



Sacrum
Obraz i funkcja
w społeczeństwie
średniowiecznym

AI

445 222

Instytut Historyczny Uniwersytetu Warszawskiego

Na miejscu

Sacrum

Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym

pod redakcją naukową

Anety Pieniądz-Skrzypczak

i

Jerzego Pysiaka



Warszawa 2005

Projekt okładki
Krzysztof Tarnowski

Miniatura na okładce
Beatus de Liébana, *Commentarius in Apocalipsin*,
Paris, Bibliothèque Nationale de France, Ms. lat. 8878, fol. 141 r°.

Redaktor prowadzący serii
Maria Szewczyk

Redaktorzy naukowi
Aneta Pieniądz-Skrzypczak
Jerzy Pysiak

Redakcja techniczna
Zofia Kosińska

Korekta
Elżbieta Michniewicz

Skład i łamanie
Janusz Olech

Wydano z pomocą finansową Instytutu Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2005

ISBN 83-235-0071-1



Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
00-497 Warszawa, ul. Nowy Świat 4
<http://www.wuw.pl>; e-mail: wuw@uw.edu.pl
Dział Handlowy WUW: tel. (0 48 22) 55-31-333
e-mail: dz.handlowy@uw.edu.pl
Księgarnia internetowa: <http://www.wuw.pl/ksiegarnia>

Wydanie I.
Druk i oprawa: GrafMar Sp. z o.o.
36-100 Kolbuszowa Dolna, ul. Wiejska 43

BU UAM
2005 **EO 51**

Spis treści

Słowo wstępne	7
I. <i>Sacrum</i> chrześcijańskie – <i>sacrum</i> pogańskie: spotkanie i konflikt	
Paweł Janiszewski , „Tchnienie Tyfona” i „Sępopiganci” – neoplatoniski mit i alegoria przeciw chrześcijanom	9
Robert Wiśniewski , <i>Pythones, engastrimythoi, arrepticii</i> . Wieszczyący opętani i ich klienci w późnej starożytności	35
Marta Młynarska-Kaletynowa, Jerzy Rozpędowski , Czy Trzebnica była niegdyś ośrodkiem kultu pogańskiego?	57
Sławomir Moździoch , <i>Gens perfida et nondum bene christiana</i> – konfrontacja chrześcijaństwa i wierzeń tradycyjnych w państwie pierwszych Piastów w świetle najnowszych odkryć archeologii	67
Leszek Paweł Słupecki , <i>Wanda leży w naszej ziemi co nie chciała Niemca?</i> Problem czasu powstania i symbolicznego znaczenia Kopca Wandy w Mogile pod Krakowem	83
Karol Modzelewski , Laicyzacja przez chrzest	99
Stanisław Rosik , <i>Quae conventio Christi ad Belial?</i> Konfrontacja duchowych potęg w średniowiecznej teologii (na przykładzie łacińskich przekazów o przedchrześcijańskiej religii Słowian i ich chrystianizacji)	115
Dariusz Adam Sikorski , Pogańscy Prusowie w konfrontacji z chrześcijańskim <i>sacrum</i>	127
Maja Gąssowska , Misja chrystianizacyjna w Inflantach w XII–XIII wieku – zderzenie <i>sacrum</i> chrześcijańskiego i pogańskiego	137
Paweł Żmudzki , Opisy bitew ukazujące wojowników gotowych przyjąć swój los (przykłady słowiańskie XI–XIII w.)	151
Mateusz Wilk , Wpływ mistyki muzułmańskiej na <i>Księgę Miłującego i Umiłowanego</i> Ramona Llulla	177

II. *Sacrum* i władza: podstawy instytucjonalne, ideowe i praktyka sakralizacji władzy

Roman Michałowski , Ranga stolic biskupich we wczesnym średniowieczu i jej podstawy sakralne. Wybrane zagadnienia	191
Judyta Szaciłło , Reforma liturgiczna VIII wieku w świetle kapitularzy Karola Wielkiego (miejsca i przedmioty liturgiczne)	205
Aleksandra Czapelska , Winchester – anglosaski Akwizgran	221
Marcin Rafał Pauk , Święci patroni a średniowieczne wspólnoty polityczne Europy Środkowej	237
Maria Starnawska , Relikwie jako fundament ideowy wspólnoty w tradycji polskich przekazów średniowiecznych (św. św. Wojciech, Florian, Stanisław, Drzewo Krzyża Świętego na Łyścu)	261
Jerzy Pysiak , Kult relikwii Męki Pańskiej w ideologii władzy monarszej we Francji i w Anglii w XIII wieku: Ludwik Święty i Henryk III	281

III. *Sacrum* w życiu codziennym

Ewa Dorota Żółkiewska , Obraz i funkcja <i>sacrum</i> w trzynastowiecznych francuskich <i>fabliaux</i>	305
Anna Loba , Między <i>sacrum</i> a <i>profanum</i> : małżeństwo w późnośredniowiecznych francuskich traktatach dla kobiet	315
Aneta Pieniądz-Skrzypczak , <i>Unde substantia non relinquat scandala aut errorem sed pacem adque concordiam</i> . Wczesnośredniowieczne donacje testamentowe <i>pro anima</i> jako źródło konfliktów	331
Monika Saczyńska-Kaliszuk , <i>Sacrum</i> na co dzień – funkcja papieskich przywilejów dla polskich odbiorców indywidualnych w XIV i XV wieku	353

IV. Miejsca i przedmioty *sacrum*

Elżbieta Witkowska-Zaremba , Problem wizualizacji struktur dźwiękowych w średniowiecznej teorii muzyki	367
Łukasz Kozak , Rota – ośła lira czy <i>psalterium</i> Dawida? Przykład ambiwalencji w średniowiecznej ikonografii muzycznej	383
Jacek Kowalski , <i>Grant piler</i> średniowiecznej literatury francuskiej i zamek w Vincennes	415
Jarosław Jarzewicz , <i>Per lumina vera ad verum lumen</i> . O znaczeniu światła w świątyniach późnego gotyku	435

Maria Koczerska , Podsumowanie	451
---	-----

Wykaz skrótów	458
-------------------------	-----

Słowo wstępne

Sacrum, jedna z pradawnych kategorii kultury, to pojęcie podstawowe w poznawaniu dawnych społeczeństw. Mimo to, a może właśnie dlatego, łatwiej dostrzec, nazwać i opisać różnorodne aspekty sakralności w dawnych kulturach niż poddać badaniu naukowemu samą istotę *sacrum*. Naszym celem stało się zatem nie tyle przedstawienie teorii wyjaśniającej fenomen *sacrum*, ile ukazanie rozmaitych jego przejawów w średniowiecznym świecie: postrzeganie przez ówczesnych ludzi dwóch podstawowych kategorii poznawalnej rzeczywistości, jakimi są *sacrum* i *profanum*; genezę sakralnego sposobu widzenia świata; wpływ uświadamianego *sacrum* na życie człowieka; wreszcie przemiany duchowe, intelektualne i związane z kulturą materialną dokonujące się w bezpośrednim związku ze sferą ponadnaturalną.

