregis attinent, adiuvante Deo annuntiare et fideliter amministrare valeam urgente me pre omnibus tum co timore, ne susceptę me apud supernum iudicem neglegentia dispensationis accuset [...]*. Tłumaczenie K.Z.

³⁶⁶ Reg. I, 53. *Nos quidem omnibus debitum sollicitudinis nostrę exhibere et volumus et debemus, quoniam omnium curam suscepimus; et omnium salutem cupimus et optamus, quia, licet indigni meritis, regimen*

opiera się na tych samych charakterystycznych, typowych elementach dyskursu Grzegorza VII, które można zauważyć w liście do biskupów i książąt saskich. Jest to podkreślanie przede wszystkim odpowiedzialności za zbawienie wszystkich ludzi. Przytoczona przez papieża powinność ewangelizowania w tym piśmie, może być rozumiana dwojako. Z jednej strony jako misja rozprzestrzeniania chrześcijaństwa, w której Stolica Apostolska do XI wieku odnotowywała niemałe sukcesy, z drugiej zaś jako promowania pokoju i życia według określonych moralnych zasad³⁶⁷. Ostatnie zdanie z powyżej przytoczonego cytatu nawiązywał do Pierwszego Listu do Koryntian³⁶⁸. Ten sam ustęp z Pisma Świętego pojawił się w liście do królów, książąt i możnych hiszpańskich z 28 czerwca 1077³⁶⁹. Grzegorz VII napisał w nim, że pomimo nieobecności w miejscu do którego skierował pismo, to właśnie przez nie upominał swoich adresatów i kierował ich na drogę ku zbawieniu: „[...] bardzo lękamy się powierzonej nam posługi, wiedząc, że jesteśmy dłużnikami zarówno wobec tych, którzy są blisko, jak i wobec tych, którzy są daleko, i że przed najwyższym Sędzią nie będziemy mogli znaleźć usprawiedliwienia, jeżeli przez nasze milczenie zaniedbane zostanie ich zbawienie albo podtrzymywana będzie ich wina”³⁷⁰.

Grzegorz VII w nieco inny sposób, w liście do arcybiskupa Kolonii Annona z 29 marca 1075, uzasadniał podejmowanie przez siebie decyzji dotyczących życia ogółu duchowieństwa³⁷¹. Wciąż jednak wytlumaczenie papieskiego działania bazowało na odpowiedzialności za cały Kościół powszechny i obawę przed niedopełnieniem obowiązków wynikających z misji biskupa rzymskiego w Bożym planie zbawienia ludzkości. W piśmie tym, papież wzywał hierarchę do wykonania jego dekretów synodalnych przeciwko nieczystości duchownych. Oprócz tego Grzegorz VII nakazał zwołanie soboru prowincjalnego w celu wykorzenienia zarówno nikolaizmu jak i symonii³⁷². Oto fragment listu: „Otóż Twoja braterskość wie, że te nakazy nie wynikają z naszego rozumienia, ale są to

universalis ecclesię regendum accepimus. Ministerium evangelizandi accepimus, ve nobis, si non evangelizaverimus. Tłumaczenie K.Z.

³⁶⁷ Działalność ewangelizacyjna Stolicy Apostolskiej do XI wieku i szczególne zasługi Grzegorza Wielkiego: J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, Poznań 2010, s. 57-58; 74-80; 100-104; D. Dudziak, *The Missionary Activity of the Pope Gregory the Great*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 28 (2020), 2, s. 207–228.

³⁶⁸ 1 Kor 9, 16.

³⁶⁹ Reg. IV, 28.

³⁷⁰ [...] *creditum nobis ministerium valde pertimescimus scientes, quoniam et his qui prope et his qui longe sunt, debitores sumus nec apud supernum iudicem excusationis locum habere poterimus, si nostra taciturnitate eorum aut salus neglegitur aut culpa fovetur.* Tłumaczenie K.Z.

³⁷¹ Reg. II, 67.

³⁷² Synody prowincjonalne w zamiarach Grzegorza VII miały wprowadzać lokalnie decyzje podjęte na synodach papieża na Lateranie. Więcej o polityce kościelnej w tym aspekcie: R. Somerville, *The councils of Gregory VII*, SG 13 (1989), s. 33-53.

sankcje starożytnych Ojców, ogłoszone przez Ducha Świętego, które z konieczności naszego urzędowania przedstawiamy publicznie, abyśmy nie narażali się na niebezpieczeństwo bycia gnuśnymi sługami, ukrywającymi w milczeniu pieniądze Pańskie, które powinny być zwrócone z odsetkami; świętemu rzymskiemu Kościołowi zawsze przysługiwało i będzie przysługiwać prawo, aby w odpowiedzi na nowo narastające nadużycia wprowadzać nowe dekrety i środki zaradcze, które, ogłoszone w duchu rozumu i autorytetu, nie będą mogły zostać unieważnione przez nikogo”³⁷³. Ten fragment doskonale ukazuje jedną z cech charakterystycznych dyskursu Grzegorza VII – uzasadnianie, bez wątplenia trudnych decyzji wobec kleru (szczególnie tej dotyczącej wprowadzenia celibatu; symonia bowiem w tamtych czasach była powszechnie uznawana za patologię), jako wypełnianie prawa, które zostało ustanowione przez Świętych Ojców z inspiracji Ducha Świętego. Grzegorz VII ponownie położył też nacisk na osobistą odpowiedzialność przez Bogiem za zbawienie wszystkich ludzi oraz na potencjalny grzech niedopełnienia własnych obowiązków spoczywających na Słudze Sług Bożych. Bardzo istotne jest również ponowne danie przez papieża do wiadomości, że jego postanowienia nie stanowią nic nowego jeśli chodzi o życie Kościoła. Nakaz celibatu i walka z symonią stanowiły dla niego wyłącznie recepcję i wypełnienie nauk Świętych Ojców³⁷⁴. Grzegorz VII stwierdził również, że w oparciu o tę naukę, Kościołowi rzymskiemu, a więc wszystkim papieżom w tym jemu samemu, wolno było wprowadzać nowe decyzje będące środkami zaradczymi na potrzeby danych czasów. Jako uzupełnienie słów zawartych w liście do arcybiskupa Annona mogą posłużyć słowa znajdujące się w piśmie do innego arcybiskupa – Jana z Neapolu³⁷⁵. Znajdują się one na samym początku listu i są bezpośrednim zwrotem do adresata: „Wasza roztropność nie jest nieświadoma tego, że mamy obowiązek

³⁷³ *Novit enim fraternitas tua, quia precepta hæc non de nostro sensu exculpimus, sed antiquorum patrum sanctiones Spiritu sancto predictante prolatas officii nostri necessitate in medium propalamus, ne pigri servi subeamus periculum, si Dominicam pecuniam, quæ cum foenore reposcitur, sub silentio abscondamus; quamquam huic sanctæ Romanæ ecclesiæ semper licuit semperque licebit contra noviter incrementos excessus nova quoque decreta atque remedia procurare, quæ rationis et auctoritatis edita iudicio nulli hominum sit fas ut irrita refutare.* Tłumaczenie K.Z.

³⁷⁴ Grzegorz VII nie wskazał, które konkretnie świadectwa Ojców Kościoła o konieczności zachowania celibatu miał na myśli. Starożytne podstawy celibatu duchownych: D. Makowski, *Powstanie i wczesny rozwój wstrzemięźliwości duchownych pomiędzy IV i VI wiekiem*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 50 (2023), s. 205-217; W. Wąsik, *Obowiązek „celibatu wstrzemięźliwości” duchownych w Kościele starożytnym według przepisów prawa kościelnego i prawa rzymskiego (IV-V wiek)*, „Vox Patrum” 89 (2024), s. 23-46; T. Kołosowski, *Celibat duchownych – normy prawne, jego motywacje i praktyka w Kościele galijskim od połowy IV do połowy VI wieku w świetle kanonów synodów kościelnych*, „Vox Patrum” 75 (2020), s. 285-298; A. Nowicki, *Ideał celibatu kapłańskiego w nauce Ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich*, „Roczniki Historii Kościoła” 3 (2011), s. 5-38.

³⁷⁵ Reg. IX, 27. Dokładana datacja listu nieznana – najpewniej po 24 czerwca 1082.

udzielania wszędzie i wszystkim pożytecznych rad oraz, w zależności od tego, jak sytuacja wydaje się tego wymagać, przekazywania wszystkim napomnień lub zakazów”³⁷⁶.

Grzegorz VII uzasadniając arcybiskupowi kolońskiemu podjęcie przez siebie zadania naprawy stanu kleru posłużył się przykładem leniwego sługi znanego z przypowieści Jezusa o talentach lub przypowieści o minach, wskazując jednocześnie, że nie chciał on takowym sługą się stać³⁷⁷. Nawiązanie do postaci bohatera negatywnego tych dwóch przypowieści było bardzo trafne. W obu opowiedzianych przez Chrystusa parabolach gnuśność spotkała się bowiem z potępieniem ze strony Pana, a więc tym, czego najbardziej obawiał się papież w wypadku niedopełnienia przez niego obowiązku naprawy sytuacji w Kościele.

Nawiązywanie przez Grzegorza VII do fragmentów z Pisma Świętego było zjawiskiem bardzo częstym w jego listach. Szczególnie chętnie papież cytował te ustępy z Biblii, które w jego opinii były głosem Boga nakładającym na niego odpowiedzialność za zbawienie wiernych. Warto w tym miejscu przywołać list skierowany do księcia czeskiego Wratysława i jego braci w celu wezwania ich do wsparcia papieskich legatów w zdyscyplinowaniu biskupa praskiego Jaromira³⁷⁸. W piśmie tym papież na potwierdzenie słuszności swojego postępowania, a więc reagowanie na zuchwalstwa Jaromira, zacytował fragmenty z Księgi Proroka Ezechiela: „Jeśli nie oznajmisz niegodziwemu jego niegodziwości, ten niegodziwy umrze w swojej niegodziwości, a krwi jego zażądam z twojej ręki” oraz „Biada temu, który powstrzymuje [miecz] przed tym, który grzeszy i trwa w niepoprawności”³⁷⁹.

W podobnym kontekście zostało wykorzystane także zdanie zaczerpnięte z Księgi Proroka Jeremiasza: „Przeklęty, kto powstrzymuje swój miecz od krwi”³⁸⁰. Pojawiło się ono między innymi w odezwie do biskupów, książąt i ludu Niemiec i posłużyło Grzegorzowi VII

³⁷⁶ *Non ignorat prudentia tua nobis imminere, ut omnibus et ubique salutaria consilia provideamus et monita vel interdicta, prout res postulare videtur, cunctis exhibere debeamus.* Tłumaczenie K.Z.

³⁷⁷ Motyw gnuśnego sługi, który ukrył pieniądze swojego pana zamiast je pomnożyć w czasie jego nieobecności pojawił się w dwóch przypowieściach Jezusa: Mt 25, 14-30 oraz Łk 19, 11-28.

³⁷⁸ Reg. I, 17. List z 8 lipca 1073. Wratysław I i Jaromir byli braćmi – synami Brzetysława I. O trudnych relacjach między księciem a konfliktowym biskupem: A. Paner, *Przemyslidzi. Od Borzywoja I do Przemysława II Otokara. Ludzie i wydarzenia w latach 872-1278*, Gdańsk 2008, s. 109-117. M. Matla, *Czechy*, Poznań 2014, s. 267-274.

³⁷⁹ Przez Grzegorza VII jest to cytowane w ten sposób: *Si non annuntiaveris iniquo iniquitatem suam, ipse iniquus in iniquitate sua morietur; sanguinem autem eius de manu tua requiram* (Ez 3, 18) oraz *Ve illi, qui prohibet [gladium] ab eo qui peccat et incorribilis perseverat* (Ez 33,6). Tłumaczenie K.Z.

³⁸⁰ *Maledictus, qui prohibet gladium suum a sanguine.* (Jr 48, 10). Tłumaczenie K.Z. Ten cytat należał do ulubionych Grzegorza VII, pojawia się także w listach: Reg. I, 9; Reg. I, 15; Reg. II, 5; Reg. II, 66; Reg. III, 4; Reg. IV, 2; Reg. VII, 23.

jako uzasadnienie napominania przez niego Henryka IV³⁸¹. W przywoływanej już odezwie do wszystkich wiernych, a w szczególności tych z Lombardii, Grzegorz VII pisząc o powinności napominania wszystkich narodów a zwłaszcza chrześcijan wynikającej z piastowanego przez niego urzędu zacytował fragment Księgi Proroka Izajasza: „Wołaj, nie ustawaj; jak trąbę podnieś swój głos i oznajmij mojemu ludowi ich występki”³⁸².

Wyjątkowe i obszerne uzasadnienie interwencji w sprawę nie tylko Kościoła lokalnego, lecz także domeny władzy świeckiej, znaleźć można na samym początku wyjątkowo długiego listu do biskupów i możnych Flandrii³⁸³. W swoim piśmie papież odnosił się do skandalicznego postępowania ekskomunikowanego biskupa Lamberta z Thérouanne i popierania go przez hrabiego Roberta I Fryzyjskiego, który aż do tamtego czasu, należał do najwierniejszych stronników Grzegorza VII³⁸⁴. Papież dawał swoim adresatom dokładne instrukcje jak mieli postąpić względem biskupa, który został potępiony przez Stolicę Apostolską, i hrabiego Roberta, względem którego oczekiwano zmiany postępowania i pokuty. Wy tłumaczenie podjęcia zdecydowanych kroków wobec sytuacji zaistniałej we Flandrii było jednocześnie wyartykułowaniem prerogatyw kolejnych biskupów Rzymu. Zostały one odziedziczone po św. Piotrze, on zaś otrzymał władzę od Chrystusa: „Niech miłość wasza, bracia i synowie najdrożsi, wie, że chociaż jesteśmy grzesznikami i niezdolni do dźwigania tak wielkiego ciężaru, to jednak troska i opieka nad wszystkimi Kościołami została nam powierzona przez Boga. Pan nasz, Jezus Chrystus, ustanowił błogosławionego Piotra pierwszym spośród Apostołów, dając mu klucze królestwa niebieskiego i władzę zamykania i rozwiązywania na niebie i na ziemi; na nim też zbudował swój Kościół, powierzając mu troskę o swoje owce. Od tego czasu ta władza i godność przeszła przez błogosławionego Piotra na wszystkich, którzy będą przyjmować jego katedrę, aż do końca świata, na mocy boskiego przywileju i prawa dziedzicznego. Z tej sukcesji, tego tronu, wynika dla nas nieunikniona konieczność, że powinniśmy pomagać wszystkim uciskanym i walczyć przeciwko wrogom Boga, by bronić sprawiedliwości, aż do momentu, gdy zostaną

³⁸¹ Reg. IV, 1.

³⁸² Reg. I, 15. List z 1 lipca 1073 roku. *Clama, ne cesses; quasi tuba exalta vocem tuam et annuntia populo meo scelera eorum.* (Iz 58, 1). Tłumaczenie K.Z.

³⁸³ Reg. IX, 35. Brak dokładnej datacji listu. Został zredagowany najprawdopodobniej w 1083 roku.

³⁸⁴ A. Giry, *Grégoire VII et les évêques de Térouane*, „Revue Historique” 1 (1876), s. 399-407.

nawróceni, walcząc mieczem Ducha Świętego, którym jest słowo Boże, nawet aż do śmierci, jeśli zajdzie taka potrzeba”³⁸⁵.

W powyższym fragmencie dominuje więc łączenie przez papieża motywu godności, zaszczytu i dostojęstwa urzędu z motywem odpowiedzialności i ciężącego obowiązku. Grzegorz VII wyjaśniając łańcuch sukcesji apostolskiej – odziedziczenia władzy nad Kościołem przekazanej św. Piotrowi przez Chrystusa – podkreślał, że wraz z tą władzą spoczął na nim również ciężar odpowiedzialności za wszystkich ludzi. Z tego też względu Grzegorz VII miał nie tyle prawo, co obowiązek upominania grzeszących i sprawiedliwego zarządzania Kościołem.

2.6. Podsumowanie

Zarówno duchowość, jak i samoświadomość władzy Grzegorza VII stanowią zagadnienia niezwykle złożone. Narrację wielu przywołanych wyżej listów cechuje duża emocjonalność i odwoływanie się przez papieża do własnego sumienia i uczuć. Próba ich orzeczenia, w kontekście prawdziwych motywacji działania papieża, napotyka naturalne trudności związane z nieuchwytnością myśli. Niemniej jednak, starania aby zgłębić, w jaki sposób duchowość, wewnętrzne przeżycia oraz samoświadomość władzy mogły kształtować postępowanie Grzegorza VII, bez wątpienia również zasługują na osobną i dłuższą refleksję. Zrozumienie tych wpływów pozwala lepiej uchwycić dwoistość jego pontyfikatu. Duchowość i autorytet przenikały się i wzajemnie oddziaływały na kształtowanie wizji polityki kościelnej papieża.

Poglądy eklezjologiczne Grzegorza VII, znane przede wszystkim z jego licznej korespondencji, wpisują się w zasadniczy nurt doktryny Kościoła łacińskiego,

³⁸⁵ *Noverit caritas omnium vestrum, fratres et filii carissimi, quoniam licet peccatores et ad tantum onus portandum in pares simus, tamen cura et sollicitudo omnium ecclesiarum parvitati nostrę a Deo commissa est. Dominus enim Iesus Christus beatum P. constituit principem apostolorum dans ei claves regni celorum et potestatem ligandi et solvendi in celo et in terra; super quem etiam ecclesiam suam edificavit commendans ei oves suas pascendas. Ex quo tempore principatus ille et potestas per beatum P. successit omnibus suam cathedram suscipientibus vel usque in finem mundi suscepturis divino privilegio et iure hereditario. Ex cuius sedis successione imminet nobis inevitabili necessitate, ut omnibus oppressis debeamus opem ferre et contra inimicos Dei pro defendenda iusticia, quousque convertantur; Spiritus sancti gladio, quod est verbum Dei, etiam usque ad mortem, si oportuerit, pugnare.* Tłumaczenie K.Z. Motyw miecza, który pojawia się na końcu tego cytatu, występuje w innych listach i jest jednym z najbardziej charakterystycznych dla wypowiedzi Grzegorza VII. Papież stosował go w formie metaforycznego ukarania grzechów i nieposłuszeństwa Stolicy Apostolskiej. A. Stickler, *Il «gladius» nel Registro di Gregorio VII*, SG 3 (1948), s. 89-103.

uksztaltowanego przez tradycję patrystyczną. Fundamentem jego refleksji pozostaje ewangeliczna interpretacja słów Chrystusa, które wyróżniły św. Piotra spośród grona uczniów, stanowiąc podstawę prymatu biskupa Rzymu. Jednocześnie Grzegorz VII nadał nauczaniu Kościoła nowy wymiar. Sformułował własny dyskurs, w którym pewne aspekty doktryny zostały poddane szczególnemu wzmocnieniu i reinterpretacji.

W centrum jego refleksji znajduje się obraz Kościoła rzymskiego jako matki wszystkich Kościołów, stanowiącej źródło jedności, autorytetu i prawowierności. W listach Grzegorza VII Kościół rzymski jawił się jako strażniczka prawdziwej wiary i czystości obyczajów. Troska o zachowanie nienaruszonego depozytu wiary łączyła się z przekonaniem o konieczności podporządkowania wszystkich Kościołów partykularnych autorytetowi Stolicy Apostolskiej.

Duchowość papieża była oparta na jego głębokiej i osobistej pobożności względem św. Piotra. Grzegorz VII postrzegał Księcia Apostołów jako swojego osobistego opiekuna. W korespondencji papieża często pojawiał się motyw obecności św. Piotra w jego życiu. W dyskursie biskupa Rzymu widoczne jest również jego silne utożsamienie się z Apostołem. Grzegorz VII niejednokrotnie wskazywał na nierozzerwalną więź pomiędzy urzędem papieskim św. Piotrem, nadając relacji tej wymiar niemal sakralnej jedności. W pismach Grzegorza VII jego posługa ukazywana był przez niego przede wszystkim jako trud i ciężar, a nie jako przywilej czy zaszczyt. Papież konsekwentnie unikał prezentowania swojej pozycji w kategoriach władzy triumfującej; przeciwnie – ukazywał ją jako pełną bólu i ofiarności.

Listy Grzegorza VII zmuszają do namysłu, czy wszystkie wyżej wymienione formy wypowiedzi były wyłącznie zabiegami retorycznymi. W wielu wypowiedziach Grzegorz VII jawił się również jako człowiek głęboko przeżywający własne wybory i wrażliwy na odpowiedzialność, jaka wiązała się z jego godnością. Interpretacja korespondencji papieża stanowi zatem też wyzwanie w kwestii poznania jego duchowości.

Świadectwem klarowności myśli Grzegorza VII na kwestię postaw ideowych władzy papieskiej pozostaje przede wszystkim słynny dokument *Dictatus papae*. Choć to on stanowi główne źródło do interpretowania wizji władzy Grzegorza VII, trzeba poznawać poglądy papieża także poprzez inne dokumenty jego pontyfikatu – przede wszystkim papieskie listy. W swoich pismach Grzegorz VII mógł artykułować idee, w które głęboko wierzył. Przede wszystkim jednak wykorzystywał je jako narzędzie w formułowaniu strategii dyskursywnych. Głównym celem wyrażania poglądów papieża była odpowiedź na kryzys legitymizacji

władzy. Podejmowanie wszelkiej działalności reformatorskiej w Kościele łacińskim – polegającej głównie na ingerowaniu w sprawy lokalnych wspólnot chrześcijańskich – musiało być umiejętnie i niepodważalnie uzasadniane.

Rozdział 3: Grzegorz VII wobec władzy królewskiej i cesarskiej

3.1. Wprowadzenie

Historiografia końca XIX i początku XX wieku, próbując odtworzyć myśl polityczną Grzegorza VII, zwykła opisywać ją przede wszystkim przez pryzmat dokumentu *Dictatus papae*³⁸⁶. Gdyby historycy byli zmuszeni spróbować zrozumieć papieża mając do dyspozycji wyłącznie to źródło, to można byłoby uznać jego poglądy na temat władzy świeckiej za ekstremalnie radykalne i szokująco rewolucyjne. W dokumencie bowiem znaleźć można stwierdzenie o tym, że wyłącznie papież mógł dysponować insygniami cesarskimi – a więc tym samym mianować imperatora³⁸⁷. Wiązać można z tym punktem inny, który dawał biskupowi rzymskiemu również prawo pozbawienia cesarza jego władzy³⁸⁸.

Innym wyrazem poczucia wyższości godności papieskiej nad wszelką władzą świecką był następny punkt mówiący o tym, że wszyscy władcy winni byli całować stopy papieża³⁸⁹. Bez wątplenia punktem, który był wymierzony w rządzących świeckich, był ten, które dawać miały poddanym możliwość wnoszenia skarg przeciwko swoim zwierzchnikom³⁹⁰. Podobnie, za punkt przeciwko sprawującym władzę, należy uznać ten zwalniający z przysięgi wierności ludzi, którzy złożyli ją tym, którym winni byli posłuszeństwo³⁹¹. Wizja siły papiestwa zawarta w treści *Dictatus papae* musiała być jednak skonfrontowana z rzeczywistością polityczną. Nieocenionym źródłem, które pomaga zrozumieć jak Grzegorz VII wzmacniał władzę papieską, a także jaki był jego stosunek do władzy królewskiej jest papieska korespondencja. Analizując niektóre fragmenty listów, wystosowanych zarówno do samych władców jak i biskupów można spróbować odpowiedzieć na pytanie, jak wyglądała jego wizja wzajemnej relacji *regnum* i *sacerdotium*, a także skonfrontować treść korespondencji z treścią dokumentu

³⁸⁶ Reg. II, 55a.

³⁸⁷ VIII. *Quod solus possit uti imperialibus insigniis.*

³⁸⁸ XII. *Quod illi liceat imperatores deponere.*

³⁸⁹ VIII. *Quos solius papę pedes omnes principes deosculentur.*

³⁹⁰ XXIII. *Quod illius precepto et licentia subiectis liceat accusare.*

³⁹¹ XXVII. *Quod a fidelitate iniquorum subiectos potest absolvere.*

*Dictatus papae*³⁹². Dyskurs Grzegorza VII wobec władzy królewskiej i cesarskiej był uwarunkowany przez śmiałe interwencje monarchów w sprawy Kościoła. Papież musiał więc wzmocnić swój autorytet, a to wymagało konfrontacji z władcami.

3.2. Dwa listy do biskupa Hermana z Metzu

Na początku tych rozważań, warto ponownie podkreślić, że cały dyskurs Grzegorza VII dotyczący władzy duchownej i świeckiej w jego przekonaniu nie wykraczał poza ogólne ramy odwiecznego magisterium Kościoła. W bardzo wyraźny sposób zostało to wyłożone w dwóch listach do biskupa Metzu Hermana, które należą do najważniejszych źródeł do badań konfliktu między Grzegorzem VII a Henrykiem IV. Oba dokumenty są także fascynującymi manifestacjami poglądów papieża na temat relacji między władzą papieża i biskupów a władzą królów (tudzież ogólnie władców świeckich). Listy powstały w dwóch różnych momentach wielkiego sporu między papieżem a niemieckim monarchą – daty ich zredagowania dzieli ponad 5 lat.

Pierwszy z nich datowany jest na 15 sierpnia 1076³⁹³. Został on napisany po zaognieniu się konfliktu między papieżem a niemieckim królem. Jak już wspomniano, powodami tamtej krytycznej sytuacji były: sprawa archidiecezji mediolańskiej, nieoddalenie ekskomunikowanych doradców Henryka IV oraz obsadzenie przez niego stolic biskupich w Fermo i Spoleto³⁹⁴. Treść pisma odnosi się także bezpośrednio do tego, co stało się po synodzie w Wormacji, a więc wyklęcia władcy Niemiec i części episkopatu Rzeszy. Należy tu podkreślić, że wydarzenia bezpośrednio prowadzące do ekskomuniki, jak i samo jej nałożenie na monarchę przez papieża, były szokujące dla współczesnych³⁹⁵. List do Hermana z Metzu był odpowiedzią na wątpliwości biskupa co do zasadności ekskomuniki króla. Był też manifestacją wiary Grzegorza VII w to, że władza duchowa przewyższa władzę świecką oraz, że ta pierwsza ma prawo upominać, a w razie potrzeby nałożyć klątwę na tę drugą. Potwierdzać jego przeświadczenie miały ustępy z Pisma Świętego, tradycja Kościoła czy

³⁹² Rozważania częściowo pokrywające się z refleksją w tym rozdziale: K. Zdziech, *Podstawy ideowe władzy kościelnej i władzy świeckiej w myśli Grzegorza VII – analiza wybranych fragmentów pism z papieskiego rejestru*, „UR Journal of Humanities and Social Sciences” 1, 30 (2024), s. 6-21.

³⁹³ Reg. IV, 2.

³⁹⁴ T. Struve, *Gregor VII. und Heinrich IV. Stationen eider Auseinandersetzung*, SG 14 (1991), s. 29-48.

³⁹⁵ Zostało to nawet określone przez Bonizona z Sutri słowami, że „cały rzymski świat zadrżał”. *Bonizonis episcopi Sutri Libera ad amicum*, wyd. E. Dümmler MGH Libelli de lite I, Hannoverae 1891, s. 609: *postquam de banno regis ad aures personuit vulgi, universus noster Romanus orbis contremuit*. Tłumaczenie K.Z.

wydarzenia z historii papieżstwa. Starając się rozwiać wątpliwości biskupa Metzu, papież odniósł się prawdopodobnie do nauk zawartych w Pierwszym Liście Klemensa: „Niech więc przeczytają, co błogosławiony Piotr w ordynacji świętego Klemensa nakazał ludowi chrześcijańskiemu w odniesieniu do tego, o kim wiedzieli, że nie posiada łaski papieskiej”³⁹⁶. We fragmencie listu, który prawdopodobnie wskazywał Grzegorz VII, biskup Rzymu Klemens podkreślał konieczność jedności, zgody i posłuszeństwa we wspólnocie chrześcijańskiej wobec jej prawowitego przełożonego. Od tego zależało bowiem dobro Kościoła i skuteczność jego posługi. Św. Klemens zwracał uwagę na potrzebę roztropnego rozeznawania, kto działał na szkodę wspólnoty i nakazywał unikać takich osób (zwłaszcza tych czyniących zło skrycie).

Następnie, odwołując się do św. Pawła, Grzegorz VII wskazywał, że uporczywe nieposłuszeństwo wobec porządku kościelnego wymagało zdyscyplinowania. W Drugim Liście do Koryntian św. Paweł zapowiadał gotowość do ukarania każdego nieposłuszeństwa³⁹⁷. Kara nie była celem samym w sobie, ale środkiem służącym przywróceniu ładu we wspólnocie. Z kolei w Pierwszym Liście do Koryntian św. Paweł ukazywał praktyczny wymiar tej dyscypliny: wierni byli wezwani, by unikać bliskiej wspólnoty, nawet wspólnego spożywania posiłków, z osobą, która trwała w jawnym grzechu i nie chciała się nawrócić³⁹⁸. Takie odłączenie miało charakter napominający i miało chronić wspólnotę przed zgorszeniem i zmusić grzesznika do zmiany.

Z punktu widzenia intencji Grzegorza VII, zmierzających do uzasadnienia działań podjętych wobec Henryka IV, szczególnie trafne było odwołanie się do przypadku z 751 roku. Wówczas papież Zachariasz usankcjonował pozbawienie władzy królewskiej Childeryka III oraz „wyzwolenie wszystkich Franków z łańcuchów przysięgi, którą mu złożyli”³⁹⁹. Rzeczywiście to wydarzenie w historii papieżstwa zapisało się jako precedens, który biskupi rzymscy wykorzystywali jako dowód na dysponowanie przez nich prawem do pozbawiania monarchów ich władzy⁴⁰⁰. Pepin Krótki zwrócił się bowiem do papieża Zachariasza z zapytaniem, czy ci królowie, którzy nie mają żadnej realnej władzy powinni posiadać

³⁹⁶ *Legant itaque, quid beatus Petrus in ordinatione sancti Clementis populo christiano preceperit de eo, quem scirent non habere gratiam pontificis*. Tłumaczenie K.Z. Grzegorz VII odnosił się do Listu Klemensa: *Epistola Clementis ad Iacobum vel fratrem Domini, Epistola Clementis Prima*, Pseudo-Izydor, s. 36.

³⁹⁷ 2 Kor 10, 6.

³⁹⁸ 1 Kor 5, 11.

³⁹⁹ *Considerent, cur Zacharias papa regem Francorum deposuerit et omnes Francigenas a vincolo iuramenti, quod sibi fecerant, absolverit*. Tłumaczenie K.Z.

⁴⁰⁰ Do papieskiego prawa pozbawiania królów ich władzy w kontekście wydarzeń z Canossy odniósł się: A. Fliche, *Gregoire VII, a Canossa, a-t-il reintagre Henri IV dans sa fonction royale?* SG 1 (1947), s. 373-386.

godność królewską. Zagrożony przez inwazję Longobardów papież musiał widzieć w sojuszu z potężnym majordomem szansę na umocnienie Stolicy Apostolskiej. Odpowiedział więc, że ten stan rzeczy był niewłaściwy, a posiadacz faktycznej władzy powinien być nazywany królem. Po tej decyzji Childeryk III został zdetronizowany i osadzony w klasztorze, a sam Pepin został na polecenie papieża namaszczonej przez św. Bonifacego⁴⁰¹.

Na potwierdzenie papieskiego prawa do ekskomunikowania władców Grzegorz VII odwołał się również do dokumentów papieża Grzegorza I Wielkiego⁴⁰². W przywilejach wydanych przez tego papieża, według jego następcy, można było odnaleźć ekskomunikę wszystkich tych królów i książąt, którzy ośmieliliby się naruszyć jego postanowienia wobec danych kościołów czy klasztorów. Grzegorz I miał orzec, że tacy władcy powinni utracić swoje godności. O mocy biskupów do odłączania władców od mistycznego ciała Chrystusa, jakim w wierze katolickiej był Kościół, pisał też Grzegorz VII przywołując historię ekskomunikowania cesarza Teodozjusza Wielkiego przez św. Ambrożego z Mediolanu. Pomimo że Grzegorz VII nie podawał powodu nałożenia klątwy na imperatora, zapewne miał na myśli wydarzenia następujące po masakrze w Tesalonikach.

Doszło do niej około 390 roku. W tamtym czasie Tesaloniki były jednym z ważniejszych ośrodków cesarstwa w jego wschodniej części. Były miastem o dużej liczbie pogan, ogniskiem kultury greckiej, ale i szybko rozwijającym się centrum chrześcijańskim. Teodozjusz znany z religijnej gorliwości i surowych ustaw wobec pogan, dążył do umocnienia chrześcijaństwa w całym imperium. Wprowadzając prawa zakazujące pogańskich rytuałów i praktyk, zmieniał oblicze cesarstwa, wywołując liczne napięcia społeczne. Tesaloniki były jednym z miejsc, gdzie te napięcia były szczególnie widoczne. Niemniej jednak, sama masakra nie była bezpośrednim efektem religijnych ustaw cesarza, lecz raczej wynikiem konfliktu, który wybuchł po zabójstwie namiestnika. Do dramatycznych wydarzeń doszło, gdy mieszkańcy Tesalonik, prawdopodobnie oburzeni polityką cesarza lub nadużyciami ze strony namiestnika, dokonali zamachu na jego życie. Zabójstwo namiestnika wywołało falę zamieszek, która szybko przerodziła się w otwarty bunt. Cesarz, oburzony zamachem na swojego przedstawiciela i chcąc ukazać swoją absolutną władzę, zareagował

⁴⁰¹ O sojuszu papieża z Karolingami: K. Herbers, *Geschichte des Papsttums...*, s. 64-75. O usunięciu Childeryka III: I. Wood, *Królestwa Merowingów...*, s. 314-316. O wykorzystaniu rytuału namaszczenia przez Pepina: C. O'Brien, *The Origins of Royal Anointing*, „Studies in Church History” 59 (2023), s. 27-47. Pierwsze namaszczenie Pepina zostało dokonane przez św. Bonifacego w 751 r. Drugie przeprowadził papież Stefan II w 754 r. Wówczas biskup Rzymu namaścił także synów Pepina – Karola i Karlomana.

⁴⁰² Grzegorz I: *Règle pastorale* (III, 25), wyd. B. Judic, F. Rommel, C. Morel, *Sources Chrétiennes*, t. 2, Paris 1992, s. 428-431; *Registrum epistularum* (IX, 214; 216), *Corpus Christianorum...*, t. 2, s. 773; 779.

natychmiastowo. Wysłał wojsko do Tesalonik, by stłumić zamieszki i ukarać miasto. Żołnierze cesarscy, pod jego rozkazem, rozpoczęli masakrę. W ciągu kilku dni mieli zabić tysiące ludzi – zarówno buntowników, jak i zwykłych mieszkańców. Masakra była tak brutalna, że wywołała oburzenie nie tylko wśród mieszkańców Grecji, lecz również w całym imperium.

Św. Ambroży potępił działania Teodozjusza, uznając je za moralnie niewłaściwe i nieakceptowalne. W odpowiedzi na masakrę biskup Mediolanu miał podjąć niezwykle odważny krok: odmówił cesarzowi przyjmowania Eucharystii. Jego postawa była przejawem niezależności Kościoła i wyrazem przekonania, że nawet cesarz, uważany za najwyższą władzę świecką, nie jest ponad prawem moralnym i Bożymi nakazami. Co więcej, św. Ambroży miał zabronić wstępu Teodozjuszowi do katedry – o czym zresztą wspominał Grzegorz VII w swojej krótkiej wzmiance o tych wydarzeniach. Dopiero po wywarceniu nacisku przez Kościół, Teodozjusz, czując się winny, podjął publiczną pokutę⁴⁰³.

Grzegorz VII nie poprzestał jednak wyłącznie na tych przykładach dominacji władzy duchownej nad władzą świecką. Jak można zauważyć, czytając list do Hermana z Metzu, przy podawaniu owych przykładów papież nie trzymał się w żaden sposób chronologii. Także powracające bardzo często w papieskiej korespondencji wersy z Ewangelii św. Jana i św. Mateusza o prymacie Piotra zaskakująco pojawiły się mniej więcej w środku wywodu papieża. Wydawać by się mogło, że bardziej pasowałyby one na początku jako absolutny fundament wyjątkowości Stolicy Apostolskiej. Grzegorz VII zadał retoryczne pytanie, czy Jezus trzykrotnie powierzając św. Piotrowi opiekę nad swoimi owcami uczynił wyjątek dla królów⁴⁰⁴. Podobnie, przywołując słowa o prawie do wiązania i rozwiązywania wszystkiego w niebie i na ziemi, Grzegorz VII pytał retorycznie dlaczego władza rozumiana jako absolutna miałaby rozstrzygać tylko sprawy duchowe, a nie sprawy świeckie. Zbawiciel bowiem nie wyłączył nikogo i niczego spod przyznanej Piotrowi władzy⁴⁰⁵. Papież dodał także: „Ten, kto twierdzi, że nie może być związany więzią Kościoła, musi tym samym

⁴⁰³ Zob. Ambroży z Mediolanu, *Epistulae extra collectionem* (XI, 51), *Opera*, t. 12, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vindobonae 1896-, s. 213-214; Kasjodor, *Historia ecclesiastica tripartita* (IX, 30), wyd. W. Jacob, R. Hanslik, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* t. 71, Vindobonae 1952, s. 541-544. S. Doležal, *Rethinking a Massacre: What Really Happened in Thessalonica and Milan in 390?*, „Eirene. Studia Graeca et Latina” 50 (2014), 1-2, s. 89-107.

⁴⁰⁴ J 21, 15-19.

⁴⁰⁵ Mt 16, 13-20.

przyznać, że nie może być rozgrzeszony przez jego władzę; a kto bezwstydnie temu zaprzecza, całkowicie odłącza się od Chrystusa”⁴⁰⁶.

W dalszej części listu Grzegorz VII przystąpił do opisanego natury władzy świeckiej, przedstawiając ją w bardzo złym świetle. Jego zdaniem królowie i książęta stawiali swoje własne godności i zyski ponad sprawiedliwość ustanowioną przez Boga, a także zaniedbywali okazywanie mu czci. Zdaniem papieża to sprawiało, że przynależeli oni do antychrysta. Grzegorz VII napisał też, że ci zaś, którzy wolę Boga stawiali ponad swoją, i którzy przestrzegali Jego przykazań „byli członkami Chrystusa”⁴⁰⁷. Papież dawał jednocześnie do zrozumienia, że duchowieństwo przede wszystkim należało do tej drugiej grupy ludzi. W nawiązaniu do tego, stawiał on pytanie: „Jeśli zatem duchowni, gdy trzeba, są osądzeni, dlaczego świeccy nie mają być bardziej ograniczani za swoje złe czyny?”⁴⁰⁸.

Grzegorz VII pozostawał przekonany, że godność biskupia przewyższała królewską i twierdził, że taki stan rzeczy wynikał z samych początków ich obu. Według papieża ta pierwsza została powołana do istnienia przez miłosierdzie Boże, a jej celem było dążenie do połączenia ze Stwórcą w niebie. Ta druga zaś, miała być ustanowiona przez ludzką pychę i bezustannie goniła za próżną chwałą dla siebie samej. Według Grzegorza VII miałyby to potwierdzać treść listu papieża Anastazjusza II do cesarza Anastazjusza I⁴⁰⁹.

List jest źródłem problematycznym, bowiem jego autentyczność budzi bardzo poważne wątpliwości. Znalazł się w zbiorze Pseudo-Izydora. Tym terminem określa się anonimowego autora lub grupę autorów, którzy stworzyli zbiór fałszywych dokumentów kanonicznych i ukryli swoją prawdziwą tożsamość, przypisując rzekome skompletowanie różnych dokumentów św. Izydorowi z Sewilli. Fałszerstwa Pseudo-Izydora powstały prawdopodobnie w VIII wieku, a ich celem było wzmocnienie władzy papieża oraz legitymizacja papieskich prerogatyw w Kościele. Zgodnie z intencją twórców spreparowanych dokumentów, miały one przekonywać, że biskupi Rzymu mieli wyjątkową władzę, której nie można było podważać,

⁴⁰⁶ *Nam qui se negat non posse ecclesię vinculo alligari, restat, ut neget se non posse ab eius potestate absolvi, et qui hoc impudenter negat, se a Christo omnino sequestrat.* Tłumaczenie K.Z.

⁴⁰⁷ [...] *membra sunt Christi* [...]. Tłumaczenie K.Z. Grzegorz VII nawiązał do 1 Kor 6, 15.

⁴⁰⁸ *Si ergo spirituales viri, cum oportet iudicantur cur non seculares amplius de suis pravis actibus constringuntur?* Tłumaczenie K.Z. Ostatnie słowo zdania ma wielowymiarowe znaczenie bowiem można je rozumieć jako „powstrzymywanie” ale także jak „skrępowanie łańcuchami [kłatwy]”.

⁴⁰⁹ *Epistola Anastasie Papae Urbis Romae ad imperatorem Anastasiam pro pace ecclesiarum missa, Decreta Anastasii Papae*, Pseudo-Izydor, s. 654-657.

a cała struktura kościelna i jej hierarchowie byli podporządkowani papieżom⁴¹⁰. Sam Grzegorz VII zapewne nie wiedział o tym, że dokumenty znajdujące się w tymże zbiorze są fałszerstwami.

Grzegorz VII nie cytował żadnego konkretnego fragmentu list papieża Anastazjusza II do cesarza bizantyjskiego Anastazjusza I. Na podstawie jednak ogólnego kontekstu listu do Hermana z Metzu, można uznać niemal za pewne, że miał na myśli fragment, w którym Anastazjusz II wzywał cesarza do posłuszeństwa postanowieniom Stolicy Apostolskiej. W dokumencie można przeczytać, że V-wieczny papież przywołał biblijny fragment z Księgi Wyjścia⁴¹¹. Był on centralnym punktem jego argumentacji: ci bowiem, którzy przestrzegali Bożych przykazań, byli obdarzeni błogosławieństwem, a za okazywanie posłuszeństwa, nie groziły żadne choroby ani nieszczęścia. W kontekście władzy cesarskiej, papież miał sugerować, że przestrzeganie Bożych przykazań nie tylko zapewniało zbawienie duszy, lecz także gwarantowało dobrobyt państwa, szczęście, pokój i sprawiedliwość. Anastazjusz II miał odnieść się do roli papieża i jego autorytetu, przywołując fragmenty Ewangelii, w których Jezus mówił: „Kto was słucha, Mnie słucha, a kto wami gardzi, Mną gardzi; lecz kto Mną gardzi, gardzi Tym, który Mnie posłał”⁴¹². Papież miał przypomnieć tym samym Anastazjuszowi I, że władza cesarska, która działała zgodnie z naukami Kościoła, realizowała wolę Bożą, bowiem zgodnie ze słowami św. Pawła to biskupi byli przedstawicielami Chrystusa⁴¹³. Podkreślenie tej jedności wskazywało na uniwersalną rolę Kościoła. Władza cesarska, zgodnie z tym nauczaniem, nie była samodzielna, ale powinna być podporządkowana wyższemu autorytetowi – Kościołowi, który interpretował wolę Bożą.

Wybranie przez Grzegorza VII właśnie listu Anastazjusza II do Anastazjusza I kolejny raz potwierdza przemyślany dobór źródła ukierunkowanego na stworzenie dyskursu o wyższości władzy duchownej nad władzą świecką. Jeszcze mocniej potwierdza to przywołanie przez Grzegorza VII słów, które św. Ambroży napisał w swoim liście pasterskim: „Biskupia godność i doskonałość – jeśli porównasz je ze wspaniałością królów i diademem cesarzy,

⁴¹⁰ C. Harder, *Pseudo-Isidorus Mercator*, [w:] *Great Christian Jurists and Legal Collections in the First Millennium*, P. L. Reynolds (red.), Cambridge 2019, s. 397-412. K. Zechiel-Eckes, *Ein Blick in Pseudoisidors Werkstatt. Studien zum Entstehungsprozess der falschen Dekretalen*, „Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte”, 28, (2001), 1, s. 37-90. Starsze opracowanie: E. H. Devenport, *The False Decretals*, Oxford 1916.

⁴¹¹ Wj 15, 26.

⁴¹² Łk 10, 16.

⁴¹³ 1Tes 4, 1-8.

pozostawisz ich znacznie gorszych, niż gdyby porównać metal ołowiu z blaskiem złota”⁴¹⁴. Przywołując właśnie tę myśl mediolańskiego Ojca Kościoła, Grzegorz VII ujawniał swoje własne postrzeganie różnic między *sacerdotium* i *regnum*. Doskonałość i cenność złota została porównana z nieszlachetnością ale jednak użytecznością metalu. Co prawda, Grzegorz VII nie napisał o tej ostatniej cesze metaforycznego metalu, do którego została porównana władza królewska, jednakże takie rozumienie przenośni, jaką posłużył się św. Ambroży, pokrywa się ze sposobem układania stosunków dyplomatycznych papieża z monarchami.

Analizując mnogość listów Grzegorza VII skierowanych do władców świeckich, można wyraźnie dostrzec, że postrzegał ich jako osoby przydatne we wprowadzaniu reform w rządzonych przez nich krajach oraz walce z symonią w Kościołach lokalnych. Najlepszymi na to przykładami są zbiory korespondencji do księcia Czech Wratysława II, trzech władców hiszpańskich (Alfonsa VI, Sancha IV Garcésa, Sancha I Ramíreza), króla Anglii i księcia Normandii Wilhelma oraz króla Niemiec Henryka IV (w czasach kiedy pozostawali oni w dobrych relacjach)⁴¹⁵.

W dalszej części listu do Hermana z Metzu Grzegorz VII przywoływał postać Konstantyna Wielkiego, będącego uczestnikiem soboru nicejskiego. Według papieża, cesarz zdając sobie sprawę z wyższości władzy duchownej nad świecką, miał zrezygnować z naczelnego miejsca pośród biskupów i pokornie zająć to najskromniejsze⁴¹⁶. Grzegorz VII dodał do tego: „wiedział bowiem, że <Bóg pysznym się sprzeciwia, a pokornym daje łaskę>”⁴¹⁷. Grzegorz VII relacjonował opowieść zakorzenioną w tradycji kościelnej

⁴¹⁴ *Honor inquiens et sublimitas episcopalis, si regum fulgori compares et principum, diademati, longe erit inferius, quam si plumbi metallum ad auri fulgorem compares*. Tłumaczenie K.Z. Tak słowa św. Ambrożego w liście do Hermana z Metzu cytuje Grzegorz VII. *De dignitate sacerdotali* (2), PL, t. 17, kol. 569-570.

⁴¹⁵ Reformowanie lokalnego Kościoła we współpracy z władcami – kolejno: w Czechach, Hiszpanii, Anglii wraz z Normandią oraz Niemczech : H. E. J. Cowdrey, *Pope Gregory VII...*, s. 449-452; A. García y García, *Reforma gregoriana e idea de la «Militia sancti Petri» en los reinos ibéricos*, SG 13 (1989), s. 253-262; H. E. J. Cowdrey, *The Gregorian Reform in the Anglo-Norman Lands and in Scandinavia*, tamże, s. 334-347; H. Zimmermann, *„Die Gregorianische Reform” in deutschen Landen*, tamże, s. 263-279.

⁴¹⁶ Konstantyn na soborze nicejskim i jego relacje z biskupami: D. Kasprzak, *Konstantyn Wielki a I sobór nicejski*, „Symposium” 47 (2024), 2, s. 13-29; T. Wnętrzak, *Konstantyn Wielki na soborze w Nicei według relacji Euzebiusza z Cezarei w „Vita Constantini”*, „Res Gestae. Czasopismo Historyczne” 6 (2007), s. 3-10; T. Toom, *Constantine's Summus Deus and the Nicene Unus Deus: Imperial Agenda and Ecclesiastical Conviction*, „Vox Patrum” 61 (2014), s. 103-122; H. A. Drake, *Constantine and the Bishops: the Politics of Intolerance*, Baltimore-London 2000. Przebieg soboru: H. Pietras, *Sobór nicejski (325) – kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2025, s. 174-181.

⁴¹⁷ *Hęc non ignorans Constantinus Magnus imperator non primum sessionis sed ultimum inter episcopos elegit locum; scivit enim, quia ‘superbis Deus resistit, humilibus dat gratiam’*. Tłumaczenie K.Z. Grzegorz VII nawiązał do Jk 4, 6.

i jednocześnie prezentował swój wzorcowy model uniżenia władzy świeckiej wobec władzy duchownej⁴¹⁸.

Drugi list do Hermana z Metzu, w którym Grzegorz VII wyłożył swoją myśl na temat relacji między władzą duchowną a świecką, powstał w zupełnie innym czasie niż ten pierwszy⁴¹⁹. Pismo, datowane na 15 marca 1081, zostało napisane kiedy, po chwilowym pokoju między papieżem a niemieckim królem, ich konflikt rozgorzał na nowo. Tym razem jednak szala zwycięstwa przechyliła się na stronę Henryka IV – antykról Rudolf Szwabski zmarł na skutek ran poniesionych w bitwie, a powstanie Sasów zostało spacyfikowane. Grzegorz VII ponownie potępił władcę i nałożył na niego ekskomunikę. Cios nie okazał się jednak tak dotkliwy jak za pierwszym razem, a wydarzenia z Canossy nie powtórzyły się. Wręcz przeciwnie, na synodzie w Brixen Henryk IV ogłosił złożenie Grzegorza VII z urzędu, a na antypapieża powołał dotychczasowego arcybiskupa Rawenny – Wiberta⁴²⁰.

Stronnicy Grzegorza VII znaleźli się w zagrożeniu. Należący do nich biskup Metzu zwrócił się do papieża z prośbą o pełne i autorytatywne uzasadnienie potępienia króla Niemiec przez Stolicę Apostolską. Odpowiedź z 15 marca 1081 miała więc umocnić bliskiego sojusznika w oporze przeciwko atakom nieprzyjaciół – o czym również napisał papież na początku pisma. Zasadnicza jego treść w zasadzie była powtórzeniem tego, co już napisano w liście z 15 sierpnia 1076. Grzegorz VII posługiwał się tymi samymi fragmentami Pisma Świętego, cytatami Ojców Kościoła i odnosił się do tych samych przekazywanych przez tradycję wydarzeń z dziejów Kościoła. Nowy list był jednak znacznie dłuższy od pierwszego. Papież dodał nowe argumenty, mające udowodnić wyższość władzy duchownej nad władzą świecką, i tym samym potwierdzić jego racje. Podobnie jak we wcześniejszym liście, Grzegorz VII zacytował ustępy z Ewangelii św. Mateusza o władzy Księcia Apostołów i pośrednio nawiązał też do słów z Ewangelii św. Jana o pasaniu przez św. Piotra wszystkich Pańskich owiec⁴²¹. Papież ponowił retoryczne pytanie, czy władcy świeccy stanowią wyjątek od wszystkich ludzi poddanych opiece św. Piotra (a tym samym jego następców). Dla Grzegorza VII słowa Chrystusa stanowiły naczelny i niepodważalny argument do roszczenia

⁴¹⁸ Zob. Kasjodor, *Historia ecclesiastica tripartita* (II, 5)..., s. 90; Grzegorz I, *Registrum epistularum* (V, 36), *Corpus Christianorum*..., t. 1, s. 305-306.

⁴¹⁹ Reg. VIII, 21.

⁴²⁰ O punkcie zwrotnym w konflikcie Henryka IV z Grzegorzem VII: S. Weinfurter, *Canossa. Die Entzauberung der Welt*, München 2006, s.153-172. T. Struve, *Gregor VII. und Heinrich IV*..., s. 49-60.

⁴²¹ Mt 16, 13-19; J 21, 15-17.

sobie prawa do bycia najwyższą władzą na świecie. Wola Zbawiciela znana z Ewangelii, stanowiła też w istocie podstawę wszystkich twierdzeń o autorytecie biskupów rzymskich, na jakie można trafić przy czytaniu listu do Hermana z Metzu. Dla Grzegorza VII zrzućcie z szyi jarzma Piotrowej opieki w imię fałszywej wolności było równoznaczne z przyjmowaniem na siebie wyroku potępienia na Bożym sądzie.

Grzegorz VII napisał, że wyróżnienie Piotra przez Chrystusa sprawiło, że Kościół rzymski stał się matką wszystkich Kościołów świata. Papież przenosił przez to narrację o eklezjalnej zwierzchności Kościoła rzymskiego do wymiaru znacznie szerszego: obejmującego tak naprawdę cały świat i rządzących nim. Motyw Kościoła rzymskiego jako matki dla Grzegorza VII był punktem odniesienia w dalszych i szerszych rozważaniach o władzy duchowieństwa – przede wszystkim biskupów i papieża⁴²². Przywołał on list papieża Gelazjusza I do cesarza Anastazjusza I, w którym papież sprawujący swój pontyfikat u schyłku V wieku steoretyzował naturę władzy papieskiej i cesarskiej, a także w ogóle określił relacje łączącą władzę duchowną i świecką⁴²³. Według Gelazjusza obie te władze rządziły światem, jednak ta pierwsza była ważniejsza, ponieważ kapłani i biskupi byli odpowiedzialni za zabawienie wszystkich świeckich, także monarchów. Papież zwrócił uwagę, że co prawda cesarz przewodził na ziemi ludziom, ale uzyskiwał on dla siebie łaskę sakramentów z rąk kapłanów, czyli tych, których moc wykaczała poza sprawczość doczesną.

Grzegorz VII wykorzystał zatem treść tego dokumentu, aby zobrazować Hermanowi z Metzu z jednej strony wyższość godności kapłańskiej nad władzą świecką w ogóle, ale także aby podkreślić supremację Stolicy Apostolskiej ponad wszystko, co istniało na świecie. W tym celu zacytował fragment listu Gelazjusza: „Chociaż wszystkim kapłanom, którzy należycie sprawują sprawy Boże, wierni powinni ogólnie okazywać posłuszeństwo, o ileż bardziej należy okazywać zgodę zwierzchnikowi tej stolicy, którą najwyższy Bóg postanowił wywyższyć ponad wszystkich kapłanów, i którego nieprzerwanie czciła pobożność Kościoła powszechnego. Stąd więc twoja roztropność jasno dostrzega, że nikt w żaden sposób nie może się równać – mocą jakiegokolwiek ludzkiej decyzji – z jego przywilejem czy wyznaniem

⁴²² W poprzednim rozdziale tej pracy, był już omawiany motyw Kościoła rzymskiego jako matki Kościołów całego świata. Tutaj analiza jest przeprowadzana pod innym kątem.

⁴²³ *Ad Anastasium Imperatorem, Decreta Gelasii Papae*, Pseudo-Izidor, s. 639-641.

wiary. Tego bowiem, którego głos Chrystusa postawił ponad wszystkimi, czcigodny Kościół zawsze uznawał i nadal uznaje z oddaniem za posiadającego pierwszeństwo”⁴²⁴.

Pisząc o niepodważalnej supremacji Stolicy Apostolskiej, Grzegorz VII powołał się także na list papieża Juliusza do biskupów wschodnich⁴²⁵. Zacytował następujące jego słowa: „Godzi się wam, bracia, byście wobec świętego Kościoła rzymskiego i apostolskiego wypowiadali się z szacunkiem, a nie z ironią, albowiem sam nasz Pan Jezus Chrystus, zwracając się do niego z uznaniem, mówił: <Ty jesteś Piotr, i na tej skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą; i tobie dam klucze królestwa niebieskiego>. Ma bowiem moc, przyznaną mu przez szczególne przywileje, otwierać i zamykać bramy królestwa niebieskiego, komu zechce”⁴²⁶. Odnosząc się do zacytowanych zdań, Grzegorz VII zadał pytanie: czy temu, któremu została dana władza otwierania i zamykania nieba, nie wolno było sądzić na ziemi? Papież sam odpowiadając na to pytanie stwierdził, że św. Piotr (a zatem też jego następca) nie jest niczym ograniczony, a na potwierdzenie przywołał słowa św. Pawła: „Czy nie wiecie, że będziemy sądzić aniołów? Tym bardziej sprawy doczesne”⁴²⁷.

Warto ponownie podkreślić, że Grzegorz VII starał się ukształtować swoją narrację w taki sposób aby jego adresat nie odebrał treści listu jako własnych poglądów papieża. Wszystko, co uważał za konieczne do przekazania, opierał na treści Pisma Świętego i autorytecie swoich poprzedników sprzed wieków. Służyć to miało oczywiście wzmocnieniu przekazu wypowiedzi, ale przede wszystkim legitymizowaniu swoich działań wobec Henryka IV. Grzegorz VII chciał zademonstrować, że on sam nie wymyślał ani nie wprowadzał niczego nowego, czy to w nauczaniu Kościoła, czy prerogatywach przysługujących biskupom Rzymu. Nieodbiegającym od głównego wątku listu był kolejny argument mający udowodnić,

⁴²⁴ *Etsi, inquit, cunctis generaliter sacerdotibus recte divina tractantibus fidelium convenit colla summitti, quanto potius sedis illius presuli consensus est adhibendus, quem cunctis sacerdotibus et divinitas summa voluit preminere et subsequens ecclesie generalis iugiter pietas celebravit. Ubi prudentia tua evidenter advertit, numquam quolibet penitus humano consilio equare se quenquam posse illius privilegio vel confessioni, quem Christi vox pretulit universis, quem ecclesia veneranda confessa semper est et habet devota primatem.* Jest to cytat bezpośrednio z listu Grzegorza VII (on przywoływał słowa Gelzajusza). Tłumaczenie K.Z.

⁴²⁵ *Epistola sanctissimi Iulii Romani archiepiscopi descriptæ Eusebio, Teognio, Theodobo, Berinto et reliquis orientalibus episcopis, culpans eos quod Athanasium episcopum et Paulum cæterosque sequaces eorum absque sedis apostolicæ consultu dampnare et a probis sedibus felice contra canonicam præsumserunt auctoritatem, Decreta Iulii Papæ, Pseudo-Izydor, s. 464-474.*

⁴²⁶ *Decuerat vos, fratres, adversus sanctam Romanam et apostolicam ecclesiam limare et non yronice loqui, quoniam et ipse dominus noster Iesus Christus eam decenter allocutus ait: 'Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo ecclesiam meam, et portæ inferi non prevalebunt adversus eam; et tibi dabo claves regni cælorum.' Habet enim potestatem singulari privilegio concessam aperire et claudere ianuas regni cælestis quibus voluerit.* Podobnie, cytat bezpośrednio z listu Grzegorza VII, który przywoływał Juliusza. Tłumaczenie K.Z.

⁴²⁷ U Grzegorza VII: *'Nescitis, quia angelos iudicabimus? quanto magis secularia.'* Tłumaczenie K.Z. 1 Kor 6, 3.

dlaczego następcy św. Piotra mają prawo pozbawiać monarchów ich władzy. Tym razem Grzegorz VII zacytował Grzegorza I Wielkiego: „Jeśli zaś ktoś spośród królów, kapłanów, sędziów lub osób świeckich, znając treść tej naszej konstytucji, odważyłby się jej sprzeciwić, niech zostanie pozbawiony godności swej władzy i zaszczytów, i niech wie, że przez dokonaną nieprawość staje się winnym przed sądem Bożym. A jeśli nie zwróci tego, co bezprawnie zabrał, ani nie opłaci godną pokutą swoich niegodziwych czynów, niech będzie wyłączony z uczestnictwa w najświętszym ciele i krwi naszego Pana i Odkupiciela Jezusa Chrystusa i niech będzie poddany surowej karze w sądzie wiecznym”⁴²⁸. Groźba Grzegorza Wielkiego wobec wszystkich, którzy ośmieliliby się naruszyć jego postanowienie, doskonale łączyła dwa wymiary władzy papieskiej – ziemski i niebiański. Z jednej strony papież rościł sobie prawo do pozbawiania władzy i doczesnych zaszczytów, z drugiej zaś napełniał strachem przed potępieniem na sądzie Bożym. W wypadku zaś nieodbycia pokuty nakładał zakaz przyjmowania Najświętszego Sakramentu oraz skazywał na surową karę w życiu po śmierci. Wypowiedź Grzegorza I miała zatem na celu przedstawienie jego władzy jako najwyższego autorytetu dysponującego możliwością rządzenia sprawami doczesnymi i wiecznymi. Papieska moc w wizji Grzegorza I nie miała żadnych granic.

W przywilejach Grzegorza VII można odnaleźć stale występujące, podobne klauzule sankcyjne. Niektóre z nich mają zwięzły charakter, inne są znacznie bardziej rozbudowane. Wśród sankcji nakładanych przez papieża w przypadku sprzeciwienia się woli Stolicy Apostolskiej można wymienić: zakaz przyjmowania komunii i wstępu do świątyni, wyłączenie ze wspólnoty kościelnej w przypadku niepodjęcia pokuty, utratę łaski św. Piotra i narażenie się na gniew apostołski⁴²⁹. Właściwie za kalkę klauzuli sankcyjnej, która miała być zastosowana przez Grzegorza I, można uznać groźbę Grzegorza VII zapisaną w przywileju dla Almonda opata klasztoru Świętego Zbawiciela, zbudowanego w Rennes w Bretanii⁴³⁰. W dokumencie bowiem, Grzegorz VII pozbawiał tych władców, duchownych i świeckich, którzy ewentualnie złamaliby postanowienia Stolicy Apostolskiej, jakiegokolwiek władzy czy godności, a wypadku niepodjęcia pokuty za swoje występki odłączał od przyjmowania Najświętszego Sakramentu i skazywał na surową karę na sądzie ostatecznym.

⁴²⁸ *Si quis vero regum sacerdotum iudicum atque secularium personarum hanc constitutionis nostrę paginam agnoscens contra eam venire temptaverit, potestatis honorisque sui dignitate careat reumque se divino iudicio existere de perpetrata iniquitate cognoscat; et nisi ea, quę ab illo sunt male ablata, restituerit vel digna penitentia illicite acta defleverit, a sacratissimo corpore ac sanguine domini redemptoris nostri Iesu Christi alienus fiat atque in eterno examine districtę ultioni subiaceat.* Tłumaczenie K.Z. Cytat bezpośrednio z listu. Grzegorz I: *Registrum epistularum* (XIII,9), *Corpus Christianorum*..., t. 2, s. 1006.

⁴²⁹ Kolejno wymieniając przykładowe sankcje z przywilejów (QF Greg.): 23d; 24; 26.

⁴³⁰ QF Greg., 28.

Przykład Grzegorza I był dla Grzegorza VII również dowodem na to, że skoro nawet złamanie statutów papieskich było karane złożeniem z urzędu oraz ekskomuniką, to o ileż bardziej takie surowe traktowanie należało się bezbożnemu i skandalicznemu postępowaniu Henryka IV. Grzegorz VII przytoczył też nauczanie św. Piotra znane z Pierwszego Listu Klemensa. Najprawdopodobniej poprzez to nawiązanie Grzegorz VII odniósł się do zaczynu sporu między papieżem a królem czyli nieoddalenia przez niego wyklętych doradców⁴³¹. Grzegorz VII zacytował słowa św. Piotra w ten sposób: „<Jeśli ktoś jest przyjacielem tych, z którymi on sam>, mówiąc o tym samym Klemensie, <nie rozmawia – jest jednym z tych, którzy chcą zniszczyć Kościół Boży; i chociaż wydaje się być z nami ciałem, to jednak duchem i umysłem jest przeciwko nam, i jest znacznie gorszym wrogiem niż ci, którzy są na zewnątrz i jawnie wrody. Otóż on pod pozorem przyjaźni, która jest w rzeczywistości wroga, działa i rozsiewa zło oraz niszczy Kościół>”⁴³².

Dla Grzegorza VII władza świecka z samej swojej natury była uwikłana w grzech i światowość. Według papieża godność monarsza została wymyślona przez ludzi – w przeciwieństwie do kapłaństwa, które zostało ustanowione przez Boga i podarowane ludzkości z powodu jej umiłowania. Co więcej, władza świecka od zawsze powiązana była z najgorszymi zbrodniami znanymi na świecie: zdradami, mordami i grabieżami. Papież był również zdania, że chciwość, pycha i zuchwałość, cechujące wielu monarchów, były przymiotami diabła. Sam zaś Jezus, jako najwyższy arcykapłan i ojciec wszystkich kapłanów wzgardził godnością królewską w czasie kuszenia na pustyni, odrzucając propozycję szatana, aby pozyskać wszystkie królestwa świata w zamian za złożenie mu pokłonu⁴³³.

Według Grzegorza VII rzeczą bezsporną było uznawanie kapłanów za ojców i przewodników królów, książąt i wszystkich wiernych. Dla papieża wszelkie próby podporządkowania sobie duchownych przez świeckich były nedorzeczne. Na potwierdzenie

⁴³¹ Zostali oni ekskomunikowani jeszcze za Aleksandra II. W Reg. IV, 3 (list do wszystkich wiernych w Niemczech z 3 września 1076) Grzegorz VII opisuje doradców Henryka IV takimi słowami: *Procul ab eo pravi removeantur consilarii, qui pro symoniaca | heresi excommunicati non erubuerunt dominum suum propria lepra contaminare* [...]; „Niech zostaną odsunięci daleko od niego źli doradcy, którzy – ekskomunikowani za herezję symonii – nie wstydzili się zarazić swego pana własnym trądem [...]”. Tłumaczenie K.Z. Grzegorz VII chętnie posługiwał się metaforą trądu na określenie ekskomuniki: K. Zdziech, *Metafory o charakterze medycznym w listach papieża Grzegorza VII*, [w:] *Medicina antiqua, mediaevalis et moderna. Historia – filozofia – religia IV*, L. Kostuch, S. Konarska-Zimnicka, B. Wojciechowska, Kielce 2025, s. 65-78.

⁴³² *Si quis amicus fuerit iis, quibus ipse – de eodem Clemente dicens – non loquitur, unus est et ipse ex illis, qui exterminare Dei ecclesiam volunt; et cum corpore nobiscum esse videatur, mente et animo contra nos est, et est multo nequior hostis hic, quam illi, qui foris sunt et evidententer inimici. Hic enim per amicitiarum speciem, quę inimica sunt, gerit et ecclesiam dispergit ac vastat*. Tłumaczenie K.Z. *Epistola Clementis ad Iacobum*..., Pseudo-Izydor, s. 36.

⁴³³ Mt 4, 8-11.

tę, podobnie jak w poprzednim liście do Hermana z Metzu, Grzegorz VII podał przykład Konstantyna Wielkiego, który w czasie soboru nicejskiego postanowił zająć skromne miejsce wśród biskupów. Cesarz miał ich także nazywać boskimi i nie ośmielił się osądzać ich – co więcej, sam uważał, że podlega ich osądowi⁴³⁴. Potem Grzegorz VII ponownie wspomniał o liście Gelazjusza I do cesarza Anastazjusza⁴³⁵. Zacytował słowa, w których V-wieczny papież określił dwie siły rządzące światem i wskazał, że na Bożym sądzie duchowni mieliby odpowiadać za postępowanie także władców świeckich – ci więc powinni byli chcieć poddawać się woli biskupów i kapłanów.

Trzeba przyznać, że listowna wypowiedź Grzegorza VII adresowana do Hermana z Metzu (podobnie jak wcześniej analizowany list do niego) charakteryzuje się dość dużą chaotycznością. Papież w swojej argumentacji nie trzymał się chronologii w przywoływaniu kolejno wymienianych przez siebie przykładów świadczących o wyższości władzy duchownej nad władzą świecką. Jeśli chodzi o charakter podawanych przykładów, to papież w swojej refleksji również nie trzymał się jakiegokolwiek porządku. Po skupieniu uwagi na papieżach Gelazjuszu I, Juliuszu I i Grzegorzu I, Grzegorz VII rozpoczął rozważania na temat samej natury władzy duchownej i świeckiej. Po tym, znów powrócił do wątków historycznych lub uznawanych przez niego za historyczne, i tak przedstawiając je niechronologicznie.

Próżno oczekiwać, aby kolejna część listu do Hermana z Metzu była inna. Grzegorz VII przywoływał postać papieża Innocentego I, który według niego miał ekskomunikować cesarza Arkadiusza za pozwolenie na wygnanie Jana Chryzostoma z Konstantynopola, którego był biskupem⁴³⁶. W czasie swojej posługi w stolicy Jan Chryzostom prowadził nabożeństwa, w których głosił ideały ubóstwa, wstrzemięźliwości oraz udzielania jałmużny, jednocześnie otwarcie krytykując nadużycia i moralne zepsucie na cesarskim dworze⁴³⁷. Jego ostre kazania nie pozostały bez echa – w 403 roku cesarzowa Eudoksja, żona cesarza Arkadiusza, we współpracy z niektórymi biskupami, doprowadziła na synodzie określanym jako „pod dębem” do usunięcia Chryzostoma z urzędu i skazania go na wygnanie. Początkowo decyzja synodu nie została wprowadzona w życie, ale ponieważ Jan nie

⁴³⁴ Grzegorz VII czerpał podanie o zachowaniu Konstantyna w Nicei z listu Grzegorza I do cesarza Maurycjusza: *Registrum epistularum* (V, 36), *Corpus Christianorum...*, t. 1, s. 305-306. Inne relacje o zachowaniu Konstantyna w czasie soboru zostały przedstawione w: M. Piechocka-Kłós, *Konstantyn I Wielki i Sobór Nicejski I (325) w wybranych źródłach historycznych*, „NURT SVD” 1 (2020) s. 112-130.

⁴³⁵ *Ad Anastazium Imperatorem...*, Pseudo-Izydora, s. 639-641.

⁴³⁶ Zob. Innocenty I, *Epistolae et decreta* (I, 3), PL, t. 20, kol. 631. Ten dokument jest falsyfikatem.

⁴³⁷ Jan Chryzostom i jego posługa biskupia w Konstantynopolu: J. N. D. Kelly, *Złote Usta. Jan Chryzostom*, tłum. K. Krakowczyk, M. Cielecka, Bydgoszcz 2001, s. 127-175.

zaprzeszał krytyki wobec cesarzowej, w końcu został zesłany w góry Taurus. Nawet tam nie przestawał kierować listów z ostrą krytyką pod adresem dworu w Konstantynopolu, co sprawiło, że zdecydowano się przenieść go na wybrzeże Morza Czarnego⁴³⁸. Do celu jednak nie dotarł. Zmarł w drodze, wycieńczony trudami podróży. Postępowanie wobec Jana Chryzostoma spotkało się ze zdecydowanym sprzeciwem papieża Innocentego I. Nie ma jednak jednoznacznych dowodów, które pozwoliłyby potwierdzić tezę Grzegorza VII o tym, że Innocenty I nałożył ekskomunikę na cesarza.

Po przywołaniu ekskomunikacji cesarza Arkadiusza, Grzegorz VII wskazał dwa przykłady ukazujące biskupią władzę zwalniania poddanych z przysięgi posłuszeństwa wobec monarchów. Obydwa pojawiły się już we wcześniejszym liście do Hermana z Metzu. Mianowicie były to: przyzwolenie papieża Zachariasza na detronizację Teodoryka III i objęcie władzy w państwie Franków przez Pepina Małego oraz ekskomunikowanie Teodoryka Wielkiego przez św. Ambrożego. Podobnie jak w liście z 15 sierpnia 1076, Grzegorz VII zacytował też słowa biskupa Mediolanu o tym, że porównanie urzędu biskupiego do godności królewskiej jest o wiele dalej idące, niż gdyby porównać metal ołowiu do blasku złota. Papież jednak tym razem, dodał dalszą część wypowiedzi św. Ambrożego: „wszak widzisz, że królewskie i książęce karki zginają się przed kolanami kapłanów, całują ich prawice i wierzą, że dzięki ich modlitwom otrzymują ochronę” oraz „to wszystko, bracia, powinniście wiedzieć, że przytoczyliśmy po to, aby ukazać, iż nie ma na tym świecie nic bardziej wzniosłego od kapłanów i nic wyższego od biskupów”⁴³⁹.

Od późnej starożytności hierarchia kościelna była podzielona na tych, którzy otrzymali święcenia niższe i święcenia wyższe⁴⁴⁰. Do tej pierwszej grupy należeli między innymi egzorcyci, którym Grzegorz VII poświęcił nieco uwagi w swoich rozważaniach nad dominacją władzy duchownej nad świecką⁴⁴¹. Moc egzorcystów była bowiem dla papieża kolejnym dowodem na to, że ludzie dzierżący władzę doczesną byli bezradni wobec działań złych duchów. Co więcej, papież podpierając się autorytetem św. Augustyna, stwierdził, że

⁴³⁸ A. Rogozińska, *Działalność Jana Chryzostoma podczas drugiego wygnania (404-407)*, „Piotrkowskie Zeszyty Historyczne” 78, (2005-2006), s. 9-21.

⁴³⁹ [...] *quippe cum videas regum colla et principum submitti genibus sacerdotum et exosculata eorum dextera orationibus eorum credant se communiri [...]. Hec cuncta, fratres, ideo nos premisisse debetis cognoscere, ut ostenderemus nichil esse in hoc seculo excellentius sacerdotibus, nichil sublimius episcopis reperiri.* Tłumaczenie K.Z. *De dignitate sacerdotali* (2)..., kol. 569-570.

⁴⁴⁰ L. Misiarczyk, *Od charyzmatu do „Ordo Exorcistarum”. Rozwój praktyki egzorcyzmu w pierwotnym chrześcijaństwie*, „Vox Patrum” 33 (2013), 59, s. 67-85.

⁴⁴¹ Posługa egzorcystów w średniowieczu na przykładzie katedry w Old Sarum: D. Greenway, *Orders and Rank in the Cathedral of Old Sarum*, „Studies in Church History” 26 (1989), s. 55-63.

nierzadko żądza władzy i pycha doprowadzały ich do opętania mocą demonów⁴⁴². Grzegorz VII wychodził również z założenia, że skoro egzorcyści panowali nad demonami, to i ileż bardziej dominowali nad tymi, którzy pozostawali w ich nieczystej mocy – a więc ludźmi. Jednocześnie zwrócił uwagę, że egzorcyści byli duchownymi niższego stopnia, niż choćby kapłani – o ileż bardziej więc ponad godności świeckie wybijało się kapłaństwo rozumiane jako prezbiterat (święcenia wyższe od tych, które mieli egzorcyści).

Kontynuując wątek dotyczący mocy duchowieństwa w kwestiach uświęcania człowieka, Grzegorz VII podjął temat rozgrzeszania wiernych. Papież zwrócił uwagę, że każdy chrześcijański król u kresu swojego życia błagał o rozgrzeszenie przez kapłana w nadziei na uniknięcie potępienia i kary w postaci ognia piekielnego⁴⁴³. Żaden władca nie miał mocy odpuszczania grzechów, ani też udzielania innych uświęcających sakramentów: chrztu, Eucharystii, namaszczenia krzyżem świętym. Żaden władca nie mógł też prowadzić obrzędu święceń – jedynie biskupi byli do tego uprawnieni. Grzegorz VII napisał również, że jeszcze większą władzą od wyświęcania było składanie z urzędu biskupów – ta prerogatywa zaś należała wyłącznie do Stolicy Apostolskiej⁴⁴⁴. Papież skonkludował więc, że skoro biskup Rzymu miał moc osądzania i karania innych biskupów – następców apostołów – to o ile bardziej był uprawniony do sądzenia władców świeckich⁴⁴⁵.

Gdyby jedynym źródłem do badań nad myślą Grzegorza VII na temat władzy królewskiej był list do Hermana z Metzu można byłoby uznać, że papież zdecydowanie zerwał z funkcjonującym szczególnie we wczesnym średniowieczu postrzeganiem króla jako wizerunku Boga na ziemi⁴⁴⁶. Co więcej, można byłoby wręcz podejrzewać Grzegorza VII o bycie propagatorem desakralizacji władzy królewskiej. Kolejna część listu do biskupa Metzu rozpoczyna się bowiem od takich słów: „Krótko mówiąc, należy rozumieć, że wszyscy

⁴⁴² Augustinus Hipponensis, *De doctrina Christiana* (I, 23), wyd. J. Martin, *Corpus Christianorum. Series Latina*, t. 32, Turnhouti 1962, s. 19.

⁴⁴³ Grzegorz VII odnosił się prawdopodobnie do indywidualnego wyznawania grzechów kapłanowi. W XI wieku w Kościele łacińskim funkcjonowała już spowiedź, w której kapłan wysłuchiwał penitenta i udzielał rozgrzeszenia, choć forma i teologiczne rozumienie tego aktu nie były jeszcze w pełni ujednolicone. H. Krzysteczko, *Od publicznej praktyki pokutnej do spowiedzi prywatnej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 29 (1996), s. 323-334.

⁴⁴⁴ Reg. II, 55a. III. *Quod ille solus possit deponere episcopos vel reconciliare*.

⁴⁴⁵ B. Milinković, *The relationship between church and state in the medieval document Dictatus Papae*, „Istraživanja – Journal of Historical Researches”, 32 (2021), s. 233-244. W tym artykule przy analizie *Dictatus papae* zauważyła, że prawo do składania biskupów z urzędu łączyło się z prawem do pozbawiania monarchów ich władzy.

⁴⁴⁶ E. H. Kantorowicz, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, tłum. M. Michalski, A. Krawiec, red. J. Strzelczyk, Warszawa 2007, s. 36-71. P. H. Wilson, *The Holy Roman Empire – A Thousand Years of Europe's History*, London 2016, s. 30-33.

dobrzy chrześcijanie znacznie bardziej zasługują na miano królów niż źli władcy”⁴⁴⁷. Dla papieża, tym co odróżniało pobożnych wiernych od złych władców było to, że ci pierwsi starali się zapanować nad swoją grzeszną, ludzką naturą dążąc do Boga; ci drudzy zaś, w tyrański sposób uciskali poddanych stając się stronnikami diabła.

Interesujące jest również to, że Grzegorz VII był doskonale świadom faktu, że urząd najwyższego pasterza nie zawsze był piastowany przez osoby prawe. W analizowanym liście nie powstrzymywał się od przyznania tego, że tron Piotrowy obejmowały osoby złe. Niegodziwość takich papieży wiązał jednak z tym, że pozostawali oni zależni od władzy świeckiej. Nikczemni biskupi Rzymu mieli być tymi, którzy pokładali nadzieje w złych królach oraz zabiegali o zaszczyty i korzyści płynące z bycia ich stronnikami. Oni to też nie powstrzymywali się przed obrażaniem Boga poprzez przestępstwo symonii.

Grzegorz VII zwrócił również uwagę, że w założeniu duchowieństwo sprawowało swoją posługę dla Boga, natomiast władcy świeccy pełnili swoje rządy dla siebie i swojej chwały. Według papieża prowadziło to do tego, że niewielu cesarzy, królów czy książąt zostało uznanych za świętych. Biskup Rzymu zauważał natomiast, że tymi ludźmi, którzy zostali wyniesieni na ołtarze, byli przede wszystkim ci, którzy wyrzekli się doczesnej chwały i pogardzili światowością, zwracając się w kierunku służby Bogu. Co prawda Grzegorz VII przyznawał, że Kościół czcił pamięć Konstantyna Wielkiego, Teodozjusza Wielkiego, Honoriusza I, Karola Wielkiego i Ludwika Pobożnego, ale jednocześnie stwierdzał, że żaden z nich nie dokonywał cudów wskrzeszenia umarłych, oczyszczenia trędowatych czy przywrócenia wzroku niewidomym w przeciwieństwie do takich świętych jak: św. Marcin z Tours, św. Antoni Pustelnik czy św. Benedykt z Nursji. Dobrzy cesarze i królowie byli uznawani za krzewicieli wiary i obrońców Kościoła, ale ciężko było znaleźć takiego władcę, któremu dedykowano bazyliki czy ołtarze, a także ku czci którego odprawiano msze⁴⁴⁸.

⁴⁴⁷ *Ad summam, quoslibet bonos christianos multo convenientius quam malos principes reges intelligi decet.* Tłumaczenie K.Z.

⁴⁴⁸ J. Nelson, *Royal Saints and Early Medieval Kingship*, [w:] *Sanctity and Secularity: The Church and the World. Papers read at the eleventh summer meeting and the twelfth winter meeting of the Ecclesiastical History Society*, D. Baker (red.), Oxford 1973 s. 39-44. Autorka zwraca uwagę, że czczenie królów (cesarzy) jako świętych w Europie łacińskiej było rzadkością. Inaczej było z krajami „młodszej Europy”, gdzie władcy (najczęściej ci, którzy zaprowadzali chrześcijaństwo w swoich monarchiach) byli otaczani kultem. Wyjątkiem wśród nich z kolei była Polska: G. Pac, *Problem świętości władców we wczesnym i pełnym średniowieczu – przypadek polski na tle środkowoeuropejskim*, „Historia Slavorum Occidentis” 11 (2016), 2, s. 90-121.

Godność cesarska czy królewska, w świadomości ludzi średniowiecza, nakładała na ludzi ją dzierżących odpowiedzialność przed Bogiem za swoich poddanych⁴⁴⁹. Grzegorz VII podzielał ten pogląd, jednak w jego przekonaniu było to powiązane z większym ryzykiem poniesienia wiecznej kary – świadczy o tym zacytowanie zdania z Księgi Mądrości: „Potężni będą potężnie karani”⁴⁵⁰. Co więcej, szczególnego zagrożeniem dla dusz władców papież upatrywał w prowadzeniu przez nich wojen. Skoro bowiem za pojedyncze zabójstwo dokonane przez grzesznika duszpasterze nakładali na niego dotkliwą pokutę, to jak bardzo obciążać musieli swoje dusze monarchowie wydający na śmierć wiele tysięcy istnień ludzkich przede wszystkim w celu prowadzenia walki o chwałę i władzę. Tym, co w przekonaniu Grzegorza VII czyniło sytuację monarchów jeszcze bardziej dramatyczną było to, że ich żal za grzechy był jedynie pozorny – w duchu bowiem cieszyli się ze zwycięstwa okupionego śmiercią i przelaną krwią swoich bliźnich. W kontrze do przedstawionego przez siebie obrazu władców świeckich, Grzegorz VII stawiał zaś biskupów rzymskich. Wskazywał, że spośród niezliczonej rzeszy tych pierwszych od początku świata niewielu zostało uznanych za świętych. Tych drugich zaś, widząc ich w „gronie najświętszych”, naliczył natomiast prawie stu od czasów św. Piotra⁴⁵¹.

Po tej refleksji, Grzegorz VII ponownie wyszczególnił różnice między władcami świeckimi a duchowieństwem. Ci pierwsi, kierując się pychą, za swój priorytet ustalali zdobycie ziemskich zaszczytów i dobra światowe. Ci drudzy zaś, gardzili próżną chwałą i przedkładali sprawy Boże nad sprawy doczesne. Władcy świeccy chętnie karali tych, którzy działali przeciwko nim, ale ignorowali czyny bezbożnych, którzy obrażali Boga. Kapłani natomiast okazywali przebaczenie swoim winowajcom, ale surowo potępiali grzechy przeciwko Stwórcy. Dla Grzegorza VII również brak dążenia do zdobycia władzy było cnotą samą w sobie, o czym świadczy przywołanie cytatu Grzegorza Wielkiego w dalszej części pisma: „Wśród tych rzeczy zatem, co należy naśladować, co zachować, jeśli nie to, aby

⁴⁴⁹ Wierzone, że grzeszne postępowanie władcy ściągało nieszczęścia na kraj i poddanych: M. Chudzikowska-Wołoszyn, *Proweniencja oraz funkcja teorii kosmologicznych następstw niesprawiedliwych rządów w zwierciadle Jonasza z Orleanu (ok. 780-843)*, „Vox Patrum” 79 (2021), s. 67-82.

⁴⁵⁰ *Unde scriptum est: 'Potentes potenter tormenta patientur'*. Tłumaczenie K.Z. Mdr 6, 8.

⁴⁵¹ [...] *cum in una tantum pontificum seriatim succedentium sede, videlicet Romana, a tempore beati Petri apostoli ferme centum inter sanctissimos computentur*. Tłumaczenie K.Z.

człowiek cnotliwy, zmuszony, przychodził do rządzenia, a człowiek bez cnót i nieprzymuszony nie przystępował do władzy?”⁴⁵².

Jak zaznaczono wielokrotnie w liście do Hermana z Metzu – monarchowie byli tymi, którzy za swój główny cel stawiali zdobycie jak największej władzy i chwały. Grzegorz VII, jak sam twierdził, nie chciał objąć urzędu biskupa rzymskiego, podobnie jak Grzegorz Wielki oraz wielu innych świętych biskupów. Intencją nadawcy listu do Hermana z Metzu było więc nie tylko ciągłe ukazywanie kontrastu między duchowieństwem a władzą świecką, lecz także między samym Hildebrandem a Henrykiem IV (który o władzę zaciekle walczył). Według Grzegorza VII wstępujący na Stolicę Apostolską stawali się lepsi dzięki zasługom św. Piotra (co miały potwierdzać słowa papieża Symmachusa)⁴⁵³. Przyszli władcy natomiast, nawet jeśli wcześniej wyróżniali się cnotliwością i pokorą, po wstąpieniu na tron królewski stawali się gorsi, a przykładami na to byli choćby Saul i Dawid⁴⁵⁴.

W ostatniej części listu, Grzegorz VII napisał, jak według niego powinni postępować władcy świeccy, aby podobać się Bogu. Padły słowa, w których papież wyraził przekonanie, że cesarze i królowie byli powoływani przez Kościół. Patrząc na ten fragment listu, mając w pamięci język, w jakim został spisany *Dictatus papae*, można założyć, że jako Kościół, Grzegorz VII miał na myśli zapewne konkretnie Stolicę Apostolską. W jego wyobrażeniu, to biskupi rzymscy ustanawiali cesarzy i królów „nie dla przemijającej chwały, ale dla zbawienia wielu”⁴⁵⁵. Aby owo zbawienie poddanych mogło się jednak ziścić, władcy powinni być posłuszni papieżowi i biskupom (swoim duchowym ojcom) oraz sprawować rządy w duchu pokory⁴⁵⁶. Władza świecka, zgodnie z tym co można przeczytać w liście do Hermana z Metzu, była w swej naturze powiązana z grzesznością. Kontekst całego listu sugeruje

⁴⁵² *Inter hęc itaque quid sequendum est, quid tenendum, nisi ut virtutibus pollens coactus ad regimen veniat, virtutibus vacuus nec coactus accedat.* Tłumaczenie K.Z. Cytat bezpośrednio z listu do Hermana. Zob. Grzegorz I: *Règle pastorale* (I, 9), *Sources Chrétiennes...*, t. 1, s. 160-161.

⁴⁵³ Również był to 23. punkt *Dictatus papae*. Zob. *Libellus adversus eos qui contra...*, s. 52; *Decreta Gelasii...*, Pseudo-Izidor, s. 665-667.

⁴⁵⁴ Grzeszność Saula: 1 Sm 13, 8-14; 1 Sm 15,1-23; 1 Sm 28, 7-20. Grzeszność Dawida: 2 Sm 11, 1-27; 2 Sm 24, 1-17; 1 Krn 21, 1-30.

⁴⁵⁵ *Quapropter quos sancta ecclesia sua sponte ad regimen vel imperium deliberato consilio advocat non pro transitoria gloria, sed pro multorum salute, humiliter obediunt et semper caveant [...].*

⁴⁵⁶ Swoje stanowisko o konieczności zachowania pokory Grzegorz VII podpierał cytatami z Grzegorza Wielkiego: *Règle pastorale* (II, 6), *Sources Chrétiennes...*, t. 1, s. 206-209; (on sam z kolei cytował 1 Sm 15, 17). Grzegorz VII nauczając o pokorze czerpał z Pisma Świętego także fragmenty z: J 8, 50; Mk 10, 44; Mt 11, 29. Papież nawiązywał także do innych biblijnych ksiąg: Ps 1, 1 (czynił aluzję do zarzewia jego konfliktu z Henrykiem IV czyli nieoddaleniu wyklętych doradców); Pwt 5, 16 (stwierdził, że skoro należy czcić ziemskich rodziców, to ileż bardziej należy szanować duchowych ojców i matki); Wj 21, 17 (zastanawiał się nad tym, że skoro za przeklinanie ziemskich rodziców należała się śmierć, to jak wielka kara powinna spotkać tych, którzy złorzeczą swoim duchowym ojcom).

jednak, że pomimo tego mogła ona być uświęcona przez władzę duchowną. Myśl Grzegorza VII była na ten temat prawdopodobnie znacznie głębsza, niż to co zostało literalnie zawarte w piśmie. Papież nie napisał tego w swoim liście wprost, ale właśnie okazywanie posłuszeństwa duchownym przez władców było swoistym uświęcaniem sprawowanych przez nich funkcji.

Konkludując analizę treści dwóch listów Grzegorza VII skierowanych do biskupa Metzu Hermana: należy zauważyć, że świadczyły one o zerwaniu z dotychczas funkcjonującą w społeczeństwie wczesnego średniowiecza sakralną wizją władzy królewskiej. Grzegorz VII bez żadnych oporów określał naturę rządów świeckich jako grzeszną i uwikłaną w zło. Następca św. Piotra swój dyskurs oparł także na ukazywaniu kontrastów między władzą książęcą, królewską i cesarską z godnościami kapłanów, biskupów i papieża. Te ostatnie określał jako najznamienitsze i najświętsze (nawet jeśli były sprawowane przez ludzi grzesznych). Grzegorz VII wymagał również posłuszeństwa wobec duchowieństwa, ponieważ to oni odpowiadali przed Bogiem za zbawienie wiernych – w tym oczywiście także rządzących. Patrząc przez pryzmat dwóch listów do Hermana z Metzu można sądzić, że Grzegorz VII nie widział we władzy królewskiej nic wyjątkowego, ani nie dostrzegał jej sakralnego wymiaru. Co więcej, insynuował, że władza świecka doprowadzała do zatracenia się człowieka w pysze, światowości i próżności, a także uległości wobec szatana. Papież nie odniósł się do rytuału namaszczenia, a jedynie uczynił wzmiankę o tym, że Stolica Apostolska powołuje cesarzy i królów. Jest to o tyle istotne, że Grzegorz VII właściwie zignorował najważniejszy czynnik odróżniający chrześcijańskich królów od pogańskich wodzów.

Rytuał namaszczenia nadawał władzy królewskiej i cesarskiej sakralny wymiar, wywodząc się z tradycji biblijnej, w której królowie Izraela byli pomazywani przez proroków z woli Boga. W średniowieczu namaszczenie traktowano niemal jak sakrament – wierzono, że podczas tego aktu monarcha otrzymuje szczególną łaskę Ducha Świętego, co czyniło go osobą świętą i nienaruszalną. Władca stawał się „pomazańcem Bożym”, co legitymizowało jego panowanie jako ustanowione przez Boga, a nie tylko wynikające z prawa świeckiego. Kościół, odgrywając kluczową rolę w ceremonii, umacniał religijny charakter władzy,

podkreślając, że król lub cesarz ma nie tylko rządzić, lecz również pełnić funkcję opiekuna wiary i moralności w państwie⁴⁵⁷.

Grzegorz VII, pisząc o ukształtowaniu się władzy królewskiej, musiał mieć na myśli czasy przed erą chrześcijańską, uznając, że takowa funkcjonowała w różnych społeczeństwach od zarania dziejów. Patrząc przez pryzmat listów do Hermana z Metzu, wydawać by się mogło, że dla opisującego naturę władzy świeckiej Grzegorza VII, nie miało znaczenia, czy była ona sprawowana przez chrześcijanina czy też nie. Pomimo, że papież nie stwierdził tego wprost, można byłoby sądzić, że w pewnym sensie stawiał on znak równości między pogańskimi a chrześcijańskimi władcami. W opinii Grzegorza VII rządy zarówno tych pierwszych jak i drugich zostały ustanowione przez ludzi kierujących się żądzą próżnej chwały, bogactwa, sławy i władzy.

Władza duchowna, w szczególności należąca do biskupów i papieża, w wizji Grzegorza VII właściwie nie miała żadnych ograniczeń. Uważał on, że hierarchowie, o ile zaszła taka potrzeba, mieli nieskrępowane prawo do ekskomunikowania grzesznych władców oraz zwalniania ich poddanych z przysięgi wierności. Nałożenie klątwy wiązało się przede wszystkim jednak z oddzieleniem grzesznika od możliwości przystępowania do Najświętszego Sakramentu oraz odseparowaniem od wspólnoty Kościoła, poza którą nie można było oczekiwać bycia zbawionym po śmierci. Grzegorz VII, starając się udowodnić wyższość władzy duchownej nad świecką, tworzył kontrast między ich różnymi wymiarami. Ta pierwsza została ustanowiona przez Boga, posiadała moc odpuszczania grzechów i przekazywania darów łaski Bożej. Ta druga zaś została stworzona przez silniejszych w celu uciskania słabszych.

Opinia Grzegorza VII na temat władzy monarchów, którą można odtworzyć na podstawie treści dwóch listów do Hermana z Metzu, była zatem miażdżąca dla królów. Papież uważał władzę świecką za grzeszną, bazującą wyłącznie na argumentach siły i niemogącą równać się z wzniosłością i szlachetnością władzy kleru. Dyskurs Grzegorza VII, który można poznać z owych dwóch dokumentów, jest bardzo jednolity i ukierunkowany na ukazanie władców świeckich jako tych gorszych. Korespondencja została wysłana tylko do Hermana z Metzu – biskupa, bliskiego stronnika i przyjaciela papieża, znajdującego się w potrzebie umocnienia, aby móc dalej stawiać opór wrogom Stolicy Apostolskiej. Z tego względu jej treść była

⁴⁵⁷ Z. Dalewski, *Bratankowie Karola Wielkiego i rytuał królewskiego namaszczenia*, „Kwartalnik Historyczny” 129 (2022), 2, s. 275-317.

ukierunkowana na umniejszanie i deprecjację władzy świeckiej. Warto zatem przyrzeć się także innym źródłom, w których Grzegorz VII odnosił się do natury władzy duchownej i świeckiej oraz ich podstaw ideowych.

3.3. Władza królewska i cesarska w innych listach Grzegorza VII – echa Donacji Konstantyna

Próba rekonstrukcji myśli Grzegorza VII o relacji między *sacerdotium* a *regnum* wymaga analizy jego dyskursu, utrwalonego w korespondencji kierowanej do władców świeckich. Wybrane listy Grzegorza VII, pomagają określić, jak ich nadawca konsekwentnie rozwijał ideę nadrzędności papieństwa nad władzą świecką. Dokumenty te stanowią też świadectwo napięć czasu jego pontyfikatu. Dyskurs Grzegorza VII w listach skierowanych do władców znacznie jednak odbiegał od tego, co można znaleźć w treści *Dictatus papae* czy w dwóch pismach wysłanych do Hermana z Metzu. W przypadku korespondencji do władców, papież musiał nieco hamować swój temperament w charakteryzowaniu natury władzy świeckiej oraz przedstawiać swoje racje w sposób znacznie mniej radykalny, niż miało to miejsce chociażby w przypadku wspomnianego dyktatu. Bez wątpienia zależało mu bowiem na poprawnych relacjach z królami rządzącymi swoimi krajami i mającymi bezpośredni wpływ na Kościoły lokalne, o których reformę niejednokrotnie papież usilnie zabiegał⁴⁵⁸. Dla Grzegorza VII relacja między *sacerdotium* a *regnum* była unormowana przez porządek, który wynikał z woli Boga, ale też ukształtował się w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Jednym z najważniejszych determinantów owego porządku była Donacja Konstantyna⁴⁵⁹.

Był to dokument powstały najprawdopodobniej w Rzymie, około połowy VIII wieku. Jego autorstwo wiązane jest z kancelarią papieską, a bezpośrednim impulsem do jego powstania mogła być chęć uzasadnienia politycznego i prawnego zerwania zależności papieństwa od cesarstwa bizantyńskiego. Dokument był zatem narzędziem propagandowym, mającym wesprzeć papieża w ich aspiracjach do niezależności i suwerenności. Treść Donacji opowiada o rzekomym wydarzeniu z IV wieku, kiedy to cesarz Konstantyn Wielki miał

⁴⁵⁸ O specyfice języka używanego przez Grzegorza VII w listach do królów i o priorytetach papieża w kontaktach z władcami: R. Schieffer, *Gregor VII. und die Könige Europas*, SG 13 (1989), s. 189-211.

⁴⁵⁹ *Donacja Konstantyna. Tekst łaciński i przekład polski*, wyd. i tłum. J. Soszyński, „Przegląd Tomistyczny” 17 (2011), s. 7-27.

zostać cudownie uzdrowiony z trądu przez papieża Sylwestra I, a następnie przyjąć z jego rąk chrzest. W dowód wdzięczności Konstantyn miał przekazać biskupowi Rzymu i jego następcom nie tylko zwierzchnictwo nad miastem Rzymem, lecz także nad wszystkimi regionami Zachodu, w tym prowincjami, miastami i terytoriami cesarstwa. Donacja stwierdzała również, że cesarz przeniósł swą stolicę na Wschód (do Bizancjum), by tym samym jeszcze bardziej podkreślić autonomię papieża w sprawowaniu jego władzy. W ten sposób dokument przedstawiał biskupa Rzymu jako prawowitego władcę zachodniej części cesarstwa rzymskiego – zarówno w sferze duchowej, jak i politycznej.

W średniowiecznym dyskursie polityczno-prawnym Donacja Konstantyna zajmowała szczególne miejsce. Była bowiem jednym z najważniejszych źródeł legitymizujących roszczenia papieża do posiadania władzy, także w wymiarze świeckim. Choć autentyczność Donacji budziła wątpliwości już od czasu jej pojawienia się, to od XV wieku bezspornie wiadomo, że dokument ten jest falsyfikatem⁴⁶⁰. Jednakże od IX do XIV wieku był on promowany przez papieżstwo jako autentyczny akt prawny cesarza Konstantyna Wielkiego. Donacja odgrywała istotną rolę zarówno w kształtowaniu linii politycznej Kościoła, jak i w konkretnych działaniach papieży (w tym Grzegorza VII), którzy wykorzystywali jej treść jako uzasadnienie nadrzędności ich władzy nad cesarską⁴⁶¹. Grzegorz VII i jego otoczenie co prawda nie odnosili się do treści Donacji w sposób bezpośredni, ale wyraźnie odwoływali się do idei i roszczeń w niej zawartych, traktując je jako historyczną podstawę prymatu papieskiego również w sferze świeckiej. Pomimo pojawiających się wątpliwości, w epoce „reformy gregoriańskiej” Donacja Konstantyna była ogólnie uznawana za autentyczny dokument i funkcjonowała jako legitymizacja historyczno-prawna zwierzchnictwa papieża nad Zachodem.

Echa Donacji Konstantyńskiej są widoczne w dokumencie *Dictatus papae* – najmocniej w punkcie 8: „On sam tylko może używać insygniów cesarskich”; w punkcie 12: „Jemu wolno składać cesarzy z tronu”; oraz pośrednio także w punkcie 9: „Tylko papieża

⁴⁶⁰ Dokument został on sporządzony językiem łacińskim zawierającym liczne anachronizmy stylistyczne i terminologiczne, które jednoznacznie wskazują na jego średniowieczne pochodzenie. W 1440 roku włoski humanista Lorenzo Valla opublikował swoje słynne dzieło *De falso credita et ementita donacione Constantini*. W nim, wykazał, że dokument nie mógł powstać w IV wieku, gdyż zawierał pojęcia i struktury władzy nieznane czasom Konstantyna. Valla zwrócił uwagę między innymi na błędne odniesienia do ówczesnej organizacji Kościoła, błędy geograficzne i historyczne. L. Valla, *O rzekomej, sfalszowanej Donacji Konstantyna*, tłum. K. Kokoszkiewicz, przedm. H. Manikowska, Warszawa 2015.

⁴⁶¹ F. Zinkeisen, *The Donation of Constantine as applied by the Roman Church*, „The English Historical Review” 9 (1894), 36, s. 625–632.

stopy całować mają wszyscy władcy”⁴⁶². Niezależnie od ostatecznego celu spisania *Dictatus papae*, jego treść należałoby określić jako bardzo radykalną i na pewno nie sprzyjającą budowaniu dobrych relacji zarówno z cesarstwem, jak i z innymi władcami. W świetle treści *Dictatus papae*, rola monarchów zredukowana była przez Grzegorza VII tylko do służenia Stolicy Apostolskiej. Co więcej, skoro papieństwo miałoby mieć prawo do używania insygniów cesarskich – innymi słowy: ustanawiania imperatorów i składania ich z urzędów – to sprawowanie przez nich władzy, w opinii Grzegorza VII, zależało właściwie wyłącznie od łaski Stolicy Apostolskiej. Skoro zaś nawet cesarze podlegali władzy papieskiej, to o ileż bardziej takowej winni byli posłuszeństwo inni władcy (sprowadzani przez Grzegorza VII do pozycji poddanych całujących jego stopy). Analizując treść niektórych z listów Grzegorza VII można zauważyć, że jego poglądy na temat rzeczywistego źródła władzy cesarskiej i królewskiej są bardzo konsekwentne. Jednocześnie jednak wyraźnie widać, że dyskurs papieża piszącego prywatne listy do królów ulegał załagodzeniu względem tego, co można przeczytać w *Dictatus papae*.

W jednym ze swoich pierwszych listów napisanym po wyborze na biskupa Rzymu, Grzegorz VII odnosi się w lakoniczny sposób do prerogatywy papieskiej jaką było koronowanie danego władcy na cesarza. Napisane 24 czerwca 1073 pismo do hrabin Beatrycze i Matyldy było właściwie nakreśleniem ówczesnych kierunków działań Stolicy Apostolskiej⁴⁶³. Wśród nich, jako priorytet, najmocniej wybijały się zamiary rozprawienia się z symonicznymi biskupami z Lombardii, w tym przede wszystkim z przewodzącym im arcybiskupem mediolańskim Godfrydem⁴⁶⁴. Oprócz tego, w liście pojawił się temat nowo wybranego biskupa Lukki Anzelma oraz króla Henryka IV. Papież nie mógł dojść do porozumienia z niemieckim królem w kwestii oddalenia od niego ekskomunikowanych doradców oraz w sprawie złożenia z urzędu Godfryda i obsadzenia arcybiskupstwa Mediolanu odpowiednim kandydatem. Jednocześnie był świadomy faktu, że dwór niemiecki usilnie dążył do ukoronowania Henryka diademem cesarskim. Grzegorz VII napisał swoim powierniczkom: „Co zaś dotyczy króla, jak już wcześniej pisaliśmy w naszych listach, taka jest nasza wola: abyśmy do niego posłali pobożnych mężów, którzy z natchnienia Bożego

⁴⁶² Reg. II, 55a. *VIII. Quod solus possit uti imperialibus insigniis. XII. Quod illi liceat imperatores deponere. VIII. Quod solius papae pedes omnes principes deosculentur.* Tłumaczenie K.Z.

⁴⁶³ Reg. I, 11.

⁴⁶⁴ O symonicznym arcybiskupie Mediolanu Godfrydzie: H. E. J. Cowdrey, *Pope Gregory VII...*, s. 280-284. O zaangażowaniu Grzegorza VII w sprawy mediolańskie: E. Werner, *Hildebrand-Gregor und die Mailänder pataria*, SG 14 (1991), s. 21-28; C. Alzati, *Tradizione e disciplina ecclesiastica nel dibattito tra Ambrosiani e Patarini a Milano nell'età di Gregorio VII*, SG 14 (1991), s. 175-194.

poprzez swoje napomnienia mogliby go nawrócić do miłości świętej rzymskiej także i jego matki-Kościola, oraz pouczyć i przygotować do godnej formy przyjęcia władzy cesarskiej”⁴⁶⁵.

Powyższy cytat pozornie nie stanowił zdecydowanej demonstracji potęgi urzędu papieskiego dysponującego prawem do przydzielania godności cesarskiej. Grzegorz VII oczywiście stawiał sprawę jasno – w tamtym momencie postępowanie Henryka było grzeszne, i należało podjąć kroki, aby je naprawić. Papież umiejscawiał siebie w roli ojca duchowego i pasterza, który pragnął nawrócenia króla. W treści tego zdania wyczuwalne jest jednak silne przeświadczenie o roli Stolicy Apostolskiej w utrzymywaniu ciągłości instytucji cesarstwa. Grzegorz VII w sposób bardzo subtelny, delikatny i niebezpośredni stawiał warunek – bez nawrócenia Henryk nie mógł zostać koronowany na cesarza. Sam papież zaś czynił siebie pewnego rodzaju strażnikiem godnego przyjęcia władzy imperatorskiej, w pewnym sensie zwracając także uwagę na jej sakralny charakter. Władza cesarska nie wynikała z samego urodzenia czy prowadzonej polityki – musiała być uświęcona przez Kościół. Grzegorz VII sugerował, że Henryk nie był jeszcze godzien cesarskiej władzy. Musiał zostać najpierw rozgrzeszony i przygotowany. Grzegorz VII używał języka pełnego troski, ale między wierszami zdawał się dawać jasny przekaz: tylko biskup Rzymu ma prawo zaakceptować cesarza jako godnego tego wyróżnienia. W oczach papieża, Henryk IV trwał w grzechu i musiał wrócić do duchowej matki – Kościoła. Papież zachowywał pozory pojednawcze, ale faktycznie stawiał się w pozycji nadrzędnej wobec władzy cesarskiej.

Nieco odmienny charakter ma inna wypowiedź Grzegorza VII – znana z listu do Rudolfa z Rheinfelden. List został napisany 1 września 1073, a więc w czasie, kiedy książe szwabski wciąż pozostawał stronnikiem Henryka IV⁴⁶⁶. Papież w treści swojego pisma odnosił się do listu, który otrzymał wcześniej od niemieckiego króla. Henryk IV wyrażał w nim skruchę i deklarował wolę okazywania posłuszeństwa papieskim napomnieniom i zaleceniom. Intencje Henryka biskup Rzymu opisał w następujący sposób: „Spośród wszystkich jego słów, właśnie te wydawały się nam szczególnie pocieszające, dzięki którym chwała państwa rządzona jest wspanialej, a siła świętego Kościoła umacniana – mianowicie, że kapłaństwo i władza cesarska powinny być złączone w jedności zgody. Albowiem tak jak ludzkie ciało kierowane jest światłem doczesnym przez dwoje oczu, tak też duchowe ciało

⁴⁶⁵ *De rege autem, ut antea in litteris nostris accepistis, hec est voluntas nostra, ut ad eum religiosos viros mittamus, quorum ammonitionibus inspirante Deo ad amorem sanctę Romanę et suę matris ecclesię eum revocare et ad contignam formam suscipiendi imperii instruere et expolire valeamus.* Tłumaczenie K.Z.

⁴⁶⁶ Reg. I, 19.

Kościół powinno być rządzony i oświecany światłem duchowym przez te dwa godne urzędy, zgodne w czystej religii”⁴⁶⁷. Czytając list Henryka IV, który również zachował się w Regestrze Grzegorza VII, można stwierdzić, że papież odnosił się do jego treści w sposób niedosłowny⁴⁶⁸. Szczególnie wyraźną różnicą było to, że w liście Henryka do papieża nie pojawiły się słowa o metaforycznych dwojgu oczu. Daje to uzasadnione powody do tego, aby w powyższym cytacie z pisma do Rudolfa Szwabskiego widzieć jego własne poglądy o współistnieniu władzy cesarskiej i papieskiej. Różni się ona znacznie od tego, jaki wydźwięk mają tezy w dokumencie *Dictatus papae*, w którym, jak już zaznaczono, władza cesarska przedstawiona została jako podległa władzy papieskiej. W powyższym cytacie papież zwrócił uwagę, że *sacerdotium* i *imperium* powinny być połączone w zgodnej jedności, ponieważ – jak pisał dalej – stanowiły one niejako jedność. Co istotnie, Grzegorz VII nie wskazywał, że to władza duchowna jest ważniejsza od cesarskiej czy królewskiej – posługiwał się przykładem dwóch oczu w ludzkim ciele, co można było odczytać jako postrzeganie obu władz istniejących na świecie jako równych sobie⁴⁶⁹.

Czytając oba listy: zarówno ten Henrykowy skierowany do Grzegorza VII, jak i odpowiedź papieża na pismo królewskie, na myśl przychodzi tzw. teorii dwóch mieczy. Była to średniowieczna koncepcja opisująca relację między władzą duchowną a świecką. Opierała się na fragmencie z Ewangelii św. Łukasza. W czasie ostatniej wieczerzy apostołowie rzekli do Jezusa: „Panie, tu są dwa miecze”, on zaś odpowiedział: „Wystarczy”⁴⁷⁰. Dwa miecze symbolizowały dwie władze: duchowną i świecką. Choć koncepcja została w pełni steoretyzowana dopiero w pierwszej połowie XII wieku przez św. Bernarda z Clairvaux, to

⁴⁶⁷ *Quę nimirum inter cętera, dulcedinis suę verba illud nobis videbantur consulare, per quod et status imperii gloriosius regitur et sanctę ecclesię vigor solidatur; videlicet ut sacerdotium et imperium in unitate concordię coniungantur. Nam sicut duobus oculis humanum corpus temporali lumine regitur; ita his duabus dignitatibus in pura religione concordantibus corpus ecclesię spiritali lumine regi et illuminari probatur.* Tłumaczenie K.Z.

⁴⁶⁸ List Henryka IV do Grzegorza VII datowany jest na koniec sierpnia 1073 roku. Jego treść charakteryzuje się ogromną pokorą wyrażaną przez niemieckiego władcę wobec papieża. Został on włączony do Regestru (Reg. I, 29a) najprawdopodobniej po to, aby stanowił świadectwo uznawania władzy papieskiej jako kierowniczej oraz wyższej nad królewską, przez samego Henryka IV – zwłaszcza dlatego, że on sam toczył w przyszłości z papieżem zażarty spór.

⁴⁶⁹ O komunikacji między Grzegorzem VII i Henrykiem IV przed sporem oraz o próbach ułożenia relacji papieża z królem: M. Becher, *Gregor VII. und Heinrich IV. vor dem Streit. Missglückte Kommunikation oder Provokation?* [w:] *Brief und Kommunikation...*, s. 271-294.

⁴⁷⁰ Łk 22, 38.

wyduje się bardzo prawdopodobne, że Grzegorz VII pamiętał o tym fragmencie Ewangelii i mógł tak też go interpretować⁴⁷¹.

Innym szczegółem, który wyraźnie wybija się z papieskiej wyżej cytowanej wypowiedzi, jest dostrzeganie sakralnego wymiaru władzy świeckiej – Kościół powinien być rządzony i oświecany zarówno przez *sacerdotium* jak i *imperium*. Co istotne, sztandarowy gregoriański postulat wolności Kościoła – odłączenia go od władzy i wpływów świeckich, nie znajdował zastosowania w powyżej przywołanych słowach Grzegorza VII. Wydzwitek listu do Rudolfa Szwabskiego jest więc zgoła odmienny niż inne wypowiedzi papieskie, jak choćby analizowane już dwa listy do biskupa Metz Hermana – nie wspominając o *Dictatus papae*.

W taki rodzaj narracji o władzy świeckiej wpisywał się także list do biskupa Como Rajnalda. Został on napisany 1 sierpnia 1073, a więc około miesiąc przed tym jak do papieża dotarł wyrażający skruchę list Henryka IV oraz dokładnie miesiąc przed powstaniem listu Grzegorza VII do księcia szwabskiego Rudolfa. Grzegorz VII w jednym z jego fragmentów opisywał naturę władzy świeckiej: „[...] jeśli życie i religijność jakiegoś indywidualnego człowieka lub dobrego władcy przynoszą Kościołowi świętemu cześć i wzrost, to coś dopiero powiedzieć o tym, który jest głową świeckich, królem, a z Bożego dopustu ma być przyszłym cesarzem Rzymu – powinien on miłować religię, prawdziwie kochać i przyjmować dobrych ludzi, pomnażać i bronić dóbr Kościoła [...]”⁴⁷². Opis ten można traktować jako pewnego rodzaju pochwałę władzy królewskiej lub cesarskiej – papież nie odnajdywał w jej naturze nic złego – przeciwnie: zauważał, że była ona zdolna do czynienia dobra, a jej potęga mogła przyczynić się do umocnienia Kościoła⁴⁷³.

Słowa uznania wobec władzy królewskiej odnaleźć można także w liście do króla Aragonii Sancha Ramireza⁴⁷⁴. Już w pierwszym zdaniu po rozpoczynającej list formule pozdrowienia i błogosławieństwa, można przeczytać: „Dziękujemy wszechmogącemu Bogu, że w powierzonym ci z wysoka urzędzie postępujesz sprawiedliwie i rozumnie, tak iż duchowni i pobożni mężowie przynoszą nam wieść o twojej dobrej sławie, dając nam radość

⁴⁷¹ H.-X. Arquillère, *Origines de la theorie des deux glaives*, SG 1 (1947), s. 501-521. W artykule, autor co prawda nie wspomina o dwóch listach: Henryka IV do Grzegorza VII i odpowiedzi papieża, jednakże wskazuje wkład Grzegorza VII do ostatecznego sformułowania tzw. teorii dwóch mieczy.

⁴⁷² [...] *se cuiuspiam privati et alicuius principis boni mores vita et religio honori sanctę ecclesię existant et augmento, quid illius, qui laicorium est caput, qui rex est et Rome Deo annuente futurus imperator, quod religionem scilicet diligere, bonos ex dilectione vera sibi adhibere, res ecclesiarum augmentare et defendere* [...]. Tłumaczenie K.Z.

⁴⁷³ Zob. J. Nikodem, *Władca idealny i tyran w myśli politycznej średniowiecza*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 71 (2019), 2, s. 11-42.

⁴⁷⁴ EV 65. Nieznana data zredagowania listu; między 1076 a 1085 rokiem.

i wielką nadzieję co do twoich dobrych i dobrze rozpoczętych starań”⁴⁷⁵. Pismo jest pochwałą postępowania aragońskiego władcy i jednocześnie zachętą do dalszego sprawowania swojego urzędu w duchu czynienia dobra. Papież wyraził też pewność, że sprawiedliwe wykonywanie powierzonej roli jako władcy pozwoli zaskarbić sobie Boże miłosierdzie. Wypowiedź listowna Grzegorza VII na temat władzy Sancha wyróżnia się dwiema istotnymi cechami. Po pierwsze, papież uważał, że władza króla została mu dana od Boga; tym samym była wyrazem jego łaski. Po drugie, sprawowanie władzy świeckiej nie stało na przeszkodzie do osiągnięcia zbawienia. Co więcej, o ile rządy były wykonywane dobrze, pobożnie i sprawiedliwie, mogły nawet przyczynić się do pozyskania Bożego miłosierdzia.