Zakreślone przez nas granice chronologiczne i przestrzenne badań są w sposób zamierzony bardzo rozległe: interesowała nas obecność *sacrum* w świecie człowieka od późnej starożytności i epoki formowania się struktur politycznych i duchowych wczesnośredniowiecznej Europy aż po czasy wysoko zorganizowanych społeczeństw rozkwitu i schyłku średniowiecza. Przyglądaliśmy się problemowi funkcjonowania *sacrum* zarówno poprzez analizę dziejów średniowiecznej monarchii, jak i poprzez losy pojedynczego człowieka.

Do udziału w naszym przedsięwzięciu zaprosiliśmy historyków różnych specjalności. Uznaliśmy za niezbędne, aby w dyskusji nad średniowiecznym *sacrum* spotkali się badacze starający się poznać średniowieczną politykę, religijność, życie codzienne, rodzinę, mentalność, kulturę materialną, architekturę, sztukę, literaturę, muzykę, naukę. Trudno – podobnie jak w przypadku innych zjawisk historycznych – znaleźć takie przejawy *sacrum*, które nie ogniskowałyby w sobie rozmaitych aspektów ludzkiej aktywności w całym jej bogactwie. Dlatego interdyscyplinarność poszukiwań nie była naszą ambicją, lecz jedynym dostępnym instrumentem poznania. To, że zaproponowany przez nas temat podjęli historycy, historycy sztuki, archeolodzy, muzykolodzy i historycy literatury było dla nas wielką radością.

Książka, którą niniejszym przedstawiamy Czytelnikom, to pierwszy tom z zaplanowanej przez nas serii „Aquila volans”, która będzie się ukazywać nakładem Wydawnictw Uniwersytetu Warszawskiego i prezentować prace naszego Zespołu i tych badaczy średniowiecza, którzy zechcą się przyłączyć do naszych badań.

Wydanie książki nie byłoby możliwe bez wsparcia, jakie okazały nam władze Uniwersytetu Warszawskiego i Instytutu Historycznego. W szczególności pragniemy podziękować Profesorowi Karolowi Modzelewskiemu, Dyrektorowi Instytutu Historycznego UW Profesorowi Michałowi Tymowskiemu, Wicedyrektorowi tegoż Instytutu Profesorowi Mirosławowi Nagielskiemu, Dyrektorowi Ośrodka Badań nad Tradycją Antyczną UW Profesorowi Jerzemu Axerowi, oraz Prorektorowi naszego Uniwersytetu Profesorowi Wojciechowi Tygielskiemu.

Jerzy Pysiak
Aneta Pieniądz-Skrzypczak

I. *Sacrum* chrześcijańskie – *sacrum* pogańskie: spotkanie i konflikt

Paweł Janiszewski

(Warszawa)

„Tchnienie Tyfona” i „Sępogiganci” – neoplatonicki mit i alegoria przeciw chrześcijanom*

I. Pogańska hagiografia późnego antyku

Późny antyk to epoka wielkich sporów religijnych. Poza ostrym, niekiedy nawet krwawym konfliktem chrześcijańsko-pogańskim, miały miejsce wówczas nie mniej gwałtowne kontrowersje ariańskie i chrystologiczne. W atmosferze ciągłych waśni bujny rozkwit przeżywała literatura polemiczna. W swoich pracach wyznawcy różnych religii i opcji doktrynalnych bronili się i zarazem atakowali przeciwników. Gatunkiem literackim, który odgrywał wyjątkową rolę w tych bataliach, była późnoantyczna biografistyka. Ponieważ dla chrześcijan punktem odniesienia były Ewangelie zawierające opis działalności Jezusa, w odpowiedzi poganie tworzyli swoje biografie „mężów Bożych” – pogańskich świętych. Dzieła tego typu powstawały w środowisku najgorętszych wrogów nowej religii, czyli wśród późnoantycznych filozofów neoplatonickich¹.

Już uczeń Plotyna, twórcy ruchu neoplatonickiego, Porfiriusz (ok. 232–ok. 303), w traktacie *Przeciw chrześcijanom*² kreował Apolloniusza z Tiany, maga i wędrownego filozofa działającego w I w. n.e., na wielkiego rywala Jezusa. Porfiriusz porównał zachowanie Jezusa przed Piłatem z zachowaniem Apolloniusza przed cesarzem Domicjanem. W ocenie Porfiriusza Apolloniusz zachował się godniej i do tego w cudowny sposób uniknął śmierci, tymczasem Jezus nawet nie podjął polemiki z Piłatem i umarł ukrzyżowany.

Tuż przed wybuchem wielkiego prześladowania chrześcijan w 303 r. jeden z najbliższych współpracowników cesarza Dioklecjana, Sossianos Hierokles, napisał

* Dziękuję w tym miejscu dr. Łukaszowi Niesiołowskiemu za różne uwagi i sugestie, które były mi pomocne podczas pracy nad niniejszym tekstem.

¹ Zob. G. Fowden, *The pagan holy man in late antique society*, „Journal of Hellenic Studies”, 102, 1982, s. 33–59.

² Porphyrius, *Gegen die Christen, 15 Bucher: Zeugnisse, Fragmente und Referate*, wyd. A. von Harnack, Berlin 1916. Przekład angielski: *Porphyry's „Against the Christians”: the literary remains*, wyd. R.J. Hoffmann, New York 1994.

zaginione obecnie dzieło pt. *Przyjaciel prawdy przeciw chrześcijanom*. W tekście tym porównał całe życie Jezusa i Apolloniusza. W swojej pracy korzystał z *Żywotu Apolloniusza z Tiany* napisanego na początku III w. przez Filostrata. Ten ostatni przedstawił cudowne narodziny, wędrówki, cuda – w tym wskrzeszenie zmarłej – i „wniebowstąpienie” mało dotąd znanego maga. Nie ma pewności, czy dzieło Filostrata było pisane przeciw chrześcijanom³. Na pewno tak interpretował je Sossianos Hierokles, który chciał przede wszystkim udowodnić, że Apolloniusz był lepszy od Jezusa. Reakcja chrześcijan była natychmiastowa. Euzebiusz z Cezarei (ok. 260–339) napisał zachowany do dziś traktat pt. *Przeciwko Żywotowi Apolloniusza z Tiany Filostrata przy okazji przeprowadzonego przez Hieroklesa porównania między Apolloniuszem i Chrystusem*⁴. Praca Sossianos Hieroklesa nie była jednak dziełem odosobnionym. Poeta tej samej epoki, Soterichos z Oazy napisał znany obecnie tylko z tytułu *Żywoć Apolloniusza z Tiany*⁵. Najwyraźniej postać Apolloniusza stała się popularna w dobie wielkich prześladowań za panowania Dioklecjana.

W kręgu późnoantycznych filozofów neoplatońskich powstało wiele podobnych żywotów pogańskich „świętych mężów” pisanych przeciw chrześcijanom. Są to albo biografie wielkich mędrców i filozofów pogańskich z odległej przeszłości, albo też żywoty współczesnych przywódców szkoły neoplatońskiej. Do pierwszej grupy zaliczyć można prace poświęcone Pitagorasowi, Platonowi, Arystotelesowi i oczywiście Homerowi. Porfiriusz napisał *Żywoć Pitagorasa*, Jamblichos *O życiu pitagorejskim*, Olympiodor z Aleksandrii był autorem biografii Platona⁶, zaś Ammonios – biografii Arystotelesa⁷. W panteonie pogańskich świętych szczególne miejsce zajmował Homer. Dzieło mu poświęcone wyszło spod ręki Proklosa⁸. Drugą grupę pogańskich świętych tworzyli mistrzowie szkoły neoplatońskiej, od Plotyna poczynając. Porfiriusz poprzedził zatem swoje wydanie dzieł mistrza, czyli *Enneady*, rodzajem biograficznego wstępu pt. *O życiu Plotyna i o układzie jego ksiąg*⁹. Pod koniec IV w. Eunapios z Sardes napisał *Żywoty filozofów i sofistów*¹⁰. Wiek później powstał *Żywoć Proklosa* autorstwa Marinosa

³ Zob. G. Petzke, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament*, Leiden 1970; G. Anderson, *Philostratus, biography and belles lettres in the second century AD*, London 1986, s. 121–153; E. Koskenniemi, *Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese. Forschungsbericht und Weiterführung der Diskussion*, Tübingen 1994; M. Szarmach, *O cudzie Apolloniusza z Tiany u Filostrata (VA IV 45)*, [w:] *Litteris vivere. Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi Andrzejowi Wójcikowi*, red. I. Lewandowski, K. Liman, Poznań 1996, s. 67–70.

⁴ Eusèbe de Césarée, *Contre Hiéroclès*, wyd. E. des Places, tłum. M. Forrat, Paris 1986.

⁵ Zob. *Suidae Lexicon*, wyd. A. Adler, t. 1–4, Leipzig 1928–1938 (repr. Stuttgart 1971), σ. 877.

⁶ Olympiodori *Vita Platonis*, wyd. A. Westermann, [w:] Diogenis Laertii *De clarum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem*, edente C.G. Cobet, accedunt Olympiodori, Ammonii, Iamblichi, Porphyrii et aliorum Vitae Platonis, Aristotelis, Pythagorae, Plotini et Isidori et Marini Vita Procli, wyd. J.F. Boissonade, Paris 1862, s. 1–4.

⁷ Ammonios, *Aristotelis vita...*, [w:] Diogenis Laertii *De clarum philosophorum...*, s. 10–12.

⁸ Proclus, *La Vita Homeri et les sommaires du cycle*, wyd. A. Severyns, Paris 1977.

⁹ Plotinus, *Enneads*, with an English translation, wyd. A.H. Armstrong, t. 1, London 1966, s. 1–85.

¹⁰ *Eunapii vitae sophistarum*, wyd. J. Giangrande, Romae 1956; Philostratus and Eunapius, *The lives of the sophists*, wyd. W. Cave Wright, London 1921 (repr. 1989).

z Neapolis¹¹, a w VI stuleciu Damaskios spisał *Żywot filozofa Izydora*. Wszystkie wymienione tu biografie przedstawiają opisywanych bohaterów jako mędrców, którzy – nawiązując do platońskiego mitu – wrócili z prawdziwego świata wiecznych idei do jaskini, czyli na ziemski padół, aby wyzwolić ludzi z okowów niewiedzy. Oczywiście, chrześcijanie należą do tych, którzy tkwią w błędach najgłębiej.

Dziś nie zawsze rozumiemy aluzje i złośliwości czynione pod adresem chrześcijan w biografii owych pogańskich świętych. Jest tak jednak nie dlatego, że autorzy bali się wypowiadać wprost swe opinie o chrześcijanach. Pamiętać však należy, że antyk nie znał instytucji cenzury. Mamy raczej do czynienia ze specyficzną grą intelektualną, w której narzędziem polemiki były aluzje, alegorie, mity. Najlepszy przykład zastosowania tych środków znajdujemy w tekście *Żywotu Proklosa* autorstwa Marinosa z Neapolis.

II. Proklos – wzór pogańskiego świętego i ofiary represji chrześcijan

Bohater pracy Marinosa, Proklos (410/412–485)¹² pochodził z pogańskiej rodziny z Ksanthos w Lycji. Studiował retorykę i filozofię w Aleksandrii. Około 430 r. przybył do Aten. Tu znalazł się w kręgu Plutarcha z Aten (zm. 431/432), twórcy neoplatońskiej szkoły ateńskiej. Plutarch – który był już wówczas sędziwym człowiekiem – zorientował się, że stoi przed nim wyjątkowy uczeń. Stary mistrz potraktował zatem Proklosa w szczególny sposób. Córka Plutarcha, Asklepigeneja, zapoznała Proklosa z tajemnymi praktykami magicznymi, a jego kształceniem pokierował uczeń i następca Plutarcha na stanowisku scholarchy Akademii, Syrianos Wielki. Po śmierci Syrianosa (zm. ok. 437) i krótkich rządach w szkole niejakiego Domninos z Laryssy, około 450 r. Proklos stanął na czele szkoły ateńskiej i szybko stał się prawdziwym „papieżem” pogan późnego antyku. Do swojej śmierci, tj. do 485 r., wykształcił całe pokolenie wybitnych filozofów. Następcą Proklosa został jego uczeń i biograf, Marinos (ok. 440–495), też zresztą postać nietuzinkowa. Był on Samarytaninem z Flavia Neapolis (Nablus), który przeszedł na religię pogańską i stał się jednym z wybitniejszych filozofów neoplatońskich. Marinos pochodził z Samarii, ze słabo nam obecnie znanej wspólnoty religijno-etnicznej. Podstawą jej doktryny była nie cała Biblia, ale tylko Pięcioksiąg, zaś centrum kultu nie Jerozolima, ale Góra Garizim¹³.

Proklos pozostawił po sobie nie tylko wielu uczniów, lecz także wielki dorobek literacki. Napisał około pięćdziesięciu prac, z czego w całości lub we fragmentach

¹¹ Podstawowe wydanie tego tekstu, z obszernym wstępem i komentarzem oraz tłumaczeniem na język francuski to: Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, wyd. H.D. Saffrey, A.-Ph. Segonds, Paris 2001; tłumaczenie na język angielski z nieco skromniejszym wstępem i komentarzem: *Neoplatonic saints: the lives of Plotinus and Proclus by their students*, wyd. M. Edwards, Liverpool University Press 2000; starsze, grecko-angielskie wydanie: Marinos of Neapolis, *The extant works or The Life of Proclus and The Commentary on the Dedomena of Euclid*, wyd. A.N. Oikonomides, Chicago 1977; zob. też: Marinos, *Vita di Proclo*, wyd. R. Masullo, Napoli 1985.