W tym miejscu właściwie kończą się wypowiedzi Grzegorza VII, w których przedstawia on władzę królewską czy cesarską w dobrym świetle – choć i w tych przypadkach, jego stosunek do władzy świeckiej trudno określić jako jednoznacznie pozytywny. Czytając między wierszami, można odnieść wrażenie, że papież dostrzegał sakralny wymiar władzy imperatorskiej. Wydaje się, że twierdził również, że pochodziła ona od Boga, który za pośrednictwem Kościoła jej udzielał. Co prawda, na kartach zachowanej korespondencji Grzegorza VII nie widnieje nigdzie cytat z Ewangelii św. Jana, w której sądzony przez Poncjusza Piłata Jezus mówił do niego, że jego władza dana została mu z góry⁴⁷⁶. Nie ulega jednak wątpliwości, że papież znał te słowa i mógł mieć je w pamięci, formując treść swoich odezw. W tym kontekście inaczej też odczytywać można wyżej przywołany fragment listu do króla Aragonii Sancha Ramireza. Sam Chrystus bowiem stwierdzał, że władza Piłata jako namiestnika Judei i analogicznie do niej wszelka inna władza świecka, dana była z nieba. Tym samym była legitymizowana przez Zbawiciela⁴⁷⁷.

Zdecydowana większość wypowiedzi listownych Grzegorza VII opierała się jednak na umniejszaniu znaczenia władzy sprawowanej przez królów i cesarza, przy jednoczesnym wywyższaniu władzy duchownej – szczególnie papieskiej. W jednej z takich wypowiedzi – liście do króla Aragonii Sancho I z 20 marca 1074 – Grzegorz VII określił św. Piotra jako tego, „którego Pan Jezus Chrystus, Król chwały, ustanowił władcą nad królestwami

⁴⁷⁵ *Gratias omnipotenti Deo referimus quod in administratione desuper tibi data iuste et rationabiliter incedis, adeo ut spiritales et religiosi uiri famam bonitatis tuae ad noticiam nostram reportent, gaudium nobis et maximam de bonis et bene inceptis studiis tuis fiduciam ministrantes.* Tłumaczenie K.Z.

⁴⁷⁶ J 19, 10-11.

⁴⁷⁷ D. Rensberger, *The Politics of John: The Trial of Jesus in the Fourth Gospel*, „Journal of Biblical Literature” 103 (1984), 3, s. 395-411.

świata”⁴⁷⁸. Ton listu, w którym pojawiło się to sformułowanie, był pełen życzliwości, a papież wyrażał poparcie dla działań króla Aragonii, ufając, że jego poczynania zostaną nagrodzone przez Apostoła. Powyżej przywołane słowa to jednak nie tylko pochwała Sancha, lecz także wyraz papieskiego roszczenia do supremacji nad władzą świecką. Tak naprawdę, Grzegorz VII przypisywał św. Piotrowi – i tym samym sobie jako jego następcy – zwierzchność nad wszystkimi królestwami świata.

W świadomości ludzi średniowiecza, w szczególności w jego wczesnym okresie, św. Piotr był postrzegany jako najważniejszy spośród uczniów Jezusa oraz jego namiestnik w rządzeniu Kościołem. Władza, którą Apostoł otrzymał od Chrystusa, była postrzegana jako totalna i obejmowała swoim zasięgiem wszystkich⁴⁷⁹. Grzegorz VII wyraził to wprost w liście do króla Irlandii Toirdelbacha oraz jego poddanych⁴⁸⁰. Papież stwierdził, że Jezus ustanowił św. Piotra „ponad wszystkimi królestwami świata, podporządkował mu władze i potęgi oraz wszystko, co na świecie wydaje się wyniosłe”⁴⁸¹. Należy pamiętać, że podział Kościół – państwo, jaki znamy z czasów współczesnych, nie miał odzwierciedlenia w realiach średniowiecznej *christianitas*. Oczywiście odróżniano *regnum* od *sacerdotium*: godność książąt od kapłanów, władzę królewską od biskupiej czy cesarską od papieskiej, jednakże wszystkie one funkcjonowały wewnątrz jednego Kościoła – wspólnoty wierzących w Chrystusa. Jezus zaś, przekazał władzę nad wszystkimi swoimi owcami bezpośrednio św. Piotrowi. Najważniejszy spośród grona Apostołów był więc postrzegany jako odpowiedzialny za rozdzielanie władzy sprawowanej na ziemi między swoich żyjących na niej zastępców.

Wyrazem wiary w taką rolę św. Piotra jest mozaika znajdująca się na rzymskim Lateranie w budowli nazywanej *Triclinium Leoninum*. W przeszłości budynek, w którym znajdowała się mozaika, był częścią pałacu papieskiego, a dokładniej – jego reprezentacyjną jadalnią. Pomimo tego, że obiekt został wyburzony, a jego jedyna zachowana ściana została przebudowana pod koniec XVI i następnie w połowie XVIII wieku, we fragmencie, który przetrwał, można podziwiać zrekonstruowaną mozaikę, której oryginał pochodził z IX

⁴⁷⁸ Reg. I, 63. [...] *quia beatus PETRUS apostolus, quem dominus Iesus Christus rex glorię principem super regna mundi constituit* [...]. Tłumaczenie K.Z.

⁴⁷⁹ O postrzeganiu autorytetu św. Piotra w pierwszym tysiącleciu: M. Gilski, D. Wąsek, *Autorytet Piotra Apostoła w aktach soborów pierwszego tysiąclecia*, „Vox Patrum” 91 (2024), s. 213-234.

⁴⁸⁰ EV 57. Datacja listu jest niepełna. Kontekst napisania listu: A. Gwynn, *Gregory VII and the Irish Church*, SG 3 (1948), s. 105-128.

⁴⁸¹ [...] *et beato Petro a petra uenerabile nomen habenti eius iura commisit; quam etiam super omnia mundi regna constituit cui principatus et potestates et quicquid in seculo sublime uidetur esse subiecit* [...].

stulecia⁴⁸². Dzieło sztuki składa się z trzech części. W centralnej, która znajduje się w apsydzie, przedstawiony został Jezus wraz z jedenastoma apostołami. Trzyma on w rękach księgę z napisem *Pax vobis*. Każdy z uczniów przedstawiony jest w sposób statyczny – poza jednym. Piotr znajduje się w pozycji ruchomej. Dynamika nie jest jednak jedyną rzeczą, która go wyróżnia. W swoich rękach jako jedyny trzyma przedmioty – krzyż oraz klucze. W jego kierunku zaś Chrystus unosi rękę w geście błogosławieństwa. Ta część mozaiki więc, miała uświadamiać szczególną rolę św. Piotra w gronie apostołów oraz podkreślać wielkość przekazanej mu przez Zbawiciela władzy.

Bardziej interesujące wydają się jednak dwa poboczne przedstawienia, znajdujące się na ścianach obok apsydy. Po lewej stronie widoczne jest kolejne przedstawienie Chrystusa, tym razem jednak w towarzystwie tylko dwóch osób: papieża Sylwestra I i cesarza Konstantyna Wielkiego. Klęczą oni przed tronującym Mesjaszem po obu jego stronach. Prawica Pańska przekazuje św. Sylwestrowi klucze, lewica zaś *labarum* – główny sztandar wojsk rzymskich, który zakończony jest krzyżem. Konstantyn Wielki w zasadzie został zrównany ze świętym biskupem Rzymu, a dar od Boga otrzymuje bezpośrednio w swoje ręce. Mozaika jest jednak wyłącznie pozornym wywyższeniem godności cesarskiej. Wydaje się, że tak naprawdę, przy oczywistym podkreśleniu zasług Konstantyna dla chrześcijaństwa, miała ona na celu jeszcze większe dowartościowanie władzy papieskiej. Sylwester I otrzymawszy klucze do królestwa niebieskiego stawał się przedstawicielem Chrystusa na ziemi. Cesarz Konstantyn, będąc obdarowanym władzą w wymiarze ziemskim (symbolizowaną przez *labarum*) przekazał ją później według Donacji Konstantyńskiej Sylwestrowi I. Owo jedno z najśłynniejszych fałszerstw w historii świata powstało między rokiem 750 a 850, a więc w czasie zbliżonym lub nawet tym samym co oryginalna mozaika *Triclinium Leoninum*, datowana na koniec VIII wieku lub początek następnego stulecia. Wydaje się zatem, że przekaz analizowanego dzieła sztuki miał na celu jeszcze wyraźniejsze zaakcentowanie władzy papieży sprawujących swój urząd od czasów Sylwestra I. Nie dość, że poprzez sukcesję apostolską, biskupi Rzymu przejmowali władzę po św. Piotrze – z którą żadna inna nie mogła się równać – to od cesarza Konstantyna przejęli jeszcze prawo do zwierzchności nad władzą doczesną.

⁴⁸² G. Curzi, *The two "Triclinia" of Pope Leo III as "Icons of Power"*, „IKON: Journal of Iconographic Studies” 9 (2016), s. 141-152.

Po drugiej stronie apsydy znajduje się bardzo podobne przedstawienie. Zamiast Chrystusa znajduje się jednak zasiadający na tronie św. Piotr. Po obu jego stronach znajdują się klęczący: papież Leon III (po prawicy) i Karol Wielki (po lewicy). Obaj mają nad głowami kwadratowy nimb, co stanowi dowód na to, że oryginalna mozaika powstała właśnie w czasach panowania obu dostojników. W taki bowiem sposób na mozaikach uwieczniano osoby o szczególnych zasługach i opinii świętości lecz jeszcze żyjące. Leon III otrzymuje od św. Piotra stulę – symbol kapłaństwa, natomiast Karol Wielki otrzymuje od Apostoła włócznię-chorągiew⁴⁸³. Można ją rozumieć jako symbol władzy, ale także obowiązku ochrony Kościoła. Wydzwięk przedstawienia na *Triclinium Leoninum* wydaje się zatem jasny. Po Chrystusie – królu wszechświata, z woli jego samego św. Piotr jest dysponentem wszelkiej władzy, która spoczywała w ludzkich rękach. Jednakże następcami Apostoła byli oczywiście kolejni papieże – to oni przejmowali od niego władzę sakralną. W wyniku zaś Donacji Konstantyna, dysponowali również władzą cesarską, która jak każda inna – według słów samego Jezusa – pochodziła z góry⁴⁸⁴.

Cieńko stwierdzić czy mozaika laterańska miała jakikolwiek, nawet najmniejszy wpływ na sposób myślenia Grzegorza VII o relacji między władzą papieża a cesarza⁴⁸⁵. Warto jednak zauważyć, że przekaz ideowy z *Triclinium Leoninum* a słowa Grzegorza VII z listu do Sancha I o św. Piotrze jako tym, którego Chrystus ustanowił władcą nad wszystkimi królestwami mają podobny przekaz. W obu przypadkach – mozaiki i listu – widać ten sam teologiczno-polityczny schemat: źródłem wszelkiej prawowitej władzy był Chrystus, ale jej ziemskim dysponentem był św. Piotr, a przez niego papież. Cesarz, choć mógł posiadać realną, ziemską władzę, był zależny od duchowego autorytetu, który go legitymizował. To zatem nie równowaga dwóch władz, lecz hierarchia, w której władza duchowa stała wyżej, ponieważ sięgała wieczności. Zarówno mozaika, jak i słowa Grzegorza VII wpisywały się w średniowieczną koncepcję potrzeby legitymizacji władzy świeckiej przez autorytet duchowy.

⁴⁸³ Analiza mozaiki także w: G. Bühner-Thierry, *Imperium Karola Wielkiego*, tłum. B. Spieralska, Warszawa 2004, s. 54-55.

⁴⁸⁴ Podobna interpretacja mozaik z *Triclinium Leoninum*: P. Heather, *Chrześcijaństwo: triumf religii*, tłum. N. Radomski, A. Bukowski, J. Środa, Poznań 2024, s. 479-480.

⁴⁸⁵ C. Boisseau, *Art et réforme grégorienne: art centralisé ou pratiques locales? L'exemple de la primauté pontificale et de sa mise en image*, [w:] *La Réforme grégorienne, une «révolution totale» ?*, Tristan Martine, Jérémy Winandy (red.), Paris 2021, s. 81-94. W tym opracowaniu, autorka co prawda nie odnosi się do mozaiki z *Triclinium Leoninum*, jednak wykazuje, że sztuka czasów karolińskich miała bardzo duży wpływ na przekaz ideowy sztuki powstającej pod auspicjami „gregorian”. Formy artystyczne były bowiem przez nich wykorzystywane do umacniania autorytetu i do propagowania celów „reformy gregoriańskiej”.

Mozaika z Lateranu stanowi potwierdzenie wiary papieża (fundatorów dzieła) w dysponowanie przez św. Piotra władzą cesarską. Jeśli zostanie dodana do tego Donacja Konstantyna na rzecz papieża Sylwestra i jego następców, motywy sformułowania punktu *Dictatus papae* o dysponowaniu przez papieża insygniami cesarskimi staje się zupełnie zrozumiały⁴⁸⁶. Wyrażanie wiary przez Grzegorza VII do prawa posiadania szczególnej prerogatywy papieskiej, jaką było przeprowadzenie koronacji imperatorskiej, nie ograniczyło się jedynie do sformułowania ósmego punktu tegoż najsłynniejszego dokumentu „ery gregoriańskiej” czy wspomnianego już listu do hrabin Beatrycze i Matyldy. W liście papieża z września 1075 roku do Henryka IV odnaleźć można fragment, który również można interpretować jako odniesienie do przeprowadzenia jego koronacji cesarskiej⁴⁸⁷. Grzegorz VII napisał w nim: „Ja zaś, mówiąc krótko, za radą tych [ludzi] i z pomocą Chrystusa, jestem gotów otworzyć tobie łono świętego Kościoła rzymskiego i przyjąć cię jako pana, brata i syna, oraz – w miarę potrzeby – udzielić pomocy, nie żądając od ciebie niczego innego, jak tylko tego, byś nie wzbraniał się skłonić ucha na wezwania dotyczące twojego zbawienia i byś nie odmawiał oddania chwały i czci twemu Stwórcy, tak jak ci przystoi”⁴⁸⁸. Wyrażenie jakim posłużył się Grzegorz VII oddawało charakter koronacji cesarskiej. To on bowiem jako biskup Rzymu – opiekun Kościoła Piotrowego – otwierał jego wnętrze dla władcy, który miał zostać cesarzem. We wcześniejszych dziejach papiestwa miało miejsce wydarzenie, w którym idea ta znalazła szczególne odzwierciedlenie.

Przez to, że 25 grudnia 800 papież Leon III przeprowadził koronację Karola Wielkiego na cesarza rzymskiego, Stolicy Apostolskiej udało się narzucić funkcjonujące w powszechnej świadomości przekonanie, że cesarzem można było zostać jedynie w Rzymie, a aktu koronacji musiał dokonać papież – działający w zastępstwie św. Piotra, który był uznawany za właściwego dysponenta godności imperatorskiej⁴⁸⁹. Przyglądając się opisom koronacji Karola Wielkiego, można zauważyć także wyraźną korelację pomiędzy miejscem koronacji a samym jej aktem⁴⁹⁰. Kiedy cesarz wstawał od modlitwy przy grobie św. Piotra, aby

⁴⁸⁶ *Quod solus possit uti imperialibus insigniis*. Tłumaczenie K.Z.

⁴⁸⁷ Reg. III, 7.

⁴⁸⁸ *Ego autem, ut paucis loquar, horum consilio paratus sum Christo favente gremium tibi sanctę Romanę ecclesię aperire teque ut dominum fratrem et filium suscipere auxiliumque prout oportuerit prebere nichil aliud a te querens, nisi ut ad monita tuę salutis non contempnas aurem inclinare et creatori tuo, sicut te decet, non contradicas offerre gloriam et honorem*. Tłumaczenie K.Z.

⁴⁸⁹ O papieskiej interpretacji koronacji cesarskiej: P. Riché, *Karolingowie – ród, który stworzył Europę*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 1997, s. 113.

⁴⁹⁰ Einhard, *Vita Karoli Magni*, (28), *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex MGH separatim editi*, wyd. G. H. Pertz, G. Waitz, O. Holder-Egger, Hannoverae 1911, s. 32-33.

uczestniczyć w mszy, papież miał niespodziewanie włożyć na jego głowę koronę. Szczególna, niemalże fizyczna, bliskość Karola stającego się imperatorem, a relikwii św. Piotra znajdujących się w jego grobie, jeszcze bardziej podkreślała rzeczywiste pochodzenie władzy cesarskiej. Wydawać by się mogło, że to właśnie modlitwa przy grobie Księcia Apostołów i niemalże bezpośredni kontakt z jego relikwiami legitymizowały władcę Franków do sprawowania najwyższej władzy przydzielonej przez Boga świeckim. Rola, jaką Leon III odegrał w czasie tamtego wydarzenia, stanowiła manifestację jedności pierwszego biskupa Rzymu i jego następcy, a jednocześnie zastępcy i wykonawcy woli⁴⁹¹.

Uwzględnienie powszechnej wśród łacińskich chrześcijan wiary w św. Piotra jako dysponenta godności cesarskiej, a także analiza przywołanego wyżej cytatu z listu do Henryka IV z września 1075 roku, pozwalają jeszcze pełniej zrozumieć charakter dyskursu Grzegorza VII o jedności Apostoła z osobą papieża. Zagadnienie to stanowiło jeden z głównych tematów drugiego rozdziału niniejszej pracy. Owa jedność mogła bowiem być dla Grzegorza VII także uzasadnieniem przejęcia Piotrowej władzy do czynienia kogoś cesarzem. Aby właściwie zinterpretować przekaz papieski, należy uwzględnić funkcjonującą wówczas recepcję Donacji Konstantyna jako autentycznego dokumentu. Można wówczas zrozumieć, że skierowane do Henryka IV słowa o otwarciu dla niego łona (wnętrza) Kościoła rzymskiego były rzeczywistą manifestacją nie tylko posiadania przez papieża prerogatywy do przeprowadzenia koronacji cesarskiej, lecz także w ogóle do decydowania o tym, kto tego zaszczytu był godzien. Wyrażenie użyte w liście sugeruje, że Grzegorz VII czuł się uprawnionym do udzielania władzy imperatorskiej. Niezwykle znaczące są również słowa o przyjmowaniu Henryka IV przez Grzegorza jako „pana, brata i syna”. Wydaje się, że były one formą okazania szacunku dla tego, który miał zostać cesarzem poprzez nazwanie „panem”. Nie należy interpretować tego jednak jako uznanie wyższości nad godnością papieską. Po pierwsze dlatego, że to biskup Rzymu koronował nowego cesarza, a po drugie dlatego, że w wypowiedzi Grzegorza VII po słowie „pan” następowało słowo „brat”. Sugeruje ono pewnego rodzaju zrównanie dwóch godności, których wspólnym mianownikiem było szafarstwo św. Piotra. Braterstwo między papieżem a cesarzem można także interpretować jako pewną figurę retoryczną typową dla chrześcijańskiego postrzegania siebie nawzajem jako bliźnich. Najistotniejszym jednak słowem spośród trzech o przyjmowaniu niemieckiego władcy jako „pana, brata i syna” było to ostatnie. To w nim

⁴⁹¹ R. Collins, *Charlemagne's Imperial Coronation and the Annales of Lorsch*, [w:] *Charlemagne: Empire and Society*, J. Story (red.), Manchester-New York 2005, s. 52-70.

właśnie najmocniej słyszalne są echa doktryny gelazjańskiej. Piastujący godność cesarską wciąż bowiem powinien pozostawać posłuszny papieżowi jako ojcu duchowemu, który przed Bogiem odpowiadać miał za jego poczynania. Duszpasterski wymiar listu uwidaczniał się w sposób szczególny w późniejszych słowach papieża, nakłaniających Henryka IV do wypełniania Bożych przykazań i okazywania czci Stwórcy i Odkupicielowi.

Szacunek dla urzędu cesarskiego z listu skierowanego do Henryka IV we wrześniu 1075 roku silnie kontrastuje z treścią listu z 8 grudnia tego samego roku, wysłanego do mediolańskiego duchownego Tedalda⁴⁹². Był on kolejnym po Godfrydzie z Castiglione mianowanym przez niemieckiego króla arcybiskupem Mediolanu. Obaj nominaci Henryka IV byli przez Grzegorza VII uznawani za antybiskupów, a on sam za prawowitego następcę św. Ambrożego uznawał Attona⁴⁹³. List z 8 grudnia 1075 był właściwie naganą udzieloną nominatowi niemieckiego władcy za bezprawne przyjęcie godności oraz wezwaniem go do Rzymu w celu znalezienia rozwiązania kłopotliwej sytuacji. Przez to, że dwór niemiecki po raz kolejny ośmielił się bezpośrednio zaangażować w sprawy Kościoła mediolańskiego, Grzegorz VII nie powstrzymał się od zdeprecjonowania władzy królewskiej: „[...] cnota królów i cesarzy oraz wszelkie ludzkie wysiłki wobec praw apostolskich i wszechmocy najwyższego Boga są jak popiół i plewy; niech ci nigdy nie przyjdzie do głowy – z żadnego podszeptu ani z żadnej nadziei – by z upartą zuchwałością stać się buntownikiem i zatwardziałym przeciwnikiem wobec boskiej i apostolskiej władzy”⁴⁹⁴.

Słowa te charakteryzują się pewną dozą pogardy wobec władzy cesarskiej i królewskiej i w pewnym sensie noszą znamiona odarcia ich z sakralnego wymiaru. Według papieża są one niczym w porównaniu z mocą Boga i działającą przez nią władzą apostolską. Posłużenie się metaforycznymi „popiołem i plewami” mogło służyć przedstawieniu władzy cesarzy i królów jako istniejącej wyłącznie w wymiarze doczesnym, przemijającej, zagłuszającej ludzkie sumienia, a także niepotrzebnej z punktu widzenia troski o zbawienie duszy. Patrząc na cytowany fragment pod innym kątem, szczególnie po uwzględnieniu kontekstu całego listu, warto jednak zauważyć, że sprzeciw wobec Boga i autorytetu apostolskiego był interpretowany przez Grzegorza VII jako opowiedzenie się po stronie

⁴⁹² Reg. III, 9.

⁴⁹³ H. E. J. Cowdrey, *Pope Gregory VII...*, s. 284-286.

⁴⁹⁴ [...] *quod regum et imperatorum virtus et universa mortalium conamina contra apostolica iura et omnipotentiam summi Dei quasi favilla computentur et palea, nullius unquam instinctu vel fiducia adversus divinam et apostolicam auctoritatem obstinata temeritate te rebellem et pertinacem fieri libeat*. Tłumaczenie K.Z.

władzy świeckiej, która działała w opozycji do postanowień biskupa Rzymu. Władza królów i cesarzy, którzy byli posłuszni Stolicy Apostolskiej lub przynajmniej starali się z nią współpracować, była w zasadzie czymś dobrym i przydatnym w zarządzaniu Kościołem – a więc w rozumieniu średniowiecznym – ogółem ludzi. Według Grzegorza VII, okazywanie posłuszeństwa Stolicy Apostolskiej było tym, co przystawało chrześcijańskiemu królowi – w taki sposób zostało to ujęte na początku listu do Henryka IV, również z 8 grudnia 1075⁴⁹⁵.

Wiara Grzegorza VII w harmonijną koegzystencję władzy duchownej i świeckiej została wyrażona przez niego w liście do Wilhelma Zdobywcy z 8 maja 1080. Treść pisma jest pełnym uzasadnieniem dlaczego władcy świeccy powinni okazywać posłuszeństwo biskupom, a cała narracja tego listu idealnie wpisuje się w zasadniczy sens tzw. doktryny gelazjańskiej. Ze względu na doniosłość pisma przy badaniu myśli Grzegorza VII na temat władzy duchownej i świeckiej oraz bardzo oryginalny sposób zobrazowania relacji zachodzącej między nimi, warto przytoczyć dłuższy fragment listu. Po formule zwyczajowego papieskiego pozdrowienia Grzegorz VII napisał: „Wierzimy, że Twoja mądrość nie pozostaje w nieświadomości co do tego, iż Bóg wszechmogący ustanowił dla rządów nad tym światem dwie najwyższe godności – apostolską i królewską – przewyższające wszystkie inne. Albowiem, tak jak dla ukazania piękna stworzenia w różnych porach ludzkim oczom, ustanowił on słońce i księżyc jako najbardziej widoczne spośród światła, tak też – aby stworzenie, które z dobroci swojej uczynił na swój obraz, nie popadło w błędne i zgubne niebezpieczeństwa – postanowił, że będzie ono rządzone poprzez różne funkcje sprawowane przez godność apostolską i królewską. Przy tym jednak, w tym rozróżnieniu pomiędzy większym a mniejszym, religia chrześcijańska kieruje się w taki sposób, że godność królewska – po Bogu – pozostaje pod opieką i przewodnictwem godności apostolskiej. I choć, najdroższy synu, twoja gorliwość z pewnością jest tego świadoma, to jednak, niech ta prawda zostanie na zawsze głęboko zakorzeniona w twoim umyśle dla twojego zbawienia. Pismo Święte poświadcza, że godność apostolska i pontyfikalna stawia przed boskim sądem królów chrześcijańskich oraz wszystkich innych, i zda Bogu sprawę z ich uczynków. Jeśli zatem ja mam cię przedstawić na strasliwym sądzie przed sprawiedliwym Sędzią i Stwórcą wszystkich rzeczy, przed którym nie można kłamać, to niech twoja roztropna mądrość sama rozsądzi: czy nie powinienem – i czy nie mógłbym – troszczyć

⁴⁹⁵ Reg. III, 10. *GREGORIUS episcopus servus servorum Dei Henrico regi salutem et apostolicam benedictionem, si tamen apostolicę sedi, ut christianum decet regem, oboedierit.*

się z najwyższą starannością o Twoje zbawienie? I czy Ty – dla swego własnego zbawienia – nie powinienes bez zwłoki być mi posłusznym, abys mógł posiąść ziemię żyjących?”⁴⁹⁶.

Przed wszystkim z tego fragmentu można wywnioskować, że Grzegorz VII nie negował pochodzenia władzy świeckiej od Boga⁴⁹⁷. Stwierdzał bowiem, że podobnie jak władza apostolska (biskupia) została ona ustanowiona przez Stwórcę i podkreślał, że obie one były znamienitsze niż wszystkie inne godności istniejące na świecie. Nieprzypadkowo jednak, władza papieża i biskupów wymieniana jest w liście zawsze jako pierwsza, a Grzegorz VII, aby zobrazować Wilhelmowi Zdobywcy różnice między *sacerdotium* i *regnum*, posłużył się fascynującą metaforą. Mianowicie, porównał obie władze do słońca i księżyca, które spośród wszystkich możliwych do zaobserwowania ciał niebieskich dają najwięcej blasku. Papież dał jednak do zrozumienia, że jego metaforycznym słońcem jest apostolskość, natomiast królewskość została porównana do księżyca. Takie symboliczne zobrazowanie rzeczy miało uwydatnić różnicę w znamienitości i znaczeniu dwóch władz – słońce daje o wiele więcej blasku niż księżyc. Jak zauważa jednak papież, światło pochodzące od obu ciał niebieskich miało zapobiegać popadnięciu istot żywych w różnego rodzaju niebezpieczeństwa, oraz pozwalać widzieć i rozumieć dzieło Bożego stworzenia w różnych porach dnia i nocy. Podobnie zatem, *sacerdotium* i *regnum* miały wskazywać wiernym drogę ku niebu. Grzegorz VII nie miał jednak wątpliwości, że sami władcy świeccy także potrzebują odpowiedniego ukierunkowania na ścieżkę zbawienia, dlatego pozostawać mieli oni niejako pod opieką i przewodnictwem biskupów. Co więcej, według papieża Pismo Święte miało zaświadczać o tym, że to właśnie biskupi jako następcy apostołów mieli odpowiadać przed sądem Bożym za poczynania królów. Dla Grzegorza VII, który wyrażał troskę o los pośmiertny Wilhelma,

⁴⁹⁶ *Credimus prudentiam vestram non latere omnibus aliis excellentiores apostolicam et regiam dignitates huic mundo ad eius regimina omnipotentem Deum distribuisse. Sicut enim ad mundi pulchritudinem oculis carneis diversis temporibus representandam solem et lunam omnibus aliis eminentiora disposuit luminaria, sic, ne creatura, quam si benignitas ad imaginem suam in hoc mundo creaverat, in erronea et mortifera traheretur pericula, providit, ut apostolica et regia dignitate per diversa regeretur officia. Qua tamen maioritatis et minoritatis distantia religio sic se movet christiana, ut cura et dispositione apostolica dignitas post Deum gubernetur regia. Quod licet, fili karissime, tua non ignoret vigilantia, tamen, ut pro salute tua indissolubiliter menti tuę sit alligatum, divina testatur scriptura apostolicam et pontificalem dignitatem reges christianos ceterosque omnes ante divinum tribunal representaturam et pro eorum delictis rationem Deo reddituram. Si ergo iusto iudici et qui mentiri nescit creaturarum omnium creatori tremendo iudicio te sum representaturus, iudicet diligens sapientia tua, an debeam vel possim saluti tuę non diligentissime cavere et tu mihi ad salutem tuam, ut viventium possideas terram, debeas vel possim sine mora non oboedire.* Tłumaczenie K.Z.

⁴⁹⁷ Słowa Chrystusa: „Oddajcie cesarzowi, co należy do cesarza, a Bogu, to, co należy do Boga” (Mt 22, 21; Mk 12, 17; Łk 20, 25) od samych początków chrześcijaństwa były interpretowane jako usankcjonowanie władzy cesarskiej i królewskiej: T. Kołosowski, „Oddajcie Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” w *interpretacji Kościoła doby męczenników*, „Seminare” 11 (1995), s. 37-51.

było zatem jasne, że król Anglii powinien pozostawać posłuszny mu jako papieżowi, dla dobra własnego zbawienia⁴⁹⁸.

Na podstawie analizowanego listu należy wnioskować, że Grzegorz VII widział władzę świecką jako powołaną przez Boga do współistnienia z władzą duchową. Treść listu sugeruje też, że papież wierzył we wzajemne uzupełnianie się przez obie te władze w przewodzeniu ogółowi ludzkości – analogicznie do słońca i księżyca, które oświetlają świat w dzień i w nocy. W treści listu wybrzmiewa także głęboko zakorzeniony w świadomości ludzi średniowiecza podział na role pełnione przez poszczególne stany w społeczeństwie⁴⁹⁹. Myśl o sprawowaniu różnych funkcji nie zostaje rozwinięta przez papieża, jednakże na podstawie treści wielu innych listów i dokumentów wydanych przez Stolicę Apostolską w czasie pontyfikatu Grzegorza VII można przypuszczać, że w wypadku władców świeckich miał on na myśli szeroko pojętą obronę Kościoła przed niebezpieczeństwami, natomiast w wypadku kleru byłyby to: modlitwa, nauczanie wiernych i ukierunkowywanie ich na drogę do zbawienia.

Z treści wielu pism Grzegorza VII wybija się częste wspomnianie bezustannego pragnienia i tęsknoty za niebem – tak bardzo charakterystycznego dla całej epoki średniowiecza⁵⁰⁰. Jak można sądzić z treści listu z 8 maja 1080, Grzegorz VII wierzył, że *sacerdotium* i *regnum* musiały ze sobą zgodnie i harmonijnie współpracować, aby zapewnić podległym im życie wieczne. Autorytet władzy duchowej był w tej kwestii jednak znacznie wyższy ze względu na samą jej naturę. Osiągnięcie zbawienia było też nadrzędnym i nieporównywalnym z żadnym innym celem, który powinien przyświecać wszystkim ludziom. Dlatego też, jak myślał papież, to władza apostolska (biskupia) znajdowała się powyżej królewskiej i cesarskiej, ponieważ to również królom i cesarzom wskazywała ona drogę do zbawienia.

Grzegorz VII twierdził także, że papież i inni biskupi mieliby odpowiadać przed Bogiem za postępowanie powierzonych sobie wiernych – a więc także cesarzy, królów, innych władców. Doktryna o tym stanie rzeczy, została steoretyzowana, jak już wcześniej

⁴⁹⁸ Por. Analiza listu do Wilhelma Zdobywcy także w pierwszej części książki: G. M. Cantarella, *Il sole e la luna...*, s. 5-77.

⁴⁹⁹ Podział ról według klas w społeczeństwie feudalnym: M. Bloch, *Společenstvo feudalne*, tłum. E. Bąkowska, przedm. H. Samsonowicz, Warszawa 2002, s. 285-354; I. Moilanen, *The Concept of the Three Orders of Society and Social Mobility in Eleventh-Century England*, „The English Historical Review” 131 (2016), s. 1331-1352.

⁵⁰⁰ O wykorzystywaniu motywów eschatologicznych w pismach Grzegorza VII: K. J. Benz, *Eschatologie und Politik bei Gregor VII*, SG 14 (1991), s. 1-27.

kilkukrotnie zaznaczono, przez papieża Gelazjusza I, natomiast jej źródeł należy szukać w treści Pisma Świętego⁵⁰¹. Można je odnaleźć już w starotestamentowej Księdze Ezechiela. Za potwierdzenie słuszności doktryny mogły posłużyć też fragmenty Ewangelii Mateusza i Łukasza, Listu Jakuba oraz w Pierwszego Listu Piotra⁵⁰². W Liście do Hebrajczyków przeczytać można w zasadzie jednoznaczne stwierdzenie, które stanowiło fundament dla doktryny gelazjańskiej: „Bądźcie posłuszni waszym przełożonym i bądźcie im ulegli, ponieważ oni czuwają nad duszami waszymi i muszą zdać sprawę z tego”⁵⁰³. Duchowni – szczególnie biskupi i prezbiterzy – uważani byli także za pośredników między Bogiem a ogółem wiernych: udzielali sakramentów, które były uważane za konieczne do zbawienia, dokonywali celebracji liturgicznych, nauczali wiary, prowadzili wiernych i dbali o ich moralne życie⁵⁰⁴.

W listowej wypowiedzi Grzegorza VII w sposób bardzo wyraźny na pierwszy plan wybił się motyw Sądu Ostatecznego oraz fakt, że papież (tudzież inni biskupi) będą reprezentować królów oraz wszystkich innych wiernych przed Bogiem oraz zdawać sprawę za ich przewinienia. Pouczenie jakiego Grzegorz VII udzielił Wilhelmowi Zdobywcy było powieleniem nauczania papieża Gelazego i jednocześnie odwołaniem się do silnie zakorzenionego w świadomości społeczności chrześcijańskiej poglądu o reprezentowaniu przez papieża i biskupów wszystkich wiernych, w tym królów i innych władców. Wierzone, że szczególną misję biskupów jest odpowiedzialność za zbawienie wszystkich wiernych, bez wyjątków.

3.4. Podsumowanie

Próba odtworzenia myśli Grzegorza VII na temat władzy świeckiej jest trudnym wyzwaniem. Powyższe rozważania są wynikami analizy wielu papieskich listów, dokumentów oraz wypowiedzi Grzegorza VII, rozproszonych i często niespójnych w tonie, a także w treści. Zasadniczym celem tego rozdziału było odtworzenie obrazu myśli papieża

⁵⁰¹ Doktryna gelazjańskiej została przyjęta na podstawie listu papieża Gelazjusza do cesarza Anastazjusza: *Ad Anastazium Imperatorem...*, Pseudo-Izydora, s. 639-641.

⁵⁰² Ez 3, 17-21; Ez 33, 1-9; Mt 24, 45-51; Łk 12, 48; Jk 3, 1; 1 P 5, 1-5.

⁵⁰³ Hbr 13, 17.

⁵⁰⁴ R. N. Swanson, *Apostolic Successors: Priests and Priesthood, Bishops, and Episcopacy in Medieval Western Europe*, [w:] *A Companion to Priesthood and Holy Orders in the Middle Ages*, G. Peters, C. C. Anderson (red.), Boston 2016, s. 4-5.

poprzez syntetyczne zestawienie i interpretację fragmentów, które niejednokrotnie wydają się sobie przeczyć.

W refleksji Grzegorza VII nad relacją między władzą duchowną a świecką szczególnie wyraźnie wybrzmiewało przekonanie o prymacie *sacerdotium* nad *regnum*. Papież uznawał, że władza duchowna przewyższała władzę świecką ze względu na jej ostateczny cel – prowadzenie ludzi do zbawienia. Władzy tej, jako odpowiedzialnej przed Bogiem za los dusz ludzkich, należało się posłuszeństwo również od władców świeckich. Warto jednak zauważyć, że Grzegorz VII nie negował Bożego pochodzenia władzy świeckiej. Nie odmawiał jej sensu ani prawomocności. Jednakże, w jego ujęciu, była ona z natury bardziej podatna na zepsucie, a człowiek, który jej dostąpił, łatwo ulegał grzechowi. W przeciwieństwie do niej, władza duchowna miała charakter uświęcający i chroniący przed wpływem zła.

Czytając wyłącznie listy do Hermana z Metzu, mogłoby się wydawać, że Grzegorz VII desakralizował władzę świecką, przypisując jej miano antychrystusowej czy interpretując jako narzędzie szatana. Głębsza analiza jego wypowiedzi z innych listów pozwala jednak dostrzec większą złożoność stanowiska papieża. Choć dostrzegał on realne niebezpieczeństwa wynikające z dominacji władzy świeckiej, nie utożsamiał jej wprost ze złem. Krytyka kierowana wobec władzy świeckiej nie oznaczała jej całkowitego potępienia, lecz miała na celu podkreślenie konieczności podporządkowania jej duchowieństwu⁵⁰⁵. Według papieża władza świecka, gdy pozostawała pod przewodnictwem i kontrolą następców apostołów, wydawała dobre owoce i była pożyteczna dla całego chrześcijaństwa.

Co istotne, należy podkreślić, że Grzegorz VII nie wprowadzał w swoim nauczaniu zasadniczo nowych treści w porównaniu z odwieczną tradycją Kościoła. Fundamenty jego myśli były mocno zakorzenione w doktrynie gelazjańskiej, która afirmowała duchowe zwierzchnictwo Kościoła. Nowość polegała raczej na formie – jego sposób argumentacji był często ostry, jednoznaczny i konfrontacyjny wobec władzy świeckiej. To właśnie ten ton, nacechowany bezkompromisowością, sprawił, że pontyfikat Grzegorza VII stał się momentem przełomowym w historii relacji *sacerdotium* i *regnum*.

⁵⁰⁵ Silny rozdźwięk między tym jak Grzegorz VII opisywał władzę cesarską i królewską w różnych listach został także zauważony w: J. Johrendt, *Il ruolo di Gregorio VII nelle relazioni tra Papato e Impero (sec. XI-XII)*, [w:] *Gregorio VII vescovo di Roma e pontefice universale...*, s. 125-139.

Przez działanie władzy świeckiej Stolica Apostolska niejednokrotnie znajdowała się w sytuacji kryzysu. Silne artykułowanie istnienia hierarchii w świecie chrześcijańskim wynikało także z konfliktów, które papież toczył z monarchami. Tym, który najmocniej zapisał się w historii była wojna z królem Niemiec Henrykiem IV. Nie był on jednak jedynym. Wśród innych władców, z którymi przez długi czas papież miał bardzo złe relacje był choćby Filip I – król Francji. W liście do episkopatu tego kraju, Grzegorz VII określił monarchę w następujący sposób: „[...] wasz król, który nie powinien być nazywany królem, lecz tyranem, jest źródłem i przyczyną tych [nieszczęsnych] spraw i podstępem diabła. Ten, który całe swoje życie splamił występkami i zbrodniami, a sprawując fatalnie i nieudolnie stery królestwa, podporządkowanym sobie ludziom nie tylko w nadmiernie rozluźnionym panowaniu pozostawił drogę do występków, ale przez przykłady swoich czynów i zajęć pobudzał ich do wszystkiego, co jest grzechem, niewłaściwe lub zakazane”⁵⁰⁶.

⁵⁰⁶ Reg. II, 5. List z 10 września 1074. *Quarum rerum – rex vester, qui non rex sed tyrannus dicendus est, suadente diabolo caput et causa est. Qui omnem etatem suam flagitiis et facinoribus polluit et suscepta regni gubernacula miser et infelix inutiliter gerens subiectum sibi populum non solum nimis soluto imperio ad scelera relaxavit sed ad omnia, quę dici et agi nefas est, operum et studiorum suorum exemplis incitavit.* O tym dlaczego Grzegorz VII potępiał postępowanie Filipa I: J. Gaudemet, *Grégoire VII et la France*, SG 13 (1989), s. 237.

Rozdział 4: Władza papieska Grzegorza VII w rzeczywistości ziemskiej

4.1. Wprowadzenie

W tej części pracy pojęcie kryzysu będzie rozpatrywane w dwóch wymiarach. Pierwszy dotyczy zagrożenia istnienia wiary i bezpieczeństwa jej wyznawców. Wobec nich dyskurs Grzegorza VII przybrał charakter jednoczący i mobilizujący do podjęcia konkretnych działań. Drugi wymiar jest związany z zagrożeniem pozycji Stolicy Apostolskiej w łonie samego chrześcijaństwa w znaczeniu *stricte* politycznym. Tym co odróżniać będzie ten rozdział od poprzednich rozważań, polega na tym, że nie będzie się on koncentrował przede wszystkim na samej teorii legitymizacji władzy papieskiej. Celem będzie ukazanie, w jaki sposób papież konkretnie realizował swoją władzę w świecie wykorzystując moc swojego słowa do kształtowania sytuacji politycznej i społecznej.

Pontyfikat Grzegorza VII stanowił jedno z kluczowych ogniw w procesie przekształcania pozycji papieństwa w łonie średniowiecznego chrześcijaństwa. To właśnie za jego czasów następowało coraz wyraźniejsze przekraczanie granic tradycyjnie pojmowanej władzy duchownej i wchodzenie w sferę zarezerwowaną dotąd dla władców świeckich. Grzegorz VII nie tylko formułował postulaty reformy Kościoła i jego uniezależnienia od rządów świeckich, lecz także konsekwentnie dążył do nadania Stolicy Apostolskiej roli nadrzędnej wobec monarchów i ich królestw. Szczególnym przejawem tej wizji było podejmowanie prób podporządkowania papieżowi danych krajów. Interwencje Grzegorza VII w sprawy wewnętrzne niektórych krajów nie ograniczały się wyłącznie do zagadnień natury religijnej czy administracyjno-kościelnej. Analiza jego korespondencji pozwala dostrzec w papieżu nie tylko reformatora Kościoła, ale także polityka, który aspirował do odgrywania istotnej, jeśli nie dominującej, roli na ówczesnej arenie politycznej Europy. Ambicje te wykraczały poza sferę autorytetu duchowego. Grzegorz VII dążył do uzyskania wpływu na decyzje podejmowane przez władców świeckich oraz na kształtowanie porządku politycznego w obrębie świata chrześcijańskiego.

Wśród najistotniejszych elementów pontyfikatu Grzegorza VII na szczególną uwagę zasługują jego zamierzenia dotyczące zorganizowania zbrojnej wyprawy na Wschód. Choć plany te ostatecznie nie zostały zrealizowane, inicjatywa ta stanowiła zapowiedź wojen

krzyżowych. Zaledwie dekadę po śmierci Grzegorza VII rozpoczęła się pierwsza krucjata, dając początek serii wypraw, które aż do końca XIII wieku determinowały historię Europy i Bliskiego Wschodu. Choć Grzegorz VII nie doczekał realizacji swojej wizji, jego koncepcja interwencji zbrojnej pod auspicjami papiestwa stanowiła ważny precedens i ideowe podłoże dla późniejszej papieskiej polityki krucjatowej.

4.2. Plany krucjatowe Grzegorza VII

Pod koniec 1052 roku patriarcha Konstantynopola Michał Kerulariusz polecił zamknąć w mieście kościoły, w których sprawowano liturgię w obrządku łacińskim. Głównym powodem takiego działania był najprawdopodobniej sprzeciw patriarchy co do używania do Eucharystii przez Łacinników chleba praśnego. Duchowni greccy sprzeciwiali się temu zwyczajowi, ponieważ w ich tradycji chleb kwaszony lepiej symbolizował życie i Zmartwychwstanie Chrystusa oraz ciągłość praktyki Kościoła starożytnego. Praśniki były postrzegane jako późniejsza zmiana Zachodu⁵⁰⁷. Decyzja Michała Kerulariusza spotkała się z reakcją ze strony Rzymu. W marcu 1054 roku papież Leon IX wysłał do Konstantynopola legatów, których zdaniem było podjęcie negocjacji z patriarchą Konstantynopola oraz obrona stanowiska o papieskim prymacie. Około miesiąca później papież jednak zmarł, co formalnie spowodowało wygaśnięcie mandatu legatów. Działali oni jednak dalej i wobec braku porozumienia z patriarchą Michałem zareagowali bardzo gwałtownie. W kościele Hagia Sophia złożyli na głównym ołtarzu dokument ekskomunikujący patriarchę Michała oraz kilku innych duchownych bizantyjskich. Akt ten wzbudził zdecydowany sprzeciw. Patriarcha Konstantynopola wraz z synodem zakwestionował działania legatów jako kanonicznie nieważne z powodu śmierci papieża oraz ekskomunikował ich⁵⁰⁸.

To do czego doszło w 1054 roku było jedynie dramatycznym epizodem w znacznie dłuższym procesie oddalania się dwóch tradycji. Różnice między Rzymem a Konstantynopolem narastały stopniowo, zakorzenione zarówno w odmiennych uwarunkowaniach teologicznych, jak i w rozwijających się przez stulecia modelach

⁵⁰⁷ Historia sporu o rodzaj chleba wykorzystywanego w liturgii: N. Paxton, *“Let us Keep the Feast”: Some Perspectives on the Form and Symbolism of the Eucharistic Bread in the Early and Medieval West*, „Melita Theologica” 68 (2018), 2, s. 159-172; A. Słowikowska, G. Wojciechowski, *«Pain azyme» – C’est-a-dire ? Comment comprendre la caractéristique essentielle du pain eucharistique*, „Roczniki Humanistyczne” 71 (2023), 8, s. 143-155.

⁵⁰⁸ M. Angold, *Cesarstwo Bizantyjskie 1025-1204. Historia polityczna*, tłum. W. Brodzki, Wrocław-Warszawa-Kraków 1993, s. 35-43.

organizacji kościelnej. Wschodni chrześcijanie bazowali przede wszystkim na soborowości przyznając biskupom Rzymu jedynie prymat honorowy, podczas gdy Kościół łaciński, zwłaszcza w XI wieku, coraz wyraźniej artykułował doktrynę prymatu jurysdykcyjnego papieżstwa. W tle narastały także napięcia dogmatyczne, językowe, liturgiczne i polityczne – symbolicznie uosabiane choćby przez wspomnianą kontrowersję wokół używania chleba niekwaszonego w Eucharystii, czy wschodnią krytykę łacińskiego dodatku *Filioque* do wyznania wiary. Szczególną rolę w kształtowaniu tych relacji odgrywało napięcie między teologiczną wizją jedności a polityczną rywalizacją między Cesarstwem Bizantyńskim i rosnącą w siłę władzą papieską na Zachodzie. Rzym coraz wyraźniej artykułował wizję Kościoła jako wspólnoty podporządkowanej prymatowi papieskiemu, co nieuchronnie wchodziło w kolizję z autokefaliczną strukturą Kościoła wschodniego z jednej strony; a z drugiej z dominującą pozycją cesarza⁵⁰⁹.

Z perspektywy końca XI wieku nie można jednak mówić o definitywnym rozłamie, lecz raczej o głębokim kryzysie jedności kościelnej, który wciąż pozostawał w sferze możliwego pojednania. Po stronie łacińskiej papieże nadal odwoływali się do idei jedności Kościoła powszechnego, a kontakty z Konstantynopolem, choć ograniczone, nie zostały całkowicie zerwane. Pomimo wydarzeń z 1054 roku, w późniejszych latach, za pontyfikatów Wiktora II, Stefana IX i Aleksandra II, papieństwo wciąż utrzymywało kontakty z władcami i duchowieństwem Bizancjum. Wschód z kolei nie manifestował rozłamu; przeciwnie, greccy teologowie wciąż odnosili się do papieństwa z szacunkiem. Pomimo postępującej alienacji, nadal funkcjonowało silne przekonanie, że podziały mają charakter incydentalny i możliwy do przezwyciężenia. Po obu stronach istniała raczej świadomość braku porozumienia w wielu kwestiach niż poczucie trwałego rozłamu. Jedność Kościoła była wciąż kategorią realną, choć coraz trudniejszą do utrzymania w obliczu różnic⁵¹⁰. Pontyfikat Grzegorza VII przypadł na czas skomplikowanej relacji między Zachodem a Wschodem – świadomości istniejących podziałów przy jednoczesnej wierze w jedność w Chrystusie i jego niepodzielnym Kościele. Świadectwem tego jest list Grzegorza VII do cesarza bizantyjskiego Michała VII Dukasa z 9 lipca 1073⁵¹¹.

⁵⁰⁹ Historii wielopłaszczyznowego rozchodzenia się Wschodu i Zachodu do XI wieku została poświęcona zdecydowana większość treści książki H. Chadwick, *Historia rozłamu Kościoła Wschodniego i Zachodniego: od czasów apostołskich do Soboru Florenckiego*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009.

⁵¹⁰ M. Bendza, *Natura jedności eklezjalnej a wydarzenia roku 1054*, „Elpis” 18 (2016), s. 9-20.

⁵¹¹ Reg. I, 18.

Jak wynika z treści, pismo stanowiło odpowiedź na wcześniejszą korespondencję wysłaną do Stolicy Apostolskiej⁵¹². Do Rzymu została ona dostarczona przez bizantyjskich mnichów – niejaki Tomasz i Mikołaj. List wyraźnie ukazuje przychylne nastawienie papieża Grzegorza VII wobec cesarza. Już we wstępie władca został doceniony za okazaną uprzednio lojalność i oddanie wobec Kościoła rzymskiego. List cechuje jednak enigmatyczny ton. Grzegorz VII napisał bowiem, że przyjął przekazane mu przez posłów cesarskich wiadomości, nie precyzując jednak, czego one dotyczyły. Papież jednocześnie wyrażał zaniepokojenie co do wiarygodności posłańców jako odpowiednich pośredników w komunikacji z Konstantynopolem. Wobec tych wątpliwości zdecydował się wysłać własnego przedstawiciela – patriarchę Grado Dominika, którego określił mianem „najwierniejszego wobec Kościoła rzymskiego i cesarstwa”⁵¹³. Celem misji Dominika, zgodnie z papieskimi wytycznymi, było ustalenie, czy Michał VII rzeczywiście zamierzał realizować bliżej nieokreślone plany, o których wzmiankowano wcześniej, oraz czy był zdeterminowany do ich wdrożenia.

Na szczególną uwagę zasługuje fragment listu odnoszący się do relacji między Kościołem wschodnim i zachodnim. Grzegorz VII wyrażał w nim pragnienie przywrócenia „dawnego, zgodnego z Bożą wolą, porozumienia pomiędzy Kościołem rzymskim [...] a jego konstantynopolitańską córką”⁵¹⁴. Papież przypominał, że w przeszłości zgoda pomiędzy biskupami Rzymu a cesarzami bizantyjskimi przynosiła obustronne korzyści zarówno dla Stolicy Apostolskiej, jak i Cesarstwa, podczas gdy pogorszenie tych stosunków skutkowało obopólnymi stratami. W zakończeniu listu Grzegorz VII wzywał Michała VII do okazania zaufania oraz do udzielenia informacji o swoich intencjach papieskiemu wysłannikowi.

Pertraktacje prowadzone między papieżem a cesarzem prawdopodobnie dotyczyły możliwości udzielenia militarnego wsparcia przez rycerstwo Europy Zachodniej dla Bizancjum, które znajdowało się pod presją najazdów ze strony wojowniczych Seldżuków. Potwierdzeniem tego jest krótka wzmianka zawarta w liście Grzegorza VII do hrabiego

⁵¹² G. Hofmann, *Papst Gregor VII. und der christliche Osten*, SG 1 (1947), s.170-173. List cesarza bizantyjskiego nie zachował się. Według autora artykułu imperator miał błagać papieża Grzegorza VII o pomoc w walce z muzułmanami.

⁵¹³ W liście Dominik jest nazywany „patriarchą Wenecji”: [...] *Dominicum patriarcham Venetię* [...]; [...] *Romane ecclesię et imperio vestro fidelissimum* [...]. Tłumaczenie K.Z. Patriarchat w Grado powstał w wyniku ucieczki patriarchy Akwilei przed najazdami Longobardów oraz schizmy Trzech Rozdziałów. Dalszy rozwój patriarchatu był ściśle związany z Wenecją: R. Cessi, *Venezia e Gregorio VII*, SG 1 (1947), s. 491-500.

⁵¹⁴ *Nos autem non solum inter Romanam, cui licet indigni deservimus, ecclesiam et filiam eius Constantinopolitanam antiquam Deo ordinante concordiam cupimus innovare* [...]. Tłumaczenie K.Z.

Burgundii Wilhelma I z 2 lutego 1074⁵¹⁵. Głównym celem papieskiego pisma było wezwanie Wilhelma do udzielenia militarnego wsparcia Stolicy Apostolskiej w czasie roznieconego konfliktu z osiadłymi na Południu Włoch Normanami. Jednak na końcu listu papież dodał: „po zaprowadzeniu pokoju z Normanami wyruszymy do Konstantynopola, aby nieść pomoc chrześcijanom, którzy są bardzo uciskani przez nieustanne ataki Saracenów i ciągle błagają, abyśmy wyciągnęli do nich rękę naszego wsparcia”⁵¹⁶.

Ewidentnym świadectwem zaangażowania się Grzegorza VII w pomoc zagrożonego Imperium Bizantyjskiego i chrześcijan na Wschodzie był list skierowany do „wszystkich, którzy chcą bronić wiary chrześcijańskiej” z 1 marca 1074⁵¹⁷. Na początku odezwy papież przedstawił człowieka, który był jego posłańcem noszącym wspomniany list, jako autentycznego świadka przerażających wydarzeń na ziemiach należących do cesarstwa⁵¹⁸. Dzięki relacji owego człowieka i innych niewskazanych przez papieża osób, mógł on się dowiedzieć o sytuacji w jakiej znalazło się Imperium Bizantyjskie. Miała być ona krytyczna – „pogańskie plemię” (jak zostali określone najprawdopodobniej Turcy seldżuccy) pokonało siły chrześcijańskie i zagarniając ziemie cesarstwa dotrzeć miało niemal pod mury Konstantynopola⁵¹⁹. Po drodze Saraceni mieli także pustoszyć przemierzane terytoria oraz mordować tysiące chrześcijan „niczym bydło”⁵²⁰. Według papieża miłość do Boga i uznawanie się za jego wyznawców zobowiązywało nie tylko do żalu nad losem imperium i jego mieszkańców, lecz przede wszystkim do podjęcia odpowiednich kroków. Grzegorz VII wyrażał wiarę w to, że pośpieszenie z pomocą chrześcijanom wschodnim było przejawem miłości do bliźnich oraz naśladownictwem Odkupiciela, który oddał swoje życie za ludzkość⁵²¹. Papież otwarcie pisał o tym, że udanie się na Wschód mogło być związane z poniesieniem śmierci w walce o wyzwolenie współbraci. Z wydzwiku listu można

⁵¹⁵ Reg. I, 46.

⁵¹⁶ *Speramus etiam, quod forsitan alia inde utilitas oriatur, scilicet ut pacatis Normannis transeamus Constantinopolim in adiutorium christianorum, qui nimium afflicti creberrimis morsibus Saracenorum inianter flagitant, ut sibi manum nostri auxilii porrigamus.* Tłumaczenie K.Z.

⁵¹⁷ Reg. I, 49. *GREGORIUS episcopus servus servorum Dei omnibus christianam fidem defendere volentibus salutem et apostolicam benedictionem.* Tłumaczenie K.Z.

⁵¹⁸ Tożsamość tego posłańca jest nieokreślona. Z treści listu wynika, że najprawdopodobniej podróżował on w celu mobilizowania rycerzy do wzięcia udziału w wyprawie zbrojnej na Wschód.

⁵¹⁹ Grzegorz VII posłużył się określeniem: *gens paganorum* (tu: w formie mianownika). Sytuacja Cesarstwa Bizantyjskiego w opisywanym przez papieża czasie: D. A. Korobeinikov, *Najeźdźcy i sąsiedzi – Turcy (1040-1304)*, [w:] *Bizancjum 1024-1492* t. 2, red. J. Shepard, tłum. J. Kozłowska, R. Piotrowski, Warszawa 2015, s. 185-198.

⁵²⁰ [...] *quasi pecudes occidis.* Tłumaczenie K.Z. Ta metafora była używana przez Grzegorza VII także w pismach, które będą analizowane w dalszej części podrödziału.

⁵²¹ Motyw naśladownictwa Chrystusa w czasie epoki krucjat: W. J. Purkis, *Elite and Popular Perceptions of Imitatio Christi in Twelfth-Century Crusade Spirituality*, „Studies in Church History” 42 (2006), s. 54-64.

zrozumieć, że tego faktu nie wiązał on z jakąkolwiek obawą czy strachem, ale uznawał za czyn chwalebny, świadczący o głębokiej wierze i oddaniu⁵²².