¹² Podstawowa literatura to: H.J. Blumenthal, *Marinus' life of Proclus: neoplatonist biography*, „Byzantion”, 54, 1984, s. 469–494; J.L. Rosán, *The philosophy of Proclus*, New York 1949; W. Beierwaltes, *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main 1965; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, 1999, s. 660–677. Inne pozycje zob. dalej w przypisach.

¹³ Zob. Focjusz, cod. 242, fragm. 141.

zachowało się ponad dwadzieścia¹⁴. Wśród nich są komentarze do dzieł Platona i Plotyna, hymny, *Teologia platońska, Elementy teologii, O ofierze i magii, O filozofii chaldejskiej*, prace o bogini Hekate i o Kybele. Dzieła te wywarły wielki wpływ również na autorów chrześcijańskich – w szczególności na Pseudo-Dionizego Areopagite, a za jego pośrednictwem na całą mistykę wieków średnich. Mimo to Proklos był postrzegany jako wróg chrześcijaństwa. W *Liber Suda* przeczytamy o nim między innymi: οὗτός ἐστι Πρόκλος, ὁ δεῦτερος μετὰ Πορφύριον κατὰ Χριστιανῶν τὴν μιανὰν καὶ ἐφύβριστον αὐτοῦ γλῶσσαν κινήσας¹⁵ („To jest ten Proklos, który jako drugi po Porfiriuszu przeciw chrześcijanom wstąpił i zuchwał się tegoż samego [tj. Porfiriusza] język poruszyć”).

Proklos został porównany do Porfiriusza, autora *Przeciw chrześcijanom*, ponieważ napisał *Osiemnaście dowodów dialektycznych przeciw chrześcijanom*. Dzieło to, obecnie zaginione, znamy z polemiki w traktacie Jana Filoponososa (ok. 490–ok. 570) *De aeternitate mundi contra Proclum*¹⁶. Stąd wiemy, że Filoponos musiał zwalczać dowody Proklosa przeciw stworzeniu świata i bronić chrześcijańskiej doktryny *creatio ex nihilo*.

Trzeba pamiętać, że Proklos żył w czasach, gdy chrześcijaństwo było religią państwową. Obowiązywały ostre antypogańskie edykty, w myśl których praktykujący poganie mieli podlegać karze śmierci, kult został zakazany, a najświętsze świątynie zamknięte lub zburzone¹⁷. W 448 r. cesarz Teodozjusz II wydał edykt nakazujący spalenie pism Porfiriusza (*Digesta*, 1.1.3), zaś około 450 r. chrześcijanie zajęli świątynię Asklepiosa na Akropolu, by zamienić ją w kościół. W tej atmosferze, właśnie około roku 450, Proklos opuścił nagle Ateny i udał się do Lidii w Azji Mniejszej. Jego uczeń, następca i biograf – Marinos – pisze o tej podróży w enigmatyczny i pełen dziwnych aluzji sposób. Przedstawia ją jako wędrówkę mędrca, który krzewi w Azji stare kultury. Najciekawsza jest jednak relacja o okolicznościach i przyczynach wyjazdu Proklosa.

Marinos pisze najpierw (rozdz. 14–15) o cnotach „politycznych”, czy też inaczej, „obywatelskich” swojego mistrza. Wśród nich jest σωφροσύνη, pojęcie dość szerokie, oznaczające roztropność, umiar, opanowanie, powściągliwość. Dalej zaś czytamy:

Τὸ δὲ δὴ τῆς πολιτικῆς ἀνδρίας εἶδος Ἡράκλειον ὄντως ἐπεδείξατο. Ἐν ξάλλῃ γὰρ παρελθὼν καὶ τρικυμία πραγμάτων, καὶ πνευμάτων τυφωνίων ἀντιπνεόντων τῇ ἐννόμῳ ζωῇ, ἐμβριθῶς οὗτος ἀνὴρ καὶ ἀστεμφῶς, εἰ καὶ παρακινδυνευτικῶς, τὸν βίον διενήξατο· καὶ ποτε ἐν περιστάσει τινῶν γυπογιγάντων ἐξετασθεὶς ἀπῆρεν, ὡς εἶχε, τῶν Ἀθηνῶν, τῇ τοῦ παντός περιφορᾷ πειθόμενος, καὶ τὴν ἐπὶ τὴν Ἀσίαν ἐποιεῖτο πορείαν, καὶ ταύτην δὲ πρὸς ἀγαθοῦ τοῦ μεγίστου¹⁸.

(„A oto objawił się wzorzec heraklesowy odwagi obywatelskiej. Mąż ten bowiem dostojnie i niewzruszenie oraz śmiało życie pędził, zeglując podczas nawałnicy, potrójnej fali zdarzeń i wichrów Tyfonicznych wiejących w kierunku przeciwnym do prawego życia. A kiedyś, w sytuacji, gdy

¹⁴ Zob. Proklos der Neuplatoniker, RE, t. 23, cz. 1, 1957, coll. 186–247; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej...*, t. 5, s. 522–529; L. Berkowitz, K.A. Squitier, W.A. Johnson, *Thesaurus Linguae Graecae. Canon of Greek authors and works*, wyd. 3, New York-Oxford 1990, s.v. Proclus, s. 333–334.

¹⁵ *Liber Suda*, π 2473.

¹⁶ Ioannes Philoponus, *De aeternitate mundi contra Proclum*, wyd. H. Rabe, Lipsiae 1899.

¹⁷ Zob. P. Athanassiadi, *Persecution and response in late paganism: the evidence of Damascius*, „Journal of Hellenic Studies”, 113, 1993, s. 1–29.

¹⁸ Marinos, *Proclus ou sur le bonheur*, rozdz. 15.

przez jakichś Sępogigantów był dręczony, opuścił – jak zamierzał – Ateny, poddając się biegowi rzeczy¹⁹ i dla dobra największego wędrowkę do Azji przedsięwziął” – podkr. P. J.).

Henri-Dominique Saffrey²⁰ widzi w przytoczonym tekście jedną z antychrześcijańskich aluzji Marinosa. Jest on skłonny łączyć wyjazd Proklosa z antypogańską polityką ostatnich lat panowania cesarza Teodozjusza II (408–450) oraz wspomnianym przejściem świątyni Asklepiosa przez chrześcijan. Jaki jest jednak sens słów Marinosa i co dokładnie znaczą alegoryczne obrazy zawarte w przytoczonym fragmencie? Co i w jaki sposób chce autor powiedzieć czytelnikom *Żywotu Proklosa*? Aby to zrozumieć, trzeba z tekstu Marinosa wydobyć kluczowe dla niego terminy, w których w sposób alegoryczny wyrażone zostało bardzo jasne przesłanie.

Dla Marinosa Proklos jest zatem wzorem (τό εἶδος) jak Herakles, ponieważ niewzruszenie pędzi życie, nie zważając na:

ζάλη – grad, burza, ulewa, nawałnica (mające znaczenia alegoryczne);

τρικυμία πραγμάτων – dosłownie „potrójna fala zdarzeń”, „potrójny bałwan”, „napór bałwanów”, czyli w sensie przenośnym „wyjątkowe przeciwności losu”;

πνευμάτα Τυφονίων – „wichry” lub „tchnienie Tyfona”, które – jak czytamy dalej – wieją w kierunku przeciwnym do prawego życia.

Najciekawsze i najbogatsze w treści wśród tych sformułowań są dwa: „Sępogiganci” i „wichry Tyfonowe”.

III. Sępogiganci

Użyte przez Proklosa określenie γυπογιγάντες utworzone zostało z połączenia słów γυψ – „sęp” i Γίγαντες – „Giganci”. Jest to *hapax*, czyli słowo jeden raz pojawiające się w całej znanej nam spuściźnie literackiej. Być może stworzył je Marinosa, możliwe też, że przywołał on tylko termin, którym posługiwał się sam Proklos²¹.

Chociaż znamy różne wersje opowieści o Gigantach, w zasadniczym zrebie są one mniej więcej zgodne²². Giganci to synowie Ziemi – Gai, którzy zrodzili się z krwi Uranosa, obalonego i wykastrowanego przez syna – Kronosa²³. Krew Uranosa spadła na

¹⁹ Dosłownie: „poddając się wszystkiemu [powszechnemu] ruchowi okrężnemu” – jest to aluzja do ruchu niebios, który warunkuje zachowania ludzi (por.: Arystoteles, *O niebie*, 278 b).

²⁰ Zob. H.-D. Saffrey, *Allusions antichrétiennes chez Proclus: le diadoque platonicien*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques”, 59, 1975, s. 553–563, zwłaszcza s. 555–557.

²¹ Tak sugerują wydawcy *Żywotu Proklosa* autorstwa Marinosa w serii „Les Belles Lettres”, H.D. Saffrey i A.-Ph. Segonds, *Proclus...*, s. 118.

²² Zob. K. Kerényi, *Mitologia Greków*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2002, s. 31–32; E. Kuhnert, s.v. *Giganten*, [w:] W.H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, t. 1–6, Leipzig 1884–1937, t. 1, cz. 2, coll. 1639–1673; *Giganten*, RE, Supplement III (1918), coll. 655–759; P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, red. nauk. J. Łanowski, tłum. M. Bronarska, Wrocław 1990, s.v. *Giganci*, s. 112; R. Graves, *Mity greckie*, tłum. H. Krzeczowski, Warszawa 1982, s. 124–126; F. Vian, *Répertoire des géantomachies figurées dans l'art grec et romain*, Paris 1951; F. Vian, *La guerre des géants. Le mythe avant l'époque hellénistique*, Paris 1952.

²³ Etymologia słowa Γίγαντες jest niejasna, być może słowo to ma przedgreckie pochodzenie. Sami Grecy łączyli je z γηγενής – „urodzony z ziemi”.



Ryc. 1. Fragment fryzu z ołtarza Zeusa w Pergamonie ze scenami gigantomachii (II w. p.n.e.). Atena wlecze za włosy skrzydlatego Giganta Alkioneusa, który oderwany od ziemi musiał umrzeć. W geście rozpaczy Gigant stara się dotknąć lewą nogą piersi swojej matki – Gai, która wyłania się z ziemi i w błagalnym geście zwraca się do Ateny. Z prawej strony skrzydlata bogini Nike wieńczy Atenę wieńcem zwycięstwa

Ziemię na półwyspie Pallene, który nosił też nazwę Flegra (dosł. „Płonące pole”). Do końca IV w. p.n.e. Giganci byli zazwyczaj przedstawiani jako ludzie. Później, w czasach hellenistycznych i rzymskich, często wyobrażano ich jako istoty mające węzowe spłoty zamiast nóg, czasami głowę lwa lub byka, tułów smoka i skrzydła. Giganci byli śmiertelni, istniało jednak ziele, które miało chronić ich przed śmiercią. Ale nowy pan Olimpu, syn Kronosa, Zeus, skrył słońce i księżyc, po ciemku sam znalazł ziele i ukrył je przed nimi. Gdy Giganci w swej wściekłości zwrócili się przeciwko bogom olimpijskim, ci, dzięki wyroczni, dowiedzieli się, że synów Gai można pokonać tylko przy współudziale Dionizosa i Heraklesa – dopiero potem deifikowanych śmiertelników. Sam przebieg walki Gigantów z bogami olimpijskimi – czyli gigantomachię – przedstawiano w dramatyczny sposób (ryc. 1). Ostatecznie jednak bogowie zwyciężyli, a Giganci zostali wymordowani.

Barwny, sugestywny i jasny w przesłaniu obraz gigantomachii (wojna węzokształtnych synów Ziemi z niebiańskimi bogami) często występuje w literaturze antycznej. We wzmiankach tych pojawiają się różne interpretacje; zróżnicowany był też stosunek ludzi do mitologicznej opowieści. Czytamy zatem, że jedni zbierali kości olbrzymów (zapewne szczątki prehistorycznych zwierząt²⁴) lub doszukiwali się śladów gigantomachii w istnieniu gorących źródeł i w zjawiskach wulkanicznych. Inni, jak na przykład historyk

²⁴ Swetoniusz podaje, że August (rozd. 72) przyozdabiał swoje wille rzeczami godnymi uwagi: „w rodzaju olbrzymich szczątków wielkich zwierząt i dzikich potworów, zwanych kośćmi Gigantów lub bronią herosów” (Gajus Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty Cezarów*, przekł. J. Niemirska-Pliszczyńska, przedmowa J. Wolski, wyd. 6, Wrocław-Warszawa-Kraków 1987, s. 116–117). Zob. Suétone, *Vies des douze césars*, t. 1–3, wyd. i tłum. H. Ailloud, Paris 1964–1967.

Eforos z Kyme, twierdzili, że Giganci to historyczne plemię pokonane przez Heraklesa, zamieszkujące półwysep Chalkidike (którego częścią jest półwysep Pallene)²⁵. W początkach III w. podobnie stara się wyjaśnić pochodzenie Gigantów wspomniany już Filostratos w *Żywocie Apolloniusza z Tiany*²⁶. Według Filostratosa Giganci rzeczywiście istnieli, ale nie walczyli z bogami. Usiłowali jedynie zawładnąć ich świątyniami. Znajdujemy też interpretacje alegoryczne, zgodnie z którymi Giganci są tylko symbolem konfliktu między rozumem i namiętnościami²⁷.