Pontyfikat Grzegorza VII należy rozpatrywać w ścisłym związku z realiami XI wieku, który był okresem intensywnych przemian w religijności społeczeństwa zachodnioeuropejskiego – nie tylko jego elit, ale także (a może przede wszystkim) rzesz ludzi na dolnych szczeblach jego drabiny. Wyraźny wzrost gorliwości religijnej, szukanie nowych sposobów na zbawienie duszy oraz angażowanie się w nowe formy pobożności dawało przewodzącym chrześcijanom biskupom i papieżom możliwość wykorzystania ich religijnego oddania w sposób do tamtego czasu niewidziany w historii. Wezwanie wiernych do udania się do Azji Mniejszej, aby tam ponieść śmierć w obronie wiary i uciemnionych współwyznawców, miało sens i było możliwe do zrealizowania właśnie w wyniku głębokich transformacji w mentalności katolików w pełnym średniowieczu⁵²³. U ich podstaw leżał silny niepokój religijny, który był skutkiem intensywnego przeżywania własnej grzeszności i trwania w przeświadczeniu o zbliżającej się paruzji⁵²⁴.

Papież Grzegorz VII, pisząc o oddaniu życia w walce o oswobodzenie Cesarstwa Bizantyjskiego i jego chrześcijańskiej ludności, odnosił się do jednej z kluczowych idei teologii chrześcijańskiej – naśladowania Chrystusa. W jego ujęciu nie chodziło jedynie o duchowe lub moralne upodabnianie się do Jezusa, lecz o konkretne działanie, które mogło przybrać nawet formę poświęcenia życia dla dobra wspólnoty wierzących. W tym kontekście walka z muzułmańskimi najeźdźcami była pojmowana nie jako zwykły konflikt zbrojny, ale jako akt miłości i obrony ciała Chrystusa, czyli Kościoła. W myśli Grzegorza VII oddanie życia za innych chrześcijan stawało się analogią do ofiary Chrystusa – wzorca najwyższego poświęcenia. Wierni, ginąc za uciśnionych chrześcijan, stawali się jego naśladowcami w wymiarze doczesnym. Poświęcając bowiem swoje życie, wybawiali swoich braci w wierze przed złem w postaci ataków innowierców. Choć Grzegorz VII nie sformułował tego

⁵²² Oddanie życia w walce za wiarę i tym samym oczyszczenie z grzechów miało stanowić przeciwwagę dla naturalnie odczuwanego strachu przed śmiercią. Temat ten, także dla epoki krucjat, został podjęty w artykule: A. Niewiński, *Miedzy honorem a lękiem. Wpływ rycerskiego etosu na postrzeganie emocjonalnych zachowań w średniowiecznych wojnach*, „Prace Historyczne” 151 (2024), 2, s. 290-294.

⁵²³ Refleksja na temat odezw Grzegorza VII do wiernych w kontekście przemian społecznych XI wieku: É. Doublier, *Gregorio VII di fronte ai mutamenti sociali del suo tempo*, [w:] *Gregorio VII vescovo di Roma...*, s. 285-307.

⁵²⁴ Choć wiele klasycznych badań koncentruje się na przejściu przez rok 1000, to lęk przed paruzją wówczas nie zniknął; wręcz przeciwnie, w XI wieku nadal istniały silne napięcia eschatologiczne: R. Landes, A. Gow, D. C. van Meter (red.), *The Apocalyptic Year 1000. Religious Expectation and Social Change 950-1050*, Oxford 2003; B. E. Whalen, *Joachim of Fiore and the Apocalyptic Revival of the Twelfth Century*, [w:] *The Cambridge Companion to Apocalyptic Literature*, C. McAllister (red.), Cambridge 2020, s. 190-211.

w sposób bezpośredni, to jednak w jego narracji oddanie życia w obronie współwyznawców oraz wiary chrześcijańskiej można interpretować jako zrównanie tego aktu z męczeństwem. Papież ukazywał więc walkę w obronie chrześcijaństwa nie tylko jako obowiązek moralny, lecz także nadawał jej sens martyrologiczny.

Motyw poświęcenia był jednym z wiodących także w liście do Henryka IV z 7 grudnia 1074⁵²⁵. Grzegorz VII ponownie pisał w nim o tragicznej sytuacji chrześcijan na Wschodzie, ponoszących każdego dnia śmierć. Według słów papieża, zniszczenia, mordy i inne nieszczęścia zadawane ze strony Saracenów zmusiły Bizantyjczyków do błagania o pomoc Stolicę Apostolską. Beznadziejna sytuacja imperium zmierzała do całkowitego unicestwienia chrześcijaństwa przez niewiernych. Wzruszony rozpaczliwymi prośbami papież stwierdził, że sam wolałby raczej umrzeć niż dalej sprawować swój urząd i zaniedbać braci znajdujących się w potrzebie. Do takiej samej postawy nawoływał tych, do których mógł dotrzeć jego głos. Według słów, które znajdują się w liście do Henryka IV, wiernych, którzy odpowiedzieli na wezwanie Grzegorza VII miało być 50 tysięcy – zarówno z Italii jak i części Europy zza Alp. Co więcej, sam papież był gotów osobiście stanąć jako wódz na czele wyprawy, której ostatecznym celem byłoby odbicie Grobu Pańskiego w Jerozolimie z rąk muzułmanów.

Tradycyjnie to władcy świeccy, królowie i cesarze, byli odpowiedzialni za prowadzenie wojen i organizowanie wypraw zbrojnych. Papieże, jako duchowi przywódcy chrześcijaństwa, pełnili rolę moralnych przewodników, a nie dowódców wojskowych. Tymczasem Grzegorz VII – deklarując gotowość do przeprowadzenia zbrojnej wyprawy – symbolicznie, a być może także praktycznie, wkraczał w sferę należącą do tamtego czasu do władzy świeckiej. Nie był to zapewne gest wyłącznie spontaniczny – wpisywał się on w szerszą wizję papieskiego prymatu nad światem chrześcijańskim, jaką rozwijał Grzegorz VII. Ten gest papieża można więc odczytywać jako próbę przeformułowania relacji między *sacerdotium* a *regnum*. To Kościół – a konkretnie papież – zaczął rościć sobie prawo do przeprowadzenia nie tylko w sprawach duchowych, ale i polityczno-militarnych. Grzegorz VII nie tyle wspierał władców świeckich, co starał się ich zastąpić, wskazując, że odpowiedzialność za ochronę chrześcijaństwa i świętych miejsc spoczywać miała na papieżwie.

Z tej perspektywy słowa papieża były nie tylko wyrazem troski o los współwyznawców, lecz także ideową manifestacją. Miała ona pokazywać, że Kościół nie

⁵²⁵ Reg. II, 31.

zamierzał już tylko modlić się o zwycięstwo, a chciał je samodzielnie wywalczyć. Można to postrzegać jako znak przemian, które doprowadziły w niedługim czasie do wypraw krzyżowych – przedsięwzięć militarnych organizowanych z inicjatywy papieskiej. W tym kontekście słowa Grzegorza VII stały się zwiastunem nowej epoki, w której modlitwa i walka zbliżyły się do siebie bardziej niż kiedykolwiek wcześniej. Granice między *sacrum* a *profanum* zaś, nie tyle uległy zatarciu, co przeniknęły się sobą wzajemnie. Od XI wieku, Kościół zaczynał realnie rywalizować z władzą świecką o prymat w świecie chrześcijańskim, również w dziedzinie, która przez wieki była poza jego bezpośrednim zasięgiem – wojnie⁵²⁶.

W łonie samego Kościoła kwestia podejmowania walki od czasów starożytnych do XI wieku głęboko ewoluowała⁵²⁷. Średniowieczna Europa przejęła po starożytnym chrześcijaństwie nie tylko fundamentalne idee teologiczne, lecz także moralne dylematy związane z użyciem przemocy. Początkowa postawa pierwszych pokoleń chrześcijan, nacechowana głębokim pacyfizmem i przekonaniem o wyższości męczeństwa nad zadaniem śmierci bliźniemu, uległa stopniowej transformacji. Ta zmiana związana była z chrystianizacją Cesarstwa Rzymskiego. W miarę jak Kościół stawał się integralnym elementem struktur państwowych, pojawiła się potrzeba uzasadnienia udziału chrześcijan w działaniach zbrojnych. W odpowiedzi na te wyzwania Ojcowie Kościoła, z Augustynem z Hippony na czele, sformułowali koncepcję wojny sprawiedliwej, zgodnie z którą użycie siły mogło być moralnie usprawiedliwione. Warunkiem było to, że przemoc była podejmowana przez prawowitą władzę w obronie wspólnoty, prawa lub zagrożonych dóbr⁵²⁸.

W wiekach średnich idea ta uległa dalszemu rozwinięciu i dostosowaniu do realiów feudalnej Europy. Prawowitym zwierzchnikiem uprawnionym do użycia miecza stawał się już nie tylko cesarz, lecz również monarchowie narodowi, a w szczególnych przypadkach także Kościół. Coraz silniej akcentowano też przekonanie, że wojna może być czynem o charakterze religijnym, podejmowanym w obronie wiary, Kościoła i wspólnoty chrześcijańskiej. To właśnie na gruncie tej rozwijającej się doktryny łączyła się idea sprawiedliwej wojny z nadzieją na duchowe oczyszczenie. W tym kontekście należy

⁵²⁶ O narodzinach chrześcijańskiego militarystyki i jego papieskich inspiracjach: C. Morris, *Monarchia papieska. Dzieje Kościoła zachodniego w latach 1050-1250*, tłum. A. Bugaj, Kęty 2015, s. 247-255; T. Asbridge, *Pierwsza krucjata – nowe spojrzenie*, tłum. E. Jagła, Poznań 2006, s. 42-47; H. E. Mayer, *Historia wypraw krzyżowych*, tłum. T. Zatorski, Kraków 2008, s. 38-41.

⁵²⁷ R. Michałowski, *Historia powszechna...*, s. 249-252. Zawarta w podręczniku klarowna i prezentacja problematyki stanowiła istotny punkt wyjścia dla analizy idei wojny sprawiedliwej i wojny świętej w niniejszej pracy.

⁵²⁸ F. H. Russell, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge 1977, s. 16-26.; R. A. Markus, *Saint Augustine's Views on the 'Just War'*, „Studies in Church History” 20 (1983), s. 1-13.

rozpatrywać planowaną przez Grzegorza VII wyprawę. W koncepcji papieża obrona chrześcijan na Wschodzie stawiała się religijnym obowiązkiem całej łacińskiej Europy.

Z ideą wojny sprawiedliwej, głęboko zakorzenioną w refleksji chrześcijańskiej, ściśle wiązało się inne zjawisko – wojny świętej. Choć oba pojęcia nierzadko się przenikały, nie były to kategorie tożsame. O ile wojna sprawiedliwa odnosiła się do moralnie usprawiedliwionego użycia przemocy przez legalną władzę świecką w określonych okolicznościach, o tyle wojna święta oznaczała zbrojny konflikt prowadzony w imieniu Boga. Inspiracją do takiego pojmowania podjętych działań zbrojnych była Biblia, zwłaszcza Stary Testament. W jego księgach, dogłębnie studiujący je teologowie i kaznodzieje, odnajdywali opisy walk toczonych przez Naród Wybrany z polecenia Boga. Często miały one charakter ofensywny, a mimo to uznawano je za w pełni uzasadnione⁵²⁹. Jak można wnioskować z wielu różnych listów Grzegorza VII, Stary Testament był dla niego źródłem inspiracji. Częste cytowanie ustępów z niego pochodzących świadczy o głębokiej znajomości jego treści przez biskupa Rzymu. W praktyce średniowiecznej wojna święta przybierała szczególnie wyrazistą formę w konfliktach z poganami i muzułmanami, w których chrześcijańscy rycerze występowali jako obrońcy wiary i wspólnoty Kościoła. Walki z najazdami arabskimi postrzegano nie tylko jako militarną konieczność, lecz jako duchowe powołanie.

Podwaliny pod ideową postawę Grzegorza VII jako papieża-wojownika była działalność papieża Leona IX. W 1053 roku zaangażował się on w konflikt z Normanami w południowych Włoszech. Papież nie tylko błogosławił działania zbrojne, lecz także osobiście towarzyszył wojskom, które miały powstrzymać ekspansję normańską. Choć nie dowodził armią na polu bitwy, był przy niej obecny i wziął udział w organizacji wyprawy wojennej. Podkreślało to rosnące przekonanie o prawie Kościoła do użycia siły w obronie porządku chrześcijańskiego. Miało to także udowadniać słuszność zaangażowania się władzy duchownej w wojnę, w sytuacji kiedy jest ona prowadzona np. w celu ochrony Patrymonium św. Piotra⁵³⁰.

Wracając do listu Grzegorza VII do Henryka IV: to co zwraca szczególną uwagę przy analizie dokumentu, jest pójście papieża o krok dalej w swoich planach wojennych względem tego, co można było przeczytać w jego wcześniejszych pismach. Biskup Rzymu nie chciał

⁵²⁹ G. Wilkes, *Judaism and Justice in War*, [w:] *Just War in Comparative Perspective*, P. Robinson (red.), Aldershot-Burlington 2003, s. 9-14; Z. Rau, T. Tulejski, *Wojna sprawiedliwa versus wojna święta. Zagadnienia doktrynalne historycznej konfrontacji*, „Politeja” 26 (2013), 4, s. 7-34.

⁵³⁰ M. Stroll, *Popes and Antipopes...*, s. 35-38.

poprzestać jedynie na uratowaniu Bizancjum i oswobodzeniu chrześcijan mieszkających w cesarstwie. Chciał iść dalej – aż do Jerozolimy, w celu odbicia z rąk muzułmanów Grobu Pańskiego. Pragnienie Grzegorza VII odzwierciedlało głęboko zakorzenioną w średniowiecznej duchowości chrześcijańskiej tęsknotę za Jerozolimą – miejscem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Ziemia Święta była postrzegana nie tylko jako geograficzna przestrzeń, lecz jako duchowa ojczyzna całego chrześcijaństwa. Była bowiem miejscem przyjścia na świat, życia i realizacji dzieła zbawienia ludzkości przez Jezusa. Ziemia Święta, a w szczególności Jerozolima, stanowiła centrum duchowego świata średniowiecznego chrześcijaństwa⁵³¹.

Fakt, iż najświętsze miejsce chrześcijaństwa, czyli Grób Święty, znajdowało się pod kontrolą Saracenów było czymś bulwersującym dla całej średniowiecznej *christianitas*. Walka o odzyskanie Jerozolimy nabierała więc cech walki o „niepodległość” chrześcijaństwa. Była próbą wyzwolenia własnej, „duchowej ojczyzny” spod panowania niewiernych. Idea ta, rozwijająca się w epoce poprzedzającej krucjaty, świadczyła o narastającym przekonaniu, że Kościół miał nie tylko prawo, ale i obowiązek sięgnąć po miecz w obronie najświętszych miejsc chrześcijaństwa. Sami papieże zaś, uznając siebie za przewodzących wszystkim wiernym byli zobowiązani do zorganizowania wypraw mających na celu odbicie świętego miasta. To właśnie w odzyskaniu Jerozolimy tkwił zasadniczy sens krucjaty jako wojny świętej. Nie chodziło już tylko o odzyskanie któregoś z wielu terytoriów utraconych na rzecz islamu, lecz o wyzwolenie miejsca szczególnego. W tej perspektywie, rekonkwista Jerozolimy nie była jedynie aktem obrony chrześcijaństwa, lecz jego wyzwoleniem⁵³². Grzegorz VII pisząc do Henryka IV o swoich planach stawiał siebie w roli autorytetu przewodzącego całemu chrześcijaństwu nie tylko w sprawach natury duchowej, lecz pokazywał też swoją wpływowość – zwołanie zbrojnej wyprawy i to na wielką skalę. Grzegorz VII demonstrował także zasięg swojego autorytetu w sensie geograficznym – według jego słów na jego wezwanie odpowiedzieli zbrojni nie tylko z Italii, ale z różnych części Europy znajdujących się za Alpami.

Motyw uwolnienia Grobu Pańskiego spod kontroli muzułmanów pojawił się w jednym z pism Grzegorza VII już wcześniej. Niemal pół roku przed tym jak papież napisał w liście

⁵³¹ Znaczenie Ziemi Świętej dla chrześcijan pierwszego tysiąclecia i postrzeganie Jerozolimy jako duchowego centrum chrześcijaństwa zostało omówione pod wieloma różnymi kątami w pracy zbiorowej: O. Limor, G. G. Stroumsa (red.), *Christians and Christianity in the Holy Land. From the Origins to the Latin Kingdoms*, Turnhout 2006.

⁵³² C. Morris, *The Sepulchre of Christ and The Medieval West*, Oxford 2005, s. 134-183.

do Henryka IV wprost o swoich zamiarach odbicia Jerozolimy, temat najświętszego miejsca chrześcijan pojawił się w liście do matki niemieckiego króla – cesarzowej Agnieszki⁵³³. Pismo z 15 czerwca 1074 był w swojej zasadniczej części wyrazem wdzięczności dla adresatki za jej wysiłki doprowadzenia do zgody i porozumienia między Stolicą Apostolską a jej synem. Tym co jest najistotniejsze, z punktu widzenia badań nad próbą zorganizowania krucjaty przez Grzegorza VII, jest fragment listu, w którym papież dziękował „najbardziej chrześcijańskiej cesarzowej” za wsparcie jakie otrzymywał od niej oraz hrabin Beatrycze i Matyldy z Toskanii⁵³⁴. Mianowicie, było to organizowanie wyprawy przeciwko Saracenom. Biskup Rzymu porównywał jego trzy stroniczki do świętych niewiast, które udały się do grobu Jezusa w poranek po zmartwychwstaniu, wyprzedzając uczniów Pańskich. W oczach Grzegorza VII, cesarzowa Agnieszka oraz hrabiny Beatrycze i Matylda, poprzez swoje trudy, wyprzedziły wszystkich władców chrześcijańskiego świata w zmierzaniu do „Kościoła Chrystusa”, który był „umieszczony jakby w grobie utrapienia”. Jako główny cel papież wskazywał zaś doprowadzenie do tego, aby tenże Kościół mógł „z powrotem wznieść się do stanu swojej wolności”. Cesarzowa-matka i tokańskie hrabiny, „jakby instruowane przez anielskie śpiewy”, były tymi, które usilnie starały się wzywać innych do pomocy „cierpiącemu Kościołowi”⁵³⁵. Papież wyrażał również pewność, że działanie Agnieszki, Beatrycze i Matyldy miało być nagrodzone przez Boga życiem wiecznym.

Wracając ponownie do listu do Henryka IV: zasięg autorytetu papieskiego został tam zademonstrowany przez Grzegorza VII jeszcze w jedynym wymiarze. W dalszej części treści pisma papież napisał bowiem, że dodatkowym czynnikiem pobudzającym go do podjęcia zdecydowanych działań wojennych był fakt, że Kościół konstantynopolitański, który jak napisano, nie zgadzał się z Rzymem w kwestii Ducha Świętego liczył na zgodę ze Stolicą Apostolską⁵³⁶. Oprócz tego papież napisał: „także Ormianie, którzy prawie wszyscy zbłądzili od wiary katolickiej, i niemal wszyscy chrześcijanie Wschodu, oczekują, co wiara apostoła

⁵³³ Reg. I, 85.

⁵³⁴ „Najbardziej chrześcijańską cesarzową” Agnieszka została nazwana przez Grzegorza VII w formule pozdrowienia: *GREGORIUS episcopus servus servorum Dei Agneti christianissimę imperatrici salutem et apostolicam benedictionem*. Tłumaczenie K.Z.

⁵³⁵ *Nam sicut ille pre cunctis discipulis ad sepulchrum Domini miro caritatis ardore venerunt, ita vos ecclesiam Christi quasi in sepulchro afflictionis positam pre multis immo pene pre omnibus terrarum principibus pio amore visitatis et, ut ad statum libertatis suę resurgat, totis viribus annitentes quasi angelicis instructę responsis ceteros ad suffragium laborantis ecclesię provocatis.*

⁵³⁶ Grzegorzowi VII chodziło zapewne o spór o *Filioque*: J. Grzywaczewski, *Filioque comme un problème théologique et ecclésiastique*, „Vox Patrum” 59 (2013), s. 559-579.

Piotra rozstrzygnie wśród ich rozbieżnych opinii”⁵³⁷. Grzegorz VII wierzył, że jako następca Księcia Apostołów musi utwierdzać w wierze innych chrześcijan działając tym samym w ramach słów samego Zbawiciela, który zwrócił się do Piotra w przywołanych już wielokrotnie słowach z Ewangelii według św. Łukasza⁵³⁸. Sam papież zresztą w liście do Henryka IV zacytował tamten ustęp i dodał od siebie: „A ponieważ nasi ojcowie, których ślady – choć niegodni – pragniemy naśladować, często udawali się w tamte strony dla umocnienia wiary katolickiej, również my, wspomagani modlitwami wszystkich chrześcijan [...] jesteśmy przynagleni, aby udać się tam dla tej samej wiary i obrony chrześcijan”⁵³⁹.

Prawdopodobne odwołanie się Grzegorza VII do podróży jego poprzedników, stanowiło ważny element kształtowania dyskursu o papieskiej misji. Pisząc o potrzebie udania się do Azji Mniejszej i Armenii, papież podkreślił jak bardzo zagrożeni byli chrześcijanie w tamtych regionach. Jednocześnie budował ideowe i moralne uzasadnienie własnych przedsięwzięć. Utożsamiając swoją posługę z działaniem św. Piotrem, papież stwierdzał, że na nim spoczywało zadanie utwierdzenia wszystkich chrześcijan w wierze, określania prawowierności i jednoczenia całej *christianitas*. Odwołując się do przykładu Ojców (biskupów rzymskich) i pisząc o pragnieniu pójścia w ich ślady, Grzegorz VII wzmacniał swój przekaz o obronie ortodoksji. Papież chciał też w ten sposób podkreślić, że żaden inny hierarcha kościelny czy władca, nie był w stanie przewodzić tak wielu ludziom z tak wielu różnych części ówczesnie znanego świata.

Kolejny list, którego znaczenie jest kluczowe przy podejmowaniu tematu niezrealizowanej krucjaty Grzegorza VII, jest jego odezwa do wszystkich wiernych z 16

⁵³⁷ *Armenii etiam fere omnes a catholica fide oberrant et pene universi orientales prestolantur, quid fides apostoli Petri inter diversas opiniones eorum decernat.* Tłumaczenie K.Z.

⁵³⁸ Łk 22, 31-32.

⁵³⁹ *Et quia patres nostri, quorum vestigia licet indigni sequi optamus partes illas pro fide catholica confirmanda sepe adierunt, nos etiam adiuti precibus omnium christianorum si Christo duce via patuerit, quia non est vita hominis in manu eius et a Domino gressus hominis diriguntur, illuc transire pro eadem fide et christianorum defensione compellimur.* Tłumaczenie K.Z. Ciężko stwierdzić kogo Grzegorz VII mógł mieć na myśli jako udających się w „tamte strony”. Nie jest znany żaden biskup rzymski, który wybrałby się do Armenii. Do Konstantynopola podróżowali: Jan I (523-526), Agapit I (535-536), Wigiliusz (537-555) i Konstantyn (708-715). Papież Marcin I (649-655) został nad Bosfor porwany. J. N. D. Kelly, *Encyklopedia...*, s. 81-82; 86-91; 107-108; 122-124. Być może jako udanie się na Wschód, Grzegorz VII interpretował misję legatów, którzy reprezentowali tam danego biskupa Rzymu. Potwierdzać mógłby to list do Hugona z Die z 12 maja 1077 (Reg. IV, 22), w którym Grzegorz VII wyrażał się o papieżu Hadrianie II (867-872) tak jakby był on osobiście obecny na Soborze Konstantynopolańskim IV (w rzeczywistości byli tam tylko jego legaci). O traktowaniu stanowiska legata niemal jak głosu samego papieża: R. Szewczyk, *Pozycja prawna legatów biskupa Rzymu*, „Prawo Kanoniczne” 56 (2013), 1, s. 73-75; K. R. Rennie, *The Ceremonial Reception of Medieval Papal Legates*, „The Journal of Ecclesiastical History” 70, (2019), 1, s. 18-37.

grudnia 1074⁵⁴⁰. W formule pozdrowienia i apostolskiego błogosławieństwa papież podkreślił, że w sposób szczególny kierował swoje wezwanie do katolików żyjących za Alpami. W swoim piśmie po raz kolejny wezwał też wiernych do zjednoczenia sił i podjęcia się wspólnej wyprawy przeciwko muzułmanom. Grzegorz VII ponownie przedstawił też tragiczną sytuację w jakiej znalazło się Cesarstwo Bizantyjskie i mieszkający w nim chrześcijanie. W narracji papieża zagrożenie w jakim się oni znaleźli przybierało dwie różne natury. Po pierwsze, jak zostało to ujęte, „sam diabeł starał się odciągnąć żyjących w imperium chrześcijan od wiary katolickiej”⁵⁴¹. Prawdopodobnie papież wyrażał się w ten sposób o siłowym zmuszaniu chrześcijan do konwersji na islam. W mniej oczywistej interpretacji, miał na myśli różnice dogmatyczne występujące między Wschodem a Zachodem, jak choćby kwestię pochodzenia Ducha Świętego, o której wspomniano w wyżej analizowanym liście do Henryka IV. Ten błąd, w jaki w opinii biskupa Rzymu popadł Kościół wschodni, był przez niego samego prawdopodobnie interpretowany jako podszepty diabła. Po drugie, Bizantyjczycy wciąż bezustannie byli atakowani i zabijani. Papież określił Saracenów jako pośredników, wykonawców woli i sługi diabła, którzy byli przez niego wykorzystywani do wyniszczenia chrześcijaństwa w Azji Mniejszej. Zagrożenie w jakim znaleźli się zatem Bizantyjczycy miało dwie natury: duchową (wyrzeknięcie się wiary lub popadnięcie w herezję) oraz cielesną (poniesienie śmierci w wyniku masowych zabójstw).

W narracji listu Grzegorz VII ponownie jawił się jako autorytet jednoczący katolików na Zachodzie w celu ocalenia chrześcijan na Wschodzie. Papież nie tylko chciał uratować ich przed mordem z rąk niewiernych, lecz także ochronić przez utratą wiary lub doprowadzić do ich nawrócenia z drogi błędu. W trakcie organizacji misji Grzegorz VII zauważał jednak trudności, które również postrzegał jako działanie szatana. Papież wyraził się o nim w następujący sposób: „Lecz ponieważ zazdrości naszym dobrym pragnieniom, stara się o ile może, nas powstrzymać, aby oni, dzięki hojnej łasce Bożej, nie zostali wybawieni, a my, oddając nasze życie za naszych braci, nie zostali ukoronowani”. W tym miejscu pojawia się kolejny wymiar ideowy krucjat – śmierć poniesiona w czasie walki z niewiernymi jako gwarancja zbawienia⁵⁴².

⁵⁴⁰ Reg. II, 37.

⁵⁴¹ [...] *quos diabolus per se ipsum a fide catholica conatur avertere et per membra sua non cessat cotidie quasi pecudes crudeliter enecare*. Tłumaczenie K.Z.

⁵⁴² C. Morris, *Martyrs on the Field of Battle before and during the First Crusade*, „Studies in Church History” 30 (1993), s. 93-104.

Idea ta oczywiście łączyła się z omawianym już wyżej postrzeganiem męczeństwa na polu bitwy. Użycie przez Grzegorza VII słowa „ukoronowani”, określając tych, którzy mieliby oddać życie za swoich braci w wierze, miało bardzo głęboki sens. Dotykał on uzyskania zbawienia po męczeńskiej śmierci. W tradycji chrześcijańskiej od najdawniejszych czasów była ona postrzegana jako najwyższy wyraz wierności Bogu i ostateczne świadectwo wiary. To właśnie z tego powodu taką śmierć nazywano często „ukoronowaniem” życia chrześcijańskiego. Metafora korony nie była przypadkowa – nawiązywała zarówno do symboliki biblijnej, jak i do starożytnej kultury, w której korona (wieniec) oznaczała zwycięstwo, chwałę i nagrodę. W Nowym Testamencie, odnaleźć można porównania życia chrześcijanina do biegu w zawodach lub walki, gdzie nagrodą za wytrwałość i wierność była korona⁵⁴³. Męczennik, który wytrwał aż do śmierci w wyznawaniu wiary, był więc uważany za duchowego zwycięzcę – kogoś, kto dopełnił swego biegu, zachował wiarę i otrzymał od Chrystusa koronę męczeństwa, a tym samym życie wieczne. Męczeństwo było widziane też jako zwieńczenie chrześcijańskiej drogi i zjednoczenie z Chrystusem. W tym sensie jego życie osiągało pełnię – zostawało „ukoronowane”. Kościół czczył męczenników jako tych, którzy poprzez utratę życia dali doskonałe świadectwo wiary. Męczeństwo było traktowane jako nie klęska, lecz triumf dający duszy gwarancję wejścia do nieba. Walczący za święte miejsca i współbraci toczyli walkę na ziemi, ale ich śmierć była ofiarą złożoną Bogu.

Dla wielu wiernych udział w krucjacie stanowił realną możliwość uzyskania odpuszczenia win i pomnożenia duchowych zasług. Krucjata, często rozumiana także jako pielgrzymka z bronią w ręku, oferowała obietnicę zbawienia w zamian za poświęcenie, cierpienie i walkę w imię chrześcijańskiej sprawy⁵⁴⁴. Grzegorz VII dostrzegając siłę duchowej motywacji, włączył się aktywnie w mobilizację rycerstwa do udziału w świętej wojnie. Kolejny list Grzegorza VII do wszystkich wiernych, szczególnie tych za Alpami, miał właśnie zmobilizować adresatów pisma do walki. Papież odwoływał się do konieczności obrony religii i tym samym służby Chrystusowi. Wyprawa na Wschód w opinii biskupa Rzymu miała stanowić manifestację wiary w kontekście synostwa Bożego. Byłaby też doskonałym wypełnieniem przykazania miłości. Ze strony papieża padły również słowa: „A zatem, najmilsi bracia, bądźcie najodważniejsi do walki o tę chwałę i sławę, które przewyższają wszelkie pragnienia, wy, którzy dotąd byliście odważni w walce o rzeczy, których nie

⁵⁴³ Przykłady z Nowego Testamentu: „korona sprawiedliwości” (2 Tm 4, 7-8), „niewiedząca korona chwały” (1 P 5, 4) czy „wieniec życia” (Ap 2, 10).

⁵⁴⁴ Interpretowanie krucjaty jako pielgrzymi z bronią w ręku: M. C. Gaposchkin, *From Pilgrimage to Crusade: The Liturgy of Departure, 1095–1300*, „Speculum” 88 (2013), 1, s. 44-91.

możecie zatrzymać ani posiadać bez bólu. Albowiem przez chwilowy trud możecie zdobyć wieczną nagrodę”⁵⁴⁵.

Grzegorz VII nawoływał chrześcijan, by wykazali się odwagą w walce o duchowe wartości. Przeciwwstawiał on wojowanie o dobra ziemskie, które były przemijające i niepewne, walce o dobro wieczne, jakim było zbawienie. Krytykował przy tym dotychczasowe konflikty między chrześcijanami, które nie prowadziły do żadnej trwałej korzyści, a jedynie tworzyły i pogłębiały podziały i wrogość między współwyznawcami⁵⁴⁶. Ponadto obiecywał, że udział w wyprawie na Wschód miał być formą duchowego poświęcenia, które miało zapewniać odpuszczenie grzechów i życie wieczne. Ten silny motyw mobilizujący miał przekonać ludzi do wzięcia udziału w wyprawie; szczególnie tych, którzy szukali sposobu na zbawienie duszy.

Motyw poniesienia śmierci w walce pojawia się także w liście do Matyldy Toskańskiej. Nie jest znana jego dokładna datacja. Został on jednak napisany już po odezwie do wiernych z 16 grudnia 1074⁵⁴⁷. W liście tym papież ponownie dzielił się swoim gorącym pragnieniem niesienia pomocy chrześcijanom w Bizancjum, którzy zostali zaatakowani przez muzułmanów. Grzegorz VII wyrażał również gotowość osobistego udania się na Wschód, by wspomóc współwyznawców. Papież był przekonany, że może liczyć na wsparcie ze strony europejskiego rycerstwa, a także na osobiste zaangażowanie cesarzowej-matki Agnieszki. Jak wynika z treści listu, miała ona podjąć decyzję o udziale w planowanej wyprawie. Co więcej, zarówno papież, jak i cesarzowa pragnęli, by adresatka listu – Matylda towarzyszyła im w tym przedsięwzięciu. W liście pada stwierdzenie: „najpiękniejszą i bardzo chwalebną rzeczą jest oddać swoje śmiertelne ciało za Chrystusa, który jest życiem wiecznym”⁵⁴⁸. Towarzystwo Agnieszki i Matyldy byłoby dla papieża umocnieniem w jego zamiarach wyprawienia się za morze. Biskup Rzymu wprost stwierdził nawet, że oddanie życia za Chrystusa sprawiłoby, że cała trójka znalazłaby się razem w niebie. Grzegorz VII promował tym samym przekonanie, że śmierć poniesiona w walce z Saracenami gwarantowała zbawienie. Oddanie życia w służbie obrony wiary chrześcijańskiej traktował nie jako tragedię, lecz jako akt najwyższego poświęcenia. Życie doczesne i śmiertelne ciało ofiarowane w imię

⁵⁴⁵ *Itaque fratres karissimi, estote ad pugnandum fortissimi pro laude illa et gloria, quę omne desiderium superant, qui hactenus fortes fuistis pugnare pro rebus, quas non potestis detinere nec sine dolore possidere. Nam per momentaneum laborem aeternam potestis acquirere mercedem.*

⁵⁴⁶ Wzajemne zwalczanie się przez monarchów i możnowładców w Europie było gorszące dla chrześcijan. Według Jacquesa Le Goffa stanowisko Kościoła, aby skierować przemoc przeciwko niewiernym zamiast walczyć między sobą, było jednym z najważniejszych czynników decydujących o ogromnej skali ruchu krucjatowego. J. Le Goff, *Długie średniowiecze*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 2004, s. 65.

⁵⁴⁷ EV 5.

⁵⁴⁸ [...] *pulcherrimum est ac ualde gloriosum carnem morticinam pro Christo dare, qui est aeterna uita.*

sprawy uznawanej za najślusniejszą, nie było postrzegane przez papieża jako strata, lecz jako zwycięstwo.

Pierwsza krucjata, do której wezwał papież Urban II na synodzie w Clermont, wyruszyła do Ziemi Świętej w 1096 roku, a więc ponad 20 lat po tym, jak do wyprawy na Wschód wezwał Grzegorz VII. Pomimo tego, przekaz Grzegorza VII posiadał wszystkie najważniejsze cechy dyskursu duchownych, którzy pewien czas po nim nawoływali do walki z Saracenami⁵⁴⁹. Choć okres dwóch dekad z perspektywy badacza epoki średniowiecza nie stanowi dużego odstępu czasu, to nie ma wątpliwości, że Grzegorza VII należy uznawać za prekursora ruchu krucjatowego w rozumieniu dużych, zaplanowanych, zorganizowanych wypraw zbrojnych chrześcijan przeciwko islamowi. Podjęcie przez Grzegorza VII zdecydowanych działań było podbudowane ideowo, a papieski dyskurs był prześiąknięty emocjami bazującymi na miłości względem Boga i współwyznawców oraz poświęcenia dla obrony chrześcijaństwa. W swoich listach Grzegorz VII zawarł wezwanie do wypełniania obowiązków chrześcijańskich, ocalenia współwyznawców i odzyskania Jerozolimy. Co więcej, papież zapewniał, że ci, którzy ponieśliby śmierć w walce o wiarę i swoich bliźnich, otrzymają należną nagrodę – wejście do nieba. Cały dyskurs Grzegorza VII odnośnie organizacji wyprawy na Wschód był reakcją na kryzys jaki dotyczył rzeczy absolutnie fundamentalnych – trwałości religii i losu jej wyznawców.

Pomimo, że krucjata Grzegorza VII ostatecznie nie doszła do skutku, sama koncepcja jej zorganizowania stanowi dowód na wzrost autorytetu papiestwa w drugiej połowie XI wieku. Już sam fakt, że papież publicznie deklarował gotowość osobistego poprowadzenia wyprawy zbrojnej na Wschód, pokazywał, że biskup Rzymu przestawał być wyłącznie autorytetem religijnym. Zaczął być kreowany również na przywódcę wszystkich chrześcijan. Zainteresowanie losem chrześcijan w Bizancjum i chęć niesienia im pomocy ukazywały papieża jako rzecznika spraw całego chrześcijaństwa, również poza granicami łacińskiego Zachodu. Nawołując do krucjaty, biskup Rzymu w sposób wyjątkowo wyraźny przypisywał sobie autorytet rozstrzygania o zbawieniu, wiążąc je z ofiarą życia złożoną w walce za wiarę. Planowana wyprawa miała łączyć rycerstwo, duchowieństwo, a nawet koronowane głowy

⁵⁴⁹ Retoryka organizatorów wypraw krzyżowych 10 lat po śmierci Grzegorza VII: A. Becker, *Papst Urban II. (1088-1099)*, t. 2, Stuttgart 1988, s. 273-333. D. C. Munro, *The Speech of Pope Urban II. at Clermont, 1095*, „The American Historical Review” 11 (1906), 2, s. 231-242; C. T. Maier, *Crusade Propaganda and Ideology. Model Sermons for the Preaching of the Cross*, Cambridge 2000; T. Pelech, *Describing the Enemy in the First Crusade: The Rhetoric of Innumerable Hosts*, „Acta Mediaevalia. Series Nova” 2 (2025), s. 11-47.

Europy wokół wspólnego celu. To odzwierciedlało papieską wizję uniwersalnej wspólnoty chrześcijańskiej z Rzymem jako jej centrum.

4.3. Walka za Stolicę Apostolską

Od XI wieku za świętą zaczęto uznawać w szczególności tę wojnę, która została ogłoszona przez papieża. Co istotne, nie musiała być ona wyłącznie wymierzona w niechrześcijan – jej celem mogła być również obrona posiadłości i praw Stolicy Apostolskiej. Grzegorz VII wykorzystywał swój autorytet także do takich celów. Ponownie można zauważyć, że w tym sensie zarysowywała się nowa rola papieża – nie tylko jako duchowego przywódcy chrześcijaństwa, lecz także jako inicjatora i organizatora zbrojnych kampanii, którym biskup rzymski nadawał wymiar religijny⁵⁵⁰.

Powyżej został już przywołany list do hrabiego Burgundii Wilhelma I z 2 lutego 1074. Grzegorz VII wspominał w piśmie o zamiarach spacyfikowania Normanów z Południa Włoch. Miało to nastąpić jeszcze przed podjęciem działań mających uratować chrześcijan ze Wschodu przez najazdem Saracenów⁵⁵¹. Pomimo zawartego sojuszu polityczno-militarnego za pontyfikatu Mikołaja II, relacje między Grzegorzem VII a Normanami z Południa Italii, zwłaszcza z Robertem Guiscardem, były dalekie od pełnej harmonii. Papież, choć uzależniony od ich wsparcia w wypadku eskalacji konfliktu z Henrykiem IV, pozostawał wobec nich wyraźnie nieufny i niejednokrotnie dawał wyraz swoim obawom względem ich niezależności oraz samowoli. Właśnie fragment z listu do Wilhelma Burgundzkiego świadczy jednoznacznie o napięciu – Grzegorz VII nie wahał się stwierdzić, że Normanowie wymagali pacyfikacji. Stanowiło to czytelny sygnał, iż traktował także ich jako potencjalne zagrożenie. Krytyka papieża koncentrowała się przede wszystkim na brutalnych metodach rządzenia, jakie stosowali normańscy możnowładcy, zawłaszczaniu przez nich majątków kościelnych oraz łamaniu zasad w zakresie obsady urzędów kościelnych⁵⁵². Grzegorz VII postrzegał

⁵⁵⁰ R. Rist, *The Medieval Papacy, Crusading, and Heresy, 1095–1291*, [w:] *A Companion to the Medieval Papacy: Growth of an Ideology and Institution*, K. Sisson, A. A. Larson (red.), Leiden-Boston 2016, s. 309–332. W artykule omówiono jak idea sprawiedliwego ukarania nieposłuszeństwa i głoszenia herezji przeobraziła się w reakcję zbrojną. F. H. Russell, *The Just War...*, s. 34–35. W książce podkreślono, że dla Grzegorza VII walka z wrogami Stolicy Apostolskiej była świętą wojną.

⁵⁵¹ Reg. I, 46.

⁵⁵² Swoje problemy z Normanami Grzegorz VII krótko opisał także w liście z 27 września 1073 do mediolańskiego rycerza Erlembalda, jednego z przywódców patarii (Reg. I, 25). O próbie zawarcia z nimi pokoju wspomina zaś w piśmie do innego rycerza z Mediolanu (również związanego z patarią) Winfryda z kwietnia 1076 roku (Reg. III, 15). Na 31 października 1076 datowany jest inny list do Winfryda oraz jego

Normanów jako działających według logiki siły. W rezultacie jego polityka wobec nich była ambiwalentna – z jednej strony oparta na ewentualnej potrzebie militarnego wsparcia w sporze z Niemcami, z drugiej nacechowana dystansem i próbami utrzymania kontroli nad niepokornym sojusznikiem⁵⁵³.

Grzegorz VII, mimo że Normanowie w południowej Italii byli chrześcijanami, wzywał hrabiego Burgundii Wilhelma do podjęcia zbrojnej interwencji przeciwko nim. Stanowi to znamieny przykład poszerzania przez papieża prerogatyw w zakresie ogłaszania i legitymizowania wojny świętej. W ujęciu papieża, nie tylko religia, lecz także postawa wobec Kościoła, determinowała, kto mógł być uznany za wroga. Normanowie, choć należący do wspólnoty chrześcijańskiej, byli postrzegani przez papieża w tamtym czasie jako przeciwnicy Kościoła. Wezwanie do ich pacyfikacji świadczy nie tylko o rosnącym napięciu między papieżem a jego nominalnymi sojusznikami, lecz także o fundamentalnym przekształceniu idei wojny sprawiedliwej i świętej. Papież rościł sobie prawo do sankcjonowania działań zbrojnych, nawet przeciwko innym chrześcijanom, o ile ich działania zagrażały jedności Kościoła lub bezpieczeństwu Stolicy Apostolskiej. W tym sensie Grzegorz VII nie tylko redefiniował pojęcie wojny świętej, lecz także przedstawiał siebie jako arbitra w sprawach moralności. Papież ukierunkowywał działania militarne chrześcijańskich władców nie wyłącznie przeciwko Saracenom, lecz również przeciwko tym, którzy – choć ochrzczeni – występowali przeciwko Stolicy Apostolskiej.

W tym miejscu należy ponownie powrócić do sprawy konfliktu między Grzegorzem VII a Henrykiem IV. Jak już sygnalizowano wcześniej, w 1080 roku spór eskalował tak mocno, że próżno było szukać drogi odwrotu. Papież na synodzie wielkopostnym 1080 roku znów ekskomunikował niemieckiego króla⁵⁵⁴. On natomiast, na synodzie w Brixen, doprowadził do potępienia przez episkopat Rzeszy biskupa Rzymu, a także do formalnego złożenia go z urzędu. Jednocześnie, zamiast Grzegorza VII na (anty)papieża mianowano dotychczasowego arcybiskupa Rawenny – Wiberta. Ten uczyniony przez niemieckiego

stronnika Ardeyryka, w którym papież ponownie wyrażał dezaprobatę wobec działań Normanów (Reg. IV, 7). Reg. V, 14a to zapis z synodu wielkopostnego 1078 roku, w czasie którego Grzegorz VII ekskomunikował wszystkich Normanów, którzy dążyli do inwazji na ziemie uznawane przez papieża za własność św. Piotra. W zapisie synodu jesiennego 1078 roku (Reg. VI, 5b) oraz zapisie synodu wielkopostnego 1080 roku (Reg. VII, 14a) Normanowie byli wymieniani jako potencjalni zagrażający klasztorowi na Monte Cassino.

⁵⁵³ Reg. VIII, 1a; Reg. VIII, 1b, Reg. VIII, 1c – dokumenty w Regestrze określające zależność lenną między Grzegorzem VII a Robertem Guiscardem. Więcej o relacjach papieża z Normanami: U.-R. Blumenthal, *Gregor VII. Papst zwischen Canossa...*, s. 306-311.

⁵⁵⁴ Zapis synodu wielkopostnego 1080 roku i ekskomunika Henryka IV: Reg. VII, 14a.

władcę krok zbulwersował Grzegorza VII, który postanowił wezwać chrześcijan do walki przeciwko swojemu największemu kościelnemu oponentowi⁵⁵⁵.

Latem 1080 roku papież napisał list do wszystkich wiernych⁵⁵⁶. Wezwał ich do zorganizowania kampanii zbrojnej przeciwko Wibertowi i jego zwolennikom. Tym samym Grzegorz VII wykorzystał swój autorytet w celach wojennych. Analizując pismo biskupa Rzymu, można dostrzec w nim interpretowanie walki zbrojnej przeciwko innym ochrzczonej jako działanie moralnie dopuszczalne, a nawet obowiązkowe dla wiernych papieżowi. Jak już wykazano wyżej, w dokumentach z okresu pontyfikatu Grzegorza VII można znaleźć liczne wezwania do podjęcia oręża przeciwko Saracenom – w obronie chrześcijan bizantyjskich, w celu odbicia Jerozolimy, czy oswobodzenia Hiszpanii. Takie wezwania były relatywnie łatwe do uzasadnienia: przedstawiano je jako walkę za wiarę i obronę ludu Bożego przed niewiernymi. Kiedy konflikt Grzegorza VII z Henrykiem IV eskalował, interpretacja wojny sprawiedliwej czy świętej uległa wyraźnemu przesunięciu. Moralnie uzasadniona walka nie ograniczała się już do konfrontacji z muzułmanami, lecz obejmowała również tych, którzy – choć ochrzczeni – buntowali się przeciwko autorytetowi papieskiemu⁵⁵⁷.

Grzegorz VII, odwołując się do swojego prymatu jako następcy św. Piotra, rościł sobie prawo do tego, by wzywać chrześcijan do walki z innymi chrześcijanami – tymi, którzy jego zdaniem niszczyli jedność Kościoła i dopuszczali się grzechu nieposłuszeństwa lub zagrażali Stolicy Apostolskiej. Opowiadanie się po stronie papieża było nie tylko katolickim obowiązkiem, lecz niemal znakiem przynależności do Kościoła. Grzegorz VII starał się przedstawić bunt przeciwko papieżowi nie jako spór polityczny, lecz jako zagrożenie dla zbawienia ogółu. Wobec tego przemoc – choć skierowana przeciwko współwyznawcom – zyskiwała nowe usprawiedliwienie: była środkiem obrony Kościoła. Przewartościowanie rozumienia wojny sprawiedliwej i świętej dawało papieżowi możliwość zwalczania buntów w łonie Kościoła i ochrony przed atakami tych, którzy chcieli podporządkować sobie Stolicę Apostolską. Tym samym autorytet papieża był wzmacniany a biskup Rzymu stawał się tym, który mógł rozsądzać kiedy przemoc jest moralnie dopuszczalna, nawet jeśli oznaczało to wezwanie wiernych do walki przeciwko innym ochrzczonej.

⁵⁵⁵ H. E. J. Cowdrey, *Pope Gregory VII...*, s. 202-206.

⁵⁵⁶ Reg. VIII, 7. Dokładna datacja jest nieznana.

⁵⁵⁷ Moralne uzasadnienie walki z innymi chrześcijanami – wrogami Stolicy Apostolskiej: G. Althoff, *Rules and Rituals in Medieval Power Games. A German Perspective*, Leiden-Boston 2020, s. 203-208.

Grzegorz VII swój list posłał „braciom i współbiskupom broniącym religii chrześcijańskiej oraz wszystkim wiernym świętego Piotra z duchownego i świeckiego stanu”⁵⁵⁸. Tak właśnie zostało to ujęte w formule otwierającej list, co miało swoje retoryczne, ideowe i polityczne cele. Już na początku listu bowiem papież stawiał znak równości między stawieniem oporu Henrykowi IV i Wibertowi z Rawenny, a obroną wiary. Jednocześnie starał się zjednoczyć stronników wokół swojej osoby, utożsamiając to z wiernością św. Piotrowi. Dla Grzegorza VII bunt na jaki odważył się były arcybiskup Rawenny nie był tylko zwróceniem się przeciwko osobie papieża, lecz przede wszystkim przeciwko Księciu Apostołów. Kampania zbrojna, do jakiej nawoływał wszystkich wiernych miała „wyrwać święty kościół Rawenny z rąk bezbożnych i zwrócić go jego ojcu, błogosławionemu Piotrowi”⁵⁵⁹.

4.4. Stolica Apostolska i jej zwierzchność nad poszczególnymi krajami

W listach Grzegorza VII widoczne jest budowanie narracji o uniwersalnej zwierzchności Stolicy Apostolskiej nad światem. Papież uważał, że pomiędzy Stolicą Apostolską a rządzonymi przez monarchów krajami, istniała zależność, która znajdowała się poza zasięgiem władzy świeckiej. Grzegorz VII, pisząc w swojej korespondencji o owej zależności, niejednokrotnie odwoływał się do historii i rzekomych praw Stolicy Apostolskiej do posiadania danych ziem. Czytając niektóre listy Grzegorza VII, można zrozumieć, że jego wizja uniwersalnej zwierzchności władzy papieskiej wykraczała poza ramy doktryny gelazjańskiej. Papież nie ograniczał się bowiem do dyskursu o przewodzeniu chrześcijanom w trosce o ich zbawienie. W dokumentach znaleźć można stwierdzenia o tym, że Stolica Apostolska miała realne prawa do panowania nad danymi krajami, lub też że było one własnością św. Piotra.

W niniejszym podrozdziale zostaną przeanalizowane wybrane listy papieża Grzegorza VII, w których podjął on temat przynależności poszczególnych krajów: Hiszpanii, Węgier, Rusi Kijowskiej, Korsyki, Bretanii i Południowej Italii do Stolicy Apostolskiej. Celem analizy będzie ukazanie, w jaki sposób papież, poprzez język, argumentację i odwołania do historii,

⁵⁵⁸ *Gregorius episcopus servus servorum Dei fratribus et coepiscopis christianam religionem defendentibus ceterisque clericalis ac laicalis ordinis sancti Petri fidelibus salutem et apostolicam benedictionem.*

⁵⁵⁹ [...] *sanctam Ravennatem ecclesiam de manibus impiis eripere et patri suo beato Petro restituere partes illas* [...].

starał się kształtować relacje polityczne w duchu papieskiego uniwersalizmu. Dyskurs Grzegorza VII analizowany w tych podrozdziałach wpisywał się w szerszy kontekst średniowiecznej rzeczywistości, w którym świętość i władza ziemską nieustannie się przenikały i współegzystowały w chrześcijańskim świecie.

4.4.1. Hiszpania

Biorąc pod uwagę wszystkie zachowane w Regestrze Grzegorza VII listy, nie sposób nie zauważyć, że Hiszpania stanowiła szczególnie obiekt zainteresowania papieża⁵⁶⁰. W drugiej połowie XI wieku, sytuacja polityczna Hiszpanii była niezwykle dynamiczna i złożona, zdominowana przez proces rekonkwisty. Była ona jedną z najbardziej znaczących historycznych realizacji idei wojny świętej i stopniowym odzyskiwaniem ziem Półwyspu Iberyjskiego spod panowania muzułmańskiego. Chrześcijańskie królestwa na Północy, takie jak León, Kastylia, Aragonia i Nawarra, umacniały swoją pozycję, prowadząc liczne kampanie wojenne przeciwko muzułmanom. Osłabienie ich struktur politycznych po rozpadzie kalifatu kordobańskiego, stworzyło dogodne warunki dla ofensywy chrześcijańskiej. Choć walki chrześcijańsko-muzułmańskie na Półwyspie Iberyjskim toczyły się już od kilku stuleci, to jednak w XI wieku ich interpretacja ideowa stała się jeszcze wyrazistsza. W oczach wiernych tego stulecia, wojna ta była aktem sprawiedliwej i świętej zemsty za zniewagę zadawaną chrześcijaństwu – bezprawne zagarnięcie ziem⁵⁶¹.

W tym czasie coraz bardziej aktywną rolę w polityce półwyspu zaczęła odgrywać Stolica Apostolska. Grzegorz VII często interweniował w sprawy Kościoła na Półwyspie Iberyjskim. Pragnął wprowadzenia liturgii rzymskiej w miejsce dotychczasowej liturgii mozarabskiej, co miało zacieśniać związek lokalnego Kościoła z Rzymem. Tym samym, pontyfikat Grzegorza VII wpisywał się w dłuższy proces integracji Kościoła hiszpańskiego

⁵⁶⁰ Realia polityczne i religijne XI-wiecznej Hiszpanii zostały opisane w artykule: L. de la Calzada, *La proyección del pensamiento de Gregorio VII en los reinos de Castilla y León*, SG 3 (1948), s. 1-87. Autor opisał też strategię polityczną Grzegorza VII wobec XI-wiecznej Hiszpanii, narrację papieża o szczególnej więzi między Rzymem a Hiszpanią oraz sprawę liturgii mozarabskiej. Więcej o historii rekonkwisty: P. Contamine, *Wojna w średniowieczu*, tłum. M. Czaja, Warszawa 1999, s. 62-66.

⁵⁶¹ F. Miranda-García, *Dilatatio christianitatis. La evolución de un concepto y su plasmación hispánica*, [w:] *La Reconquista. Ideología y justificación de la guerra santa peninsular*, C. de Ayala-Martínez, I. C. Ferreira-Fernandes, J. S. Palacios-Ontalva (red.), Madrid 2019, s. 325-341; C. de Ayala-Martínez, *¿Reconquista o reconquistas? La legitimación de la guerra santa peninsular*, „Revista del Cehgr” 32 (2020), s. 3-20. Rekonkwista jako święta wojna: J. F. O’Callaghan, *Rekonkwista. Krucjaty w średniowiecznej Hiszpanii*, tłum. J. Szkudliński, Poznań 2016, s. 22-33.

z resztą Europy łacińskiej⁵⁶². W przeciwieństwie do planowanej krucjaty mającej na celu uratowanie chrześcijan w Cesarstwie Bizantyjskim, w Regestrze papieskim nie zachowało się wiele dokumentów, które wprost odnosiłyby się do rekonkwisty w Hiszpanii. Nie ulega jednak wątpliwości, że Grzegorz VII musiał być zaangażowany w jej sprawę, a wyrazem tego był wspomniany już list do wszystkich władców świeckich z Francji, którzy mieli udać się do Hiszpanii w celu jej odbicia z rąk niewiernych. Pismo zostało napisane na samym początku pontyfikatu – 30 kwietnia 1073⁵⁶³.

Grzegorz VII wierzył w szczególną relację łączącą Rzym z Hiszpanią. W liście wyraźnie widoczne jest przekonanie, że Hiszpania znajdowała się w szczególnej zależności wobec Stolicy Apostolskiej. Papież nie tylko postrzegał tamte ziemie jako religijnie przynależne do Kościoła, ale rościł sobie wobec nich konkretne prawa własności i jurysdykcji. Hiszpania, jak podkreślał, „od dawna należała do osobistego prawa św. Piotra”, czyli została uznana za własność Kościoła Rzymskiego, i to niezależnie od tego, że od wieków była okupowana przez muzułmanów⁵⁶⁴. Grzegorz VII twierdził, że okupacja i upływ czasu nie unieważniały prawa – skoro ziemia ta została raz, sprawiedliwie i w woli Bożej przekazana Kościołowi rzymskiemu, nie mogła być od niego odebrana. Mogła być jedynie przekazana za zgodą i decyzją papieża⁵⁶⁵.

To stanowisko papieża opierało się na koncepcji, według której te terytoria, które kiedyś zostały ofiarowane św. Piotrowi (i tym samym papiestwu) należały na zawsze do Kościoła w sensie zarówno duchowym, jak i prawnym⁵⁶⁶. Grzegorz VII traktował Hiszpanię jako ziemie, które nie mogły być przedmiotem dowolnego przejmowania, nawet jeśli przez wieki były w posiadaniu niewiernych. Odzyskanie ich w ramach rekonkwisty nie mogło być więc rozumiane jako zdobycie nowego terytorium, lecz jako przywrócenie Kościołowi jego

⁵⁶² A. Oliver, «*Regnum Hispaniae*» en la programa de reforma de Gregorio VII, SG 14 (1991), s. 75-82. W tym artykule autor dochodzi do wniosku, że pomimo istnienia na Półwyspie Iberyjskim różnych podmiotów politycznych, Grzegorz VII traktował Hiszpanię jako monolit w sensie eklezjologicznym. Dla papieża najważniejsze było odzyskanie Hiszpanii dla chrześcijaństwa oraz zintegrowanie jej z resztą łacińskiej Europy.

⁵⁶³ Reg. I, 7.

⁵⁶⁴ *Non latere vos credimus regnum Hyspanię ab antiquo proprii iuris sancti PETRI fuisse et adhuc, licet diu a paganis sit occupatum, lege tamen iustitię non evacuata, nulli mortalium sed soli apostolicę sedi ex equo pertinere.*

⁵⁶⁵ *Quod enim auctore Deo semel in proprietates ecclesiarum iuste pervenerit, manente eo, ab usu quidem, sed ab earum iure occasione transeuntis temporis sine legitima concessione divelli non poterit.*

⁵⁶⁶ Poglądy Grzegorza VII o przynależności ziem hiszpańskich do św. Piotra są związane z Donacją Konstantyna, w której rzekomo cesarz przekazał papieżowi Sylwestrowi I panowanie nad Rzymem i Zachodem. W przypadku Hiszpanii Grzegorz VII nie odwoływał się bezpośrednio do niej, ale opierał się na idei, zgodnie z którą Kościół miał wieczne prawa do pewnych terytoriów, wynikające z Bożej woli i historycznych darowizn. A. García y García, *Reforma gregoriana e idea de la «Militia sancti Petri»...*, s. 253-256.

prawowitej własności. Dlatego też działania militarne w Hiszpanii musiały odbywać się pod patronatem św. Piotra i za wiedzą oraz zgodą Stolicy Apostolskiej.

Papież wzywał książęta i możnych do zdobywania ziem, ale z wyraźnym zastrzeżeniem: wkraczając do Hiszpanii musieli oni uznać prawa św. Piotra. Ostrzegał, że nie dopuści do tego, by prawa Kościoła zostały pogwałcone przez niewłaściwe działania nawet swoich własnych synów (chrześcijańskich władców). W ten sposób Grzegorz VII starał się roztoczyć nad Hiszpanią szczególną formę zwierzchnictwa. Papież stawiał siebie w roli strażnika praw Stolicy Apostolskiej. Zdaniem papieża zdobycie na nowo ziemi hiszpańskiej mogło być przeprowadzone jedynie w połączeniu z podporządkowaniem się Stolicy Apostolskiej, a nie jako samowolna ekspansja świeckiej władzy.

20 marca 1074 z kancelarii papieskiej wyszedł list do króla Alfonsa VI, który miał szczególne zasługi w walce z Saracenami⁵⁶⁷. Papież chwalił go za to, że na terenach jemu podległych wprowadzał rzymski ryt liturgiczny: „W tym, że pod twoim panowaniem sprawuje się liturgię rytu rzymskiego dzięki twemu staraniu i poleceniom, ukazujesz się jako syn Kościoła rzymskiego oraz jako ten, który utrzymuje z nami tę zgodę i tę samą przyjaźń, jaką niegdyś królowie Hiszpanii mieli z rzymskimi papieżami”⁵⁶⁸. Grzegorz VII doceniał lojalność Alfonsa VI i postrzegał go jako tego, który dobrowolnie uznawał autorytet Rzymu. Papież wyraźnie sugerował też, że w przeszłości istniała pewna tradycyjna relacja zależności między królami Hiszpanii a papieństwem. Słowa *concordia* i *amicitia* mogły nie paść przypadkowo. W języku dyplomacji można je interpretować nie tylko jako przyjaźń, ale też jako relację pewnego rodzaju podporządkowania, często przypominającą wasalstwo. Nie oznacza to, że papież traktował Alfonsa VI jak lennika, ale sugeruje, że prawowita władza królewska w Hiszpanii powinna opierać się na uznaniu papieskiego zwierzchnictwa, przynajmniej w sensie symbolicznym⁵⁶⁹.

⁵⁶⁷ Reg. I, 63. O Alfonsie VI i jego rządach w czasie rekonkwisty: C. de Ayala, *On the Origins of Crusading in the Peninsula: The Reign of Alfonso VI (1065-1109)*, „Imago Temporis. Medium Aevum” 7 (2013), s. 225-269.

⁵⁶⁸ *In hoc autem, quod sub ditone tua Romani ordinis officium fieri studio et iussionibus tuis asseris Romanę ecclesię te fillium ac eam concordiam et eandem amicitiam te nobiscum habere, quam olim reges Hyspanię cum Romanis pontificibus habebant, cognosceris.*

⁵⁶⁹ Por. G. Althoff, *Family, Friends and Followers: Political and Social Bonds in Early Medieval Europe*, Cambridge 2004, s. 67-90. Autor pokazuje, że pojęcia takie jak *amicitia* czy *concordia* nie tylko wyrażały przyjaźń czy porozumienie. W dyplomacji średniowiecznej mogły mieć znaczenie polityczne – wskazywały na hierarchiczne relacje lojalności i zwierzchnictwa.

W drugim rozdziale tej pracy został już przeanalizowany list Grzegorza VII z 19 marca 1074 do króla Alfonsa VI i króla Sancha IV⁵⁷⁰. Rozważono jego treść pod kątem dyskursu o Kościele rzymskim jako matce wszystkich Kościołów. Ów dokument jednak to przede wszystkim jedno z najważniejszych źródeł pokazujących, jak papieństwo w XI wieku argumentowało swą władzę nad Hiszpanią. Według Grzegorza VII początki chrześcijaństwa na Półwyspie Iberyjskim należy łączyć z postacią św. Pawła, który miał odwiedzić te ziemie w czasie jednej ze swoich podróży misyjnych⁵⁷¹. Do Hiszpanii św. Piotr i Paweł mieli również skierować siedmiu biskupów, którzy „zniszczywszy pogaństwo, ugruntowali chrześcijaństwo, zaszczerpili religię, ukazali porządek i sposób odprawiania nabożeństw oraz własną krwią poświęcili kościoły”⁵⁷². Jak pisał dalej papież, Hiszpania była przez długi czas odseparowana od swojej matki – Kościoła rzymskiego. Nastąpiło to w wyniku herezji: pryscylianizmu i arianizmu; a potem przez najazdy: najpierw Gotów, a potem Saracenów⁵⁷³. Herezje i inwazje miały spowodować nieszczęścia na kraj. Sprawili też, że liturgia nie była sprawowana w rycie rzymskim – i właśnie ten stan rzeczy chciał naprawić Grzegorz VII, kierując apel do dwóch hiszpańskich władców.

Narracja papieża jest bardzo wyraźnie nastawiona na ukazanie głębokich związków Hiszpanii z Rzymem. Na pierwszy plan wysuwani byli apostołowie Piotr i Paweł – święci, którzy jak żadni inni kojarzą się z Wiecznym Miastem po jego „ochrzczeniu”. Uderzające, a zarazem fascynujące jest to, że Grzegorz VII pisząc o początkach chrześcijaństwa na Półwyspie Iberyjskim, ani słowem nie wspomniał o tradycji mówiącej o misji św. Jakuba (Większego) Apostoła. To spostrzeżenie dotyczy zarówno listu z 19 marca 1074 jak i każdego innego, który zachował się do czasów obecnych, a który został skierowany do jakichkolwiek hiszpańskich adresatów korespondencji biskupa Rzymu. Tradycja chrześcijańska, pod koniec XI wieku już bardzo silnie ugruntowana, głosiła, że św. Jakub Większy, jeden z dwunastu

⁵⁷⁰ Reg. I, 64.

⁵⁷¹ Paweł Apostoł w swoim Liście do Rzymian (Rz 15, 22-28) napisał o swoich planach udania się do Hiszpanii. Nie ma jednak żadnych dowodów na to, że Półwysep Iberyjski ostatecznie odwiedził. Więcej na ten temat: M. Wyrzykowski, *Podania i artefakty potwierdzające misję Pawła w Hiszpanii*, „Resovia Sacra” 29 (2022), s. 663-676.

⁵⁷² [...] *ac postea septem episcopos ab urbe Roma ad instruendos Hyspanię populos a PETRO et PAULO apostolis directos fuisse qui destructa idolatria chistianitatem fundaverunt religionem plantaverunt ordinem et officium in divinis cultibus agendis ostenderunt et sanguine suo ecclesias dedicaverunt* [...]. Więcej o legendarnych siedmiu biskupach hiszpańskich: J. López-Martín, *Los siete varones apostólicos y sus sedes*, „Boletín del Instituto de Estudios Almerienses. Letras” 3 (1983), s. 111-120.

⁵⁷³ O arianizmie i pryscylianizmie na Półwyspie Iberyjskim w książce poświęconej czasom wizygockim: R. Collins, *La España visigoda 407-711*, tłum. M. García-Garmilla, Barcelona 2005, s. 172-175. O herezji pryscylianizmu także w: K. Sordyl, *Dzieje schizmy pryscylianiskiej (370-385). Dramatyczna likwidacja pryscylianizmu*, „Vox Patrum” 59 (2013), s. 317-327.

apostołów, głosił Ewangelię w Hiszpanii, zwłaszcza w rejonie Aragonii i miał być pierwszym biskupem Toledo. Według legendy, po swojej śmierci męczeńskiej w Jerozolimie (ok. 44 r.), jego ciało miało zostać cudownie przeniesione do północno-zachodniej Hiszpanii, gdzie zostało pochowane w miejscu, w którym później stanęło miasto Santiago de Compostela. Tam, w IX wieku, miało dojść do cudownego odkrycia jego grobu, co zapoczątkowało jeden z największych ruchów pielgrzymkowych w średniowiecznej Europie – *Camino de Santiago*. Nie ma historycznych dowodów na to, że św. Jakub rzeczywiście przebywał w Hiszpanii. Jego kult był jednak niezwykle ważny dla tożsamości chrześcijańskiej tej części Europy, zwłaszcza w czasie rekonkwisty, kiedy uważano go za niebiańskiego opiekuna i „pogromcę Maurów”⁵⁷⁴. Możliwe, że Grzegorz VII intencjonalnie nie przytoczył w swoim liście postaci św. Jakuba, ponieważ nie kojarzono powiązań tego apostoła z Wiecznym Miastem. Głównym celem pisma było wyłożenie najważniejszych związków i zależności pomiędzy Stolicą Apostolską a Hiszpanią. Przytoczenie w nim świętego, który kojarzyć mógłby się z odrębnością i apostołskością Kościoła iberyjskiego, mogło być pomysłem nietrafionym⁵⁷⁵.

W liście z 28 czerwca 1077 skierowanym do władców świeckich w Hiszpanii Grzegorz VII stwierdził, że „królestwo Hiszpanii na mocy starożytnych ustanowień zostało przekazane w prawo i własność świętemu Piotrowi i Kościołowi rzymskiemu”⁵⁷⁶. Odwołanie to ma fundamentalne znaczenie dla zrozumienia papieskiego dyskursu legitymizującego jego roszczenia do zwierzchnictwa nad chrześcijańskimi królestwami. Jednak sama formuła „starożytnych ustanowień” nie wskazuje na żadne konkretne akty prawne, co rodzi pytanie: jakie źródła lub idee mógł mieć na myśli papież?

Jednym z najbardziej prawdopodobnych odniesień ideologicznych jest przywoływana wyżej już wielokrotnie Donacja Konstantyna – fałszerstwo z VIII wieku, który miał rzekomo potwierdzać przekazanie przez cesarza Konstantyna Wielkiego zwierzchnictwa nad

⁵⁷⁴ O św. Jakubie Większym, jego legendarnym pobycie w Hiszpanii, jego kulcie i postrzeganiu jako opiekuna chrześcijan na Półwyspie Iberyjskim, a także o znaczeniu pielgrzymek do Composteli: R. Oželis, *Apostolic Activity of St. James the Apostle: Leading to the Formation of the Camino de Santiago*, „International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage” 9 (2022), 6, s. 51-57; J. F. O’Callaghan, *Rekonkwista...*, s. 308-317; J. van Herwaarden, *The origins of the cult of St James of Compostela*, „Journal of Medieval History” 6 (1980), 1, s. 1-35; J. Suárez-Otero, *The Cult of St. James at Compostela: from Antiquity to the Middle Ages. A Short Essay Dedicated to John Williams*, „Boletín Avriense” 44 (2014), s. 165-182.

⁵⁷⁵ Kościoły założone przez apostołów cieszyły się szczególnym poważaniem w całej *christianitas*. W średniowieczu wiązało się to także z niezależnością danych jednostek kościelno-administracyjnych. Wierzono, że biskupstwo założone przez apostoła nie mogło popaść w błąd doktrynalny: R. Michałowski, *Zjazd gnieźnieński...*, s. 23-25. W takim rozumieniu nieprzywołanie przez Grzegorza VII postaci Jakuba Apostoła wydaje się jeszcze bardziej uzasadnione, gdyż papież interpretował używanie rytu mozarabskiego jako błąd.

⁵⁷⁶ Reg. IV, 28. [...] *videlicet regnum Hyspanię ex antiquis constitutionibus beato PETRO et sanctę Romanę ecclesię in ius et proprietatem esse traditum.*

Zachodem na rzecz papieża Sylwestra I. W tym sensie fałszerstwo stanowiło istotne narzędzie papieskiej retoryki: skoro papieżowi przysługiwała władza nad całym chrześcijańskim Zachodem, to także nad Hiszpanią – niezależnie od tego, czy późniejsi lokalni władcy to formalnie potwierdzili. Poza tym możliwe, że Grzegorz VII odwoływał się do nieokreślonej, ale domniemanej tradycji dawnych związków monarchii wizygockiej z papieżem. W VI i VII wieku, po przejściu Wizygotów na katolicyzm, utrzymywali oni kontakty z Rzymem, a papież cieszył się autorytetem duchowym wśród najważniejszych hierarchów Półwyspu Iberyjskiego⁵⁷⁷. Nie można wykluczyć, że Grzegorz VII postrzegał te relacje jako wystarczające podstawy do formułowania swoich roszczeń.

„Starożytne ustanowienia” nie musiały jednak odwoływać się do konkretnych aktów prawnych. Być może papież użył powyższego sformułowania wyłącznie w charakterze retorycznego narzędzia, które miało wzmocnić roszczenia Stolicy Apostolskiej do przywrócenia dawnego porządku, który został przerwany przez najazd muzułmański i „zaniedbanie poprzednich papieży”⁵⁷⁸. Jest też prawdopodobne, że papież miał na myśli idee jedności Kościoła, w które Hiszpania była postrzegana jako integralna część *christianitas*. W tym ujęciu, „starożytne ustanowienia” nie byłyby żadną konkretną normą przynależności, lecz religijną tradycją podległości względem Rzymu. List Grzegorza VII z 28 czerwca 1077 można zatem interpretować jako przypomnienie wyjątkowej więzi Stolicy Apostolskiej z Hiszpanią oraz wezwanie do powrotu w uznawaniu zwierzchnictwa papieskiego. Wydaje się, że jego najistotniejszym przejawem było dla papieża zrezygnowanie ze sprawowania kultu w rycie mozarabskim. Liturgia, odprowadzana w taki sam sposób jak w Rzymie, była dla Grzegorza VII realnym znakiem komunii z Kościołem św. Piotra⁵⁷⁹. Rekonkwista w narracji papieża była przejawem Bożej łaski, nie tylko z powodu wyparcia Saracenów z ziemi chrześcijan, lecz także możliwości ponownego zjednoczenia ze Stolicą Apostolską.

⁵⁷⁷ F. Rodamilans-Ramos, *El Primado romano en la Península Ibérica hasta el siglo X: Un análisis historiográfico*, „Espacio Tiempo y Forma Serie III Historia Medieval” 27 (2014), s. 419-460; F. M. Arocena-Solano, *Los concilios hispano-visigóticos entre historia y culto*, „Saeculum Christianum” 29 (2022), 1, s. 31-49.

⁵⁷⁸ *Quod nimirum hactenus et preteritorum temporum incommoda et aliqua antecessorum nostrorum occultavit negligentia*.

⁵⁷⁹ R. Elze, *Gregor VII. und die römische Liturgie...*, s. 186-187. Autor twierdzi, że sprawowanie kultu w liturgii rzymskiej było odbierane przez Grzegorza VII jako przejaw posłuszeństwa. Jednolita liturgia służyła też utrzymywaniu jedności Kościoła i miała wzmocniać papieski autorytet. Oprócz starań Grzegorza VII co do ograniczania liturgii mozarabskiej, warto wspomnieć o tym, że papież odmówił księciu Wratysławowi sprawowania w Czachach kultu w języku słowiańskim. Grzegorz VII najprawdopodobniej sprzeciwiał się także funkcjonowaniu odmiennego rytu liturgicznego w Dalmacji: V. Koščak, *Gregorio VII e la Croazia*, SG 14 (1991), s. 253-264.

Dyplomacja Grzegorza VII nie ograniczała się jedynie do słowa pisanego. Jak pokazuje list z 15 października 1079, polegała także na okazywaniu gestów o szczególnie symbolicznym znaczeniu⁵⁸⁰. Wraz z pismem, do monarchy został przesłany wyjątkowy dar – złoty klucz w jakiś sposób powiązany z łańcuchami św. Piotra. W słowach papieskich gest ten objaśniony został następująco: „Aby zaś nasze upomnienie głębiej wryło się w wasze serce, zgodnie ze zwyczajem świętych, przesłaliśmy wam złoty kluczyk, w którym zawarte jest błogosławieństwo związane z łańcuchami świętego Piotra, ażebyście za jego obecnością doznali obfitszego wstawiennictwa i łask z jego strony oraz byście, pałając miłością do niego coraz bardziej z każdym dniem, zasłużyli na to, by wszechmogący Bóg, który jego w cudowny sposób uwolnił z żelaznych kajdan, mocą jego zasług i wstawiennictwa uwolnił was ze wszystkich więzów waszych grzechów i doprowadził do wiecznej radości”⁵⁸¹.

Cieńko stwierdzić czym właściwie mógł być przesłany artefakt. Mógł to być bowiem rzekomy klucz do kajdan św. Piotra, którymi miał być skuty w Jerozolimie lub Rzymie. Mógł to być także klucz, w którym umieszczono fragment łańcucha (na przykład w formie opłków), przy pomocy którego więziono Apostoła. Ogniwo z oków mogło być też przypięte do złotego klucza. Dar od papieża mógł być równie dobrze zwykłą relikwią kontaktową. Tak czy tak, ten symboliczny dar pełnił funkcję wielowymiarowego znaku. Przede wszystkim, złoty klucz to tradycyjny symbol władzy Piotrowej i papiestwa, wskazujący na źródło autorytetu biskupa Rzymu jako następcy św. Piotra. Połączenie relikwii łańcucha z kluczem wzmacniało wymowę daru. Gwarantować miało wstawiennictwo świętego, ale także podkreślało symboliczne połączenie między Rzymem a królem Hiszpanii oraz między katedrą Piotrową a Kościołem iberyjskim⁵⁸².

Można uznać ten gest za kolejną manifestację szczególnej więzi, jaką Grzegorz VII konsekwentnie przypisywał Hiszpanii względem Stolicy Apostolskiej. Poprzez symbolikę

⁵⁸⁰ Reg. VII, 6.

⁵⁸¹ *Ut autem nostra exhortatio cordi vestro altius inprimatur, ex more sanctorum misimus vobis claviculam auream in qua de catenis beati PETRI benedictio continetur, quatenus per eius presentia patrocinia uberiora eius erga vos beneficia sentiat et in amore ipsius de die in diem ferventes accendimini promerentes, ut omnipotens Deus, qui illum ammirabili potentia a nexibus ferreis liberavit, eius meritis et intercessionibus vos ab omnibus peccatorum vestrorum vinculis absolvat et ad gaudia eterna perducatur.* Tłumaczenie K.Z.

⁵⁸² Papieżem, który wielokrotnie podarował różnym monarchom relikwie łańcuchów św. Piotra był Grzegorz Wielki. Dary miały różną formę: wizygocki król Rekared otrzymał krzyżyk zawierający fragment łańcucha, bizantyjska cesarzowa Konstantyna dostała opłki z oków, zaś merowiński król Childebert otrzymał klucze z fragmentami łańcucha. T. Wolińska, *Polityka, przyjaźnie i podarunki w świetle korespondencji papieża Grzegorza Wielkiego*, „Studia Religioznika” 41 (2008), s. 141-156; M. Starnawska, *Kult św. Piotra w Polsce średniowiecznej na tle europejskim*, „Ecclesia. Studia z dziejów Wielkopolski” 6 (2011), s. 25-26. Gesty papieża z przełomu VI i VII wieku mogły być inspiracją dla Grzegorza VII.

klucza i łańcucha, papież przypominał o duchowej podległości Hiszpanii św. Piotrowi, i wzmacniał swój apel o liturgiczną i jurysdykcyjną jedność z Rzymem. Dar papieski nie był jedynie osobistą ofiarą świadczącą o pobożności, lecz subtelnie perswazyjnym narzędziem: miał skłonić króla do pełnego podporządkowania się normom liturgicznym Stolicy Apostolskiej i zrezygnowania z rytu mozarabskiego. Tym samym klucz i łańcuch św. Piotra stawały się symbolem integracji Hiszpanii z Kościołem powszechnym, którego centrum był Rzym⁵⁸³.

4.4.2. Węgry

W drugiej połowie XI wieku Węgry pogrążyły się w bratobójczych walkach wewnętrznych między członkami dynastii Arpadów⁵⁸⁴. Andrzej I, który objął tron w 1047 roku, początkowo prowadził działania wojenne przeciwko Niemcom. W konfliktach tych wspierał go jego brat Bela, któremu Andrzej powierzył zarządzanie częścią królestwa i obiecał sukcesję tronu po swojej śmierci. Braterska współpraca załamała się jednak po narodzinach syna Andrzeja – Salomona. W 1057 roku Andrzej doprowadził do koronacji niepełnoletniego syna, co spotkało się z ostrym sprzeciwem Beli i doprowadziło do wybuchu wojny domowej. Walki trwały do 1061 roku i zakończyły się śmiercią Andrzeja oraz objęciem władzy przez Belę. W 1063 roku w sytuację na Węgrzech zaangażowało się cesarstwo, a wojska niemieckie wkroczyły do kraju z zamiarem osadzenia Salomona na tronie i odsunięcia Beli, który jednak zmarł jeszcze w tym samym roku. Tron węgierski stał się przedmiotem roszczeń synów Beli. Aby uniknąć kolejnej wojny domowej, Salomon zdecydował się zawrzeć porozumienie z synami swojego stryja i przekazał najstarszemu z nich – Gezie – część królestwa, którą wcześniej rządził jego ojciec. Przez pewien czas Salomon i Geza współpracowali ze sobą, jednak w 1074 roku ich relacje uległy gwałtownemu pogorszeniu, a do wewnętrznego konfliktu w kraju zostało wmieszane papieństwo⁵⁸⁵.

⁵⁸³ Wysiłki dyplomatyczne Grzegorza VII nie poszły na marne bowiem, zgodnie z tym co napisał on sam w liście Reg. IX, 2 z 1081 roku, Alfons VI konsekwentnie wprowadzał rzymski ryt liturgiczny w miejsce rytu mozarabskiego. A. García y García, *Reforma gregoriana e idea de la «Militia sancti Petri»...*, s. 257-259.

⁵⁸⁴ Ustalenia niniejszego podrozdziału nawiązują do mojej nieopublikowanej pracy magisterskiej, która została napisana pod kierunkiem dr hab. Krzysztofa Skwirczyńskiego, prof. UW: *Relacje papieża Grzegorza VII (1073-1085) z władcami w świetle jego korespondencji* (Wydział Historii Uniwersytetu Warszawskiego – 2021). W niniejszej pracy prezentuję kontynuację i rozwinięcie badań.

⁵⁸⁵ Historia Węgier tamtego okresu: S. A. Sroka, *Węgry*, Poznań 2015, s. 177-202.

Wiele wskazuje na to, że to właśnie Geza jako pierwszy nawiązał kontakt z Rzymem, wysyłając tam poselstwo i najprawdopodobniej zabiegając o wsparcie papieża. Grzegorz VII mógł postrzegać relacje z władcami węgierskimi jako szansę na umocnienie swojej pozycji oraz zacieśnienie więzi między Stolicą Apostolską a Królestwem Węgier. Możliwe również, że mimo iż w tym okresie papież nie był jeszcze otwarcie skonfliktowany z Henrykiem IV, już wtedy poszukiwał sojuszników wśród monarchów rządzących na obrzeżach łacińskiej Europy⁵⁸⁶.

List papieża Grzegorza VII skierowany do Gezy – określanego w nim jako księżę węgierski – datowany na 17 marca 1074, stanowił odpowiedź na wcześniejszą, niezachowaną wiadomość od władcy⁵⁸⁷. Treść pisma papieskiego pozwala częściowo go odtworzyć. Papież chwalił Gezę za jego przywiązanie do wiary oraz oddanie wobec Stolicy Apostolskiej. Zachęcał go do dalszej wierności wobec apostołów, sugerując, że postawa ta świadczyła także o szacunku wobec papiestwa. Grzegorz VII zapewniał również Gezę o ojcowskiej trosce oraz życzliwości Kościoła, deklarując gotowość do odrzucenia każdego, kto występowałby przeciw niemu, a wobec jego wrogów zapowiadał gniew Stolicy Apostolskiej. Tak jednoznaczne poparcie ze strony papieża może budzić zdziwienie, zwłaszcza że Geza nie odgrywał wówczas znaczącej roli na arenie międzynarodowej – władał jedynie częścią Węgier, podczas gdy faktycznym królem był Salomon. Grzegorz VII miał też świadomość, że to Salomon był koronowanym monarchą.

Sytuacja polityczna na Węgrzech była niezwykle dynamiczna i ciągle się zmieniała. 14 marca 1074 Geza pokonał swojego kuzyna Salomona w bitwie pod Magyaród i przejął władzę w kraju. Salomon, po porażce, zbiegł do Niemiec i, pragnąc odzyskać tron, złożył hołd lenny Henrykowi IV⁵⁸⁸. Wydarzenie to znalazło odzwierciedlenie w kolejnym liście Grzegorza VII, tym razem skierowanym do Salomona, z dnia 28 października 1074⁵⁸⁹. Dokument ten stanowił odpowiedź na wiadomość od Salomona, który – jak się wydaje – w desperacji próbował szukać pomocy również w Rzymie. Można przypuszczać, że Henryk IV nie zaoferował mu konkretnego wsparcia, co zmusiło Salomona do zwrócenia się w stronę papieża. W swoim liście papież Grzegorz VII zwrócił się do Salomona, określając go mianem

⁵⁸⁶ Tak sugerował T. Grudziński, *Polityka papieża Grzegorza VII...*, s. 9-46.

⁵⁸⁷ Reg. I, 58.

⁵⁸⁸ Wojna między Salomonem a Gezą: G. Kristó, *Die Arpadendynastie: die Geschichte Ungarns von 895 bis 1301*, Budapest 1993, s. 94-99.

⁵⁸⁹ Reg. II, 13.

„króla Węgrów”⁵⁹⁰. Może to budzić pytania o stopień jego orientacji w aktualnej sytuacji politycznej na Węgrzech, jednak sam fakt użycia królewskiego tytułu sugeruje, że papież uznawał legalność jego władzy. W swoim liście Grzegorz VII w bardzo srogim tonie wyraził krytykę wobec jego wcześniejszej decyzji o złożeniu hołdu lennego Henrykowi IV. Papież napisał: „Albowiem, jak możesz się dowiedzieć od swoich przodków, królestwo Węgier jest własnością świętego Kościoła rzymskiego, gdyż król Stefan ofiarował je niegdyś świętemu Piotrowi wraz z wszelkimi swoimi prawami i władzą i pobożnie je przekazał. Ponadto cesarz Henryk, pobożnej pamięci, dla uczczenia świętego Piotra zdobył to królestwo, pokonał króla i po odniesieniu zwycięstwa przesłał włócznię oraz koronę do grobu świętego Piotra, a dla uczczenia swego triumfu skierował tam insygnia królewskie, uznając, że zwierzchnictwo nad tym królestwem należy do jego godności”⁵⁹¹.

Ton wypowiedzi Grzegorza VII o zależności Węgier od Kościoła rzymskiego jest jeszcze bardziej zdecydowany niż w przypadku relacji łączących Hiszpanię i Stolicę Apostolską. W przypadku Półwyspu Iberyjskiego nacisk w papieskim dyskursie był położony przede wszystkim na duchową więź kraju z Rzymem. Grzegorz VII określił Węgry wprost jako „własność” Kościoła rzymskiego. Wydaje się, że dla papieża relacja tego kraju ze Stolicą Apostolską była czymś więcej niż zależnością lenną. Papież oparł swoje stanowisko na postaci króla Stefana I Świętego. Nie zachowało się żadne świadectwo historyczne świadczące o tym, że pierwszy król węgierski mógł ofiarować swój kraj św. Piotrowi⁵⁹². Nie oznacza to jednak, że pewnego rodzaju akt oddania Węgier pod opiekę Stolicy Apostolskiej nie mógł mieć miejsca. Jest nawet bardziej prawdopodobne, że jakaś forma podporządkowania się św. Piotrowi (uosabianego przez biskupa Rzymu) miała miejsce. Świadczy o tym dokument, którego treść zachowała się do czasów obecnych, a który

⁵⁹⁰ *GREGORIUS episcopus servus servorum Dei Salomoni regi Ungarorum salutem et apostolicam benedictionem.* Tłumaczenie K.Z.

⁵⁹¹ *Nam, sicut a maioribus patrię tuę cognoscere potes, regnum Ungarię sanctę Romanę ecclesię proprium est a rege Stephano olim beato PETRO cum omni iure et potestate sua oblatum et devote traditum. Preterea Heinricus pię memorię imperator ad honorem sancti PETRI regnum illud expugnans victo rege et facta victoria ad corpus beati PETRI lanceam coronamque transmisit et pro gloria triumphu sui illuc regni direxit insignia, quo principatum dignitatis eius attinere cognovit.*

⁵⁹² V. Múcska, *Uhorsko A Cirkevné Reformy 10. A 11. Storočia*, Bratislava 2004, s. 30-34. Do rzekomego aktu ofiarowania Węgier św. Piotrowi odnosi się autor tej monografii. Według niego, Grzegorz VII prawdopodobnie jednak wymyślił „donację” króla Stefana. Múcska odnosi się także do tzw. *Legendy św. Stefana*, która powstała w związku z jego kanonizacją. Według tego źródła, król miał oddać kraj w opiekę Najświętszej Marii Panny (a nie św. Piotra – jak twierdził Grzegorz VII). Więcej o Legendach św. Stefana: R. Grzesik, *Tradycja tekstowa i rękopiśmienna Legendy św. Stefana*, „Nasza Przeszłość” 125 (2016), s. 127-146.

najprawdopodobniej dotyczy innego kraju regionu – Polski. Ów dokument powszechnie znany jest jako *Dagome iudex*⁵⁹³.

Jest to dokument, którego treść znamy jedynie z regestu sporządzonego w kancelarii papieskiej pod koniec XI wieku. Choć zachował się w formie fragmentarycznej i budzącej liczne kontrowersje interpretacyjne, uznaje się, że dotyczy on Mieszka I – pierwszego historycznego władcy Polski, który przyjął chrzest – oraz jego żony Ody i ich synów. Według tej interpretacji Mieszko miał oddać kraj pod opiekę św. Piotrowi, czyli *de facto* podporządkować je zwierzchnictwu papiestwa. Choć w dokumencie nie pojawia się ani imię „Mieszko” (zamiast tego występuje forma *Dagome*), ani nazwa „Polska”, a przebieg granic budzi liczne pytania, uważa się, że odnosi się on do terytorium państwa Piastów⁵⁹⁴.

Zarówno przypadek Węgier, jak i – prawdopodobnie – Polski pokazuje, że młode monarchie chrześcijańskie Europy Środkowej, pragnąc umocnienia swojej pozycji wobec sąsiadów, szczególnie Świętego Cesarstwa Rzymskiego, szukały legitymizacji u papieżu. Oddanie kraju pod opiekę św. Piotra miało znaczenie nie tylko duchowe, ale i polityczne – oznaczało wpisanie się w porządek łacińskiej *christianitas* oraz próbę zagwarantowania sobie niezależności od władzy cesarskiej. Rzym, w tej perspektywie, jawił się jako zwierzchnik, ale i protektor. Co istotne, papieska interpretacja tej zależności – jak pokazuje przykład listu Grzegorza VII – mogła być o wiele bardziej zdecydowana niż pierwotna intencja władcy. Grzegorz VII pisał o Węgrzech jako własności Kościoła rzymskiego. Mógł to być przejaw papieskiej wizji zwierzchnictwa nad chrześcijańskimi królestwami, która niekoniecznie musiała być w pełni akceptowana przez monarchów z dynastii Arpadów. Analogicznie – nawet jeśli *Dagome iudex* rzeczywiście był aktem oddania państwa piastowskiego pod opiekę Rzymu – nie oznacza to, że Mieszko I chciał w ten sposób uczynić z Polski własność Kościoła.

Oba przypadki, choć budzące poważne wątpliwości, ukazują wczesnośredniowieczne mechanizmy kształtowania się relacji między Rzymem a nowymi monarchiami chrześcijańskimi w Europie Środkowo-Wschodniej. Wspólnym mianownikiem było dążenie do ugruntowania pozycji władzy królewskiej poprzez uzyskanie duchowego poparcia papieża,

⁵⁹³ Edycja *Dagome iudex*: *Schlesisches Urkundenbuch* (2), t. 1: 971-1230, red. H. Appelt, Köln - Graz 1963, s. 3.

⁵⁹⁴ P. Nowak, *Dagome iudex* w zbiorze kanonów kardynała Deusdedita, „*Studia Źródłoznawcze*” 51 (2013), s. 75-94; A. Łukaszewicz, *O Dagome iudex czyli papirus a sprawa polska*, „*Przegląd Historyczny*” 103 (2012), 2, s. 365-380; K. Burczak, *Dagome iudex* jako prototyp konkordatów, „*Roczniki Nauk Prawnych*” 29 (2019), 1, s. 23-50.

co w realiach epoki miało również silny wymiar polityczny. Reasumując: wiele przesłanek sugeruje, że rzekomy akt oddania Węgier św. Piotrowi mógł pełnić podobną funkcję co darowizna państwa *Schinesghe* dokonana przez Mieszka I. Pamięć o obu tych „darowiznach” – zarówno polskiej, jak i węgierskiej – musiała być nadal żywa w Kurii Rzymskiej za pontyfikatu Grzegorza VII. Warto zauważyć, że najstarsza znana kopia *Dagome iudex* została sporządzona przez kardynała Deusdedita – bliskiego współpracownika Grzegorza VII⁵⁹⁵. W tym kontekście istotne wydaje się również to, że to właśnie Grzegorz VII podjął decyzję o kanonizacji Stefana I, króla Węgier, co można interpretować jako dowód uznania jego zasług dla umocnienia chrześcijaństwa i lojalności wobec Rzymu⁵⁹⁶. Wierność Stefana I papieżowi mogła być postrzegana przez Grzegorza VII nie tylko jako przejaw osobistej cnoty, lecz także jako wzorzec relacji monarchii z Kościołem.

Symbolem podporządkowania Węgier Stolicy Apostolskiej, według relacji papieża Grzegorza VII, było przesłanie do grobu św. Piotra insygniów władzy królewskiej – korony i włóczni – przez cesarza Henryka III⁵⁹⁷. Akt ten mógł mieć miejsce najprawdopodobniej po bitwie pod Ménfő, stoczonej 5 lipca 1044, w której wojska cesarskie odniosły zwycięstwo nad siłami Samuela Aby. Celem interwencji Henryka III było obalenie uzurpatora, który zajął tron po śmierci Stefana I, i przywrócenie prawowitej władzy Piotrowi Orseolo – synowi siostry Stefana⁵⁹⁸. Przesłanie insygniów do Rzymu, do grobu św. Piotra, miałoby wymiar głęboko symboliczny. Stanowiłoby bowiem manifestację zależności monarchii węgierskiej od papieża. Według Grzegorza VII ten gest potwierdzał powszechnie uznawaną zasadę, że

⁵⁹⁵ Nie jest więc wykluczone, że członkowie Kurii Rzymskiej w owym czasie świadomie wyszukiwali lub fabrykowali dokumenty, które były dowodem na to, że poszczególne kraje stanowią „własność świętego Piotra”. O działalności kardynała Deusdedita: U.-R. Blumenthal, *History and tradition in eleventh-century Rome* [w:] *Papal Reform and Canon Law in the 11th and 12th Centuries*, U.-R. Blumenthal (red.), London-New York 2019, s. 185-196.

⁵⁹⁶ Według biskupa Hartwika Stolica Apostolska specjalnym listem apostolskim wyraziła zgodę na kult Stefana 45 lat po jego śmierci. W Żywocie nie padło jednak imię Grzegorza VII: *Life of King Stephen of Hungary* (24), tłum. N. Berend, *Medieval Hagiography: An Anthology*, T. Head (red.), New York-London 2001, s. 393.

⁵⁹⁷ Nie są szerzej znane okoliczności rzekomego przesłania węgierskich insygniów władzy. Jeśli takie zdarzenie rzeczywiście miało miejsce, to włócznią, o której wspomina Grzegorz VII mogłaby być hipotetycznie kopia włóczni św. Maurycego. Miała być ona podarowana królowi Stefanowi przez cesarza Ottona III (podobny gest uczynił imperator względem Bolesława Chrobrego w czasie zjazdu gnieźnieńskiego w 1000 roku). Artykuł poświęcony włóczni św. Stefana, w którym można znaleźć również wzmiankę o przesłaniu oręża do Rzymu przez Henryka III: S. Suchodolski, *Włócznia świętego Stefana*, „Kwartalnik Historyczny” 112, 3 (2005), s. 91-110. Jeśli chodzi zaś o koronę, to ciężko łączyć ją ze słynną Koroną św. Stefana. Nie jest to jednak zupełnie wykluczone bowiem jej starszą część datuje się na I połowę XI wieku. Wydarzenia, które w swoim liście opisuje papież działy się w 1044 roku. Historia Korony: T. Kopyś, *The Crown of St. Stephen as a Symbol of Legal Continuity and Hungarian Constitutionalism (Historical Background)*, „Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa”, 15, (2022), 3, s. 370.

⁵⁹⁸ Konflikt Piotra Orseolo i Samuela Aby oraz interwencja Henryka III: G. Kristó, *Die Arpadendynastie...*, s. 83-87.

Węgry są lennem Stolicy Apostolskiej, a ich władcy sprawują swą władzę pod zwierzchnictwem papieża.

Wspomnienie przez Grzegorza VII o tym wydarzeniu jest fascynujące także z innego powodu. List do Salomona jest bowiem jedynym listem w Regestrze i *Epistolae vagantes*, w którym Grzegorz VII wspominał o grobie św. Piotra i świadomie wykorzystywał obecność szczątków Apostoła w Rzymie jako środek legitymizacji władzy papieskiej. Przesłanie insygniów do grobu Księcia Apostołów było interpretowane przez Grzegorza VII jako przekazanie tamtych przedmiotów Stolicy Apostolskiej, tudzież następcom św. Piotra. Najwyższa władza w Kościele powszechnym opierała się na łączności Apostoła z jego następcami, także poprzez opiekę i czczenie relikwii pierwszego biskupa Rzymu.

Hołd lenny złożony przez króla Salomona królowi niemieckiemu spotkał się z jednoznacznym potępieniem ze strony papieża Grzegorza VII. Biskup Rzymu uznał ten akt za bezprawny oraz obraźliwy wobec św. Piotra, argumentując, że władca Węgier nie mógł otrzymać królestwa jako lenna od monarchy niemieckiego. W skierowanym do Salomona liście Grzegorz VII wyraził również brak gotowości do udzielenia mu jakiegokolwiek łaski ze strony Stolicy Apostolskiej i zagroził ekskomuniką. Jednocześnie papież zaznaczył, że król Węgier może jeszcze odzyskać przychyłość papieską, o ile podejmie działania zmierzające do naprawy swoich błędów oraz nawrócenia.

Pomimo jednoznacznej krytyki, jakiej został poddany Salomon, analiza korespondencji wskazuje, iż Grzegorz VII nie przekreślał całkowicie jego roszczeń do rządzenia królestwem. Istotnym czynnikiem wpływającym na postawę papieża mogła być pozycja królowej Judyty – małżonki Salomona, córki cesarza Henryka III i cesarzowej Agnieszki, a zarazem siostry cesarza Henryka IV. W liście z 10 stycznia 1075 skierowanym do Judyty papież wyrażał głęboki szacunek wobec królowej, podkreślając swoje przyjazne nastawienie oraz więzi łączące go z jej rodzicami⁵⁹⁹. Grzegorz VII wychwalał cnoty królowej oraz wyrażał współczucie z powodu jej trudnej sytuacji – utraty tronu i konieczności opuszczenia królestwa. W liście papież zapewnił o gotowości udzielenia jej wsparcia, zachęcał do zaufania Bożej opatrności oraz przypominał o istnieniu sprawiedliwości Bożej.

Postawa Grzegorza VII wobec sytuacji politycznej na Węgrzech jawi się jako niejednoznaczna. Z jednej strony, analiza listów do Salomona i Judyty sugeruje, że papież

⁵⁹⁹ Reg. II, 44.

uznawał ich władzę za prawomocną oraz był skłonny udzielić im wsparcia. Z drugiej strony, treść listu z 17 marca 1074, a także korespondencja z 23 marca 1075, skierowana do księcia Gezy, wskazuje, że papież chciał utrzymania dobrych relacji także z jego obozem⁶⁰⁰. W drugim z tych listów Grzegorz VII wyrażał aprobatę dla Gezy oraz ponownie odniósł się do relacji łączącej Węgry ze Stolicą Apostolską: „Uważamy, że powinieneś wiedzieć, iż Królestwo Węgier – podobnie jak inne najznakomitsze królestwa – powinno pozostawać w stanie własnej wolności i nie być podporządkowane żadnemu królowi innego królestwa, z wyjątkiem świętej i powszechnej matki Kościoła rzymskiego, która nie ma poddanych jako niewolników, lecz wszystkich przyjmuje jako synów”⁶⁰¹. Grzegorz VII uznał również, że hołd lenny Salomona był aktem bezprawia, którego konsekwencją była utrata Bożej łaski oraz przez to rzeczywistej władzy w kraju. W dalszej części listu papież zachęcał Gezę do dbałości o Kościół, prowadzenia pobożnego życia oraz posłuszeństwa wobec papieskich legatów.

Niespełna miesiąc później, w kolejnym liście do Gezy, Grzegorz VII zadeklarował chęć pośredniczenia w konflikcie pomiędzy księciem a Salomonem, mając na celu osiągnięcie sprawiedliwego kompromisu⁶⁰². Ponownie wyraził potępienie dla aktu hołdu lennego złożonego cesarzowi przez Salomona, uznając go za przejaw świętokradztwa. Papież wyraził nadzieję, że jego mediacja doprowadziłaby do ustanowienia trwałego pokoju i zagwarantowałaby niezależność Królestwa Węgier. Sugerował również, że sprawiedliwym rozwiązaniem byłoby oddanie królestwa pod opiekę św. Piotra oraz podział władzy pomiędzy Salomona i Gezę, tak aby każdy z nich otrzymał należną mu część. Pomimo iż Grzegorz VII przyznawał, że Salomon miał prawa do tronu, końcowe fragmenty listu wskazują na jego sympatię wobec Gezy. Papież zachęcał bowiem księcia do zwracania się do Stolicy Apostolskiej z prośbami o wsparcie, co może być odczytane jako uznanie ewentualnych roszczeń Gezy.

Z analizy całości zachowanej korespondencji papieskiej skierowanej do Salomona, Judyty i Gezy wynika, że Grzegorzowi VII w gruncie rzeczy nie zależało na konkretnym personalnym rozstrzygnięciu kwestii panowania na Węgrzech. Priorytetem dla papieża było natomiast ponowne podporządkowanie królestwa władzy św. Piotra oraz zerwanie z lenną zależnością wobec Rzeszy. Postawa Grzegorza VII otwiera szerokie pole do refleksji nad

⁶⁰⁰ Reg. I, 58; Reg. II, 63.

⁶⁰¹ *Notum autem tibi esse credimus regnum Ungarię, sicut et alia nobilissima regna, in proprie libertatis statu debere esse et nulli regi alterius regni subici nisi sanctę et universali matri Romane ecclesię, quę subiectos non habet ut servos, sed ut filios suscipit universos.*

⁶⁰² List z 17 kwietnia 1075. Reg. II, 70.

znaczeniem aktu oddania się w opiekę papieżowi. Przyjmując, że takowy w ogóle istniał, nasuwa się pytanie, czy był to jedynie gest symboliczny, czy też wiązał się z konkretnymi, realnymi przejawami zwierzchności papieskiej. Działania Grzegorza VII w odniesieniu do konfliktu węgierskiego świadczą o jego determinacji w dążeniu do utrzymania zwierzchnictwa Rzymu nad tym krajem, niezależnie od charakteru owej relacji. Podporządkowanie Węgier papieżowi, nawet w sensie formalnym, wzmacniałoby autorytet Stolicy Apostolskiej na arenie międzynarodowej, co mogło stanowić główną motywację interwencji Grzegorza VII.

Realne efekty tych działań były jednak ograniczone. Salomon pozostał na wygnaniu, natomiast Geza sprawował rządy w kraju, koronując się w 1075 r. koroną otrzymaną z Bizancjum, najprawdopodobniej bez zgody papieskiej. Po jego śmierci w 1077 r. tron objął jego brat Władysław⁶⁰³. Do tej zmiany papież odniósł się w liście z 9 czerwca 1077 skierowanym do arcybiskupa Ostrzyhomia, Neemiasza⁶⁰⁴. Grzegorz VII wezwał arcybiskupa, by wraz z pozostałymi członkami episkopatu wpłynął na nowego władcę, zachęcając go do wysłania poselstwa do Rzymu w celu oddania hołdu i określenia linii polityki królewskiej zgodnej z wolą Stolicy Apostolskiej. W kolejnym liście, z 25 marca 1079, skierowanym bezpośrednio do króla Władysława, papież wyraził uznanie dla jego cnót oraz zaufanie wobec jego osoby⁶⁰⁵. Docenił także gotowość króla do służby na rzecz św. Piotra, co wskazuje na kontynuację starań Grzegorza VII w zakresie utrzymania wpływów papieża na Węgrzech. Władysław zatem najprawdopodobniej uznał zwierzchność papieża i dołożył starań, aby jego relacje ze Stolicą Apostolską były jak najbardziej poprawne⁶⁰⁶.

Analiza korespondencji Grzegorza VII z królem Władysławem potwierdza, że w trakcie sporu dynastycznego na Węgrzech, zasadniczym celem papieża nie było wsparcie konkretnego pretendenta do tronu, lecz zabezpieczenie i utrzymanie zwierzchnictwa Stolicy Apostolskiej nad Królestwem Węgier. Grzegorz VII, reagując na zmieniającą się sytuację polityczną, wykazywał elastyczność w doborze adresatów i tonie swoich listów, jednak niezależnie od tego, z kim prowadził korespondencję, konsekwentnie podkreślał, że władza królewska na Węgrzech powinna funkcjonować w ramach podporządkowania św. Piotrowi.

⁶⁰³ Wstąpienie na tron Władysława i jego polityka kościelna: G. Kristó, *Die Arpadendynastie...*, s. 99-106.

⁶⁰⁴ Reg. IV, 25.

⁶⁰⁵ Reg. VI, 29.

⁶⁰⁶ J. R. Sweeney, *Gregory VII, the Reform Program, and the Hungarian Church at the end of the Eleventh Century*, SG 14 (1991), s. 265-275. W szczególnym zaangażowaniu Grzegorza VII Węgrami autor widzi wysiłki zreformowania tamtejszego młodego Kościoła.

W tym kontekście hołd lenny Salomona złożony cesarzowi niemieckiemu został przez papieża jednoznacznie potępiony. Postawa Grzegorza VII wobec Gezy oraz Władysława, również świadczy o tym, że papież nie kierował się personalnymi sympatiami, lecz pryncypialnym przekonaniem o władzy Kościoła rzymskiego.

4.4.3. Ruś Kijowska

Po śmierci Jarosława Mądrego władzę na Rusi Kijowskiej miał, zgodnie z jego ostatnią wolą, przejąć najstarszy syn – Izjasław, a sukcesja miała opierać się na zasadzie senioratu⁶⁰⁷. Pozostali synowie Jarosława objęli rządy w przydzielonych im dzielnicach. Jednak niedługo po śmierci wielkiego księcia doszło do buntów mniej wpływowych członków dynastii Rurykowiczów, którzy wystąpili przeciwko jego potomkom, a zwłaszcza przeciwko Izjasławowi.

W tamtym czasie ogromnym zagrożeniem dla Rusi byli Połowcy – wojowniczy lud regularnie dokonujący najazdów, siejących spustoszenie na tych terenach. Klęska Izjasława w bitwie nad rzeką Altą doprowadziła do wybuchu zamieszek w Kijowie. Zmuszony do ucieczki, książę zwrócił się o pomoc do polskiego władcy, Bolesława Szczodrego. W 1069 roku Bolesław wsparł Izjasława militarnie, co umożliwiło mu powrót na tron. Jednak już w 1073 roku książę ponownie został zmuszony do opuszczenia stolicy w wyniku konfliktu z braćmi. Tym razem, choć ponownie zwrócił się o wsparcie do Bolesława, nie otrzymał od niego pomocy. Władca Polski porozumiał się z nowym księciem kijowskim – Światosławem, bratem Izjasława. Odtrącony Izjasław wraz z żoną udał się do Niemiec, licząc na pomoc Henryka IV. On jednak nie zdecydował się na interwencję zbrojną na Rusi⁶⁰⁸.

Izjasław w poszukiwaniu wsparcia zwrócił się ku papiestwu. Dowodem nawiązania kontaktu z Rzymem jest list papieża Grzegorza VII z 17 kwietnia 1075, skierowany do kijowskiej pary książęcej⁶⁰⁹. Co ciekawe, papież tytułował Izjasława „królem Rusinów”

⁶⁰⁷ Podobnie jak w podrozdziale o Węgrzech, ustalenia w tej części częściowo bazują na wnioskach z mojej nieopublikowanej pracy magisterskiej: *Relacje papieża Grzegorza VII (1073-1085) z władcami...* (WH UW 2021).

⁶⁰⁸ Okoliczności wygnania Izjasława z Rusi oraz pobytu księcia na dworze Henryka IV: N. Delestowicz, *Bolesław II Szczodry - trzeci król Polski. Od władzy po wygnanie*, Kraków 2025, s. 159-191.

⁶⁰⁹ Reg. II, 74. Izjasław występuje w liście pod imieniem Demetriusz, natomiast imię jego żony nie pojawiło się w liście wcale. Żoną Izjasława była Gertruda Mieszkówna – córka Mieszka II Lamberta oraz Rychczy.

a jego żonę „królową”, mimo że brak jest potwierdzenia ich koronacji⁶¹⁰. Papieska kancelaria była zazwyczaj bardzo precyzyjna w doborze tytułów, co czyni to określenie jeszcze bardziej zastanawiającym.

Z treści listu wynika, że do Rzymu przybył syn Izjasława: Jaropełk-Piotr. Miał on prosić o powierzenie mu władzy nad Rusią jako daru od św. Piotra. Papież opisywał to wydarzenie w następujący sposób: „Wasz syn przyszedł do nas, odwiedzając progi apostołów, i pragnąc otrzymać tamto królestwo jako dar świętego Piotra przez nasze ręce, okazał należną wierność błogosławionemu Piotrowi, Księżciu Apostołów, i gorącymi modlitwami prosił, zapewniając, że jego prośba będzie ważna i trwała, jeśli otrzyma wsparcie i łaskę apostolską. Ponieważ jego życzenia wydały się słuszne, zarówno przez waszą zgodę, jak i przez pobożność proszącego, w końcu zgodziliśmy się i częściowo przekazaliśmy mu władzę waszego królestwa, z zamiarem i pragnieniem miłości, aby błogosławiony Piotr strzegł was i wasze królestwo wszystkimi swoimi względami u Boga, i abyście z pokojem, honorem i chwałą mogli utrzymać królestwo do końca życia, a po zakończeniu jego osiągnęli u króla niebieskiego chwałę wieczną”⁶¹¹.

W treści dokumentu papież stwierdził, że młody książę okazał św. Piotrowi (reprezentowanemu przez biskupa Rzymu) należną wierność i poprosił o udzielenie mu władzy nad krajem mocą apostolską. Grzegorz VII poinformował, że uznając słuszność tej prośby i wolę Izjasława, przyjął księcia pod opiekę św. Piotra i w imieniu Apostoła przekazał proszącemu rządy królestwa. Papież udzielił też ruskiej rodzinie książęcej błogosławieństwa na życie doczesne i wieczne.

Choć nie ma dowodów na to, że doszło do formalnego hołdu lennego, papież przedstawia sytuację tak, jakby miało miejsce symboliczne podporządkowanie księcia władzy papieskiej⁶¹². Decyzja księcia kijowskiego Izjasława i jego syna Jaropełka-Piotra mogła być

⁶¹⁰ GREGORIUS episcopus servus servorum Dei Demetrio regi Ruscorum et reginę uxori eius salutem et apostolicam benedictionem. Tłumaczenie K.Z.

⁶¹¹ Filius vester limina apostolorum visitans ad nos venit et, quod regnum illud dono sancti Petri per manus nostras vellet optinere, eidem beato Petro apostolorum principi debita fidelitate exhibita devotis precibus postulavit indubitanter asseverans illam suam petitionem vestro consensu ratam fore ac stabilem, si apostolicę auctoritatis gratia ac munimine donaretur. Cuius votis et petitionibus, quia iusta videbantur, tum ex consensu vestro tum ex devotione poscentis tandem assensum prebuimus et regni vestri gubernacula sibi ex parte beati Petri tradidimus ea videlicet intentione atque desiderio caritatis, ut beatus Petrus vos et regnum vestrum omniaque vestra bona sua apud Deum intercessione custodiat et cum omni pace honore quoque et gloria idem regnum usque in finem vitę vestrę tenere vos faciat et huius militię finito cursu impetret vobis apud supernum regem gloriam sempiternam.

⁶¹² Koncepcja hołdu lennego Jaropełka znajduje się w: A. W. Ziegler, *Gregor VII. und der kijewer Grossfürst Izjaslav*, SG 1 (1947), s. 387-411. Autor w tym artykule omawia różne możliwe motywy podróży młodego

zbliziona w swej idei do wcześniejszych domniemanych aktów oddania w opiekę św. Piotrowi Polski przez Mieszka I czy Węgier przez Stefana Świętego. Wszystkie te gesty stanowiły symboliczne uznanie zwierzchnictwa Stolicy Apostolskiej. Podobieństwa są wyraźne: każdy z tych władców – Mieszko I, Stefan I, a później Izjasław wraz z Jaropełkiem – szukał legitymizacji swojej władzy, wsparcia politycznego oraz zabezpieczenia swojej pozycji wobec zewnętrznych zagrożeń. Zwrócenie się do papieża i oddanie państwa pod opiekę św. Piotra miało charakter dyplomatyczny i ideowy – wzmacniało legitymizację monarchy i osadzało jego władzę w uniwersalnym, chrześcijańskim świecie.

Istnieją jednak istotne różnice. W Polsce i na Węgrzech akty te miały charakter trwały i sformalizowany. W przypadku Rusi sytuacja wyglądała inaczej. Choć papież Grzegorz VII przyjął syna Izjasława pod opiekę św. Piotra i symbolicznie przekazał mu władzę nad królestwem, to akt ten miał charakter jednorazowy, bez trwałych skutków instytucjonalnych. Ruś pozostała wierna tradycji bizantyjskiej, a Kościół ruski nie został podporządkowany Rzymowi. Tym samym gest Izjasława i Jaropełka-Piotra należy odczytywać raczej jako element taktyki politycznej i próbę zyskania sojusznika w osobie papieża w trudnej sytuacji wewnętrznej. Akt ten należy raczej rozumieć jako zabieg dyplomatyczny, a nie realną zmianę polityczną. Rzeczywista zależność Rusi od Rzymu bowiem nie nastąpiła. Niemniej jednak, list ten stanowi przykład prób rozszerzenia wpływów papiestwa na Wschód i wpisuje się w politykę Grzegorza VII, który dążył do tego, by władza królewska była uznawana jako pochodząca od Boga i ale jednocześnie pozostająca w mocy Kościoła rzymskiego⁶¹³.

Misja Jaropełka do Wiecznego Miasta świadczy prawdopodobnie o rozczarowaniu Izjasława biernością Henryka IV. W tej sytuacji ruski książę sięgnął po inne możliwe środki, by odzyskać tron. Być może inicjatywa zwrócenia się do papieża należała do Gertrudy. Fakt, że to ich syn udał się do Rzymu, może wskazywać, iż cała misja była prowadzona bez wiedzy niemieckiego władcy. Izjasław sam pozostał w Niemczech, co mogło być próbą zachowania dyskrecji. Najciekawszą kwestią pozostaje jednak to, czego książę i jego żona oczekiwali od papieża. Rzym w tamtym czasie nie dysponował realnymi możliwościami zorganizowania interwencji zbrojnej, więc trudno zakładać, że o taką pomoc proszono. Wątpliwe jest również, że Izjasław liczył na nakłanianie przez papieża innych monarchów do działania

ruskiego księcia do Rzymu. Badacz wysunął m.in. hipotezę o wzięciu ruskiej rodziny książęcej w swoją opiekę w zamian za podporządkowanie Kościoła ruskiego Stolicy Apostolskiej.