W epoce późnego cesarstwa mit gigantomachii był bardzo często wykorzystywany przez propagandę cesarską. Nie bez przyczyny z praktyką taką spotykamy się szczególnie w epoce Dioklecjana (284–305), podczas ostatniego wielkiego prześladowania chrześcijan. Za pośrednictwem alegorii gigantomachii można było wtedy przedstawić walkę cesarza – gorliwego poganina – z wyznawcami religii chrześcijańskiej. Należy bowiem pamiętać, że w czasach tetrarchii August Dioklecjan i jego niższy hierarchicznie współrządcą Cezar Galeriusz nosili przydomki *Iovius*, zaś drugi August Maksymian i jego współrządcą Cezar Konstancusz – *Herculius*. W ten sposób czterej władcy prezentowali się jako uczestnicy boskiej mocy (*numen*) Zeusa-Jowisza oraz Heraklesa-Herkulesa. Ich walka z chrześcijanami była zatem podobna do tej, jaką Zeus i Herakles stoczyli z Gigantami.

W 291 r. nieznan nam retor wygłosił w Trewirze zachowany do dziś panegiryk z okazji urodzin cesarza Maksymiana²⁸. Czytamy tu, że niegdyś Jowisz, protektor Dioklecjana, wygnał z nieba Tytanów, następnie pokonał „dwukszałtne potwory” (*mox biforium bella monstrorum perpeti*). Wciąż czujnie, w niestrudzonej dłoni dzierży władzę oraz strzeże porządku wszystkich rzeczy i kieruje losami. Rozgniewany miota pioruny, ale również burzące się pierwiastki doprowadza do porządku. Natomiast Herkules, bóg-protektor cesarza Maksymiana, został posłany przez Jowisza pomiędzy ludzi, aby uspokoić ziemię oraz uwolnić świat od okrutnych panów. Za to wszystko wynagrodzony został przez Jowisza nieśmiertelnością i małżeństwem z boginią Hebe (*Iuventus*). Stał się przez to wzorem dla innych podobnych sobie. Tak samo ziemscy odpowiednicy Jowisza i Herkulesa – Dioklecjan i Maksymian – wciąż przemierzają rozległe państwo, zaprowadzają ład i porządek, w licznych wojnach gromią barbarzyńców i uzurpatorów. Pojawiające się w panegiryku „dwukszałtne potwory” to oczywiście Giganci – wrogowie bogów, rozgromieni przez Jowisza i Herkulesa. Podobnie zachowany w materiale papirologicznym grecki tekst jakiegoś panegiryku poświęconego wojnie z Persami toczzonej w latach 296–299 zawiera inne odwołanie do gigantomachii. Tym razem czytamy, że Dioklecjan i Galeriusz runęli na wroga jak niegdyś Zeus ruszył z Krety, a Apollon z Delos, wywołując drzenie w tłumie Gigantów²⁹.

²⁵ FGrHist, nr 70 F 34.

²⁶ Philostratus, *The life of Apollonius of Tyana*, wyd. F.C. Conybeare, t. 1–2, London 1960; przekł. pol.: Flawiusz Filostratos, *Żywot Apolloniusza z Tiany*, tłum. I. Kania, przedmowa M. Dzielska, Kraków 1997, ks. V, rozdz. 16, s. 209.

²⁷ Tak sądził sam Proklos, zob. niżej.

²⁸ *Panegyriques latins*, wyd. E. Galletier, t. 1–3, Paris 1949–1955, tu: t. 1, nr 3, rozdz. 3, s. 52–53.

²⁹ Fragmenty tego tekstu zachowały się na papirusie strasburskim nr 480; jego *editio princeps*: R. Retzenstein, *Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten griechischen Texten der Strassburger Bibliothek*, Strassburg 1901; potem kilka wydań, m.in.: *Select Papyri in five volumes*, t. 3: *Literary papyri poetry*, wyd. D.L. Page, London 1962, s. 542–545, w. 15–17.



Ryc. 2. Konsole portalu świątyni Zeusa-Jowisza w rezydencji Dioklecjana w Spalatum (III/IV w. n.e.). Płyty – rozdzielone motywem roślinnym – ukazują na zmianę wężonogich Gigantów oraz orła Zeusa

Do gigantomachii często odwołuje się numizmatyka czasów tetrarchii. Na przykład aureusy Dioklecjana bite w Trewirze³⁰ ukazują Jowisza ciskającego piorunem w Giganta, czemu towarzyszy napis IOVI FULGERATORI. Podobnie aureusy z mennicy w Sisci³¹ przedstawiają Jowisza zabijającego piorunem Giganta i napis IOVI VICTORI. Zaś aureusy Dioklecjana, Maksymiana i Konstancjusza bite w Trewirze³² mają na rewersie napis IOVI FULGERATORI oraz wizerunek Jowisza rzucającego piorunem w klęczącego Giganta.

W ukochanej rezydencji Dioklecjana w Spalatum (Split) również odnajdujemy sceny gigantomachii. Otóż na pendentywach wspierających okrągłą kopułę świątyni Jowisza umieszczono przedstawiający ją monumentalny relief, na którym wyeksponowano postaci Zeusa i Heraklesa. Wizerunki samych Gigantów znajdujemy też na konsolach portalu tejże świątyni Jowisza (ryc. 2)³³. Podobnie we wspaniałej willi współrządcy Dioklecjana, Maksymiana, w Piazza Armerina na Sycylii zachowała się mozaika przedstawiająca pogrom Gigantów (ryc. 3)³⁴.

Propagandowa wymowa tych wszystkich odwołań do gigantomachii Dioklecjana i jego współwładców epoki wielkiego prześladowania chrześcijan jest oczywista. Jak niegdyś Zeus i Herakles pokonali Gigantów – nieprzyjaciół bogów, potwory symbolizujące chaos, nieład i bezbożność, tak teraz tetrarchowie rozprawiają się z zewnętrznymi i wewnętrznymi wrogami imperium. Wśród tych ostatnich są chrześcijanie, oskarżani o wystąpienie przeciw bogom. Oprócz chrześcijan do Gigantów porównani zostali tylko barbarzyńcy. W przywołanym wyżej panegiryku na cześć Dioklecjana pisze się tak o Persach, ale „plemionami Gigantów” są wszyscy barbarzyńcy. Na przełomie IV i V w. poeta Klaudiusz Klaudianus (ok. 370–ok. 404)³⁵ – *notabene* był on autorem heksame-

³⁰ RIC t. 6, Trewir, nr 20.

³¹ RIC, t. 6, Siscia, nr 7.

³² RIC, t. 6, Trewir, nr 56 i 57.