⁶¹³ O potencjalnej „unii” Rzymu z Kijowem: V. Meysztowicz, *L'Union de Kiev avec Rome sous Grégoire VII. Avec notes sur les précédents et le rôle de la Pologne pour cette union*, SG 5 (1956), s. 83-108.

militarnego⁶¹⁴. Szczególne znaczenie ma jednak tytułowanie Izjasława królem oraz wzmianka o „przekazaniu rządów królestwa”, która może sugerować próbę przeprowadzenia koronacji za zgodą Stolicy Apostolskiej. Listy papieskie pokazują, że Grzegorz VII uważał się za osobę uprawnioną do dysponowania godnością królewską. Starano się to wykazać w poprzednim rozdziale niniejszej pracy.

Ikonograficznym źródłem, które również potwierdza takie rozumienie władzy papieskiej nie tylko przez Grzegorza VII, lecz także ruską rodzinę książęcą, jest tzw. Kodeks Gertrudy⁶¹⁵. Jest to iluminowany modlitewnik i księga prywatnej pobożności księżnej Gertrudy – żony Izjasława. Rękopis, sporządzony prawdopodobnie w środowisku skryptorium kolońskiego lub reńskiego, zawiera modlitwy, psalmy oraz bogato zdobione miniatury o charakterze dewocyjnym⁶¹⁶. Właśnie na jednej z takich miniatur został przedstawiony syn Gertrudy – Jaropełk oraz najprawdopodobniej jego żona. Para książęca znalazła się po dwóch stronach Chrystusa siedzącego na tronie i otoczonego przez tetramorfy. Zbawiciel swymi dwiema rękami koronuje jednocześnie Jaropełka (po prawicy) i księżną (po lewicy). Za synem Izjasława znalazł się św. Piotr, który trzyma go za bark, a za księżną stoi Najświętsza Maria Panna, która wykonuje ten sam gest co Apostoł.

Przedstawienie koronacji w Kodeksie Gertrudy można interpretować nie tylko jako wyraz jej osobistej pobożności, lecz również jako wizualne świadectwo uznania przez ruską rodzinę książęcą papieskiej koncepcji władzy⁶¹⁷. Ukazanie Chrystusa, który własnoręcznie koronuje Jaropełka i jego żonę w obecności św. Piotra może być odczytane jako aluzja do nadania im godności królewskiej z mandatu Stolicy Apostolskiej. W tym kontekście scena z kodeksu stanowi potencjalny dowód na to, że Izjasław i jego potomkowie starali się legitymizować swoją władzę poprzez bezpośredni związek z Rzymem, a nie jedynie w ramach tradycyjnego systemu dynastycznego Rurykowiczów. Takie odczytanie pozostaje w zgodzie z treścią listu, w którym papież Grzegorz VII tytułował Izjasława „królem Rusinów”. Sugeruje to, że władca kijowski mógł rzeczywiście otrzymać – przynajmniej symbolicznie – królewską godność z rąk papieża. Zestawienie księcia i księżnej po obu

⁶¹⁴ O możliwych motywacjach wysłania Jaropełka do Rzymu przez Izjasława: N. Delestowicz, *Bolesław II Szczodry...*, s. 192-212.

⁶¹⁵ Cividale del Friuli, Museo Archeologico Nazionale. Archivi e Biblioteca, codice CXXXVI. Edycja faksymilowa: *Psalterium Egberti*. Facsimile del ms. CXXXVI del Museo Archeologico Nazionale di Cividale del Friuli, red. C. Barberi, Trieste 2000.

⁶¹⁶ O Gertrudzie i jej Kodeksie: G. Pac, *Women in the Piast Dynasty. A Comparative Study of Piast Wives and Daughters (c. 965-1144)*, tłum. A. Kijak, Leiden-Boston 2022, s. 240-244.

⁶¹⁷ G. Pac, *Kalendarz z Kodeksu Gertrudy jako świadectwo dewocji monarszej. Wokół kultu świętych na styku chrześcijaństwa łacińskiego i wschodniego w XI wieku*, „Roczniki Historyczne” 84 (2018), s. 32-68.

stronach Chrystusa, wraz z Piotrem i Marią Panną, unaoczniać miało, że godność królewska była znakiem łaski udzielonej przez Boga za pośrednictwem Kościoła rzymskiego.

W Kodeksie Gertrudy znalazła się jeszcze jedna fascynująca ilustracja, która potwierdza uznawanie przez ruską rodzinę książęcą autorytetu Stolicy Apostolskiej. Na miniaturze został przedstawiony św. Piotr. Po jego prawej stronie ukazano trzy wyraźnie mniejsze postaci, co w sposób oczywisty wizualnie podkreśla różnicę rangi między Apostołem a osobami proszącymi o jego wstawiennictwo. Są to ukoronowani Jaropełk i jego żona, zwrócenii w kierunku świętego z uniesionymi rękami, w geście zarówno czci, jak i błagalnej modlitwy. Obok nich znajduje się Gertruda, przedstawiona w postawie jeszcze bardziej pokornej – klęcząca u stóp pierwszego papieża⁶¹⁸.

Pod koniec 1076 roku zmarł Światosław, dotychczasowy władca Kijowa. Niedługo później doszło do pojednania między Bolesławem Szczodrym a Izjasławem, który ponownie udał się do Polski i uzyskał wsparcie od już koronowanego krewnego. W 1077 roku zorganizowano wyprawę, która przywróciła Izjasławowi władzę w Kijowie. Dwór polski utrzymywał kontakty (choć raczej ograniczone) z Rzymem. Być może zmiana stanowiska polskiego władcy była efektem interwencji papieskich legatów wysłanych do Polski. W liście Grzegorza VII do Bolesława pojawił się apel o zwrot ukradzionych Izjasławowi skarbów. W papieskim piśmie nie pojawia się jednak bezpośrednia prośba o wsparcie militarne ruskiego księcia⁶¹⁹. Sama wyprawa nastąpiła dopiero dwa lata po wizycie wysłanników Stolicy Apostolskiej w Polsce.

4.4.4. Korsyka

Niemniej fascynującym miejscem, na które ukierunkowany był dyskurs władzy Grzegorza VII, była Korsyka. Choć brakuje źródeł historycznych lub archeologicznych potwierdzających obecność chrześcijaństwa już w czasach apostoelskich, istnieją podania sugerujące bardzo wczesne początki chrześcijaństwa na tej wyspie. Niektóre tradycje i legendy mówią o obecności św. Piotra i Pawła, inne o misji ewangelizacyjnej zleconej przez nich swoim uczniom, jeszcze inne o wypędzeniu chrześcijan z Wiecznego Miasta przez

⁶¹⁸ G. Hofmann, *Papst Gregor VII. und der christliche Osten*, SG 1 (1947), s.176. W jednej z części artykułu (poświęconej Grzegorzowi VII wobec sprawy Rusi Kijowskiej) autor interpretuje miniaturę jako symboliczną ilustrację pielgrzymki Jaropełka do Rzymu i spotkania z Grzegorzem VII.

⁶¹⁹ Reg. II, 73 z 20 kwietnia 1075.

Klaudiusza i udaniu się wielu z nich właśnie na wyspę. Zarówno oni, jak i ich potomkowie mieli doświadczyć na Korsyce prześladowań. Spośród męczenników szczególnym kultem były otaczane między innymi św. Dewota, Restytuta i Julia⁶²⁰.

Po upadku Cesarstwa Zachodniorzymskiego, na Korsyce pojawili się Wandalowie. Od 533 roku, przez kilka stuleci Korsyka znajdowała się pod panowaniem Bizancjum, później (po pokonaniu Longobardów) trafiła w ręce Franków. W średniowieczu wyspa była obiektem ataków Saracenów. W niestabilnej rzeczywistości szczególne znaczenie odgrywały związki wyspy z Kościołem rzymskim, które ukształtowały się w VI wieku. Wówczas Korsyka znalazła się pod bezpośrednią jurysdykcją papieża – jako część metropolii rzymskiej. Szczególną troskę nad chrześcijanami na wyspie miał roztaczać Grzegorz Wielki. W ten sposób, mimo wielokrotnych zmian politycznych, Kościół rzymski od wczesnego średniowiecza aż po czasy Grzegorza VII utrzymywał więź z Korsyką⁶²¹.

16 września 1077 Grzegorz VII napisał list do Korsykanów – biskupów, dostojników świeckich oraz zwykłych mieszkańców wyspy⁶²². Głównym powodem wysłania odezwy było poinformowanie ich o przekazaniu Korsyki pod jurysdykcję biskupa Pizy Landulfa, który miał tam pełnić funkcję wikariusza apostolskiego. Duchowny uzyskał od papieża pełnomocnictwo i miał zarządzać lokalnym Kościołem. Wybór biskupa pizańskiego na przedstawiciela Stolicy Apostolskiej nie wynikał jedynie z położenia geograficznego. Oczywiście miało ono niewątpliwie wielkie znaczenie, bowiem Piza była najbliższym położonym Korsyce dużym ośrodkiem. Jednakże najprawdopodobniej kluczowym czynnikiem okazał się fakt pozostawania Pizy w bardzo dobrych relacjach z Rzymem. Pomimo tego, że w XI wieku Piza jeszcze nie miała ustalonego systemu republikańskiego, cieszyła się dużą niezależnością od cesarstwa. Władza znajdowała się głównie w rękach lokalnych rodów arystokratycznych, tworzących coś w rodzaju oligarchii. Bardzo silną pozycję miał też biskup miasta, który był głównym odpowiedzialnym za utrzymywanie bliskiego sojuszu ze Stolicą Apostolską. Jednocześnie Piza była w tamtym czasie uznawana za jedną z morskich potęg⁶²³.

⁶²⁰ A. Casanova, *Histoire de L'Eglise Corse*, t. 1, Zicavo 1931, s. 1-15.

⁶²¹ Tamże, s. 17-30.

⁶²² Reg. V, 4.

⁶²³ Ustrój i znaczenie miasta w czasach Grzegorza VII: W. Heywood, *A history of Pisa: eleventh and twelfth centuries*, Cambridge 1921, s. 8-14.

Wybór biskupa pizańskiego na przedstawiciela i pełnomocnika Stolicy Apostolskiej na Korsyke mógł paść jeszcze z jednego powodu. Może wydawać się zaskakujące, że Grzegorz VII nie powołał się na pewną bardzo starą tradycję łączącą Pizę z Wiecznym Miastem przez osobę św. Piotra. Mianowicie, przybywający do Italii Apostoł miał przybić swoją łodzią właśnie w starożytnym porcie pizańskim. Stamtąd zaś miał dopiero udać się do Rzymu. W miejscu, na którym Księżę Apostołów postawił swoje pierwsze kroki na włoskiej ziemi, zbudowano nadmorską bazylikę⁶²⁴. Niewspomnienie przez Grzegorza VII o legendzie mówiącej o przybyciu św. Piotra na pizańskie wybrzeże dziwi tym bardziej, że miał on w swoim zwyczaju przywoływanie tego typu podań. Miały bowiem one uwydatniać silny związek między danymi Kościołami lokalnymi, a św. Piotrem i Rzymem. Przejawu szczególnego związku Pizy z Korsyką doszukiwać się można także we wzniesieniu tam kościoła, bardzo podobnego do pizańskich: bazyliki św. Piotra i katedry (prawdopodobnie na nich wzorowanego). Jest nim kościół Najświętszej Marii Panny Wniebowziętej w Luccianie, który został wybudowany niedługo później względem pizańskich świątyń⁶²⁵. Wszystkie trzy bazyliki są pięknymi przykładami architektury romańskiej. Bazylika korsykańska, została także umiejscowiona na nadbrzeżu i nosi to samo wezwanie co katedra w Pizie. Lucciana (w czasach starożytnych znana jako Mariana) związana była z początkami chrześcijaństwa na wyspie⁶²⁶.

List Grzegorza VII był nie tylko przedstawieniem nowego papieskiego wikariusza dla Korsyki, ale także przypomnieniem tego, że wyspa należała do Kościoła rzymskiego. Papież ten stan rzeczy ujął w następujących słowach: „Wiecie, bracia i najdrożsi w Chrystusie synowie, że nie tylko wam, ale i wielu narodom wiadomo, iż wyspa, którą zamieszkujecie, nie przynależy – ani z prawa, ani z tytułu posiadania – do żadnego człowieka ani żadnej władzy świeckiej, lecz wyłącznie do świętego Kościoła rzymskiego. A ci, którzy ją dotąd bezprawnie posiadali, nie oddając świętemu Piotrowi żadnej służby, żadnej wierności, żadnego

⁶²⁴ Opis bazyliki San Pietro a Grado w Pizie z uwzględnieniem informacji o jej położeniu oraz tradycji o lądowaniu św. Piotra w miejscu jej wybudowania: F. Donati, *La tradizione erudita sul Porto Pisano a San Piero a Grado e schemi per l'iconografia portuale*, „Opera, Nomina, Historiae – Giornale di cultura artistica” 7 (2012), s. 223-253.

⁶²⁵ N. Usai, *Santa Maria Assunta di Mariana (Lucciana, Haute-Corse). Architettura e scultura*, „Medea” 5 (2019), 1, s. 1-33. Kościół Santa Maria Assunta powstał na miejscu wcześniejszych osad rzymskich i chrześcijańskich. W artykule ukazane są powiązania architektoniczne z Toskanią i Ligurią.

⁶²⁶ O związkach Pizy z Korsyką we wczesnym średniowieczu: R. André, *La constitution d'une frontière de l'Occident. La Corse dans les sources latines du haut Moyen Âge*, „Mélanges de l'Ecole française de Rome – Moyen Âge MEFM 133 (2021), 2, s. 241-254.

posłuszeństwa ani uległości, ciężko zgrzeszyli i popadli w niebezpieczeństwo wiecznego potępienia, jako winni świętokradztwa”⁶²⁷.

Zwyczajem kancelarii papieskiej było skierowanie do duchowieństwa i wiernych danego miejsca odezwy informującej o tym, że mieli oni zostać objęci władzą nowego papieskiego legata lub wikariusza. Oprócz tego, wystawiano odpowiedni dokument również dla samego przedstawiciela papieskiego. Dlatego też w Regestrze Grzegorza VII znajduje się napisany ponad rok później list do biskupa Pizy Landulfa⁶²⁸. Znalazły się w nim bardzo podobne słowa, które zostały już powyżej zacytowane. Są one następujące: „Ponieważ bowiem wspomniana wyspa została bezprawnie oderwana od praw i władzy świętego Kościoła rzymskiego na skutek najazdu pewnych przewrotnych ludzi, zgadzamy się, aby – dzięki staraniom twojej roztropności i po wypędzeniu najeźdźców – została ona przywrócona pod panowanie wspomnianego Kościoła rzymskiego zgodnie z dawnym zwyczajem”⁶²⁹.

Dyskurs Grzegorza VII, wyrażony w odniesieniu do Korsyki, ujawnia kluczowe elementy papieskiej koncepcji panowania, w której Kościół rzymski nie tylko czuwał nad życiem religijnym danej społeczności, lecz również miał prawo zarządzać danym terytorium. Korsyka została w tym ujęciu przedstawiona jako integralna część dziedzictwa Piotrowego, własność Kościoła rzymskiego w sensie zarówno prawnym, jak i duchowym⁶³⁰. Grzegorz VII nie powoływał się na żadne konkretne dowody zwierzchności Stolicy Apostolskiej nad Korsyką. Można jednakże podejrzewać, że przekonania Grzegorza VII wynikały z Donacji Konstantyna (przekazania całego Zachodu, w tym rzecz jasna Korsyki). Za potwierdzenie tego można uznać słowa wyrażone przez Urbana II, który rozpoczął swój pontyfikat niemal trzy lata po śmierci Grzegorza VII. W jednym z jego dokumentów znalazło się następujące stwierdzenie: „[...] na mocy religijnego przywileju cesarza Konstantyna wszystkie zachodnie wyspy zostały przekazane na własność błogosławionego Piotra i jego następców, zwłaszcza

⁶²⁷ *Scitis, fratres et karissimi in Christo filii, non solum vobis, sed multis gentibus manifestum esse insulam, quam inhabitatis, nulli mortalium nullique potestati nisi sanctę Romanę ecclesię ex debito vel iuris proprietate pertinere et quod illi, qui eam hactenus violenter nichil servitii nichil fidelitatis nichil penitus subiectionis aut oboedientię beato Petro exhibentes tenuerunt, semetipsos crimine sacrilegii animarium suarum gravi periculo obligaverunt.*

⁶²⁸ Reg. VI, 12. List z 30 listopada 1078.

⁶²⁹ *Quę nimirum insula a iure et domino sanctę Romanę ecclesię per quorundam pravorum hominum invasionem subtracta ut prudentię tuę studio exclusis invasoribus secundum antiquum morem ad dominium eiusdem Romanę ecclesię revocetur [...].*

⁶³⁰ Interpretowanie tego jaka relacja istniała między Rzymem a Korsyką wzbudza wiele wątpliwości. Być może wyspa była traktowana jako lenno Stolicy Apostolskiej: S. Reynolds, *Lenna i wasale. Reinterpretacja średniowiecznych źródeł*, tłum. A. Bugaj, Kęty 2011, s. 458.

te, które znajdują się wokół całej Italii [...]”⁶³¹. Po raz kolejny należy jednak zasygnalizować, że w swoich listach Grzegorz VII nigdy nie przywołał Donacji *explicite*.

Szczególną uwagę zwraca też język, jakim posługiwał się papież. Twierdził on jednoznacznie, że Korsyka nie należała do nikogo poza Kościołem rzymskim z racji świętości i nieodwołalności prawa, jakie przysługuje Stolicy Apostolskiej. W narracji Grzegorza VII wyspa została włączona w orbitę władzy Rzymu jako terytorium, na którym jakiegokolwiek rządu świeckie są uzurpacją. Papież pisał wprost o świętokradztwie tych, którzy okupowali Korsykę bez uznania autorytetu św. Piotra. To mocne oskarżenie oznaczało, że sprzeciw wobec roszczeń Rzymu nie był tylko buntem wobec Kościoła, lecz aktem godzącym w samego Boga. W tym sensie Grzegorz VII nie tyle domagał się podporządkowania Korsyki, ile stwierdzał stan faktyczny i oczekiwał jego przywrócenia. Wszelkie formy oporu wobec wikariusza apostolskiego lub decyzji papieża nie były dla niego wyłącznie wyrazem odmiennych interesów politycznych, lecz przede wszystkim przejawem grzechu i buntu wobec Bożego porządku. Korsyka, jako ziemia należąca do św. Piotra, nie mogła być zarządzana inaczej niż przez jego namiestników – a ci, którzy próbowali ten stan rzeczy naruszyć, narażali się na potępienie.

Na przykładzie Korsyki widać wyraźnie, że Grzegorz VII rościł sobie prawo nie tylko do kierowania Kościołem, lecz także do organizowania ładu politycznego w chrześcijańskiej Europie. Korsyka była niejako modelowym terytorium, które musiało zostać odzyskane dla św. Piotra. Musiała być też zarządzana przez lojalnych pełnomocników – takich jak biskup Landulf.

4.4.5. Bretania

Relacja Bretanii z Rzymem była bardzo problematyczna i złożona. Trudności wynikały nie tylko z geograficznego oddalenia tej krainy od Wiecznego Miasta, lecz również z głęboko zakorzenionej odrębności kulturowej i religijnej, sięgającej początków chrystianizacji ludów celtyckich. Celtowie zamieszkujący Galię, Brytanię i Irlandię byli chrystianizowani stopniowo, a proces ten przebiegał nierównomiernie. Galia, jako część

⁶³¹ [...] *religiosi imperatoris Constantini privilegio in ius proprium beato Petro eiusque successoribus occidentales omnes insole condonate sunt maxime que circa Ytalie omnia habentur* [...]. Tłumaczenie K.Z. Urban II, *Epistolae et Privilegia* (50), PL, t. 151, kol 329-330.

Cesarstwa Rzymskiego, przyjęła chrześcijaństwo już w II–III wieku, głównie w środowiskach miejskich. Chrześcijaństwo dotarło także do rzymskiej Brytanii prawdopodobnie w III wieku, a pierwsze świadectwa obecności struktur Kościoła, takie jak udział biskupów z Londynu, Yorku i prawdopodobnie Lincoln w soborze w Arles w 314 roku, sugerują jego znaczną instytucjonalizację. Inaczej wyglądała sytuacja w Irlandii, która nigdy nie była prowincją rzymską i została schrystianizowana dopiero w V wieku przez misjonarzy, spośród których najbardziej znanym pozostaje św. Patryk. Powstały tam odrębny model Kościoła, zdominowany przez klasztory⁶³².

Sytuacja w Brytanii zmieniła się jednak radykalnie w V i VI wieku, kiedy to na skutek najazdów pogańskich Anglów, Sasów i Jutów, rzymsko-brytyjskie struktury chrześcijańskie zaczęły ulegać rozpadowi. Chrześcijańscy Celtowie zostali w dużej mierze wyparci z dawnych siedzib i zmuszeni do migracji na zachód – do Walii, Kornwalii, a także za kanał La Manche – na Półwysep Bretoński. Uchodźcy z Brytanii przywieźli ze sobą nie tylko język i tradycje, ale również charakterystyczną formę organizacji kościelnej, opartą na silnej roli opactw, lokalnych świętych i niezależnych wspólnot monastycznych⁶³³.

Kościół bretoński przez długi czas funkcjonował w pewnej izolacji od struktur kościelnych państwa Franków, a tym bardziej od Rzymu. Nie był uznawany za heretycki, ale jego ryt, kalendarz liturgiczny, sposób wyboru biskupów oraz praktyki monastyczne znacząco odbiegały od łacińskich zwyczajów. Proces ujednolicania – dostosowania do liturgii rzymskiej, podporządkowania diecezjom metropolitalnym i włączenia w sieć zależności kanonicznych – rozpoczął się na dobre dopiero w VIII–IX wieku, głównie pod wpływem reform karolińskich. Jednak nawet w XI wieku struktura kościelna Bretanii pozostawała w dużym stopniu autonomiczna⁶³⁴.

Grzegorz VII był świadomy odrębności chrześcijaństwa bretońskiego. Jednakże, jak już zasygnalizowano w przypadku choćby Hiszpanii, jego uwaga ukierunkowana była na

⁶³² A. Grzybowska, *Początki chrześcijaństwa w Irlandii*, „Annales Missiologici Posnanienses” 29 (2024), s. 39–53.

⁶³³ O przybyciu Celtów z Brytanii do Bretanii pod wpływem najazdów Anglów, Sasów i Jutów: L. Gallouédec, *La Bretagne*, Paris 1923, s. 65.

⁶³⁴ Odrębność chrześcijaństwa bretońskiego była szczególnie widoczna w praktykach ascetycznych duchowieństwa oraz kulcie świętych: J. M. H. Smith, *Celtic Asceticism and Carolingian Authority in Early Medieval Brittany*, „Studies in Church History” 22 (1985), s. 53–63; C. Brett, *‘You Read it Here First’: Early Traditions of Welsh Saints in Brittany (Kathleen Hughes Memorial Lectures 19)*, Cambridge 2022. Chrześcijaństwo w Bretanii a polityka religijna Karolingów: P. Riché, *Chrześcijaństwo na karolińskim Zachodzie (połowa VIII – koniec IX wieku)*, [w:] *Biskupi, mnisi i cesarze 610–1054 (Historia chrześcijaństwa t. 4)*, G. Dageron, P. Riché, A. Vauchez (red.), tłum. A. Kuryś, Warszawa 1999, s. 589.

wskazywanie przede wszystkim związków danego Kościoła lokalnego z Rzymem. Narracja papieża w listach skierowanych do przedstawicieli odseparowanych od Stolicy Apostolskiej krajów i regionów miała ściśle określony cel – eksponowanie szczególnej bliskości tamtych miejsc i papiestwa. Przykładem na to może być przywilej wydany 25 marca 1078 dla klasztoru Świętego Krzyża w Quimperle⁶³⁵. W dokumencie Grzegorza VII napisano: „Bretania, jak potwierdzają niektórzy z waszego narodu, została powierzona opiece i obronie świętego Kościoła Rzymskiego, nie tylko przez cesarzy, ale także przez samych mieszkańców. Jednak nasi poprzednicy w tej sprawie, jak i w wielu innych, byli tak niedbali, że miłość i troska apostolskiej opieki oraz pierwotny zamiar naszej pobożności przeszły z obu stron w krzywdę, a niemalże w zapomnienie. My zatem, z Bożej woli, staramy się przywrócić pamięci to, co dotąd było zaniedbane, i tym gorliwiej dążymy do zabiegania o zbawienie i honor waszej ojczyzny, im bardziej – jak już powiedzieliśmy – poznajemy, że wasz lud z oddaniem skłania swe karki pod opiekę świętego Piotra. I chociaż ogólnie rzecz biorąc jesteśmy winni Bretanii to, o co nas prosisz, najdroższy synu, to jednak w sposób szczególny okazujemy obronę i pomoc dla wyzwolenia i opieki twojego klasztoru”⁶³⁶.

Przytoczony fragment dokumentu papieskiego stanowi wyraz typowej dla Grzegorza VII strategii retorycznej: rekonstruowania i podkreślania dawnych więzi z Rzymem, nawet jeśli ich realny charakter był słabo udokumentowany lub w dużej mierze symboliczny. Odwołując się do rzekomego aktu zawierzenia Bretanii Kościołowi rzymskiemu zarówno przez cesarzy, jak i przez samych jej mieszkańców, papież nie tylko próbował zakorzenić duchową jurysdykcję Stolicy Apostolskiej w przeszłości, lecz także przedstawiał ją jako coś oczywistego⁶³⁷. Zaniechania wcześniejszych papieży przedstawione były jako uchybienia,

⁶³⁵ QF Greg., 153.

⁶³⁶ *Britannia, sicut nonnulli gentis uestre testantur, non solum ab imperatoribus uerum ab ipsis habitatoribus tutelę et defensionem sanctę Romanę aecclesię commissam est. Uerum antecessores nostri in hac causa sicut in multis aliis adeo negligentes fuerunt, ut amor et prouisio apostolicae tutelę et pristina deuotionis nostrę intentio in iniuriam et pene quasi in obliuionem utrimque deuenirent. Nos itaque Deo auctore hęc, que actenus neglecta sunt, ad memoriam satagimus reducere et tanto sollicitius circa salutem et honorem patrię uestre procuramus studium impendere, quanto, sicut iam diximus, beati Petri patrocinio gentem uestram pro deuocione colla submisce cognoscimus et licet uniuersaliter, quod a nobis requiris, karissime fili, Britannię debeamus specialius tamen ad liberationem et tutelam monasterii tui munimen auxiliumque pretendimus.* Tłumaczenie K.Z.

⁶³⁷ Słowa Grzegorza VII o zawierzeniu Bretanii Kościołowi rzymskiemu przez cesarzy i mieszkańców tamtej ziemi są enigmatyczne. B.-A. Pocquet du Haut-Jussé, *La Bretagne a-t-elle été vassalle du Saint-Siège?* SG 1 (1947), s. 189-196. W tym artykule autor zastanawia się czy mogła istnieć zależność lenna między Bretanią a Stolicą Apostolską. Enigmatyczne słowa Grzegorza VII o zawierzeniu Bretanii Kościołowi rzymskiemu przez cesarzy autor ostrożnie interpretował jako Donację Konstantyna. Trzeba przyznać, że jest to jedyne sensowne wytłumaczenie papieskich twierdzeń. Jeśli zaś chodzi o szeroko pojętych mieszkańców, autor z bardzo dużą dozą rezerwy odwołuje się nawet do legend arturiańskich oraz do możliwych aktów poddaństwa wczesnośredniowiecznych władców bretońskich papiestwu.

które pontyfikat Grzegorza VII miał naprawić – w ten sposób papież legitymizował własne działania jako formę restytucji, a nie ekspansji zwierzchnictwa Rzymu.

Grzegorz VII, oferując wsparcie dla konkretnego klasztoru, łączył uniwersalistyczne roszczenia papieżstwa z lokalnym wymiarem duszpasterskim i politycznym. Klasztor został objęty ochroną Kościoła rzymskiego, a tym samym oddzielony od potencjalnie rywalizujących o wpływy struktur lokalnych – zarówno kościelnych, jak i świeckich. Według papieża tak samo powinno być z całą Bretanią. Treść przywileju należy zatem odczytywać nie tylko jako deklarację opieki, ale również jako element szerszej strategii podporządkowywania peryferyjnych wspólnot kościelnych władzy papieskiej. Owa „przypomniana” relacja z Rzymem służyła jako narzędzie do legitymizacji roszczeń i ewentualnych interwencji. W kontekście odrębności Kościoła bretońskiego, stanowiło to próbę symbolicznego przecięcia jego autonomii i włączenia w uniwersalną strukturę Kościoła rzymskiego.

Jeszcze bardziej złożonym przypadkiem, który rzuca światło na sposób, w jaki Grzegorz VII postrzegał Bretanię, jest sprawa biskupstwa Dol. Leżące na granicy z Normandią miasto miało silne aspiracje do niezależności metropolitalnej – biskupi Dol od wieków pragnęli uniezależnić się od arcybiskupa Tours i utworzyć własną prowincję kościelną, obejmującą całą Bretanię. W 1075 roku Grzegorz VII wezwał przedstawicieli duchowieństwa bretońskiego do Rzymu na synod wielkopostny. W odpowiedzi przybyło poselstwo, na czele którego stanął Gilduin. Był on kandydatem na arcybiskupa, mimo że Dol miało już biskupa – Juhela. Papież oskarżał go jednak o ciężkie grzechy: symonię, nikolaizm, niemoralność i nadużycia finansowe. Korzystając z okazji, Grzegorz usunął go z urzędu. Zrezygnował też z wyznaczenia na arcybiskupa Gilduina i mianował biskupem Evenusa – opata z Rennes. Choć papież nie ustanowił formalnie nowej prowincji kościelnej (pozostawiając arcybiskupowi Tours prawa metropolity), przekazał Evenusowi palusz, symbol godności arcybiskupiej, i nakazał biskupom bretońskim posłuszeństwo wobec niego⁶³⁸.

Oba przypadki – przywilej nadany klasztorowi Świętego Krzyża w Quimperlé oraz interwencja w sprawie biskupstwa Dol – należy odczytywać jako elementy szerszej strategii

⁶³⁸ Przyznanie przez papieżstwo palusza dla biskupa niebędącego metropolitą w XI wieku było czymś wyjątkowym jednak przypadek Evenusa nie był odosobniony. Warto w tym miejscu przywołać postać biskupa krakowskiego Aarona (1046 – 1059), który prawdopodobnie otrzymał palusz bez arcybiskupiej jurysdykcji. W. Korta, *Czy Kraków był metropolią kościelną w połowie XI wieku?*, [w:] *Ars historica. Prace z dziejów powszechnych i Polski*, M. Biskup, B. Kürbis, H. Łowmiański, C. Łuczak, C. Madajczyk, B. Miśkiewicz, J. Strzelczyk, J. Topolski (red.), Poznań 1976, s. 321-340.

Grzegorza VII, której istotą było budowanie uniwersalistycznej władzy papieskiej i przekształcanie luźnych relacji lokalnych Kościołów z Rzymem w realne struktury zależności. Papież nie tylko upominał się o posłuszeństwo, ale także rekonstruował historię – tworzył narrację o pierwotnej przynależności danej wspólnoty czy regionu do św. Piotra, nawet jeśli relacja ta była w rzeczywistości nieciągła lub symboliczna.

W liście do klasztoru w Quimperlé Grzegorz VII przedstawiał Bretanię jako krainę, która od zawsze była powierzona opiece Rzymu – zarówno przez cesarzy, jak i przez samych mieszkańców. Papież nie opierał swojej retoryki na konkretnych wydarzeniach czy aktach formalno-prawnych ustanowionych w przeszłości. Równocześnie papież przyznał, że opieka ta została zaniedbana przez jego poprzedników, co pozwalało mu ukazać własne działania jako akt odnowy i naprawy – powrotu do właściwego porządku. Niejako uzupełnieniem słownego przekazu Grzegorza VII z przywileju do klasztoru Świętego Krzyża, są papieskie czyny względem diecezji Dol. Grzegorz VII nie formalizował niezależności metropolitalnej tej diecezji, ale poprzez odebranie urzędu dotychczasowemu biskupowi i nadanie Evenusowi paliusza – symbolu arcybiskupiej godności – tworzył zależność, w której autorytet Rzymu stawał się źródłem władzy lokalnej. Od Evanusa oczekiwał zaś lojalności.

W obu przypadkach – Quimperlé i Dol – papież redefiniował zależności instytucjonalne i używał do tego odpowiedniej narracji. Rozwiązania ekstraordynaryjne Stolicy Apostolskiej względem wyżej wymienionych miejsc opierały się na odpowiedniej interpretacji dziejów Bretanii i jej związków z Rzymem. Bretania, choć peryferyjna i z kulturowo odmiennym modelem religijności, stawała się w narracji Grzegorza VII integralną częścią Kościoła rzymskiego – poprzez przywrócenie „zapomnianej” więzi.

4.4.6. Południe Włoch

Regionem szczególnie istotnym w strategii politycznej Grzegorza VII i jego poprzedników było południe Włoch. W połowie XI wieku Półwysep Apeniński stanowił mozaikę polityczną, w której szczególnie skomplikowana była sytuacja na jego południowych obszarach. Region ten pozostawał areną rywalizacji między trzema ośrodkami władzy: imperium bizantyjskim, longobardzkimi księstwami (Benewentem, Kapuą, Salerno) oraz rosnącymi w siłę Normanami, którzy od lat trzydziestych XI wieku stopniowo zdobywali terytoria w Apulii i Kalabrii. Dodatkowym czynnikiem destabilizującym sytuację na Południu

była arabska obecność na Sycylii. Wyspa pozostawała od IX wieku w rękach muzułmanów, którzy w połowie XI stulecia wciąż utrzymywali tam władzę, choć była ona już osłabiona a jej struktury wewnętrznie rozbite⁶³⁹.

W takiej sytuacji politycznej papieństwo musiało podejmować konkretne działania wobec południa Włoch. Celem było zarówno umocnienie jego pozycji, jak i ograniczenie wpływów Rzeszy oraz Bizancjum. W dalszej perspektywie chciano też odzyskać Sycylię dla chrześcijaństwa. Podstawą papieskich roszczeń do zwierzchności nad południową Italią były zarówno argumenty o charakterze prawnym, jak i ideowym. Kluczową rolę odgrywała znów Donacja Konstantyna i rzekome przekazanie przez cesarza całej Italii biskupom Rzymu. Na tym fundamencie opierała się koncepcja władzy papieskiej nad całym terytorium Italii. W tę ideę w sposób praktyczny wpisywało się istnienie *Patrimonium Sancti Petri*, czyli dóbr ziemskich należących do Kościoła rzymskiego, stanowiących materialną podstawę jego władzy i utrzymania. Papieństwo powoływało się na darowiznę Pepina Krótkiego oraz jej późniejsze potwierdzenie przez Karola Wielkiego i Ludwika Pobożnego, które miały zapewnić papieżom nie tylko posiadłości w środkowej Italii, ale – w papieskiej interpretacji – także prawo do zwierzchności nad całą Italią. Nie bez znaczenia pozostawał zapewne także fakt, że aż do czasów papieża Jana XIII znaczny obszar Południa wchodził w skład obszaru metropolitalnego Kościoła rzymskiego. Rozszerzenia terytorium „Ojcowizny św. Piotra” dokonał też Otton I. Wszystkie te elementy tworzyły uzasadnienie dla postrzegania południa Włoch jako części dziedzictwa św. Piotra⁶⁴⁰.

Pierwszym papieżem, który podjął aktywną politykę wobec Normanów, był Leon IX (1049–1054). Jego działania miały charakter militarny i były wyraźnie antynormańskie⁶⁴¹. W 1053 roku stanął on na czele wojska. Celem było powstrzymanie ekspansji Normanów w Apulii. Armia papieska poniosła jednak klęskę pod Civitate a papieża wzięto do niewoli. Choć Normanowie okazali Leonowi IX szacunek, papież został zmuszony do uznania ich zdobyczy. Wydarzenie to zapoczątkowało stopniową zmianę polityki papieństwa wobec Południa – od otwartej wrogości do prób ułożenia z Normanami stosunków lennych.

⁶³⁹ Sytuacja polityczna południa Półwyspu Apenińskiego oraz Sycylii w XI wieku: R. A. Brown, *Historia Normanów*, tłum. J. Jarniewicz, Gdańsk 1996, s. 83-104; P. Contamine, *Wojna...*, s. 61-62.

⁶⁴⁰ Historia *Patrimonium Sancti Petri* od początków do XI wieku: J. Gordziałkowski, *Historia Państwa Kościelnego*, Kraków 2007, s. 5-79. O sieci powiązań historycznych, politycznych i kościelno-administracyjnych papieństwa z Południem Włoch: N. Cilento, *La riforma gregoriana, Bisanzio e l'Italia meridionale*, SG 13 (1989), s. 353-356. Kościół na Południu Włoch przed przybyciem Normanów: G. A. Loud, *The Latin Church in Norman Italy*, Cambridge 2007, s. 10-59.

⁶⁴¹ Leon IX wobec Normanów z Południa Włoch: F. Massetti, *Leo IX...*, s. 582-626.

W odniesieniu do sprawy sycylijskiej Leon IX nie mógł podjąć żadnych działań. W jego czasach Arabowie wciąż kontrolowali wyspę, a papieństwo nie dysponowało ani siłami militarnymi, ani możliwościami dyplomatycznymi, by prowadzić jakąkolwiek aktywną politykę wobec muzułmanów.

Wiktor II (1055–1057) kontynuował politykę bliskiej współpracy z cesarzem Henrykiem III i nie podejmował wobec Normanów otwartych działań zbrojnych. Choć sprzeciwiał się ich rosnącej potęgze na Południu Italii, prowadził wobec nich ostrożną politykę. Jego podejście wynikało przede wszystkim z koncentracji na sprawach cesarstwa oraz ograniczonych możliwości oddziaływania papieństwa w regionie. Również wobec Arabów na Sycylii pozostał bierny: wyspa leżała poza realną sferą wpływów Rzymu⁶⁴².

Krótki pontyfikat Stefana IX (1057–1058) przyniósł zmianę polityki w kierunku zdecydowanie bardziej antynormańskim. Papież, o nastawieniu reformatorskim, dążył do uniezależnienia papieństwa od wpływów cesarskich, a jednocześnie postrzegał ekspansję Normanów jako zagrożenie dla pozycji Kościoła w Italii. Stefan IX chciał zatrzymać rosnącą potęgę normańską i planował wyprawę zbrojną. W kontekście Sycylii nie mógł podjąć żadnych działań i nie brał pod uwagę Normanów jako sojuszników do walki z muzułmanami⁶⁴³.

Przełom nastąpił za pontyfikatu Mikołaja II (1058–1061). Na synodzie laterańskim w 1059 roku ogłoszono, dogłębnie analizowane w pierwszym rozdziale niniejszej pracy, zmiany dotyczące wyboru papieży. Miały one wzmocnić niezależność Kościoła od cesarstwa. W tym samym roku w Melfi zawarto układ z Ryszardem z Aversy i Robertem Guiscardem – przywódcami Normanów. Papież nadał temu pierwszemu księstwo Kapui, a temu drugiemu Apulię i Kalabrię oraz przyznał mu zwierzchnictwo nad Sycylią. W zamian Ryszard i Robert złożyli papieżowi hołd lenny, zobowiązali się do wierności Kościołowi oraz obiecali pomoc wojskową⁶⁴⁴.

Aleksander II (1061–1073) objął władzę z pomocą Normanów i kontynuował politykę sojuszu z nimi. Udzielił też im poparcia w ich ekspansji na Sycylię. Papież uznawał walkę z muzułmanami o wyspę za świętą wojnę. Wsparcie to miało zarówno wymiar religijny, jak

⁶⁴² Wiktor II wobec Normanów: M. Stroll, *Popes and Antipopes...*, s. 57.

⁶⁴³ Stefan IX i jego działanie wobec Południa Włoch: D. Hägermann, *Das Papsttum am Vorabend...*, s. 29-35.

⁶⁴⁴ Zmiana polityki papieństwa względem Normanów za Mikołaja II: I. Alessi, *Le relazioni giuridiche tra Normanni e Papato in Sicilia la questione dell'apostolica legazia (secc. xi-xii)*, Roma 2025, s. 67-71.

i polityczny: papież zyskiwał wpływowego sojusznika przeciw cesarstwu, a Normanowie – legitymizację i moralne wsparcie dla swoich podbojów⁶⁴⁵.

Polityka papieża od Leona IX do Aleksandra II ukazuje proces przechodzenia od bezpośredniej konfrontacji do budowy zależności lennej, w której Normanowie byli podporządkowani papieżowi i mogli działać jako zbrojne ramię Stolicy Apostolskiej na Sycylii. O ile Leon IX próbował jeszcze realizować tradycyjny model obrony Kościoła przy pomocy cesarstwa, o tyle Mikołaj II i Aleksander II stworzyli nową podstawę papieskiej potęgi – opartą na prawie lennym i idei przynależności południowej części Półwyspu Apenińskiego i Sycylii do ojcowizny św. Piotra. Dzięki temu papieżstwo nie tylko utrwaliło swe roszczenia do władzy nad Południem, lecz także sformułowało ideowe i prawne podstawy rekonkwisty Sycylii⁶⁴⁶.

Relacje papieża Grzegorza VII z Normanami, a zwłaszcza z Robertem Guiscardem, przechodziły znaczące przemiany i miały kluczowe znaczenie dla sytuacji politycznej we Włoszech. Reformatorzy kościoła, z Hildebrandem na czele, postrzegali Normanów jako potencjalne militarne wsparcie dla Kościoła. W czasie kiedy Hildebrand pełnił służbę jako jeden z najbliższych współpracowników papieża, przyszły biskup Rzymu był przychylny Normanom. Jednak sytuacja zaczęła się komplikować po objęciu przez Hildebranda tronu papieskiego w 1073 roku. Grzegorz VII traktował Normanów z większą ostrożnością, gdyż często dochodziło do naruszeń ziem papieskich, a Robert Guiscard działał coraz bardziej samodzielnie, zajmując tereny, które formalnie należały do Kościoła, takie jak Benewent. Pojawiły się spory o jurysdykcję kościelną i granice terytorialne, szczególnie dotyczące miast Salerno, Amalfi oraz Marchii Fermo. Papież wzywał Roberta do zwrotu bezprawnie zajętych ziem, jednak bez większych efektów, co poskutkowało nałożeniem na księcia klątwy. W latach 1075–1077 napięcia osiągnęły punkt kulminacyjny. Wobec braku porozumienia z Normanami oraz braku wsparcia z ich strony w konflikcie z niemieckim królem, Grzegorz VII potwierdził ekskomunikę Roberta Guiscarda.

Sytuacja zaczęła się zmieniać około 1079 roku, po klęskach antykróla Rudolfa Szwabskiego i nasilającej się presji Henryka IV. Grzegorz VII zdawał sobie sprawę, że bez militarnego wsparcia Normanów jego pozycja w Rzymie była zagrożona. Robert Guiscard również wykazał wolę uregulowania spraw z papieżem. W czerwcu 1080 roku w Ceprano

⁶⁴⁵ Aleksander II i jego sojusz z Normanami: T. von Schmidt, *Alexander II...*, s. 80-81, 121-123, 187-190.

⁶⁴⁶ O papieskim błogosławieństwie dla rekonkwisty Sycylii: I. Alessi, *Le relazioni giuridiche...*, s. 81-85.

zawarty został pakt lenny między Grzegorzem VII a normańskim władcą. Składał się on z trzech dokumentów: przysięgi wierności Roberta wobec papieża, aktu inwestytury, w którym Grzegorz nadał mu ziemie w lenno, oraz zobowiązania Roberta do płacenia corocznej daniny⁶⁴⁷. Papież potwierdził tytuły Roberta jako księcia Apulii, Kalabrii i Sycylii, a on uznał się za lennika św. Piotra. W dokumentach wymieniono także tereny sporne – Salerno, Amalfi i Marchię Fermo – których formalne uregulowanie pozostawiono na później, choć ich zajęcie przez Normanów było tolerowane.

W relacjach papieża Grzegorza VII z Normanami, a zwłaszcza z Robertem Guiscardem, wyraźnie widoczna była kontynuacja wcześniejszej tradycji papieskiej legitymizacji władzy terytorialnej opartej na Donacji Konstantyna i Donacji Pepina. Choć żaden z dokumentów wystawionych przez Grzegorza VII – ani akt inwestytury Roberta Guiscarda, ani jego przysięga wierności, ani też formuła corocznej daniny – nie przywoływała *expressis verbis* tych dwóch donacji, to ich wpływ na kształt papieskich roszczeń wobec południowych Włoch był wyraźny. Być może prawo papieża do ziem Południa wynikające z dwóch donacji było tak oczywiste, że współcześni uznawali wspominanie o nich w dokumentach za zbędne. Grzegorz VII, idąc śladem swoich poprzedników, traktował ziemie zdobyte przez Normanów jako terytoria, które z racji dawnych rzekomych nadań cesarskich i królewskich przysługiwały Stolicy Apostolskiej, a zatem mogły być przekazywane w lenno⁶⁴⁸. W ten sposób papież włączył w ramy systemu feudalnego obszary, do których prawo papiestwa było przynajmniej problematyczne z punktu widzenia współczesnej wiedzy o fałszerstwie Donacji Konstantyna, lecz usprawiedliwione poprzez propagandę kolejnych biskupów Rzymu.

W tym sensie inwestytura Roberta Guiscarda przez Grzegorza VII stanowiła nie tylko akt polityczny, lecz także wyraz szerszej koncepcji suwerenności papieskiej opartej na dokumentach, które w ówczesnym rozumieniu pełniły funkcję legitymizującą. Nowożytna i współczesna krytyka źródeł jednoznacznie uznała Donację Konstantyna za fałszerstwo. Donacja Pepina zaś (wraz z potwierdzeniami Karola Wielkiego i Ludwika Pobożnego oraz rozszerzeniem Patrymonium św. Piotra przez Ottona I) miała charakter ograniczony i nie obejmowała całego południa Półwyspu Apenińskiego. Mimo tego, w XI wieku wszystkie powyżej wymienione akty były powszechnie uznawane. Wykorzystując tę tradycję, Grzegorz

⁶⁴⁷ Kolejno w rejestrze: Reg. VIII, 1a; Reg. VIII, 1b; Reg. VIII, 1c.

⁶⁴⁸ Normanowie jako wasale Grzegorza VII: S. Reynolds, *Lenna i wasale...*, s. 454-456.

VII mógł przedstawić relację lenną z Normanami jako wypełnienie należnego porządku prawnego i papieskich prerogatyw.

4.5. Szczególna więź Kościoła lokalnego ze Stolicą Apostolską – przykłady Rawenny i Bambergu

Dyskurs Grzegorza VII dotyczący szczególnej relacji łączącej Stolicę Apostolską z poszczególnymi miejscami nie ograniczał się wyłącznie do terytoriów określonych krajów czy ludów je zamieszkujących. Papież kierował swoje wypowiedzi również ku konkretnym diecezjom, dostrzegając w nich nie tylko jednostki administracyjne Kościoła, lecz także wspólnoty o historycznym i duchowym znaczeniu dla Rzymu. Historia wielu Kościołów lokalnych u swych początków wiązała się bowiem – w sposób bardziej lub mniej historycznie realny – z osobą świętego Piotra oraz z jego następcami, którzy mogli dane biskupstwa erygować lub nadawać im szczególny status. W pismach Grzegorza VII można dostrzec, że niektóre spośród tych diecezji zajmowały miejsce szczególne, będąc postrzegane jako nośniki dawnych więzi ze Stolicą Piotrową. Przykłady dwóch biskupstw – Rawenny i Bambergu – w sposób modelowy ilustrują dwa odmienne typy więzi z Rzymem. Jeden zakorzeniony był w tradycji apostolskiej i symbolicznej, drugi natomiast w porządku prawnym i politycznym.

4.5.1. Rawenna

Charakterystyczny sposób wypowiedzi Grzegorza VII o Kościele raweńskim pojawia się na kartach listów papieża w momencie kiedy jego relacje z tamtejszym arcybiskupem Wibertem uległy dramatycznemu pogorszeniu. W związku z tym, że opowiedział się on po stronie Henryka IV w czasie sporu z Grzegorzem VII, papież postanowił przeprowadzić przeciwko zbuntowanemu arcybiskupowi ofensywę dyplomatyczną i militarną. Jednym z jej przejawów był list wysłany do „wszystkich większych i mniejszych z ludu Rawenny miłującym, jak przystoi chrześcijanom, świętego Piotra oraz jego syna, świętego Apolinarego, męczennika i biskupa” z 26 listopada 1078⁶⁴⁹.

⁶⁴⁹ Reg. VI, 10. *Gregorius episcopus servus servorum Dei omnibus Ravennatibus maioribus et minoribus, qui beatum Petrum eiusque filium, sanctum Apollinarem martyrem atque pontificem, sicut christianos decet, diligunt, salutem et apostolicam benedictionem.*

Zasadniczo, pismo było informacją dla mieszkańców Rawenny o fakcie, że dotychczasowy arcybiskup Wibert został złożony z urzędu i w związku z tym nie należało mu się posłuszeństwo wiernych. Już pierwsze słowa listu akcentują szczególną więź Rzymu i Rawenny. Św. Apolinary, uznawany za jej pierwszego biskupa, został określony jako syn św. Piotra. Tradycja utrzymywała bowiem, że był on jego uczniem i to Księżę Apostołów skierował go do Rawenny, w której poniósł męczeńską śmierć. Uznawany za pierwszego biskupa Rzymu Piotr był duchowym ojcem Apolinarego, który według tradycji został pierwszym pasterzem Kościoła w Rawennie⁶⁵⁰. Analogicznie zatem Kościół rzymski był matką Kościoła raweńskiego. Kontynuując, Grzegorz VII napisał: „Jak wiernie i jak pokornie Kościół w Rawennie zawsze trwał przy świętym Piotrze, Księżu Apostołów, oraz jak wielkie posłuszeństwo we wszystkim okazywał swojej matce, to jest świętemu Kościołowi Rzymskiemu – doskonale wie wasze braterstwo”⁶⁵¹. Więź dwóch biskupstw została przez to zdanie podkreślona jeszcze mocniej. Opierała się bowiem nie tylko na swoich początkach, ale według słów papieża, była przez wieki bezustannie potwierdzana przez wierność i posłuszeństwo.

Postępowanie Wiberta względem Stolicy Apostolskiej – oddanie się grzechowi nieposłuszeństwa – było zachwianiem naturalnego porządku rzeczy. Nieposłuszeństwo było nie tylko wykroczeniem przeciwko autorytetowi Kościoła, lecz także pogwałceniem jednej z najważniejszych cnót chrześcijańskich. Chrystus stanowił bowiem doskonały wzór posłuszeństwa⁶⁵². W świetle jego przykładu każdy akt buntu przeciwko prawowitej władzy duchowej był dla Grzegorza VII odrzuceniem samego Boga i rujnowaniem duchowego porządku, na którym opiera się Kościół⁶⁵³.

Nieposłuszeństwo zasługiwało na karę, dlatego latem 1080 roku Grzegorz VII wezwał wszystkich wiernych do wyprawy zbrojnej przeciwko Rawennie⁶⁵⁴. W oczach papieża nie był to zwykły konflikt polityczny, lecz akt obrony wiary i przywrócenia naruszonego porządku

⁶⁵⁰ Tradycja o skierowaniu św. Apolinarego do Rawenny przez św. Piotra; późniejszy kult św. Apolinarego w mieście: N. Everett, *Patron saints of early medieval Italy AD c.350-800: history and hagiography in ten biographies*, Toronto 2016, s. 139-153.

⁶⁵¹ *Quam fideliter quamque humiliter beato Petro, nempe apostolorum principi, Ravennas ecclesia sempter adheserit quantamque matri suę, sanctę videlicet Romanę ecclesie, oboedientiam in omnibus exhibuerit, vestra fraternitas optime novit.* Tłumaczenie K.Z.

⁶⁵² Posłuszeństwo Chrystusa objawiło się przede wszystkim w wypełnieniu woli Ojca i poniesieniu męki i śmierci. W Łk 2, 51 napisano jednak także, że jako młody chłopiec Jezus był poddany swoim ziemskim rodzicom.

⁶⁵³ Nieposłuszeństwo jako grzech bałwochwalstwa u Grzegorza VII: H. E. J. Cowdrey, *Pope Gregory VII...*, s. 555-559.

⁶⁵⁴ Reg. VIII, 7.

ustanowionego przez Boga. Wyprawa ta została więc uzasadniona w duchu wojny sprawiedliwej – jako konieczna interwencja dla ochrony Kościoła i jego jedności. Nawet jeśli przeciwko ochrzczonym występowali ochrzczeni, to winni buntu przeciwko Stolicy Apostolskiej utracili przez swą zuchwałość więź z ciałem Chrystusa, stając się jak heretycy. Walka z nimi nie była zatem wojną przeciw braciom w wierze, lecz przeciwko tym, którzy przez nieposłuszeństwo sami odcięli się od wspólnoty Kościoła. Co więcej, papież był przekonany, że jego prerogatywą było zwalniać poddanych z wierności poprzysięgniętej tym, którzy okazali się być niegodziwymi⁶⁵⁵. Grzegorz VII umotywował swoje wezwanie w słowach: „pragnąc wyrwać święty Kościół Rawenny z rąk bezbożnych i przywrócić go jego ojcu, błogosławionemu Piotrowi, zbrojnie udamy się w tamte strony”⁶⁵⁶.

Intersującym określeniem jakiego użył Grzegorz VII względem Kościoła w Rawennie było sformułowanie: „specjalna córka” Kościoła rzymskiego⁶⁵⁷. Padło ono w liście z 15 października 1080, w którym papież zlecił duchowieństwu i ludowi Rawenny wybrać nowego arcybiskupa. W formule pozdrowienia i udzielenia apostolskiego błogosławieństwa Grzegorz VII niejako połączył miłość do św. Apolinarego z posłuszeństwem Kościołowi rzymskiemu⁶⁵⁸. Papież podkreślał też, że biskupstwo Rawenny „od dawna pozostawało szczególnie blisko Stolicy Apostolskiej i było przez nią wyjątkowo umiłowane”. Dodał też, że „wszystko, co od dawien dawna posiadał Kościół raweński z tytułu godności i czci, dzięki błogosławionemu Apolinaremu, otrzymał jako dar od tejże Stolicy”⁶⁵⁹. W wypowiedzi papieża ujawniła się logika zależności między udzielaniem łaski a władzą i egzekwowaniem posłuszeństwa. Papież skonstruował wypowiedź, w której Rawenna została przedstawiona jako Kościół całkowicie zależny od Rzymu – zarówno w wymiarze instytucjonalnym, jak i duchowym. Skoro godność Rawenny miała swe źródło w Stolicy Apostolskiej, to posłuszeństwo wobec niej było nie tylko obowiązkiem, lecz także odpowiedzią na otrzymaną łaskę. Poprzez tę formułę Grzegorz VII dokonywał redefinicji swego rodzaju genealogii duchowej: św. Apolinary, uczeń św. Piotra, nie był znakiem lokalnej niezależności, lecz potwierdzeniem

⁶⁵⁵ Ostatni punkt *Dictatus papae* (Reg. II, 55a). *XXVII. Quod a fidelitate iniquorum subiectos potest absolvere.*

⁶⁵⁶ [...] *cupientes sanctam Ravennatem ecclesiam de manibus impiis eripere et patri suo beato Petro restituere partes illas armata manu* [...]. Tłumaczenie K.Z.

⁶⁵⁷ [...] *specialis filia* [...]. Tłumaczenie K.Z.

⁶⁵⁸ *GREGORIUS episcopus servus servorum Dei omnibus clericis et laicis Ravennę morantibus, qui beatum A. diligunt et sanctę R. ecclesię sicut christianos oportet obędiunt, salutem et apostolicam benedictionem.* Tłumaczenie K.Z.

⁶⁵⁹ *Credimus non latere vestram scientiam Ravennatem ecclesiam sedi apostolicę prę cęteris viciniis herere solitam fuisse eamque spacialiter ab ipsa dilectam, quicquid dignitatis et honoris antiquitus per beatum A. tenuit, munere scilicet prefate sedis concessum habuisse.* Tłumaczenie K.Z.

rzymskiego pochodzenia i zależności Kościoła raweńskiego. Co więcej, św. Apolinary, który swoimi zasługami i męczeństwem uświęcił Kościół w Rawennie, „był darem” od św. Piotra dla tamtejszych chrześcijan. W ten sposób papież wpisywał relację między Rzymem a Rawenną w porządek, gdzie każdy dar z natury wymagał okazania wdzięczności. Tym samym, Grzegorz VII ustalał strukturę kościelnej hierarchii.

Takie rozumienie słów papieża potwierdza fragment innego listu, w którym polecał on wszystkim żyjącym w Rawennie nowo wybranego arcybiskupa Ryszarda⁶⁶⁰. W piśmie odnotowano bowiem: „Zatem arcybiskupa Rawenny, naszego brata Ryszarda, którego po długim czasie, gdy miasto znajdowało się w rękach uzurpatorów, Rawenna niedawno znowu otrzymała od Kościoła rzymskiego – tak jak niegdyś święty Piotr dał jej świętego Apolinarego – powinniście, z jednej strony ze względu na miłość najświętszego męczennika, którego stolicą i relikwiami tamten kościół jest ozdobiony, a z drugiej z powodu należnego szacunku wobec Stolicy Apostolskiej, umacniać waszymi radami i pomocą oraz wspierać go wszelkimi sposobami przeciwko Wibertowi, bezbożnemu i potępionemu niszczycielowi owego świętego miejsca”⁶⁶¹.

Podsumowując, w listach Grzegorza VII relacja między Kościołem rzymskim a raweńskim została przedstawiona w kategoriach duchowej genealogii, zależności i hierarchii, zbudowanej na więzi między św. Piotrem a św. Apolinarem. Papież konstruował dyskurs, w którym Rzym jawił się jako matka i źródło wszelkiej władzy, świętości i godności, natomiast Rawenna – jako córka i beneficjentka łaski przekazanej przez Stolicę Apostolską. Strategia papieska opierała się na logice daru i wdzięczności: wszystko, co posiadał Kościół raweński, było darem Rzymu, a więc posłuszeństwo wobec Stolicy Apostolskiej było odpowiedzią na otrzymaną łaskę. W tym ujęciu nieposłuszeństwo arcybiskupa Wiberta zostało przedstawione jako zdrada porządku Bożego⁶⁶². Dyskurs Grzegorza VII nie ograniczał się do potępienia buntu. Papież przekształcał kult św. Apolinarego i tradycję apostolskiego

⁶⁶⁰ Reg. VIII, 14 z 11 grudnia 1080. List został napisany w krytycznym momencie eskalacji konfliktu między Grzegorzem VII a Henrykiem IV i Wibertem, który został obwołany antypapieżem Klemensem III. Ryszard nie zdołał utrzymać swojej pozycji w Rawennie.

⁶⁶¹ *Igitur Ravennatem archiepiscopum fratrem nostrum R., quem post longas et innumeras pervasorum occupationes nuperrime, sicut olim a beato Petro Apollinarem, ita hunc Ravennas ab ecclesia Romana meruit accipere, studium vobis sit tum propter amorem sanctissimi martyris, cuius sede et reliquiis illa decoratur ecclesia, tum propter apostolicę sedis debitam reverentiam consiliis et auxiliis vestris confirmare atque ei contra illius sancti loci sacrilegum dampnatumque devastatorem W. modis omnibus subvenire.* Tłumaczenie K.Z.

⁶⁶² W wyniku potępienia Wiberta został on uznany przez zwolenników Grzegorza VII za uzurpatora, heretyka i burzyciela pokoju w Kościele. O postrzeganiu antypapieża przez „gregorian” oraz próbie rehabilitacji jego pamięci przez przeciwników Grzegorza VII: U. Longo, *A Saint of Damned Memory. Clement III, (Anti)Pope*, „Reti Medievali Rivista” 13 (2012), 1, s. 136-152.

pochodzenia w narzędzie podporządkowania, czyniąc z historii Rawenny dowód jej zależności od Rzymu.

4.5.2. Bamberg

Zupełnie innym przykładem dyskursu, zbudowanego wokół relacji między Stolicą Apostolską a diecezją, jest Bamberg. Sprawa jego biskupa – Hermana – była jedną z najbardziej rzucających na relacje Grzegorza VII z niemieckim episkopatem. Herman był bowiem podejrzany o dopuszczenie się symonii, a do Kurii Rzymskiej wpływały liczne skargi lokalnego duchowieństwa na niegodne postępowanie hierarchy. Rekcją Grzegorza VII było złożenie z urzędu Hermana. Cała narracja papieża, która zostanie przywołana w tym podrozdziale, zbudowana została w kontekście potępienia poczynań usuniętego biskupa oraz umotywowania działań papieża, który działał w imię ochrony „niejako specjalnej córki swojej matki – Kościoła rzymskiego”⁶⁶³.

Właśnie to określenie padło w dwóch listach skierowanych do duchowieństwa i ludu frankońskiego miasta: z 20 kwietnia i 20 lipca 1075⁶⁶⁴. Szczególną uwagę zwraca tutaj zastosowane w obu pismach słowo *quodammodo*, które można właśnie tłumaczyć jako „niejako”. W odniesieniu do analizowanego już nazewnictwa Kościoła raweńskiego, papież użył po prostu określenia *specialis filia*. Ten z pozoru nieistotny szczegół być może stanowić klucz do zrozumienia postrzegania tych dwóch szczególnie z Rzymem związanych diecezji. Biskupstwo Rawenny było przez św. Apolinarego – ucznia św. Piotra – związane z Rzymem w samej swej istocie. Biskupstwo Bambergu zaś zostało założone przez cesarza Henryka II w 1007 roku. Decyzja została potwierdzona na synodzie we Frankfurcie i przy aprobacie papieża Jana XVIII. Cesarz zdecydował się nie podporządkowywać go żadnej niemieckiej metropolii, ale oddać pod bezpośrednią jurysdykcję Stolicy Apostolskiej⁶⁶⁵.

⁶⁶³ *Notum est pene omnibus in Teutonicis partibus habitantibus, quod Babenbergensis ecclesia specialis quodammodo filia adheret matri suę Romanę ecclesię, cui Deo auctore deservimus licet indigni.* Tłumaczenie K.Z.

[...] *sanctam Bebenbergensem ecclesiam, specialem quodammodo sanctę Romanę ecclesię filiam* [...]. Tłumaczenie K.Z.

⁶⁶⁴ Reg. II, 76 oraz Reg. III, 1.

⁶⁶⁵ B. Schneidmüller, „*Tausend Jahre sind für dich wie der Tag, der gestern vergangen ist*“. *Die Gründung des Bistums Bamberg 1007*, [w:] *Das Bistum Bamberg in der Welt des Mittelalters*, t. 1, C. van Eickels, K. van Eickels (red.), Bamberg 2007, s. 15-32.

Było to rozwiązanie dość wyjątkowe i miało istotne znaczenie polityczne. Henryk II, zakładając biskupstwo w Bambergu, chciał stworzyć nową diecezję niezależną od istniejących struktur kościelnych, które często miały silne powiązania z lokalnymi możnowładcami. Powierzenie Kościoła bamberskiego Stolicy Apostolskiej zapewniało mu więc szczególny status autonomii i ochrony papieskiej, a jednocześnie wzmacniało duchowy autorytet nowej diecezji. Sam Grzegorz VII w liście do arcybiskupa Moguncji Zygfrida z 20 lipca 1075 określił Kościół bamberski jako ten, który „został w sposób szczególny powierzony świętemu Piotrowi”⁶⁶⁶. Decyzja niemieckiego monarchy symbolicznie miała podkreślać także bliską więź między cesarstwem a papiestwem⁶⁶⁷.

Henryk II dążył też do umocnienia struktur kościelnych i władzy cesarskiej w południowych Niemczech. Cesarz stworzył nowe centrum życia kościelnego w regionie Frankonii, który dotąd nie posiadał własnego biskupstwa, a jego terytorium podlegało częściowo diecezjom w Würzburgu i Eichstätt. Nowe biskupstwo miało też pełnić funkcję misyjną wobec jeszcze wówczas pogańskich ludów zamieszkujących tereny na północny-wschód od Rzeszy, zwłaszcza Słowian połabskich. Henryk II hojnie uposażył nową diecezję, nadając jej ziemie pochodzące m.in. z dóbr królewskich oraz części majątków biskupstwa w Würzburgu. Pierwszym biskupem Bambergu został Eberhard, bliski współpracownik cesarza. W krótkim czasie Bamberg stał się ważnym ośrodkiem religijnym i kulturalnym, a samo biskupstwo odgrywało istotną rolę w polityce cesarstwa, będąc symbolem związków między władzą świecką a Kościołem.

Rola Henryka II przy założeniu biskupstwa Bambergu została dostrzeżona przez Grzegorza VII w liście z 20 lipca 1075 skierowanym do króla Niemiec Henryka IV, z którym papież wciąż jeszcze pozostawał w dobrych stosunkach⁶⁶⁸. Rozpoczynając swoją relację na temat niegodziwego postępowania biskupa Hermana, Grzegorz VII napisał: „Co się zaś tyczy Kościoła bamberskiego, który zgodnie z zamysłem swego fundatora przyłączył do Stolicy

⁶⁶⁶ Reg. III, 2. [...] *quę beato Petro specialiter commissa est ecclesia* [...]. Tłumaczenie K.Z. Określenie to padło w kontekście poinformowania arcybiskupa przez papieża, że Herman z Bambergu został złożony z urzędu i ekskomunikowany. Grzegorz VII stwierdził, że nie mógł dłużej znosić niegodziwości zadawanych Kościołowi bamberskiemu.

⁶⁶⁷ Zbliżeniu biskupstwa bamberskiego i Stolicy Apostolskiej miało służyć też symboliczne upodobnienie miasta w wymiarze urbanistycznym i architektonicznym do Rzymu: A. Hubel, *Kaiser Heinrich II., die Idee einer Roma secunda und die Konkurrenz zwischen Regensburg und Bamberg im 11. Jahrhundert*, [w:] *Das Bistum Bamberg...*, s. 103-140.

⁶⁶⁸ Reg. III, 3.

świętej i apostołskiej niczym ramię do głowy – jako członek szczególnie bliski – i który pozostaje pod pewną szczególną troską opieki [...]”⁶⁶⁹.

Grzegorz VII posłużył się metaforą ciała – jednym z najbardziej nośnych obrazów w chrześcijańskim dyskursie o Kościele⁶⁷⁰. W tym ujęciu Kościół był ciałem mistycznym Chrystusa, a poszczególne wspólnoty czy instytucje kościelne były jego członkami, różniącymi się funkcją, ale zjednoczonymi w jednej strukturze. W cytowanym zdaniu Bamberg został określony mianem ramienia, które przylegał do głowy, rozumianej oczywiście jako Stolica Apostolska. Nie była to tylko metafora bliskości, lecz także hierarchicznego podporządkowania: głowa kieruje ciałem, ramię zaś wykonuje jej wolę. Zestawienie *membrum propinquius* – „członek bliższy [głowie]” – wzmacnia ideę uprzywilejowanego związku z Rzymem: Bamberg nie jest zwykłą częścią ciała Kościoła, lecz jego „bliższym członkiem”, usytuowanym w szczególnej relacji z Rzymem. Intencją papieża było potwierdzenie wyjątkowego statusu biskupstwa bamberskiego, które – zgodnie z wolą fundatora, cesarza Henryka II – miało być bezpośrednio podporządkowane Stolicy Apostolskiej, a nie żadnej metropolii lokalnej.

Z perspektywy językowej warto zauważyć użycie czasownika oznaczającego „przyłgnąć” lub „być przytwierdzonym” (*inhaerere*). Wyrażać ono mogło nie tylko zależność, ale też miłość i wierność. Słowo to niosło w sobie emocjonalny ładunek duchowej bliskości i oddania – Bamberg nie tylko należał do Kościoła rzymskiego, lecz trwał przy nim z pobożną lojalnością, jak ciało przy swojej głowie. Można dostrzec tu przykład metafory, która jednocześnie pełniła funkcję wezwania do lojalności wobec papieża. Język ukrywał w sobie więc przekaz o jedności ale także o zależności i podległości.

Grzegorz VII w podobny sposób wypowiadał się o Kościele w Rawennie. Zbieżność w sposobie wyrażania się papieża o Kościele raweńskim i bamberskim nie jest przypadkowa. Ukazuje ona, że Grzegorz VII w swym dyskursie świadomie podkreślał sukcesję apostolską, czyli nieprzerwane następstwo kolejnych papieży po św. Piotrze. W przypadku Rawenny ta idea miała wymiar bezpośredni – Kościół ten, według tradycji, został założony przez ucznia św. Piotra – św. Apolinarego. Natomiast w odniesieniu do Bambergu papież wskazywał na duchowe i instytucjonalne zwierzchnictwo Stolicy Apostolskiej nad nowym biskupstwem,

⁶⁶⁹ *Ceterum de Babenbergensi ecclesia, quę sui fundatoris instituto sanctę et apostolicę sedi tanquam humeri capiti, membrum scilicet propinquius specialiori quadam cura sollicitudinis inheret [...]*. Tłumaczenie K.Z.

⁶⁷⁰ Metafora dość częsta choćby w listach św. Pawła: 1 Kor 12, 12-27; Rz 12, 4-5; Ef 4, 15-16. R. A. Sikora, *Kościół jako ciało Chrystusa w Kol i Ef*, „Roczniki Teologiczne” 44 (1997), 1, s. 129-138.

utworzonym z woli cesarza Henryka II i pod auspicjami papieża Jana XVIII. W ten sposób również bamberska diecezja została symbolicznie włączona w łańcuch apostolskiej ciągłości – nie przez bezpośredniego ucznia św. Piotra, lecz poprzez akt wynikający z autorytetu papieża, który był następcą Księcia Apostołów.

Podobieństwo języka, jakim Grzegorz VII opisywał oba Kościoły, ukazuje zatem jego świadomą strategię teologiczną i retoryczną: papież, powołując się na metafory więzi ze św. Piotrem i jego następcami, umacniał dyskurs o prymacie Rzymu. Jednocześnie, w szerszym kontekście, takie sformułowania służyły wzmocnieniu idei autonomii i nadrzędności Kościoła nad władzą świecką – nawet w odniesieniu do diecezji, która powstała z inicjatywy cesarskiej.

4.6. Podsumowanie

Analiza dyskursu Grzegorza VII pokazuje, że papież postrzegał władzę biskupa Rzymu nie tylko jako duchowe zwierzchnictwo nad wiernymi, lecz także jako siłę zdolną kształtować porządek polityczny. Wyrazem takiego myślenia była idea zorganizowania wyprawy krzyżowej, która – choć ostatecznie nie została zrealizowana – stanowiła wyraźną próbę wejścia Stolicy Apostolskiej w przestrzeń kompetencji władzy świeckiej. Grzegorz VII pragnął wystąpić jako przywódca zjednoczonego chrześcijaństwa, kierującego się nie interesem poszczególnych monarchii, lecz wspólnym celem: obroną wiary, pomocą chrześcijanom wschodnim oraz odbiciem Jerozolimy. Papież także liczył na porozumienie z Kościołem wschodnim.

W jego myśli koncepcja wojny sprawiedliwej i świętej zyskiwała znaczenie szczególnie szerokie. Walka w obronie wiary obejmowała nie tylko konfrontację z muzułmanami, lecz również opór wobec tych, którzy występowali przeciwko Stolicy Apostolskiej. W ten sposób Grzegorz VII uzasadniał możliwość zastosowania przemocy także wobec chrześcijan, interpretując bunt przeciwko papieżowi jako zagrożenie dla jedności Kościoła i zbawienia wiernych.

W sferze politycznej papież budował obraz Stolicy Apostolskiej jako podmiotu mającego zwierzchnictwo nad wszystkimi krajami chrześcijańskimi. Choć nie formułował tej idei w sposób otwarty względem takich krajów jak Niemcy czy Francja, jego listy i dokumenty pokazują, że był przekonany, że autorytet papieża miał charakter powszechny i nieograniczony. Grzegorz VII najprawdopodobniej nawiązywał do Donacji Konstantyna,

interpretując ją jako potwierdzenie przekazania władzy nad całym Zachodem papieżstwu. Jednocześnie wzmacniał swoją narrację konkretnymi odniesieniami do historii i tradycji, które miały uzasadniać jego jurysdykcję nad poszczególnymi krajami i regionami Europy.

W ujęciu Grzegorza VII władza Stolicy Apostolskiej nad Hiszpanią opierała się na tradycji przypisującej chrystianizację półwyspu św. Pawłowi i siedmiu biskupom posłanym z Rzymu przez śś. Piotra i Pawła. W odniesieniu do Węgier papież powoływał się na przekaz o rzekomym oddaniu kraju pod opiekę Stolicy Apostolskiej przez króla Stefana I. Podobne rozumienie widoczne jest w przypadku Rusi Kijowskiej, gdzie książę Izjasław prawdopodobnie oddał się opiece św. Piotra. Władza nad Korsyką mogła być uzasadniana Donacją Konstantyna oraz jej historyczną przynależnością do metropolii rzymskiej. W odniesieniu zaś do Bretanii papież prawdopodobnie akcentował dawne tradycje misyjne wśród Celtów. Z kolei Południowa Italia była uważana za własność Kościoła rzymskiego w oparciu o Donację Konstantyna i Donację Pepina, a także formalne zhołdowanie Normanów.

Na szczególną uwagę zasługuje także sposób, w jaki papież ukazywał więź Rzymu z niektórymi diecezjami. W przypadku Rawenny Grzegorz VII powoływał się na tradycję, wedle której pierwszy biskup miasta, św. Apolinary, został posłany tam przez św. Piotra. Diecezja bamberska zaś, została założona przez Henryka II i oddana pod bezpośrednią jurysdykcję Stolicy Apostolskiej, niezależnie od niemieckiej struktury metropolitalnej.

W dyskursie Grzegorza VII można dostrzec odpowiedź na kryzys legitymizacji władzy. Papież przedstawiał swoją władzę jako jednoczącą i przewodzącą w obliczu zagrożenia bezpieczeństwa chrześcijan. Tym samym wzmacniał autorytet Stolicy Apostolskiej i przejmował kompetencje władzy świeckiej, która, jak pokazuje historia papieżstwa, dążyła do jego dominacji. Papież swoim działaniem dyplomatycznym wzywał także do obrony Stolicy Apostolskiej, której zagrażali z jednej strony Normanowie, a z drugiej siły Henryka IV. Całość dyskursu przedstawionego w tym rozdziale dopełniała troska o zbawienie wiernych. W ujęciu Grzegorza VII, każdy przejaw pójścia drogą inną niż tą, którą wyznaczał Kościół rzymski, był równoznaczny z narażeniem się na wieczne potępienie. Odejścia od posłuszeństwa papieżstwu, Grzegorz VII upatrywał w odrębności Hiszpanii, Węgier, Rusi, Korsyki, Bretanii i Południa Włoch. Niewątpliwie dla Stolicy Apostolskiej kryzysem był także bunt Wiberta z Rawenny i Hermana z Bambergu. Charakter dyskursu Grzegorza VII był także rezultatem obaw o utratę wpływów w poszczególnych krajach i diecezjach.

Zakończenie

W tym miejscu chciałbym powrócić do głównej tezy jaką postawiłem we wstępie niniejszej pracy. W rozprawie starałem się udowodnić, że dyskurs Grzegorza VII, jaki możemy poznać na podstawie dostępnych źródeł, był zasadniczo odpowiedzią i obroną papieża na osobiste poczucie kryzysu legitymizacji władzy. Do takiego wniosku doszedłem po przeanalizowaniu prawdopodobnie wszystkich dostępnych listów i przywilejów wydanych za pontyfikatu Grzegorza VII, które wyrażały jego przekonania. Papieska korespondencja z Regestru i *Epistolae vagantes* stanowiła w tej dysertacji źródło główne. Starałem się ją ukazać jako szczególne i absolutnie wyjątkowe źródło ze względu na fakt, że było wytworem osobistych refleksji Grzegorza VII i jak żadne inne z epoki, pozwalało zbliżyć się do jego postaci.

Odzwierciedleniem problemu legitymizacji władzy na wielu różnych płaszczyznach jest sposób w jaki podzieliłem powyższy tekst. W mojej opinii czterema głównymi obszarami, na których koncentrował się dyskurs Grzegorza VII, były: sposób objęcia władzy, prymat Rzymu nad wszystkimi Kościołami lokalnymi, relacja między władzą duchowną a władzą świecką oraz przewodzenie Stolicy Apostolskiej chrześcijańskiemu światu, nie tylko na drodze ku zbawieniu, ale też w świecie uwarunkowanym przez zmiany polityczne. We wszystkich czterech sferach, Grzegorz VII w sposób niezwykle perswazyjny stworzył narrację, która miała osiągnąć wymierne cele. Dyskurs papieża bronił jego praw do sprawowania urzędu papieskiego. Wychodził też naprzeciw próbom zatrzymania Stolicy Apostolskiej w roszczeniu sobie prawa zwierzchności nad duchowieństwem Kościoła powszechnego. Grzegorz VII jasno określał miejsce *sacerdotium* i *regnum* w porządku chrześcijańskim. Tym samym odpowiadał na wszelkie działania świeckich mające podporządkować papiestwo ich władzy. W ujęciu *stricte* politycznym biskup Rzymu, wykorzystując dziedzictwo swoich poprzedników, tworzył obronę Stolicy Apostolskiej przed zagrożeniami jej bezpieczeństwa i ograniczaniem jej wolności.

Najważniejsze ustalenia dotyczące rozdziału pierwszego dotyczą inauguracji władzy papieskiej, która była w zasadzie czynnikiem decydującym w uznaniu kandydata za prawowitego biskupa Rzymu. Przez wieki elekcje papieży przybierały różny charakter. Wydaje się, że pierwsi biskupi rzymscy zostawali nimi z racji samej bliskości ze św. Piotrem. Właśnie dzięki temu cieszyli się autorytetem w młodej wspólnocie chrześcijańskiej Wiecznego Miasta. W późnym antyku i we wczesnym średniowieczu modelowym sposobem

wyboru biskupa rzymskiego była elekcja przez kler i lud miejski. Nigdy nie działo się to jednak w politycznej próżni. Realna władza nad Italią przechodziła z rąk do rąk, a wielu cesarzy czy innych władców dążyło do podporządkowania sobie biskupa rzymskiego, lub przynajmniej doprowadzenia do wyboru na ten urząd osoby, która będzie skłonna współpracować z władzą świecką. Do tego dochodził wpływ arystokracji miejskiej, która nierzadko wpływała na lud i prowokowała go do tumultów, które miały na celu obsadzenie katedry danym kandydatem. XI-wieczne papieństwo, którego moralna odnowa w dużym stopniu wyrosła ze zreformowanych środowisk monastycznych, czuło potrzebę zmiany w procesie wyboru papieży. Urzeczywistnieniem tych dążeń było wydanie przez Mikołaja II dekretu *In nomine Domini*, który ustalał, że elekcji papieskiej mieli dokonać kardynałowie biskupi diecezji suburbikarnych w porozumieniu z kardynałami-prezbiterami. Rola kleru i ludu miejskiego została zredukowana do formalnego zatwierdzenia wyboru. Nowe zasady był więc właściwie odpowiedzią na to, z czym Stolica Apostolska musiała się mierzyć przez wieki w czasie wyboru nowych papieży: wpływem świeckich oraz przemocą ze strony łatwego do zmanipulowania ludu i niższego kleru.

Elekcja Hildebranda powinna być zgodna z zasadami z *In nomine Domini*. Tak się jednak nie stało i zgodnie z tym, co zapisał sam Grzegorz VII na kartach swoich listów, w czasie pogrzebu papieża Aleksandra II doszło do zrywu ludu, który obwołał Hildebranda nowym biskupem. Aby uczynić zadość formalnościom – w kościele św. Piotra w Okowach dokonano formalnej elekcji przez kardynałów. Zgodnie z moimi ustaleniami, Grzegorz VII postanowił przedstawić swoją kontrowersyjną elekcję jako zdarzenie niezwykle, aczkolwiek nienoszącą znamion wyboru niekanonicznego. W swojej korespondencji, wysłanej niedługo po objęciu władzy, pisał w sposób transparentny jak wyglądały wydarzenia w czasie pogrzebu Aleksandra II. W sposób bardzo zbliżony do tego, jak Grzegorz VII opisywał swoją elekcję, zrobili to dwaj autorzy źródeł narracyjnych o proveniencji propapieskiej – Bonizon z Sutri i Bertold z Reichenau. W treści pracy wykazałem wiele podobieństw między trzema powyższymi narracjami o elekcji z 1073 roku a opisami wydarzeń związanych z objęciem urzędu biskupiego przez św. Ambrożego z Mediolanu i papieża Grzegorza I Wielkiego. Obaj byli postaciami szczególnie bliskimi Grzegorzowi VII i bez wątpienia wzorami cnót pasterskich nie tylko dla niego, lecz dla wszystkich chrześcijan. Czy elekcje biskupie tak ważnych świętych mogły być uznawane za niewłaściwe? – wydaje się, że taki przekaz (choć niesformułowany *explicite*) w swoich narracjach mógł mieć Grzegorz VII, Bonizon i Bertold.

Przebieg elekcji Hildebranda był doskonałym pretekstem do formułowania ataków wobec niego. Bez wątpienia jednymi z najbardziej krytycznych momentów jego pontyfikatu były zebrania biskupów Rzeszy z Henrykiem IV w Wormacji oraz synod w Brixen. W czasie pierwszego wydarzenia niemiecki król wraz ze sprzyjającymi mu hierarchami wezwali Grzegorza VII do ustąpienia, a w czasie drugiego ogłoszono złożenie papieża z urzędu. Czytając dokumenty wydane przez synody widać wyraźnie, że motywem przewodnim w ich treści były zarzuty nielegalnego objęcia katedry św. Piotra przez Grzegorza VII. Odpowiedzią na zarzuty sformułowane przeciwko papieżowi znalazły się w dwóch ekskomunikach Henryka IV (z 1076 i 1080 roku). Linią obrony legitymizacji władzy przez Grzegorza VII było powoływanie się na obowiązek posłuszeństwa. Według słów papieża, jego kariera w Kurii Rzymskiej przed wyborem na papieża, była odpowiedzią na wezwania jego poprzedników na tronie Piotrowym. Objęcie urzędu w 1073 roku zaś motywował koniecznością przyjęcia woli Boga i św. Piotra i Pawła. Jak można wnioskować z listu Walona, opata klasztoru św. Arnulfa w Metz, euforyczne obwołanie Hildebranda papieżem przez lud rzymski było odczytywane także jako działanie Ducha Świętego.

Bezustannie pojawiające się zarzuty nielegalnego objęcia władzy papieskiej przez Grzegorza VII były najcięższym kryzysem legitymizacji. Godziły bowiem w zasadnicze podstawy autorytetu. Do moich rozważań na ten temat dołączyłem trzy źródła, które nie były brane pod uwagę w badaniach nad elekcją Hildebranda. Są nimi: profesja wiary złożona na grobie św. Piotra, 23. punkt *Dictatus papae* oraz memorandum ostatniej woli Grzegorza VII. W profesji wiary Hildebrand przysiągł, że dochowa wierności postanowieniom swoich poprzedników i nie złamie żadnych praw wydanych przez następców św. Piotra. 23. punkt *Dictatus papae* mówi o tym, że papież, o ile został wybrany w sposób kanoniczny, stawał się święty. W ostatniej woli zaś Grzegorz VII miał powiedzieć do zgromadzonych przy jego łożu śmierci, aby nie mieli za biskupa rzymskiego nikogo, kto nie został kanonicznie wybrany. Jest rzeczą oczywistą, że każde z tych trzech źródeł można uważać jedynie za zachowanie pozorów przeświadczenia o prawowitym objęciu władzy (profesja i *Dictatus papae*) lub za późniejszy wytwór zagorzałych zwolenników Grzegorza VII gotowych do podjęcia wszelkich prób gloryfikowania jego postaci (memorandum). Nie można jednak nie brać pod uwagę, że Hildebrand mógł wierzyć w legalne objęcie przez siebie władzy, nawet jeśli zostało ono dokonane z nagięciem reguł *In nomine Domini*.

W przeciwieństwie do rozdziału pierwszego, rozdział drugi poświęcono analizie elementów dyskursu Grzegorza VII, które trudniej jednoznacznie interpretować jako reakcję

na kryzys legitymizacji władzy. Dotyczą one bowiem wyjątkowości Kościoła rzymskiego w wizji Grzegorza VII. Trzeba jednak pamiętać, że w XI wieku pozycja papiestwa względem Kościołów lokalnych wciąż nie była bezwzględnie dominująca. Oczywiście istniała powszechna świadomość (zarówno na Zachodzie jak i na Wschodzie), że Kościół rzymski, ze względu na poniesienie w Wiecznym Mieście śmierci przez śś. Piotra i Pawła, został w sposób szczególny wyróżniony przez Boga. Z tego względu należał mu się bezwzględny szacunek. Na Wschodzie w zasadzie w ogóle nie brano pod uwagę, że biskup Rzymu mógłby w sposób realny ingerować w sprawy biskupstw. Na Zachodzie zaś do Stolicy Apostolskiej odwoływano się w sprawach wątpliwości dogmatycznych czy z prośbą rozstrzygnięcia sporów. Coraz częstsze i skuteczniejsze próby wpływania na życie poszczególnych diecezji budziły jednak w wielu kręgach hierarchii zachodniej opór. Papiestwo czasu „reformy gregoriańskiej” miało jednak ambicje zdominowania Kościoła powszechnego, czego najbardziej klarownym dowodem jest *Dictatus papae*. Sformułowania w nim zawarte można uznać za radykalne. W komunikacji z innymi biskupami czy przedstawicielami szeroko pojętego duchowieństwa ton wypowiedzi Grzegorza VII był zdecydowanie łagodniejszy i oparty na języku troski i opieki nad innymi, „mniejszymi” Kościołami oraz przewodzeniu ich wiernym na drodze do zbawienia. Po przeanalizowaniu listów i przywilejów Grzegorza VII wyodrębniłem dominujące motywy ukazywania Kościoła rzymskiego jako gwaranta jedności i ortodoksyjności wiary oraz matki wszystkich Kościołów. Różne konteksty przywołanych przeze mnie listów udowadniają, że ukazywanie Stolicy Apostolskiej w takich ramach ideowych służyło Grzegorzowi VII do ukrócenia przejawów nieposłuszeństwa czy uniezależnienia się duchowieństwa Europy łacińskiej.

Dokumenty Grzegorza VII wyróżnia silna pobożność do św. Piotra. W swoich pismach papież przedstawiał Apostoła jako osobistego patrona, opiekującego się nim od najmłodszych lat. Charakterystyczną cechą dyskursu jest silne utożsamianie się z Księciem Apostołów i manifestowanie z nim jedności przez papieża. Grzegorz VII opisywał sprawowanie przez siebie urzędu papieskiego jako przytłaczający ciężar, którego nigdy nie pragnął przyjąć. Jego próby naprawy stanu Kościoła na kartach jego korespondencji przedstawiał jako wypełnianie obowiązku związanego z urzędem. Według narracji Grzegorza VII, każdy biskup Rzymu był zobowiązany przed Bogiem do przewodzenia ogółowi wiernych na ich drodze do zbawienia, a na Bożym sądzie odpowiadał za ich uczynki. Papież dokładał więc starań, aby jego działania polegające na ingerencji w sprawy Kościołów

lokalnych nie były odbierane jako podważanie autorytetu biskupów miejsc lub opatów w ich klasztorach.

Wyzwaniem pontyfikatu Grzegorza VII było też ułożenie stosunków z władzą świecką. Wczesnośredniowieczna wizja władzy cesarskiej i królewskiej jako reprezentacji Boga na ziemi i sprawowania rządów w jego imieniu była daleka od punktu widzenia Grzegorza VII. Najwyraźniej widać to przy analizie *Dictatus papae* oraz dwóch listów do Hermana, biskupa Metz. W tych trzech dokumentach władza królewska została w zasadzie zdesakralizowana, a jej rola była redukowana do roli służebnej względem Stolicy Apostolskiej. Grzegorz VII zdawał sobie jednak sprawę, że bez władzy świeckiej, która miała wymierne możliwości nacisku na lokalne episkopaty, nie był w stanie doprowadzić do realnych zmian w Kościele powszechnym. Z tego względu, w korespondencji z monarchami, papież powstrzymywał się przez radykalnymi stwierdzeniami podobnymi do tych z *Dictatus papae*. Przeciwnie, w niektórych z tych listów, można nawet znaleźć przejawy doceniania godności cesarskiej i królewskiej. Jak wynika z mojej analizy, tym co łączyło zarówno bezkompromisowość punktów *Dictatus papae* i listów do Hermana z Metz oraz praktyczność, elastyczność i łagodność prywatnych listów do monarchów była doktryna gelazjańska. Starłem się udowodnić, że zdominowała ona dyskurs Grzegorza VII o relacji między *sacerdotium* a *regnum*. Papież wielokrotnie wyraził przeświadczenie o tym, że obie władze zostały przeznaczone przez Boga do rządzenia światem, jednak ostatecznie ta druga była winna posłuszeństwo tej pierwszej, ponieważ to papież i biskupi odpowiadali przed Stwórcą za uczynki wszystkich ludzi – także władców.

Rozdział czwarty został poświęcony szeroko pojętemu ziemskiemu wymiarowi władzy biskupa Rzymu. Za apogeum wysiłków Grzegorza VII, zmierzających do uczynienia papieństwa uniwersalną potęgą w wymiarze świeckim, uznaję próbę zorganizowania krucjaty. Międzynarodowa wyprawa wojenna miała na celu uratowanie chrześcijan na Wschodzie przed atakami ze strony Saracenów i wyzwolenie Jerozolimy spod panowania muzułmańskiego. Choć krucjata Grzegorza VII nie została ostatecznie zrealizowana, sam fakt podjęcia prób jest zorganizowania stanowił dowód na to, że moc oddziaływania papieństwa na *christianitas* była większa niż kiedykolwiek wcześniej. Grzegorz VII stworzył także dyskurs uzasadniający możliwość użycia przemocy względem innych chrześcijan. Według papieża ci, którzy buntowali się przeciwko Stolicy Apostolskiej, dopuszczali się grzechu idolatrii, która powinna być bezwzględnie tępiona. W treści pism Grzegorza VII idee wojny sprawiedliwej

i wojny świętej znalazły swoje zastosowanie zarówno w wezwaniu do walki z muzułmanami, jak i w uzasadnieniu konieczności przelewu krwi chrześcijan w obronie Stolicy Apostolskiej.

Dokumenty Grzegorza VII są także świadectwem tego, jak papieństwo w XI wieku rościło sobie prawo do sprawowania zwierzchnictwa nad niektórymi krajami. W listach biskupa Rzymu owa zależność mogła przybierać formę stosunku lennego, ale była także określana jako prawo własności. Przeanalizowałem wszystkie listy, w których dyskurs Grzegorza VII o prawach Stolicy Apostolskiej do zwierzchnictwa nad Hiszpanią, Węgrami, Rusią, Korsyką, Bretanią i Południem Włoch był szczególnie zdecydowany. Hiszpania była bardzo mocno związana ze Stolicą Apostolską ze względu na misje: św. Pawła i siedmiu biskupów wysłanych z Rzymu na Półwysep Iberyjski. W przekonaniu papieża Węgry miały być oddane na własność św. Piotrowi przez króla Stefana I Świętego. Podobnie, ale już w czasach Grzegorza VII, Ruś miała być powierzona opiece Stolicy Apostolskiej przez księcia Izjasława Jarosławowicza. Władza nad Korsyką przysługiwać miała papieństwu prawdopodobnie na mocy Donacji Konstantyna i dawnej przynależności wyspy do metropolii rzymskiej. W wypadku Bretanii papież rościł sobie zwierzchność nad nią w oparciu o tradycje misyjne wśród Celtów i bliżej nieokreślone podporządkowanie krainy przez dawnych władców. Południe Włoch należało zaś do papieństwa na mocy Donacji Konstantyna i Donacji Pepina. Normanowie, którzy osiedlili się w Italii na długo przez czasami Grzegorza VII, zostali zhołdowani właśnie w oparciu o te prawa.

Grzegorz VII uważał, że niektóre diecezje są połączone z Rzymem specjalną zależnością. Narracja o niej była środkiem strategii dyskursywnej, która w jeszcze większym stopniu miała wyegzekwować należne Stolicy Apostolskiej posłuszeństwo. Pierwszym biskupem Rawenny był św. Apolinary, który został wyznaczony przez św. Piotra na pasterza społeczności chrześcijańskiej w mieście. Grzegorz VII przedstawiał świętego, o tak wielkich zasługach jak Apolinary, jako dar Kościoła rzymskiego dla Rawenny i na tej podstawie uważał, że miał prawo wymagać od tego biskupstwa bezwarunkowego posłuszeństwa. Drugą szczególną diecezją była bamberska, założona przez cesarza Henryka II i podporządkowana przez niego bezpośrednio papieństwu. Uznawanie Bambergu za „niejako specjalną córkę” Kościoła rzymskiego było manifestacją wiary w łączność Księcia Apostołów ze swoimi następcami i sukcesję apostolską.

W mojej dysertacji zdecydowałem się nie opisywać legitymizacji władzy papieskiej w taki sposób, do jakiego przyzwyczaiła nas zdecydowana większość dotychczasowych

opracowań. Przyjmowały one, że legitymizacja autorytetu Grzegorza VII opierała się tylko na wykorzystywaniu Pisma Świętego, tradycji i dziedzictwa Ojców Kościoła. Dominujący nurt badań koncentrował się przede wszystkim na instytucjonalnym i doktrynalnym wymiarze „reformy gregoriańskiej”, traktując legitymizację władzy papieskiej jako jej oczywiste założenie. W moim ujęciu dyskurs Grzegorza VII nie miał charakteru statycznego ani niepodatnego na zmiany. Sposób wypowiedzania się papieża podlegał dynamicznym zmianom, kształtującym go w odpowiedzi na kolejne kryzysy: od wątpliwości wokół kanoniczności elekcji, przez napięcia wewnątrzkościelne, aż po otwarty konflikt z władzą świecką. Autorytet Grzegorza VII nie był wynikiem wyłącznie prymatu Piotrowego, lecz wymagał ciągłego uzasadniania, reinterpretowania i wzmacniania.

Z punktu widzenia metodologicznego, ograniczyłem dominujące w historiografii odtwarzanie „doktryny” Grzegorza VII. Zamiast tego postanowiłem w analizowanym dyskursie odnaleźć typowe dla Hildebranda motywy w narracji o sprawowaniu przez niego urzędu. Wśród nich tymi, które pojawiały się bezustannie na kartach papieskich dokumentów były: posłuszeństwo (Bogu i św. Piotrowi), odpowiedzialność (przed Stwórcą za zbawienie wszystkich chrześcijan bez wyjątku) oraz ciężar urzędu i niechęć do jego sprawowania. Uważam też, że sam dobór tematyki poszczególnych czterech rozdziałów jest rozwiązaniem niekonwencjonalnym. Istotnym rezultatem niniejszej pracy jest ukazanie legitymizacji władzy Grzegorza VII jako integrowania przez niego dwóch różnych wymiarów papiestwa: głowy Kościoła i jednostki ludzkiej. Wyjątkowość godności biskupa Rzymu z religijnego punktu widzenia wynikała z przekazania przez Chrystusa prymatu św. Piotrowi. Była też wypadkową czynników polityczno-historycznych oraz ideowej spuścizny soborów i Ojców Kościoła. Urząd był jednak sprawowany przez jednostkę – człowieka, podlegającego słabościom. Grzegorz VII treścią swoich pism udawał, że ludzką ułomność, niestałość i uleganie emocjom można przekuć w źródło autorytetu. Dotychczasowe badania nad pontyfikatem Grzegorza VII skłaniały się do analizowania różnych płaszczyzn narracji papieskiej odrębnie. Konkretnie roszczenia jurysdykcyjne Stolicy Apostolskiej i cały system ideowy Kościoła rzymskiego nie były przeważanie łączone z duchowością Grzegorza VII.

W tym miejscu chciałbym przedstawić najważniejszy wynik moich rozważań: Grzegorz VII nie budował systemu teoretycznego, lecz reagował na konkretne sytuacje, a jego dyskurs legitymizacyjny rozwijał się wraz z pojawiającymi się kryzysami. Narracja o prawowitej elekcji Hildebranda była przez niego tworzona pod wpływem kolejnych ataków na niego, w tym tych najbardziej dotkliwych, czyli synodów w Wormacji i Brixen.

Niezgodność tego, jak faktycznie wyglądała inauguracja władzy, a jak przewidywały to obowiązujące procedury, rzucała się cieniem na cały okres pontyfikatu Grzegorza VII. W związku z tym oparł on liczne swoje wypowiedzi na trzech głównych motywach: posłuszeństwie, odpowiedzialności i skromności. Były to cnoty na tyle uniwersalne, że okazały się doskonałe, także w usprawiedliwianiu wszelkich przejawów ingerencji w sprawy Kościołów lokalnych (którym to wielu biskupów diecezjalnych było przeciwnych). Według Grzegorza VII Kościół rzymski jako posłuszny woli Chrystusa brał odpowiedzialność za Kościoły „mniejsze”, a biskup Rzymu nie sprawował tej zwierzchności z powodu pychy czy żądzy władzy, lecz z troski o zbawienie wszystkich ludzi. Podobnie było z władzą świecką – kiedy tylko królowie próbowali ograniczyć wpływ Stolicy Apostolskiej na kler w ich krajach, przypominano monarchom, że również oni muszą być posłuszni papieżowi, ponieważ on będzie odpowiadał przez Bogiem za ich postępowanie. Wreszcie Grzegorz VII stworzył dyskurs, który mógł realnie wezwać wiernych do czynienia czegoś, co z punktu widzenia zasad religii chrześcijańskiej było bardzo wątpliwe moralnie – do walki zbrojnej i zabijania. Czyni te jednak były usprawiedliwione przez znalezienie się w sytuacji kryzysu – ataku niewiernych lub agresywności odstępców od prawdziwej wiary, to jest tej płynącej z katedry św. Piotra.

Oczywiście mam świadomość, że rozważania nad poszczególnymi aspektami mogłyby być jeszcze pogłębione. Bez wątpienia, bardzo wartościowe byłoby porównanie dyskursu Grzegorza VII z dyskursem innych papieży wczesnego i pełnego średniowiecza. Takie zestawienie nigdy nie byłoby jednak w pełni satysfakcjonujące dla badacza. Powodem jest fakt, że Grzegorz VII jest jednym papieżem, którego listy zachowują wysoki stopień autentyczności wskazującej na dyktat lub nawet własnoręczne autorstwo niektórych pism. Dokumenty, które pozostały po papieżach od pontyfikatu Jana VIII do czasów Innocentego III, to jedynie oficjalne bulle czy przywileje wytworzone przez kancelarie papieskie.

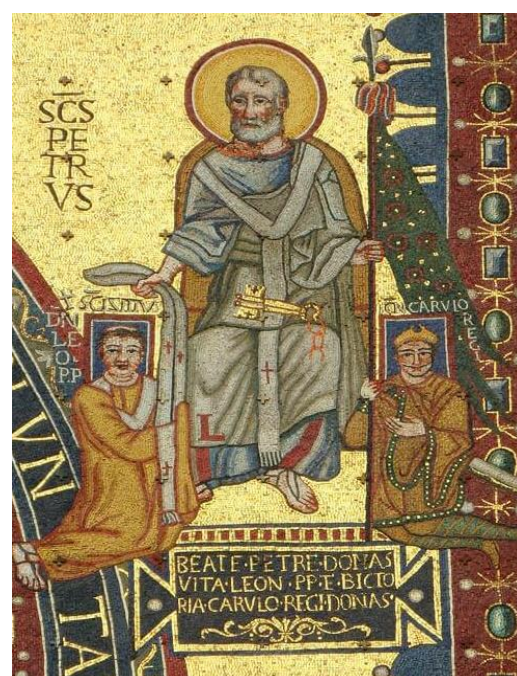
Ilustracje



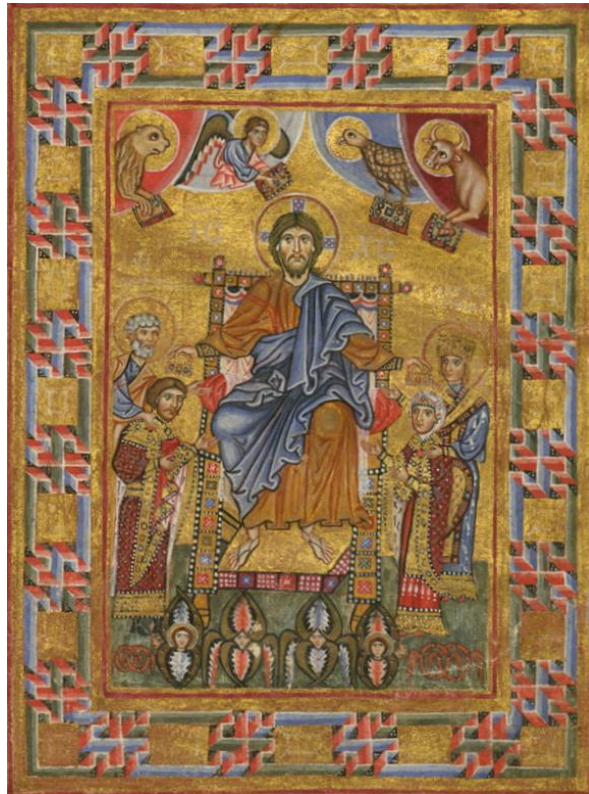
1. *Triclinium Leoninum* – mozaika z Chrystusem i dwunastoma apostołami



2. *Triclinium Leoninum* – mozaika z Sylwestrem I i Konstantynem Wielkim



3. *Triclinium Leoninum* – mozaika z Leonem III i Karolem Wielkim



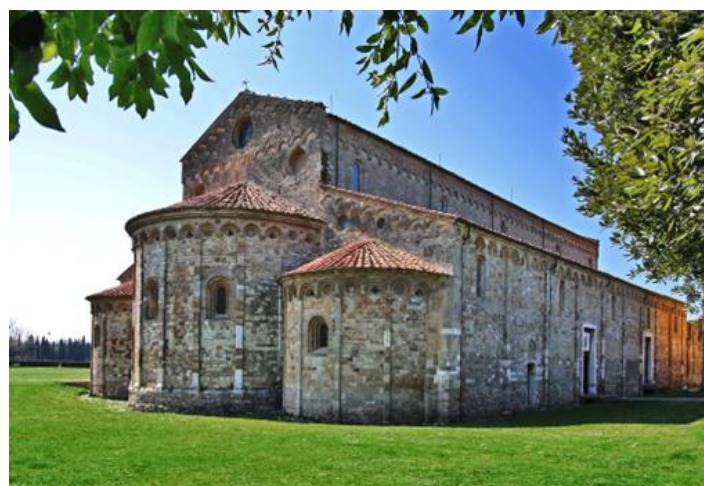
4. Kodeks Gertrudy – Chrystus koronujący
Jaropełka i jego żonę



5. Kodeks Gertrudy - św. Piotr wraz z Jaropełkiem,
jego żoną oraz Gertrudą



6. Kościół Najświętszej Marii Panny Wniebowziętej w Luccianie (Korsyka)



7. Bazylika św. Piotra w Grado w Pizie



8. Katedra Najświętszej Marii Panny Wniebowziętej w Pizie

Spis ilustracji

1. *Triclinium Leoninum* na Lateranie (Rzym). Widok ogólny: w centrum mozaika z Chrystusem i dwunastoma apostołami. Fotografia; Google Images - domena publiczna.
2. *Triclinium Leoninum* na Lateranie (Rzym): mozaika z Sylwestrem I oraz Konstantynem Wielkim. Fotografia; Google Images – domena publiczna.
3. *Triclinium Leoninum* na Lateranie (Rzym): mozaika z Leonem III oraz Karolem Wielkim. Fotografia; Google Images – domena publiczna.
4. Kodeks Gertrudy (Museo Archeologico Nazionale w Cividale del Friuli): Chrystus koronujący Jaropełka i jego żonę. Ilustracja; Wikipedia Commons – domena publiczna.
5. Kodeks Gertrudy (Museo Archeologico Nazionale w Cividale del Friuli): św. Piotr wraz z Jaropełkiem, jego żoną oraz Gertrudą. Ilustracja; Wikipedia Commons – domena publiczna.
6. Kościół Najświętszej Marii Panny Wniebowziętej w Luccianie (Korsyka). Fotografia; Google Images – domena publiczna.
7. Bazylika św. Piotra w Grado w Pizie. Fotografia; Google Images – domena publiczna.
8. Katedra Najświętszej Marii Panny Wniebowziętej w Pizie. Fotografia; Google Images – domena publiczna.

Bibliografia

Źródła:

Ambroży z Mediolanu, *De dignitate sacerdotali*, *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, t. 17, red. J.-P. Migne, Paris 1844, kol. 567-580A.

Ambroży z Mediolanu, *Epistulae extra collectionem, Opera*, t. 12, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vindobonae 1896-.

Ambroży z Mediolanu, *Epistolarum Classis I*, *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, t. 16, wyd. J. P. Migne, Paris 1845, kol. 875B–1220A.

Augustyn z Hippony, *De doctrina Christiana*, wyd. J. Martin, *Corpus Christianorum. Series Latina*, t. 32, Turnholti 1962.

Benzonis episcopi Albensis ad Heinricum IV imperatorem libri VII, wyd. K. Pertz, *Historiae aevi Salici*, MGH *Scriptores*, t. 11, Hannoverae 1854, s. 591-681.

Bertholdi annales, wyd. G. H. Pertz, MGH *Scriptores*, t. 5, Hannoverae 1844, s. 264-326.

Bonizonis episcopi Sutriini Liber ad amicum, wyd. E. Dümmler, MGH *Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI. et XII. conscripti*, t. 1, Hannoverae 1891, s. 568-620.

Brunon, *De bello Saxonico*, wyd. H.-E. Lohmann, MGH *Deutsches Mittelalter* t. 2, Leipzig 1937.

Brunonis episcopi Signini Libellus de symoniacis, wyd. E. Sackur, MGH *Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI. et XII. conscripti*, t. II, Hannoverae 1892, s. 543-562.

Cividale del Friuli, Museo Archeologico Nazionale. Archivi e Biblioteca, codice CXXXVI.

Codex Udalrici, t. 1-2, wyd. K. Nass, MGH *Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit*, Wiesbaden 2017.

Collectio canonum, Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit, wyd. V. W. von Glanvell, t. 1, Paderborn 1905.

Concilium Romanum 769 mensis Aprilis die 12-14, Concilia aevi Karolini pars I, t. 1, wyd. A. Werminghoff, MGH *Legum sectio III: Concilia*, t. II, Hannoverae-Lipsiae 1906, s. 74–92.

Consilium dilectionis vestrae, Epistolae Romanorum Pontificum Genuinae, wyd. A. Thiel, t. I, Brunsbergae 1868, s. 645-647.

Constitutio Romana, wyd. A. Boretius, MGH *Capitularia regum Francorum*, t.1, Hannoverae 1883, s. 322-324.

Cyprian z Kartaginy, *Listy* (seria: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* t. 1, tłum. W. Szoldrski, wstęp M. Michalski, oprac. E. Stanula, Warszawa 1969.

Das Papstwahldekret von 1059 Überlieferung und Textgestalt, wyd. D. Jasper, Sigmaringen 1986.

Das Register Gregors VII., t.1-2, wyd. E. Caspar, MGH *Epistolae selectae*, Berlin 1920-1923.

Das Register Johann VIII. (872-882), wyd. D. Lohrmann, Tübingen 1968.

Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni, wyd. P. Hinschius, Leipzig 1863.

Decretum synodi (70), MGH *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, t. 1, wyd. L. Weiland, Hannoverae 1893, s. 118-120.

Die Briefe des Abtes Walo von St. Arnulf vor Metz, wyd. B. Schütte, MGH *Studien und Texte*, t. 10, Hannover 1995.

Die Briefe Heinrichs IV, wyd. Hg. C. Erdmann, MGH *Deutsches Mittelalter. Kritische Studentexte*, Leipzig 1937.

Die Hannoversche Briefsammlung, wyd. C. Erdmann, *Briefsammlungen der Zeit Heinrichs IV.*, MGH *Briefe der deutschen Kaiserzeit*, Weimar 1950, s. 1-187.

Donacja Konstantyna. Tekst łaciński i przekład polski, wyd. i tłum. J. Soszyński, „Przegląd Tomistyczny” 17 (2011), s. 7–27.

Einhard, *Vita Karoli Magni, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex MGH separatim editi*, wyd. G. H. Pertz, G. Waitz, O. Holder-Egger, Hannoverae 1911.

Ennodiusz z Pawii, *Libellus adversus eos qui contra synodum scriber praesumpserunt*, wyd. F. Vogel, MGH *Auctores antiquissimi* 7, Berolini 1885, s. 48-67.

Gregorii Episcopi Turonensis Decem Libri Historiarum, MGH *Scriptores Rerum Merovingicarum* t. 1, wyd. B. Krush, W. Levison, Hannoverae 1951.

Gregorii VII Epistolae collectae, Monumenta Gregoriana, wyd. P. Jaffé, *Bibliotheca rerum Germanicarum*, t. 2, Berlin 1865.

Grzegorz I Wielki, *Registrum epistularum*, wyd. D. Norberg, *Corpus Christianorum Series Latina 140–140A*, t. 1-2, Turnhout 1982.

Grzegorz I Wielki, *Règle pastorale*, wyd. B. Judic, F. Rommel, C. Morel, *Sources Chrétiennes 381–382*, t. 1-2, Paris 1992.

Grzegorz Wielki, *Moralia in Iob*, wyd. Marc Adriaen, *Corpus Christianorum. Series Latina*, t. 143, 143A, 143B, Turnhout 1979–1985.

Hipolita Rzymskiego *Tradycja Apostolska: wstęp, przekład, komentarz*, wyd. H. Paprocki, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 14 (1976), 1, s. 145–169.

Hugon z Flavigny, *Chronicon*, MGH *Scriptores*, t. 8, Hannoverae 1888, s. 280–503.

Innocenty I, *Epistolae et decreta, Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, wyd. J. P. Migne, t. 20, Paris 1844, kol. 463D-612C.

Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses*, tłum. J. Brylowski, Pelplin 2018.

Jan Diakon, *Vita S. Gregorii Magni, Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, t. 75, wyd. J. P. Migne, Paris 1844, kol. 59D–242B.

Kasjodor, *Historia ecclesiastica tripartita*, wyd. W. Jacob, R. Hanslik, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* t. 71, Vindobonae 1952.

Libellus adversus eos qui contra synodum scriber praesumpserunt, Magni Felicis Ennodi Opera, wyd. F. Vogel, MGH *Auctores antiquissimi* t. 7, Berolini 1885, s. 48-67

Liber diurnus Romanorum pontificum, wyd. H. Foerster, Berne 1958.

Life of King Stephen of Hungary, tłum. N. Berend, *Medieval Hagiography: An Anthology*, T. Head (red.), New York-London 2001, s. 375-398.

Lorenzo Valla, *O rzekomej, sfalszowanej Donacji Konstantyna*, tłum. K. Kokoszkiewicz, przedm. H. Manikowska, Warszawa 2015.

Ordinatio imperii. 817 mense Iulio, wyd. A. Boretius, MGH *Capitularia regum Francorum*, t.1, Hannoverae 1883, s. 270-273.

Papież Paweł VI, *Ecclesiam suam*, encyklika ogł. 6 VIII 1964, *Acta Apostolicae Sedis*, t. 56, Città del Vaticano 1964.

Papsturkunden 896-1046, t. 1-3, wyd. H. Zimmermann, Wien 1984-1989.

Paweł z Bernried *Vita Gregorii VII papae*, wyd. J.M. Watterich, *Pontificum Romanorum qui fuerunt inde ab exeunte saeculo IX usque ad finem saeculi XIII vitae*, t. 1, Lipsiae 1862, s. 474-546.

Pierwszy List Klemensa Rzymskiego do Koryntian, Pisma Ojców Apostolskich, tłum. i opr. A. Lisiecki, Poznań 1924, s. 106-167.

Piotr Damiani *Żywot błogosławionego Romualda pustelnika i opata*, [w:] Piotr Damiani – Pisma monastyczne, tłum. E. Buszewicz, red. K. Skwierczyński, Kraków 2018, s. 73-160.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań 1989.

Proprie auctoritates apostolice sedis. Bemerkungen zu einer bisher unbeachteten Überlieferung, wyd. M. Wojtowytsch, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” 40 (1984), s. 612-621.

Proprie auctoritates apostolice sedis. Ein zweiter Dictatus Papae Gregors VII?, wyd. H. Mordek, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” 28 (1972), s. 126-132.

Psalterium Egberti. Facsimile del ms. CXXXVI del Museo Archeologico Nazionale di Cividale del Friuli, red. C. Barberi, Trieste 2000.

Quellen und Forschungen zum Urkunden- und Kanzleiwesen Papst Gregors VII., t. 1: *Quellen: Urkunden, Regesten, Facsimilia*, wyd. L. Santifaller, Città del Vaticano 1957.

Recueil des historiens des Gaules et de la France, t. 14, wyd. M. Bouquet, Paris 1806.

Regesta pontificum romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII, t. 1, wyd. Philipp Jaffé, Lipsiae 1885.

S. Gregorii VII Opera, Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, wyd. J. P. Migne, t. 148, Paris 1853.

Sacrorum conciliorum noua et amplissima collectio, t. 20, wyd. J. D. Mansi, Firenze-Venezia 1767.

Schlesisches Urkundenbuch, t. 1: 971-1230, wyd. H. Appelt, Köln - Graz 1963.

The Epistolae Vagantes of Pope Gregory VII, wyd. H. E. J. Cowdrey, Oxford 1972.

The Papal Reform of the Eleventh Century. Lives of Pope Leo IX and Pope Gregory VII, wyd. I. S. Robinson, Manchester - New York 2004.

The Register of Pope Gregory VII 1073-1085. An English Translation, wyd. i tłum. H. E. J. Cowdrey, Oxford 2002.