³³ Zob. H. Wrede, *Eine tetrarchische Gigantomachie in Spalato*, „Jahrbucher für Antike und Christentum”, 24, 1981, s. 67–70; F. Kolb, *Diocletian und die Erste Tetrarchie. Improvisation oder Experiment in der Organisation monarchischer Herrschaft?*, Berlin-New York 1987, s. 104–105.

³⁴ Zob. B. Pace, *I mosaici di Piazza Armerina*, Roma 1955, s. 49.

³⁵ A. Cameron, *Poetry and propaganda at the court of Honorius*, Oxford 1970.



Ryc. 3. Mozaika z pałacu Maksymiana w Piazza Armerina na Sycylii (III/IV w. n.e.). Wężonodzy Giganci usiłują wyszarpnąć ze swoich ciał śmiercionośne strzały

trycznej *Gigantomachii* – w *Panegiryku na szósty konsulatus Honoriusza Augusta* przedstawił króla Wizygotów Alaryka jako „Giganta”³⁶.

Gdy o gigantomachii i Gigantach czytał chrześcijanin, nasuwały mu się jeszcze inne skojarzenia. Giganci pojawiają się bowiem w Biblii. Zresztą Marinus z Neapolis (Nablus) jako Samarytanin nawrócony na religię Hellenów również musiał o tym pamiętać, gdy pisał o Sępogigantach osaczających Proklosa. Giganci w Biblii oraz w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej również są przedstawiani w bardzo złym świetle, w sposób podobny do znanego z pogańskiej mitologii. W greckim tekście Biblii, czyli w *Septuagincie*³⁷, Giganci pojawiają się w około 40 wzmiankach³⁸. Biblijni Giganci to potomstwo aniołów i ziemskich kobiet (o czym za chwilę). Tak samo nazywany jest legendarny władca Babilonu – Nemrod (Rdz 10, 8–9) oraz ludzie z plemion Kanaanu i Transjordanii, zamieszkujący te tereny przed przybyciem Izraelitów. Najważniejszy jest jednak pierwszy z wymienionych przypadków. Otóż w *Księdze Rodzaju* (6, 1–4) czytamy:

1. A kiedy ludzie zaczęli się mnożyć na ziemi, rodziły im się córki. 2. Synowie Boga (*oi vīoi tou theou*), widząc, że córki człowiecze są piękne, brali je sobie za żony, wszystkie, jakie im się tylko podobały. 3. Wtedy Bóg rzekł: «Nie może pozostawać duch mój w człowieku na zawsze, gdyż człowiek jest istotą cielesną; niech więc żyje tylko sto dwadzieścia lat». 4. A w owych czasach byli na ziemi Giganci (*oi de gigantes*); a także później, gdy synowie Boga zbliżyli się do córek człowieczych, te im rodziły. Byli to więc owi *m o c a r z e* (*oi gigantes*), mający sławę w owych dawnych czasach (przekł. *Biblia Tysiąclecia*).

Greckiego słowa „Giganci” (*γίγαντες*) użyto tu dla oddania hebrajskiego *nephilim* lub *nefeln* (dosłownie: „upadli”)³⁹. Jest to potomstwo „Synów Boga”, czyli – jak czytamy

³⁶ Claudianus, *Panegyricus de VI consulatu Honorii Augusti*, v. 178–186, [w:] *Carmina*, wyd. J.B. Hall, Leipzig 1885, s. 404–433.

³⁷ Septuaginta, t. 1, s. 8.

³⁸ Zob. G. Mussies, s.v. *Giants*, DDD, coll. 649–653.

³⁹ P.W. Coxon, s.v. *Nephilim*, DDD, coll. 1163–1168.

w innym miejscu – aniołów⁴⁰ oraz ziemskich kobiet⁴¹. W *Księdze Henocha* mamy rozbudowaną wersję opowieści o owym kosmicznym mezaliansie i jego konsekwencjach⁴². Wiemy też, że wodzem *nefilim* był Helel⁴³, który usiłował zająć Tron Boga, czyli Górę Zaphon (o górze tej za chwilę), za co został strącony z nieba. Interpretatorzy tekstu Biblii mieli wielki problem z owymi *nefilim*⁴⁴, np. Rabbi Jozua ben Qorach zastanawiał się: „Czy to możliwe, żeby aniołowie, którzy są płonącym ogniem, mogli odbywać stosunki seksualne tak, by nie poparzyć swoich narzeczonych od wewnątrz?”⁴⁵. Mimo takich wątpliwości powszechnie panowało przekonanie, że aniołowie, póki są czyści, nie mogą mieć potomstwa⁴⁶, ale gdy ulegną żądom cielesnym, płodzą dzieci z ziemskimi kobietami. Dlatego biblijni Giganci stali się symbolem upadku spowodowanego pożądliwością. Przypomnijmy jednak, że i mitologiczni Giganci są pełni chuci cielesnych. Na przykład, Gigant Porfyryon⁴⁷ rzuca się na Herę, zdiera z niej suknię i chce ją zgwałcić (rażony strzałą Erosa – jak mówi jedna z wersji), a wtedy ginie ugodzony piorunem Zeusa i strzałą Heraklesa. Gigant Pallas⁴⁸ zostaje zabity przez Atenę, do której zapłonął dziką namiętnością.

Filon z Aleksandrii w traktacie *O gigantach*⁴⁹ pisze, że są trzy rodzaje ludzi: 1. „ludzie ziemi” – ci, którzy polują na przyjemności cielesne; 2. „ludzie nieba” – artyści, uczeni i badacze (bo silna jest w nich niebiańska cząstka rozumu); 3. „ludzie Boga” – kapłani i prorocy. O pierwszym rodzaju czytamy:

65. Synowie ziemi natomiast, którzy sprowadzili umysł z drogi rozumu i przemienili go w bezduszną i beczynną naturę cielesną – bo, jak mówi Prawodawca, «stali się dwoje jednym ciałem» (Rdz 2, 24) – sfalszowali najdoskonalszą monetę i porzucili własne, lepsze szeregi, a zbiegli do gorszego, wrogiego obozu; pierwszy dokonał tego Nemrod; 66. Prawodawca stwierdza bowiem: «On był pierwszym gigantem (*γίγας*) na ziemi» (Rdz 10, 8), imię «Nemrod» zaś znaczy: «Dezercja».

Dalej Filon przypomina, że Nemrod założył Babilon – symbol wszelkiego zła. Z jednej strony, według Filona, inaczej niż w myśli greckiej, Giganci to pogrążeni w pożądliwości „ludzie ziemi”, którzy pobłądzili, czyli „zdezercerowali” z drogi rozumu. Ale z drugiej strony w jego interpretacjach Biblii odnajdujemy zapożyczenia z myśli klasycznej. Dla Filona biblijni Giganci to „ludzie ziemi”, zaś w klasycznej mitologii to synowie Gai. Podobnie słowa „stali się dwoje jednym ciałem”, użyte w *Księdze Rodzaju*

⁴⁰ Hi 1, 6; 2, 1; 38, 7; Ps. 29, 1; 89, 7.