Urban II, *Epistolae et Privilegia, Patrologiae cursus completus series latina*, wyd. J. P. Migne, t. 151, Paris 1853, kol 329-330.

Vita sanctii Ambrosii, mediolanensis episcopi, a Paulino eius notario ad beatum Augustinum conscripta. A revised text, and commentary, with an introduction and translation, wyd. M. S. Kaniecka, Washington, D.C. 1928.

Vita sanctii Ambrosii mediolanensis episcopi a Paulino eius notario ad beatum Augustinum conscripta, Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, t. 14, wyd. J. P. Migne, Paris 1844, kol. 27–46C.

Wibert z Toul, *Vita Leonis IX papae, Pontificum Romanorum qui fuerunt inde ab exeunte saeculo IX usque ad finem saeculi XIII vitae*, t. 1, wyd. J. M. Watterich, Lipsiae 1862, s. 127-170.

Wolfenbüttel, Herzog-August Bibliothek, Helmstedt, Ms 1024.

Żywot świętego Piotra Damianiego Jana z Lodi [w:] *Piotr Damiani – Pisma monastyczne*, tłum. E. Buszewicz, red. K. Skwierczyński, Kraków 2020, s. 283-344.

Opracowania:

d'Acunto N., *L'età dell'obbedienza. Papato, Impero e poteri locali nel secolo XI*, Napoli 2007.

d'Agostino M. G., *Il primato della Sede di Roma in Leone IX (1049-1054): studio dei testi latini nella controversia greco-romana nel periodo pregregoriano*, Torino 2008.

Alessi I., *Le relazioni giuridiche tra Normanni e Papato in Sicilia la questione dell'apostolica legazia (secc. xi-xii)*, Roma 2025.

Althoff G., *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*, Darmstadt 2003.

Althoff G., *Family, Friends and Followers: Political and Social Bonds in Early Medieval Europe*, Cambridge 2004.

Althoff G., *Kontrolle der Macht: Formen und Regeln politischer Beratung im Mittelalter*, Darmstadt 2016.

Althoff G., *Ottonowie. Władza królewska bez państwa*, tłum. M. Tycner-Wolicka, Warszawa 2009.

Althoff G., *Rules and Rituals in Medieval Power Games. A German Perspective*, Leiden-Boston 2020.

Althoff G., *Spielregeln der Politik im Mittelalter Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt 2014.

Alzati C., *Tradizione e disciplina ecclesiastica nel dibattito tra Ambrosiani e Patarini a Milano nell'età di Gregorio VII*, SG 14 (1991), s. 175-194.

André R., *La constitution d'une frontière de l'Occident. La Corse dans les sources latines du haut Moyen Âge*, „Mélanges de l'Ecole française de Rome – Moyen Âge MEFRM 133 (2021), 2, s. 241-254.

Angold M., *Cesarstwo Bizantyńskie 1025-1204. Historia polityczna*, tłum. W. Brodzki, Wrocław-Warszawa-Kraków 1993, s. 35-43.

Arocena-Solano F. M., *Los concilios hispano-visigóticos entre historia y culto*, „Saeculum Christianum 29 (2022), 1, s. 31-49.

Arquillière H.-X., *Origines de la theorie des deux glaives*, SG 1 (1947), s. 501-521.

Arquillière H. X., *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Paris 1934.

Asbridge T., *Pierwsza krucjata – nowe spojrzenie*, tłum. E. Jagła, Poznań 2006.

de Ayala C., *On the Origins of Crusading in the Peninsula: The Reign of Alfonso VI (1065-1109)*, „Imago Temporis. Medium Aevum” 7 (2013), s. 225-269.

de Ayala-Martínez C., *¿Reconquista o reconquistas? La legitimación de la guerra santa peninsular*, „Revista del Cehgr” 32 (2020), s. 3-20.

Bagliani A. P., *Morte e elezione del papa. Norme, riti e conflitti. Il medioevo*, Roma 2013.

Baron A., *Synody czasów upadku i przemiany Imperium Rzymskiego na Zachodzie*, „Polonia Sacra”, 29 (2011), s. 5-36.

Becher M., *Gregor VII. und Heinrich IV. vor dem Streit. Missglückte Kommunikation oder Provokation?* [w:] *Brief und Kommunikation im Wandel: Medien, Autoren und Kontexte in den Debatten des Investiturstreits*, F. Hartmann (red.), Böhlau-Verlag-Köln-Weimar-Wien 2016, s. 271-294.

Becher M., *Otton Wielki. Cesarz i państwo*, tłum. B. Lipka, Oświęcim 2020.

Becker A., *Dieu, le souverain et la cour: stratégies et rituels de légitimation du pouvoir impérial et royal dans l'Antiquité tardive et au haut Moyen Âge*, Bordeaux 2022.

Becker A., *Papst Urban II. (1088-1099)*, t. 2, Stuttgart 1988.

Bendza M., *Natura jedności eklezjalnej a wydarzenia roku 1054*, „Elpis” 18 (2016), s. 9-20.

Benson R. L., *The Gelasian Doctrine: Uses and Transformations*, [w:] *La notion d'autorité au Moyen-Âge Islam, Byzance, Occident*, G. Makdisi, D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine (red.), Paris 1982, s. 13-44.

Benz K. J., *Eschatologie und Politik bei Gregor VII*, SG 14 (1991), s. 1-27.

Berman H. J., *Prawo i rewolucja. Kształtowanie się zachodniej tradycji prawnej*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1995.

Bernhardt J. W., *'I study Power': The Scholarly Legacy of Robert Louis Benson with a Bibliography of his Published and Unpublished Works*, [w:] *Plenitude of Power. The Doctrines and Exercise of Authority in the Middle Ages: Essays in Memory of Robert Louis Benson*, R. C. Figueira (red.), Aldershot-Burlington 2006, s. 171-184.

Bloch M., *Spółeczeństwo feudalne*, tłum. E. Bąkowska, przedm. H. Samsonowicz, Warszawa 2002.

Blumenthal U.-R., *Der Investiturstreit*, Mainz 1982.

Blumenthal U.-R., *Gregor VII. Papst zwischen Canossa und Kirchenreform*, Darmstadt 2001.

Blumenthal U.-R., *History and tradition in eleventh-century Rome* [w:] *Papal Reform and Canon Law in the 11th and 12th Centuries*, U.-R. Blumenthal (red.), London-New York 2019, s. 185-196.

Boisseau C., *Art et réforme grégorienne: art centralisé ou pratiques locales? L'exemple de la primauté pontificale et de sa mise en image* [w:] *La Réforme grégorienne, une «révolution totale» ?*, Tristan Martine, Jérémy Winandy (red.), Paris 2021, s. 81-94.

- Borino G. B., *Perché Gregorio VII non annunciò la sua elezione ad Enrico IV e non ne richiese il consenso*, SG 5 (1956), s. 313-343.
- Borino G. B., *“Invitus ultra montes cum domno papa Gregorio abii” Gregorius VII, Reg. VII, 14a*, SG 1 (1947), s. 3-46.
- Brent A., *Hippolytus and the Roman church in the third century: communities in tension before the emergence of a monarch-bishop*, Leiden - New York - Köln 1995.
- Brett C., *‘You Read it Here First’: Early Traditions of Welsh Saints in Brittany (Kathleen Hughes Memorial Lectures 19)*, Cambridge 2022.
- Browning R., *Justynian i Teodora*, tłum. M. Boduszyńska-Borowikowa, Warszawa 2021.
- Brown R. A., *Historia Normanów*, tłum. J. Jarniewicz, Gdańsk 1996.
- Bujak J., *Rozwój doktryny o sukcesji apostolskiej w pierwszych wiekach Kościoła*, „Theological Research” 6 (2018), s. 7-30.
- Burczak K., *Biskupi afrykańscy wobec herezji pelagianizmu*, „Vox Patrum” 42-43 (2002), s. 437-461;
- Burczak K., *Dagome iudex jako prototyp konkordatów*, „Roczniki Nauk Prawnych” 29 (2019), 1, s. 23-50.
- Bührer-Thierry G., *Imperium Karola Wielkiego*, tłum. B. Spieralska, Warszawa 2004.
- de la Calzada L., *La proyeccion del pensamiento de Gregorio VII en los reinos de Castilla y Leon*, SG 3 (1948), s. 1-87.
- Cantarella G. M., *Appunti sul Dictatus Pape di Gregorio VII [w:] Liber Romani. Studia ofiarowane Romanowi Michałowskiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, G. Pac, K. Skwierczyński (red.), Warszawa 2020.
- Cantarella G. M., *Gregorio VII*, Roma 2018.
- Cantarella G. M., *Grzegorz VII*, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 2021.
- Cantarella G. M., *Il sole e la luna. La rivoluzione di Gregorio VII papa (1073–1085)*, Roma-Bari 2005.
- Capitani O, Pio B. (red.), *Gregorio VII: Il Papa epitome della Chiesa di Roma*, Spoleto 2015.

- Casanova A., *Histoire de L'Eglise Corse*, t. 1, Zicavo 1931.
- Cechelli C., *Castel S. Angelo al tempo di Gregorio VII*, SG 2 (1947), s. 103-123.
- Cessi R., *Venezia e Gregorio VII*, SG 1 (1947), s. 491-500.
- Chadwick H., *Historia rozłamu Kościoła Wschodniego i Zachodniego: od czasów apostołskich do Soboru Florenckiego*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009.
- Chudzikowska-Wołoszyn M., *Proweniencja oraz funkcja teorii kosmologicznych następstw niesprawiedliwych rządów w zwierciadle Jonasza z Orleanu (ok. 780-843)*, „Vox Patrum” 79 (2021), s. 67-82.
- Cilento N., *La riforma gregoriana, Bisanzio e l'Italia meridionale*, SG 13 (1989), s. 353-372.
- Collins R., *Charlemagne's Imperial Coronation and the Annales of Lorsch*, [w:] *Charlemagne: Empire and Society*, J. Story (red.), Manchester-New York 2005, s. 52-70.
- Collins R., *La España visigoda 407-711*, tłum. M. García-Garmilla, Barcelona 2005.
- Contamine P., *Wojna w średniowieczu*, tłum. M. Czaja, Warszawa 1999.
- Cowdrey H. E. J., *Pope Gregory VII, 1073–1085*, Oxford 1998.
- Cowdrey H. E. J., *The Gregorian Reform in the Anglo-Norman Lands and in Scandinavia*, SG 13 (1989), s. 321-352.
- Cowdrey H. E. J., *The Spirituality of Pope Gregory VII*, [w:] *The Mystical Tradition and the Carthusians*, t. 1, J. Hogg (red.), Salzburg 1995, (seria: Analecta Cartusiana 130), s. 1-22.
- Curran J., *Pagan City and Christian Capital. Rome in the Fourth Century*, Oxford 2000.
- Curran J. R., *From Petrus to Pontifex Maximus*, [w:] *The Early Reception and Appropriation of the Apostle Peter (60-800 CE)*, R. Dijkstra (red.), Leiden 2020, s. 43-57.
- Curzi G., *The two “Triclinia” of Pope Leo III as “Icons of Power”*, „IKON: Journal of Iconographic Studies” 9 (2016), s. 141-152.
- Cushing K.G., *Papacy and Law in the Gregorian Revolution: The Canonistic Work of Anselm of Lucca*, Oxford 1998.
- Cushing K. G., *Reform and the Papacy in the Eleventh Century. Spirituality and social change*, Manchester 2005.

- Dalewski Z., *Bratankowie Karola Wielkiego i rytuał królewskiego namaszczenia*, „Kwartalnik Historyczny” 129 (2022), 2, s. 275-317.
- Dudziak D., *The Missionary Activity of the Pope Gregory the Great*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 28 (2020), 2, s. 207–228.
- Delestowicz N., *Bolesław II Szczodry - trzeci król Polski. Od władzy po wygnanie*, Kraków 2025.
- Devenport E. H., *The False Decretals*, Oxford 1916.
- Dijkstra R., *Peter, Popes, Politics and More: the Apostle as Anchor*, [w:] *The Early Reception and Appropriation of the Apostle Peter (60-800 CE)*, R. Dijkstra (red.), Leiden 2020.
- Doležal S., *Rethinking a Massacre: What Really Happened in Thessalonica and Milan in 390?*, „Eirene. Studia Graeca et Latina” 50 (2014), 1-2, s. 89-107.
- Donati F., *La tradizione erudita sul Porto Pisano a San Piero a Grado e schemi per l'iconografia portuale*, „Opera, Nomina, Historiae – Giornale di cultura artistica” 7 (2012), s. 223-253.
- Doublier É., *Gregorio VII di fronte ai mutamenti sociali del suo tempo*, [w:] *Gregorio VII vescovo di Roma e pontefice universale (Atti del LX Convegno storico internazionale, Todi, 8-10 ottobre 2023)*, Enrico Menestò (red.), Spoleto 2024, s. 285-307.
- Dołganiszewska E., „*Ecclesia Mater*” wierzących w pismach Cypriana, biskupa Kartaginy, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 13 (2005), 1, s. 7-17.
- Drake H. A., *Constantine and the Bishops: the Politics of Intolerance*, Baltimore-London 2000.
- Dziewulski W., *Zwycięstwo chrześcijaństwa w świecie starożytnym – zarys*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1969.
- Ekonomou A. J., *Byzantine Rome and the Greek popes: eastern influences on Rome and the papacy from Gregory the Great to Zacharias, A.D. 590-752*, Plymouth 2007.
- Elze R., *Gregor VII. und die Römische Liturgie*, SG 13 (1989), s. 179-188.
- Everett N., *Patron saints of early medieval Italy AD c.350-800: history and hagiography in ten biographies*, Toronto 2016.

- Fałkowski W., *Wielki Król. Ideologiczne podstawy władzy Karola Wielkiego*, Warszawa 2011.
- Fliche A., *Gregoire VII, a Canossa, a-t-il reintagre Henri IV dans sa fonction royale?* SG 1 (1947), s. 373-386.
- Fliche A., *La Réforme grégorienne*, t. 1-3, Paris 1924–1937.
- Fliche A., *Saint Grégoire VII*, Paris 1920.
- Fornasari G., *Medioevo riformato del secolo XI. Pier Damiani e Gregorio VII*, Napoli 1996.
- Fournier H., *Der Konflikt zwischen Heinrich IV. und Gregor VII bis 1078*, Koblenz 1978.
- Fuhrmann H., *Papst Gregor VII. und das Kirchenrecht. Zum Problem des Dictatus Papae*, SG 13 (1989), s. 123-149.
- Gallouédec L., *La Bretagne*, Paris 1923.
- Gaposchkin M. C., *From Pilgrimage to Crusade: The Liturgy of Departure, 1095–1300*, „Speculum” 88 (2013), 1, s. 44-91.
- García y García A., *Reforma gregoriana e idea de la «Militia sancti Petri» en los reinos ibéricos*, SG 13 (1989), s. 241-262.
- Gaudemet J., *Grégoire VII et la France*, SG 13 (1989), s. 237.
- von Giesebrecht W., *Geschichte der deutschen Kaiserzeit, t. 2 Das Kaisertum im Kampfe mit dem Papsttum*, Braunschweig 1868.
- Gilski M., Wąsek D., *Autorytet Piotra Apostoła w aktach soborów pierwszego tysiąclecia*, „Vox Patrum” 91 (2024), s. 213-234.
- Giry A., *Grégoire VII et les évêques de Têrouane*, „Revue Historique” 1 (1876), s. 387-409.
- Goez W., *Kirchenreform und Investiturstreit (910–1122)*, Stuttgart-Berlin-Köln 2000.
- Le Goff J., *Długie średniowiecze*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 2004.
- González A. M., *El matrimonio espiritual entre obispo e Iglesia. Origen y desarrollo durante la formación del «Corpus Iuris Canonici»*, „Estudios Eclesiásticos” 94 (2019), s. 743-784.
- Gordziałkowski J., *Historia Państwa Kościelnego*, Kraków 2007.
- Greenway D., *Orders and Rank in the Cathedral of Old Sarum*, „Studies in Church History” 26 (1989), s. 55-63.

- Gresser G., *Clemens II. Der erste deutsche Reformpapst*, Paderborn 2007.
- Gresser G., *Die Synoden und Konzilien in der Zeit des Reformpapsttums in Deutschland und Italien von Leo IX. bis Celixt II. 1049-1123*, Paderborn – München – Wien – Zürich, 2006.
- Grudziński T., *Polityka papieża Grzegorza VII wobec państw Europy środkowo-wschodniej*, Toruń 1959.
- Grzesik R., *Tradycja tekstowa i rękopiśmienna Legend św. Stefana*, „Nasza Przeszłość” 125 (2016), s. 127-146.
- Grzywaczewski J., *Filioque comme un problème théologiqueet ecclésiastique*, „Vox Patrum” 59 (2013), s. 559-579.
- Gwynn A., *Gregory VII and the Irish Church*, SG 3 (1948), s. 105-128.
- Głowacki P., *Primacy of the Apostle Peter in the Gospel of Matthew 16, 18-19*, „Studia Pelplińskie” 54 (2020), s. 107-119.
- Harder C., *Pseudo-Isidorus Mercator*, [w:] *Great Christian Jurists and Legal Collections in the First Millennium*, P. L. Reynolds (red.), Cambridge 2019, s. 397-412.
- Hartmann W., *Der Investiturstreit (Enzyklopädie deutscher Geschichte 21)*, München 1993.
- Hauziński J., *Papiestwo w X wieku*, „Słupskie Studia Historyczne” 9 (2001), s. 225-238.
- Heather P., *Chrześcijaństwo: triumf religii*, tłum. N. Radomski, A. Bukowski, J. Środa, Poznań 2024.
- Hellwig-Bachour J., *Die Kaiseridee unter Heinrich IV. in zeitgenössischen Quellen*, Münster 1974.
- Herbers K., *Geschichte des Papsttums im Mittelalter*, Darmstadt 2018.
- van Herwaarden J., *The origins of the cult of St James of Compostela*, „Journal of Medieval History” 6 (1980), 1, s. 1-35.
- Heywood W., *A history of Pisa: eleventh and twelfth centuries*, Cambridge 1921.
- Hobelleitner D. F., *Petrus, Clemens und Silvester. Heilige Päpste in römischen Bildprogrammen des Hochmittelalters*, Regensburg-München 2025.

Hoffmann K., *Der «Dictatus papae» Gregors VII. als Index einer Kanonessammlung?*, SG 1 (1947), s. 531-537.

Hofmann G., *Papst Gregor VII. und der christliche Osten*, SG 1 (1947), s. 169-181.

Hubel A., *Kaiser Heinrich II., die Idee einer Roma secunda und die Konkurrenz zwischen Regensburg und Bamberg im 11. Jahrhundert*, [w:] *Das Bistum Bamberg in der Welt des Mittelalters*, t. 1, C. van Eickels, K. van Eickels (red.), Bamberg 2007, s. 103-140.

Hägermann D., *Das Papsttum am Vorabend des Investiturstreits*, Stuttgart 2008.

Johrendt J., *Il ruolo di Gregorio VII nelle relazioni tra Papato e Impero (sec. XI-XII)* [w:] *Gregorio VII vescovo di Roma e pontefice universale (Atti del LX Convegno storico internazionale, Todi, 8-10 ottobre 2023)*, Enrico Menestò (red.), Spoleto 2024, s. 125-139.

Johrendt J., *Papstgeschichtliche Wende und produktive Zerstörung. Päpstliche Briefe im Zeitalter des Investiturstreits*, [w:] *Brief und Kommunikation im Wandel: Medien, Autoren und Kontexte in den Debatten des Investiturstreits*, F. Hartmann (red.), Böhlau-Verlag-Köln-Weimar-Wien 2016, s. 103-128.

de Jong M., *The Penitential State. Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814-840*, Cambridge 2010.

Kantorowicz E. H., *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, tłum. M. Michalski, A. Krawiec, red. J. Strzelczyk, Warszawa 2007.

Karczewski M., *Krytyka imperialnego Rzymu w Apokalipsie św. Jana we współczesnych interpretacjach egzegetycznych*, „Horyzonty Polityki” 11 (2020), s. 109-123.

Kasprzak D., *Konstantyn Wielki a I sobór nicejski*, „Sympozjum” 47 (2024), 2, s. 13-29.

Kelly J. N. D., *Encyklopedia papieży*, tłum. T. Szafrński, Warszawa 2006.

Kelly J. N. D., *Złote Usta. Jan Chryzostom*, tłum. K. Krakowczyk, M. Cielecka, Bydgoszcz 2001, s. 127-175.

Kempf F., *Pier Damiani und das Papstwahldekret von 1059*, „Archivum Historiae Pontificiae” 2, (1964), s. 73-89.

Kohl T., *Gregory VII and the Changing Politics of Excommunication*, [w:] *Gregorio VII vescovo di Roma e pontefice universale (Atti del LX Convegno storico internazionale, Todi, 8-10 ottobre 2023)*, Enrico Menestò (red.), Spoleto 2024, s. 251-267.

- Kopyś T., *The Crown of St. Stephen as a Symbol of Legal Continuity and Hungarian Constitutionalism (Historical Background)*, „Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa”, 15, 3 (2022), s. 369-388.
- Korobeinikov D. A., *Najeźdźcy i sąsiedzi – Turcy (1040-1304)*, [w:] *Bizancjum 1024-1492*, t. 2, J. Kozłowska, R. Piotrowski (tłum.), red. J. Shepard (red.), Warszawa 2015, s. 185-216.
- Korta W., *Czy Kraków był metropolią kościelną w połowie XI wieku?*, [w:] *Ars historica. Prace z dziejów powszechnych i Polski*, M. Biskup, B. Kürbis, H. Łowmiański, C. Łuczak, C. Madajczyk, B. Miśkiewicz, J. Strzelczyk, J. Topolski (red.), Poznań 1976, s. 321-340.
- Kostuch L., Wojciechowska B., *The Oath in the Ancient and Medieval Culture. An Outline of the Problem*, „Scripta Classica”, XI, 2014, s. 23-39.
- Kołosowski T., *Celibat duchownych – normy prawne, jego motywacje i praktyka w Kościele galijskim od połowy IV do połowy VI wieku w świetle kanonów synodów kościelnych*, „Vox Patrum” 75 (2020), s. 285-298.
- Kołosowski T., „Oddajcie Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” w interpretacji Kościoła doby męczenników, „Seminare” 11 (1995), s. 37-51.
- Košćak V., *Gregorio VII e la Croazia*, SG 14 (1991), s. 253-264.
- Kramer R. D., *Great expectations: imperial ideologies and ecclesiastical reforms from Charlemagne to Louis the Pious (813-822)*, Ridderkerk 2014.
- Krause H. G., *Das Papstwahldekret von 1059 und seine rolle im investiturstreit*, SG 7, Roma 1960, s. 71-125.
- Kriston K. R., *Law and practice in the age of reform. The legatine work of Hugh of Die (1073-1106)*, Turnhout 2010.
- Kristó G., *Die Arpadendynastie: die Geschichte Ungarns von 895 bis 1301*, Budapest 1993.
- Krzysteczko H., *Od publicznej praktyki pokutnej do spowiedzi prywatnej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 29 (1996), s. 323-334.
- Ladner G. B., *Gregory the Great and Gregory VII: A Comparison of Their Concepts of Renewal*, „Viator” 4 (1973), 1, s. 1-26.
- Landes R., Gow A., van Meter D. C. (red.), *The Apocalyptic Year 1000. Religious Expectation and Social Change 950-1050*, Oxford 2003.

- Langeron É., *Grégoire VII. Origines de la doctrine ultramontanie*, Paris 1869.
- Laudage J., *Gregorianische Reform und Investiturstreit (Erträge der Forschung)*, Darmstadt 1993.
- Laudage J., *Gregor VII. und die «electio canonica»*, SG 14 (1991), s. 83-101.
- Leclercq J., «*Simoniaca Heresis*», SG 1 (1947), s. 523-530.
- Leyser K., *Communications and Power in Medieval Europe – The Gregorian Revolution and beyond*, London-Rio Grande 1994.
- Leyser K., *Gregory VII and the Saxons*, SG 14 (1991), s. 231-238.
- Limor O., Stroumsa G. G. (red.), *Christians and Christianity in the Holy Land. From the Origins to the Latin Kingdoms*, Turnhout 2006.
- Longo U., *A Saint of Damned Memory. Clement III, (Anti)Pope*, „Reti Medievali Rivista” 13 (2012), 1, s. 136-152.
- Loud G. A., *The Latin Church in Norman Italy*, Cambridge 2007.
- Lund N., *Harald Bluetooth – a Saint Very Nearly Made by Adam of Bremen*, [w:] *The Scandinavians from the Vendel Period to the Tenth Century. An Ethnographic Perspective*, J. Jesch (red.), Woodbridge 2002, s. 303-320.
- López-Martín J., *Los siete varones apostólicos y sus sedes*, „Boletín del Instituto de Estudios Almerienses. Letras” 3 (1983), s. 111-120.
- Maccarrone M., *I Fondamenti “Petrini” del Primato Romano in Gregorio VII*, SG 13 (1989), s. 55-122.
- MacMullen R., *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, New Haven-London 1984.
- Maier C. T., *Crusade Propaganda and Ideology. Model Sermons for the Preaching of the Cross*, Cambridge 2000.
- Makowski D., *Powstanie i wczesny rozwój wstrzemięźliwości duchownych pomiędzy IV i VI wiekiem*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 50 (2023), s. 205-217.
- Markus R. A., *Grzegorz Wielki*, tłum. P. Nehring, Warszawa 2003.

- Markus R. A., *Saint Augustine's Views on the 'Just War'*, „Studies in Church History” 20 (1983), s. 1-13.
- Martens W., *Gregor VII. Sein Leben und Wirken*, t. 1-2, Leipzig 1892.
- Massetti F., *Leo IX. Und die Papstgeschichtliche Wende (1049-1054)*, Wien-Köln 2025.
- Matla M., *Czechy*, Poznań 2014.
- Mayer H. E., *Historia wypraw krzyżowych*, tłum. T. Zatorski, Kraków 2008.
- McCready W. D., *Odiosa sanctitas – St. Peter Damian, Simony and Reform*, Toronto 2011.
- McKitterick R., *Rome and the invention of the papacy: The "Liber pontificalis"*, Cambridge 2020.
- McKitterick R., *The Popes as Rulers of Rome in the Aftermath of Empire, 476–769*, „Studies in Church History” 54 (2018), s. 71–95.
- Meijns B., *Papal Bulls as Instruments of Reform: The Reception of the Protection Bulls of Gregory VII in the Dioceses of Liège and Thérouanne (1074–1077)*, „Church History” 87 (2018), 2, s. 399-423.
- Melczewski P., *Niewłaściwe postępowanie Piotra w Antiochii (Ga 2, 14)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 58 (2005), 4, s. 263-277.
- Melloni A., *Konklawe. Historia wyboru papieży*, tłum. K. Kozak, Poznań 2005.
- Melve L., *Inventing the Public Sphere. The Public Debate during the Investiture Contest (c.1030-1122)*, t. 1-2, Leiden-Boston 2007.
- Menache S., *The Gelasian Theory from a Communication Perspective: Development and Decline*, „Edad Media. Revista de Historia” 13 (2012), s. 57-76.
- Menestò E. (red.), *Gregorio VII vescovo di Roma e pontefice universale (Atti del LX Convegno storico internazionale, Todi, 8-10 ottobre 2023)*, Spoleto 2024.
- Meysztowicz V., *L'Union de Kiev avec Rome sous Grégoire VII. Avec notes sur les précédents et le rôle de la Pologne pour cette union*, SG 5 (1956), s. 83-108.
- Michałowski R., *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*, Wrocław 2005.

- Milinković B., *The relationship between church and state in the medieval document Dictatus Papae*, „Istraživanja – Journal of Historical Researches”, 32 (2021), s. 233-244.
- Miranda-García F., *Dilatatio christianitatis. La evolución de un concepto y su plasmación hispánica* [w:] *La Reconquista. Ideología y justificación de la guerra santa peninsular*, C. de Ayala-Martínez, I. C. Ferreira-Fernandes, J. S. Palacios-Ontalva (red.), Madrid 2019, s. 325-341;
- Misiarczyk L., *Od charyzmatu do „Ordo Exorcistarum”. Rozwój praktyki egzorcyzmu w pierwotnym chrześcijaństwie*, „Vox Patrum” 33 (2013), 59, s. 67-85.
- Moilanen I., *The Concept of the Three Orders of Society and Social Mobility in Eleventh-Century England*, „The English Historical Review” 131 (2016), s. 1331-1352.
- Moreau D., *Ipsis diebus Bonifatius, zelo et dolo ductus: The Root Causes of the Double Papal Election of 22 September 530*, [w:] *The Bishop of Rome in Late Antiquity*, G. D. Dunn (red.), Surrey – Burlington 2015, s. 177-195.
- Morghen R., *Gregorio VII e la riforma della Chiesa nel secolo XI*, Palermo 1974.
- Morris C., *Martyrs on the Field of Battle before and during the First Crusade*, „Studies in Church History” 30 (1993), s. 93-104.
- Morris C., *Monarchia papieska. Dzieje Kościoła zachodniego w latach 1050-1250*, tłum. A. Bugaj, Kęty 2015.
- Morris C., *The Sepulchre of Christ and The Medieval West*, Oxford 2005.
- Munro D. C., *The Speech of Pope Urban II. at Clermont, 1095*, „The American Historical Review” 11 (1906), 2, s. 231-242.
- Musto R. G., *Bishops in the Catholic Peace Tradition*, „The Journal of Social Encounters” 7 (2023), 1, s. 210-234.
- Múcska V., *Uhorsko A Cirkevné Reformy 10. A 11. Storočia*, Bratislava 2004.
- Nelson J., *Royal Saints and Early Medieval Kingship*, [w:] *Sanctity and Secularity: The Church and the World. Papers read at the eleventh summer meeting and the twelfth winter meeting of the Ecclesiastical History Society*, D. Baker (red.), Oxford 1973 s. 39-44.
- Nelson J. L., *Karol Łysy*, tłum. G. Smółka, Oświęcim 2017.

- Niewiński A., *Między honorem a lękiem. Wpływ rycerskiego etosu na postrzeganie emocjonalnych zachowań w średniowiecznych wojnach*, „Prace Historyczne” 151 (2024), 2, s. 287-302.
- Nikodem J., *Władca idealny i tyran w myśli politycznej średniowiecza*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 71 (2019), 2, s. 11-42.
- Noble T. F. X., *The Popes and the Papacy in the Carolingian World*, [w:] *The Cambridge History of the Papacy*, t.1, J. Rollo-Koster, R. A. Ventresca, M. H. Eichbauer, M. Pattenden (red.), Cambridge 2015, s. 81–111.
- Nowak P., *Dagome iudex w zbiorze kanonów kardynała Deusdedita*, „Studia Źródłoznawcze” 51 (2013), s. 75-94.
- Nowicki A., *Ideał celibatu kapłańskiego w nauce Ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich*, „Roczniki Historii Kościoła” 3 (2011), s. 5-38.
- O’Brien C., *The Origins of Royal Anointing*, „Studies in Church History” 59 (2023), s. 27-47.
- O’Callaghan J. F., *Rekonkwista. Krucjaty w średniowiecznej Hiszpanii*, tłum. J. Szkudliński, Poznań 2016.
- Oktaba P., *Modlitwa Jezusa i Kościoła za Piotra (Łk 22, 31-32)*, „Verbum Vitae” 6 (2004), s. 129-145.
- Oliver A., *«Regnum Hispaniae» en la programa de reforma de Gregorio VII*, SG 14 (1991), s. 75-82.
- Oželis R., *Apostolic Activity of St. James the Apostle: Leading to the Formation of the Camino de Santiago*, „International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage” 9 (2022), 6, s. 51-57.
- Pac G., *Problem świętości władców we wczesnym i pełnym średniowieczu – przypadek polski na tle środkowoeuropejskim*, „Historia Slavorum Occidentis” 11 (2016), 2, s. 90-121.
- Pac G., *Women in the Piast Dynasty. A Comparative Study of Piast Wives and Daughters (c. 965-1144)*, tłum. A. Kijak, Leiden-Boston 2022.
- Paner A., *Przemysłidzi. Od Borzywoja I do Przemysława II Otokara. Ludzie i wydarzenia w latach 872-1278*, Gdańsk 2008.

Papandrea J. L., *Novatian of Rome and the Culmination of Pre-Nicene Orthodoxy*, Eugene (Oregon) 2011.

Parvis P., *When did Peter become Bishop of Antioch?*, [w:] *Peter in Early Christianity*, H. K. Bond, L. W. Hurtado (red.), Cambridge 2015, s. 263-320.

Paxton N., *“Let us Keep the Feast”: Some Perspectives on the Form and Symbolism of the Eucharistic Bread in the Early and Medieval West*, „Melita Theologica” 68 (2018), 2, s. 159-172.

Pałucki J., *Św. Piotr biskupem Rzymu?*, „Vox Patrum” 52 (2008), s. 819-826.

Pełech T., *Describing the Enemy in the First Crusade: The Rhetoric of Innumerable Hosts*, „Acta Mediaevalia. Series Nova” 2 (2025), s. 11-47.

Piazzoni A. M., *Historia wyboru papieży*, tłum. Marek Lehnert, Kraków 2003.

Piechocka-Kłos M., *Konstantyn I Wielki i Sobór Nicejski I (325) w wybranych źródłach historycznych*, „NURT SVD” 1 (2020), s. 112-130.

Pieniądz A., *Tradycja i władza. Królestwo Włoch pod panowaniem Karolingów 774-875*, Wrocław 2007.

Pietras H., *Sobór nicejski (325) – kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2025, s. 174-181.

Pocquet du Haut-Jussé B.-A., *La Bretagne a-t-elle été vassalle du Saint-Siège?*, SG 1 (1947), s. 189-196.

Purkis W. J., *Elite and Popular Perceptions of Imitatio Christi in Twelfth-Century Crusade Spirituality*, „Studies in Church History” 42 (2006), s. 54-64.

Rau Z., Tulejski T., *Wojna sprawiedliwa versus wojna święta. Zagadnienia doktrynalne historycznej konfrontacji*, „Politeja” 26 (2013), 4, s. 7-34.

Rennie K. R., *Freedom and protection: Monastic exemption in France, c. 590-c. 1100*, Manchester 2018.

Rennie K. R., *The Ceremonial Reception of Medieval Papal Legates*, „The Journal of Ecclesiastical History” 70, (2019), 1, s. 18-37.

- Rennie K. R., *The Normative Character of Monastic Exemption in the Early Medieval Latin West*, „Medieval Worlds” 6 (2017), s. 61-77.
- Rensberger D., *The Politics of John: The Trial of Jesus in the Fourth Gospel*, „Journal of Biblical Literature” 103 (1984), 3, s. 395–411.
- Reynolds S., *Lenna i wasale. Reinterpretacja średniowiecznych źródeł*, tłum. A. Bugaj, Kęty 2011.
- Riché P., *Chrześcijaństwo na karolińskim Zachodzie (połowa VIII – koniec IX wieku)*, [w:] *Biskupi, mnisi i cesarze 610-1054 – Historia chrześcijaństwa*, t.4, G. Dageron, P. Riché, A. Vauchez (red.), tłum. A. Kuryś, Warszawa 1999, s. 551-616.
- Riché P., *Karolingowie – ród, który stworzył Europę*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 1997.
- Rist R., *The Medieval Papacy, Crusading, and Heresy, 1095–1291*, [w:] *A Companion to the Medieval Papacy: Growth of an Ideology and Institution*, K. Sisson, A. A. Larson (red.), Leiden-Boston 2016, s. 309-332.
- Robinson I. S., *The Papacy 1073–1198. Continuity and Innovation*, Cambridge 1990.
- Rocquain F., *La Papauté du Moyen Âge. Nicolas Ier, Grégoire VII, Innocent III, Boniface VIII. Etudes sur le pouvoir pontifical*, Paris 1881.
- Rodamilans-Ramos F., *El Primado romano en la Península Ibérica hasta el siglo X: Un análisis historiográfico*, „Espacio Tiempo y Forma Serie III Historia Medieval” 27 (2014), s. 419-460;
- Rogozińska A., *Działalność Jana Chryzostoma podczas drugiego wygnania (404-407)*, „Piotrkowskie Zeszyty Historyczne” 78, (2005-2006), s. 9-21.
- Rosenwein B. H., *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, New York 2006.
- Rosé I., *Le mariage des prêtres, une hérésie? Genèse du nicolaïsme Ier – XIe siècle*, Paris 2023.
- Rusconi R., *Santo Padre. La santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*, Roma 2010.
- Russell F. H., *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge 1977.

Saranyana J. I., *Ecclesia semper reformanda*, [w:] *La reforma gregoriana y su proyección en la cristiandad occidental. Siglos XI-XII (Actas de la XXXII Semana de Estudios Medievales de Estella. 18-22 de julio de 2005)*, Pamplona 2006, s. 17-35.

Savigni R., *L'ecclesiologia di Gregorio VII* [w:] *Gregorio VII vescovo di Roma e pontefice universale (Atti del LX Convegno storico internazionale, Todi, 8-10 ottobre 2023)*, Enrico Menestò (red.), Spoleto 2024, s. 215-250.

Savill B., *England and the Papacy in the Early Middle Ages: Papal Privileges in European Perspective, c. 680-1073*, Oxford 2023.

Schatz K., *Prymat papieski od początków do współczesności*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2004, s. 101-119.

Schieffer R., *Gregor VII. und die Könige Europas*, SG 13 (1989), s. 189-211.

Schmid K. (red.), *Reich und Kirche vor dem Investiturstreit*, Sigmaringen 1985.

von Schmidt T., *Alexander II (1061-1073) und die römische Reformgruppe seiner Zeit*, Stuttgart 1977.

Schneider C., *Prophetisches Sacerdotium und heilsgeschichtliches Regnum im Dialog 1073–1077*, München 1972.

Schneidmüller B., „Tausend Jahre sind für dich wie der Tag, der gestern vergangen ist“. *Die Gründung des Bistums Bamberg 1007*, [w:] *Das Bistum Bamberg in der Welt des Mittelalters*, t. 1, C. van Eickels, K. van Eickels (red.), Bamberg 2007, s. 15-32.

Siecienski A. E., *The Papacy and the Orthodox: sources and history of a debate*, New York-Oxford 2017.

Sikora R. A., *Kościół jako ciało Chrystusa w Kol i Ef*, „Roczniki Teologiczne” 44 (1997), 1, s. 129-138.

Simeoni L., *Il contributo della contessa Matilde al Papato nella lotta per le investiture*, SG 1 (1947), s. 353-372.

Sitarz M., Wiśniewski P., *Wybór Biskupa Rzymu*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 4 (2002), s. 121-140.

Skwierczyński K., *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku*, (wyd. I, Wrocław 2005), (wyd. II, Toruń 2016).

Skwierczyński K., *Reforma gregoriańska a walka cesarstwa z papieżem o inwestyturę. Na marginesie książki Johanna Englberga, Gregor VII und die Investiturfrage : quellenkritische Studien zum angeblichen Investiturverbot von 1075*, Böhlau Verlag, Köln 1996, ss. 297, „Kwartalnik Historyczny” 105 (1998), 3, s. 87-95.

Skwierczyński K., *Long 11th century*, „Quaestiones Mediae Aevi Novae” 23 (2018), s. 175-181.

Skwierczyński K., *O Dictatus pape raz jeszcze*, [w:] *Liber Romani. Studia ofiarowane Romanowi Michałowskiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. G. Pac, K. Skwierczyński, Warszawa 2020, s. 298-312.

Smith J. M. H., *Celtic Asceticism and Carolingian Authority in Early Medieval Brittany*, „Studies in Church History” 22 (1985), s. 53-63.

Somerville R., *The councils of Gregory VII*, SG 13 (1989), s. 33-53.

Sordyl K., *Dzieje schizmy pryscyliańskiej (370-385). Dramatyczna likwidacja pryscylianizmu*, „Vox Patrum” 59 (2013), s. 317-327.

Sroka S. A., *Węgry*, Poznań 2015.

Starnawska M., *Kult św. Piotra w Polsce średniowiecznej na tle europejskim*, „Ecclesia. Studia z dziejów Wielkopolski” 6 (2011), s. 25-35.

Stickler A., *Il «gladius» nel Registro di Gregorio VII*, SG 3 (1948), s. 89-103.

Stroll M., *Popes and Antipopes. The Politics of Eleventh Century Church Reform*, Leiden-Boston 2012.

Struve T., *Gregor VII. und Heinrich IV. Stationen eider Auseinandersetzung*, SG 14 (1991), s. 28-60.

Strzelczyk J., *Apostołowie Europy*, Poznań 2010.

Suchodolski S., *Włócznia świętego Stefana*, „Kwartalnik Historyczny” 112, 3 (2005), s. 91-110.

Suárez-Otero J., *The Cult of St. James at Compostela: from Antiquity to the Middle Ages. A Short Essay Dedicated to John Williams*, „Boletín Avriense” 44 (2014), s. 165-182.

- Swanson R. N., *Apostolic Successors: Priests and Priesthood, Bishops, and Episcopacy in Medieval Western Europe*, [w:] *A Companion to Priesthood and Holy Orders in the Middle Ages*, G. Peters, C. C. Anderson (red.), Boston 2016, s. 4-42.
- Sweeny J. R., *Gregory VII, the Reform Program, and the Hungarian Church at the end of the Eleventh Century*, SG 14 (1991), s. 265-275.
- Szewczyk R., *Pozycja prawna legatów biskupa Rzymu*, „Prawo Kanoniczne” 56 (2013), 1, s. 73-91.
- Słowikowska A., Wojciechowski G., «Pain azyne» – *C'est-a-dire ? Comment comprendre la caractéristique essentielle du pain eucharistique*, „Roczniki Humanistyczne” 71 (2023), 8, s. 143-155.
- Tessore D., *Gregorio VII: il monaco, l'uomo politico, il santo*, Città Nuova 2003.
- Thompson G. L., *The Pax Constantiniana and the Roman Episcopate*, [w:] *The Bishop of Rome in Late Antiquity*, G.D. Dunn (red.), Surrey-Burlington 2015, s. 17-36.
- Toom T., *Constantine's Summus Deus and the Nicene Unus Deus: Imperial Agenda and Ecclesiastical Conviction*, „Vox Patrum” 61 (2014), s. 103-122.
- Turek W., *Prymat biskupa Rzymu w okresie patrystycznym: rozwój idei od Klemensa Rzymskiego do Leona Wielkiego*, „Studia Płockie” 29 (2001), s. 51-58.
- Ullmann W., *Romanus Pontifex indubitanter efficitur sanctus: Dictatus papae 23 in retrospect and prosepct*, SG 6 (1959-1961), s. 229-264.
- Ullmann W., *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, London 1955.
- Usai N., *Santa Maria Assunta di Mariana (Lucciana, Haute-Corse). Architettura e scultura*, „Medea” 5 (2019), 1, s. 1-33.
- Ussani V., *Gregorio VII scrittore nella sua corrispondenza e nei suoi dettati*, SG 2 (1947), s. 341-359.
- Venken K., Dupont A., *The Conflict between Damasus and Ursinus: Damasus's Contested Legitimacy as Bishop of Rome*, „The Catholic Historical Review” 105 (2019), 2, s. 219-250.
- Vezzoni M., *Cadalo di Parma e Anselmo di Lucca. Reti di solidarietà opposte nel contesto dello scisma del 1061*, [w:] *Krise und Aufbruch. „Deutschland” und „Italien” jenseits des Investiturstreits (ca. 1050 – ca. 1130)*, É. Doublier, E. Faini, (red.) Berlin 2025, s. 283-327.

Vezzoni M., *Pier Damiani e la Disceptatio Synodalis: un fraintendimento funzionale dello scisma del 1061*, [w:] *(Fra)intendimenti. Studi italo-tedeschi sugli equivoci nella comunicazione (secoli XI-XV)*, M. P. Alberzoni, N. D'Acunto, J. Johrendt (red.), Milano 2024, s. 41-61.

Vodola E., *Excommunication in the Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-London 1986.

Vogel J., *Gregor VII und Heinrich IV nach Canossa. Zeugnisse ihres Selbstverständnisses*, Berlin 1983.

Walter Y., *Medieval Letters and Letter Collections as Historical Sources: Methodological Questions, Reflections and Research Perspectives (sixth - fifteenth centuries)* [w:] *Medieval letters: between fiction and document*, C. Høgel, E. Bartoli (red.), Turnhout 2015, s. 33-62.

Ward-Perkins B., *The Cities*, [w:] *The Cambridge Ancient History*, t. 13, A. Cameron, P. Garnsey (red.), Cambridge 1998, s. 371-410.

Wąsik W., *Obowiązek „celibatu wstrzemięźliwości” duchownych w Kościele starożytnym według przepisów prawa kościelnego i prawa rzymskiego (IV-V wiek)*, „Vox Patrum” 89 (2024), s. 23-46.

Weinfurter S., *Canossa. Die Entzauberung der Welt*, München 2006.

Werner E., *Hildebrand-Gregor und die Mailänder pataria*, SG 14 (1991), s. 21-28.

Wetzstein T., *Von der Unmöglichkeit zu kommunizieren. Briefe, Boten und Kommunikation im Investiturstreit*, [w:] *Brief und Kommunikation im Wandel: Medien, Autoren und Kontexte in den Debatten des Investiturstreits*, F. Hartmann (red.), Böhlau-Verlag-Köln-Weimar-Wien 2016.

Whalen B. E., *Joachim of Fiore and the Apocalyptic Revival of the Twelfth Century*, [w:] *The Cambridge Companion to Apocalyptic Literature*, C. McAllister (red.), Cambridge 2020, s. 190-211.

Wickham C., *Nuovi approcci ai cambiamenti dell'XI secolo in Europa e nel Mediterraneo*, „Profili Del Secolo XI: Spoleto, 4-10 Aprile” 1 (2024), s. 1-22.

Wickham C., *Rzym średniowieczny. Stabilizacja i kryzys miasta w latach 900-1150*, tłum. A. Bugaj, Kęty 2018.

Widok N., *Klemens Rzymski o sukcesji apostolskiej*, „Vox Patrum” 62 (2014), s. 541-550.

- Wies E. W., *Cesarz Henryk IV*, tłum. P. Kaczorowski, Warszawa 2000.
- Wies E. W., *Karol Wielki*, tłum. M. Skalska, Warszawa 2016.
- Wilkes G., *Judaism and Justice in War*, [w:] *Just War in Comparative Perspective*, P. Robinson (red.), Aldershot-Burlington 2003, s. 9-23.
- Williams S., Friell G., *Theodosius: the Empire at Bay*, London 1994.
- Wilson P. H., *The Holy Roman Empire – A Thousand Years of Europe's History*, London 2016.
- Wipszycka E., *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 2006.
- Wnętrzak T., *Konstantyn Wielki na soborze w Nicei według relacji Euzebiusza z Cezarei w „Vita Constantini”*, „Res Gestae. Czasopismo Historyczne” 6 (2007), s. 3-10.
- Wojciechowska B., *Ekskomunika w Polsce średniowiecznej – normy i funkcjonowanie*, Kielce 2010.
- Wolińska T., *Polityka, przyjaźnie i podarunki w świetle korespondencji papieża Grzegorza Wielkiego*, „Studia Religiohistoriae” 41 (2008), s. 141-156.
- Wood I., *Królestwa Merowingów. Władza – społeczeństwo – kultura 450-751*, tłum. M. Wilk, Warszawa 2012.
- Wygralak P., *Rola biskupów Rzymu w sporach doktrynalnych starożytnego Kościoła*, „Vox Patrum” 69 (2018), s. 707-719.
- Wyrzykowski M., *Podania i artefakty potwierdzające misję Pawła w Hiszpanii*, „Resovia Sacra” 29 (2022), s. 663-676.
- Zdziech K., *Metafory o charakterze medycznym w listach papieża Grzegorza VII*, [w:] *Medicina antiqua, mediaevalis et moderna. Historia – filozofia – religia IV*, L. Kostuch, S. Konarska-Zimnicka, B. Wojciechowska, Kielce 2025, s. 65-78.
- Zdziech K., *Podstawy ideowe władzy kościelnej i władzy świeckiej w myśli Grzegorza VII – analiza wybranych fragmentów pism z papieskiego rejestru*, „UR Journal of Humanities and Social Sciences” 1, 30 (2024), s. 6-21.
- Zdziech K. Praca magisterska: *Relacje papieża Grzegorza VII (1073-1085) z władcami w świetle jego korespondencji* (Wydział Historii Uniwersytetu Warszawskiego – 2021).

Zechiel-Eckes K., *Ein Blick in Pseudoisidors Werkstatt. Studien zum Entstehungsprozess der falschen Dekretalen*, „Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte”, 28, (2001), 1, s. 37–90.

Ziegler A. W., *Gregor VII. und der kijewer Grossfürst Izjaslav*, SG 1 (1947), s. 387-411.

Zimmermann H., *„Die Gregorianische Reform” in deutschen Landen*, SG 13 (1989), s. 263-279.

Zinkeisen F., *The Donation of Constantine as applied by the Roman Church*, „The English Historical Review” 9 (1894), 36, s. 625–632.

Zwierlein O., *Petrus in Rom, die literarischen Zeugnisse: mit einer kritischen Edition der Martyrien des Petrus und Paulus auf neuer handschriftlicher Grundlage*, Berlin-New York 2010.

Łukaszewicz A., *O Dagome iudex czyli papirus a sprawa polska*, „Przegląd Historyczny” 103 (2012), 2, s. 365-380.

Żak Ł., *Przeklęty pastoral i błogosławiony habit , czyli dlaczego Anzelm z Lukki nie chciał być biskupem*, „Przegląd Historyczny” 114 (2023), 2, s. 169-197.

Żywica Z., *Szymon Piotr znakiem trwania i jedności Jezusowego Kościoła Żydów i Greków według Mt 16, 13-20*, „Studia Nauk Teologicznych” 10 (2015), s. 15-30.

Abstract

The dissertation focuses on the problem of the legitimation of the authority of Pope Gregory VII. The content of the dissertation is divided into four main parts and is supplemented by the introduction and the conclusion. The introduction presents the state of research, that is, a review of the most important scholarly works concerning the pontificate of Gregory VII. The scholars discussed are grouped according to the languages and historiographical traditions they represent. Historians writing in German, English, French, Italian, and Polish are taken into account. The following part of the introduction justifies the choice of the topic and presents the aims and research questions of the dissertation. Considerable attention is also devoted to the source base of the research, above all the papal letters from the Register, the collection *Epistolae vagantes*, and the privileges issued during the pontificate of Gregory VII. The introduction also outlines the methodology of the research and the structure of the dissertation.

The first chapter addresses the problem of the legality of Gregory VII's accession to office. At the beginning of this part of the work, a concise history of the election to the Throne of St Peter is presented, from the earliest bishops of Rome up to the pontificate of Pope Nicholas II, who in 1059 issued the synodal decree *In nomine Domini*. This document defined the rules for the election of a new pope that were formally in force at the moment when Hildebrand ascended to the Roman see. However, he was elected in a manner quite different from what had been prescribed. The analysis of Gregory VII's own narrative concerning his election constitutes the central and most important part of the first chapter. Significantly, the manner in which the election took place recalls the circumstances of the elections of two Church Fathers who undoubtedly served as models of virtue for Hildebrand – St Ambrose of Milan and St Gregory the Great. Furthermore, Gregory VII's account of his election, preserved in his correspondence, is compared with descriptions of this event by two contemporary authors: Bonizo of Sutri and Berthold of Reichenau. The circumstances of Gregory VII's election cast a shadow over his entire pontificate and provided grounds for numerous attacks against him. Excellent examples of such criticism are the letters issued by the bishops of the Empire and by King Henry IV, in which Hildebrand was accused of the gravest sins and of unlawfully seizing the Throne of St Peter. These documents were connected with the synods of Worms (1076) and Brixen (1080). Gregory VII's response to these accusations took the form of two excommunications of Henry IV. The texts of the documents recording these anathemas contain strong declarations that Gregory had never

desired the papal office and that he had accepted it only out of obedience to the will of Saints Peter and Paul. In the dissertation, another source used to examine Gregory VII's discourse is the oath taken by Roman bishops (including Hildebrand himself) before receiving episcopal consecration. This oath declared, among other things, that the new pope would not violate the decisions of his predecessors. In Gregory VII's case this referred above all to the decree *In nomine Domini*. The chapter also raises the question of whether Gregory VII, had he believed that he had been elected illegally, would have included in his *Dictatus papae* a statement declaring the sanctity of the pope's person on the condition of a lawful election. Equally intriguing is the content of the *memorandum* of Gregory VII's last will, which records that on his deathbed he once again referred to the legality of his election to the office of bishop of Rome.

The second chapter seeks to identify the most prominent and frequently occurring motifs used to describe the primacy of the Roman Church. Gregory VII presented it primarily as the mother of all Churches, guiding the faithful on the path to salvation. For this reason, the Apostolic See was owed unconditional obedience and respect. Gregory VII justified his numerous interventions in the affairs of dioceses across Europe by claiming that, as the bishop of Rome, he was responsible for the fate of the faithful entrusted to him by Christians. At the same time, he asserted that on the Day of Judgment he would have to answer before God for the conduct of the faithful. The strengthening of papal authority was also supported by Gregory's particular devotion to St Peter. The Prince of the Apostles was believed to have protected Hildebrand from the beginning of his life. Gregory VII expressed his belief in a special bond between St Peter and his successors on the Roman see. The pope also willingly portrayed papal authority as a heavy burden rather than an honour. Several papal letters – particularly those addressed to Abbot Hugh of Cluny – have a very personal character. These writings raise the question of whether the burden of authority described by Gregory VII was merely a rhetorical or discursive strategy, or whether Hildebrand genuinely felt overwhelmed by his office and the gravity of his decisions.

The third chapter attempts to understand Gregory VII's views on royal and imperial authority and its relationship to spiritual power. The most important sources that allow insight into this issue are papal letters and the document *Dictatus papae*. Both this text and the two letters addressed to Bishop Herman of Metz (from 1076 and 1081) present secular authority in a very negative light. According to the pope, secular power was inherently tainted by sin and could not equal spiritual authority in its power. The letters to Herman also offer a kind

of interpretation of the history of relations between the bishops of Rome and emperors and kings. Gregory VII referred to those moments in the history of the Church when *sacerdotium* proved more powerful than *regnum*. In their fundamental assumptions, the writings addressed to the bishop of Metz correspond closely with the theses contained in the *Dictatus papae*.

In other writings by Gregory VII one can also find references to the ideological foundations of the authority of emperors and kings, although the pope's position is not always as unequivocal and radical as in the aforementioned texts. Gregory VII was aware that without cooperation with monarchs in individual kingdoms he would not be able to introduce reforms in various ecclesiastical environments. For this reason, the bishop of Rome had to restrain his bold views and attempt, at least outwardly, to maintain correct relations with secular rulers. When the entire spectrum of Gregory VII's letters is analysed, it becomes clear that his views on secular authority were complex and could undergo certain changes.

The fourth and final chapter of the dissertation is devoted to the papal authority of Gregory VII in a broadly understood secular dimension. In the eleventh century, the papacy began to assume certain competences that had previously been reserved primarily for secular power. The most significant undertaking of the Apostolic See during Gregory VII's pontificate was the planned organization of a military expedition intended to defeat the Saracens threatening Byzantium and to recover Jerusalem from their hands. Although the crusade ultimately did not take place, the very fact that the pope placed himself in the role of calling Christians to fight for the faith demonstrated the strengthening of the Apostolic See in an area that had previously belonged to the sphere of secular power. Gregory VII also believed that not every act of disobedience toward the Apostolic See constituted a grave sin and a break with Christ. The papacy treated as its prerogative the authority to decide against whom armed force could be used – whether they were unbelievers or baptized Christians who rebelled against the Apostolic See.

Gregory VII also conceived of the Roman Church as exercising lordship over various lands. The pope believed that the Apostolic See possessed special rights to maintain supremacy over Spain. He referred to Hungary as the property of the Roman Church. Gregory VII also believed that he had the right to grant authority over Kievan Rus' to whomever he considered worthy of it. Corsica was regarded as fully dependent on the decisions of the papacy, while Gregory VII perceived a special bond between Brittany and Rome. Southern Italy, in turn, was treated by the pope as a fief. The descriptions of the dependence of

particular countries on the Apostolic See are diverse and are based on tradition, history, and legal acts recognized by the pope as authentic.

Gregory VII was also convinced of the existence of a special bond between the Apostolic See and certain dioceses. The examples of such a bond include the bishoprics of Ravenna and Bamberg. The former was founded by St Apollinaris, who had been sent to the city by St Peter. The latter was founded by Emperor Henry II, whose will was that the diocese of Bamberg should be dependent exclusively on the Apostolic See.

The conclusion of the dissertation presents the most important findings and reflections. According to the results of the study, the discourse of Pope Gregory VII was largely a response to the crisis of the legitimation of his authority. In constructing the narratives contained in his letters, Gregory VII had to demonstrate that he had been elected lawfully and that the papacy possessed the right to intervene in the affairs of local dioceses throughout the Christian world. According to Gregory VII, secular authority not only had no right to dominate spiritual authority, but should in fact be subordinate to it. In Gregory VII's conception, the authority of the Roman Church also operated in the temporal sphere: the bishop of the Eternal City had the right to call for war against the unbelievers and those who were disobedient. Rome also exercised supremacy over certain countries, while dioceses maintained a special bond with it.