⁴¹ Na temat tego miejsca w Biblii oraz *nefilim* zob.: R. Graves, R. Patai, *Mity hebrajskie. Księga Rodzaju*, tłum. R. Gromacka, Warszawa 1993, s. 104–111; L. Ginzberg, *The legends of the Jews* (translated from the German manuscript by H. Szold), t. 1–7, Philadelphia 1967–1969, tu: t. 1, s. 151–152.

⁴² *The Ethiopic Book of Enoch*, wyd. M.A. Knibb, E. Ullendorff, t. 1–2, Oxford 1978, t. 2, rozdz. 6–7, s. 67–79.

⁴³ R. Graves, R. Patai, *Mity hebrajskie...*, s. 57–60.

⁴⁴ A i dziś nie brak idiotów, którzy są skłonni twierdzić, że *nefilim* to potomstwo kosmitów i ludzi!

⁴⁵ R. Graves, R. Patai, *Mity hebrajskie...*, s. 109.

⁴⁶ O angelologii hebrajskiej zob.: A. Cohen, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, tłum. R. Gromacka, Warszawa 1995, s. 73–83.

⁴⁷ P. Grimal, *Słownik mitologii...*, s.v. *Porfyryon*.

⁴⁸ Tamże, s.v. *Pallas*.

⁴⁹ Philon d’Alexandrie, *De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis*, wyd. A. Mosès, Paris 1963; przekład polski: Filon z Aleksandrii, *Pisma*, t. 2, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994, *O gigantach*, rozdz. 58–66, s. 16–17.

w odniesieniu do kobiety i mężczyzny kojarzy Filon z dwukszałtnymi Gigantami, mającymi ludzką i węzową postać. Mityczni Giganci to przecież – jak czytamy w panegiryku na cześć Maksymina – „dwukszałtne potwory” (*biformia monstra*). Dla Filona jednak dwukszałtność ludzi oznacza to, że gatunek ten składa się z mężczyzn i kobiet. W tym tandemie mężczyźni symbolizują ludzką, a kobiety węzową część rodzaju, gdyż to konszachty Ewy z wężem doprowadziły Adama do upadku.

Chrześcijańscy autorzy, pisząc o Gigantach, mają zatem przed oczami klasycznych węzonogich synów Gai, ale również potomstwo zbuntowanych aniołów i ziemskich kobiet z Biblii. Na przykład drugowieczny apologeta Atenagoras z Aten w swojej *Prośbie za chrześcijanami*⁵⁰ pisze o Mocy, która „jest nieprzyjaciółką Boga”, czyli aniele mającym „zarząd nad materią i jej formami”. Jest to „władca materii i zawartych w niej form oraz inni aniołowie, którzy otrzymali władzę nad tym oto pierwszym sklepieniem”. Dalej czytamy, że: „aniołami tymi owładnęło pożądanie kobiet i okazało się, że pokonała ich namiętność cielesna; natomiast wspomniany wyżej duch okazał się niedbały i występny w zarządzeniu sprawami, jakie zostały mu powierzone. Z tych więc, których owładnęła miłość do kobiet, narodzili się tak zwani Giganci”. Według Atenagorasa „owi więc aniołowie, którzy spadli z nieba, którzy zamieszkują powietrze i ziemię, i nie mogą już wznieść się ku sprawom niebieskim, a nadto dusze Gigantów są demonami tułającymi się po świecie”⁵¹.

Z kolei dla Orygenes⁵² Giganci są już tylko alegorią wrogów prawdziwego Boga. Ich mianem Orygenes nazywa pogan i członków sekty czcicieli węza – ofitów⁵³. Widzimy zatem, że i dla chrześcijan, i dla pogan Giganci to demony – siły zła, zbuntowane przeciw bogom czy Bogu.

Tekst Marinosa zawiera element nieznan z innych prac. Autor czyni z Gigantów istoty sępokształtne lub też tylko obdarzone cechami sępa, stąd określenie Sępogiganci. Nie bez przyczyny Marinos wybiera tego właśnie ptaka. W klasycznej mitologii sęp jest ptakiem niesamowitym, wieszczym, ale także złowrogim. W *Iliadzie* (VII, 58–59) Atena i Apollo zmieniają się w sępy, siadają na dębie i obserwują pojedynek Hektora z Ajaksem. Sęp jest też ptakiem wróżb, łączonym z Apollonem⁵⁴. Wieszczyk Melampus swą wiedzę zawdzięcza znajomości mowy sępów⁵⁵. Gdy synowie Marsa zakładają Rzym, Remusowi nad Awentynem ukazuje się sześć, zaś Romulusowi nad Palatynem – dwanaście sępów⁵⁶. Z drugiej jednak strony, winni kazirodztwa Neofron i Ajgypios⁵⁷

⁵⁰ Athenagoras, *Legatio pro christianis*, wyd. M. Marcovich, Berlin-New York 1990; przekład polski: Atenagoras, *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1985, rozdz. 24, s. 62–63.

⁵¹ Atenagoras, *Prośba za chrześcijanami...*, rozdz. 25, s. 63.

⁵² Origen, *Gegen Celsus*, t. 1–2, wyd. P. Koetschau, Leipzig 1899; przekład polski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. i oprac. S. Kalinkowski, wyd. 2, Warszawa 1986.

⁵³ Orygenes, *Przeciw Celsusowi...*, ks. IV, rozdz. 32 – Tytani i Giganci są jak demony odciągające od Boga; ks. IV, rozdz. 92 – Tytani i Giganci są jak bezbożne demony, strąceni z nieba aniołowie; ks. VI, rozdz. 28 – ofici są wobec Jezusa jak Tytani i Giganci wobec bogów greckich; ks. VIII, rozdz. 11 – przeciwnicy Boga są jak Tytani i Giganci.

⁵⁴ P. Grimal, *Słownik mitologii...*, s.v. *Apollon*, s. 35.

⁵⁵ Tamże, s.v. *Ifiklos*, s. 158.

⁵⁶ Tamże, s.v. *Remus*, s. 311.

⁵⁷ Tamże, s.v. *Ajgypios*, s. 16.

zostają zamienieni w sępy. Podobny los spotyka okrutnego Agriosa, który był owocem występnego związku Polyfonte z niedźwiedziem⁵⁸. Niezwykle opowieści o sępach znajdujemy w *Opowiadaniach zdumiewających* Arystotelesa. Dowiadujemy się na przykład, że zdychają od pachnideł, jak żuki od zapachu róż⁵⁹. Z kolei w *Zoologii* Arystoteles przywołuje słowa niejakiego Herodorosa, który twierdził, że sępy przylatują z innego kontynentu i nie mają gniazd⁶⁰. Arystoteles przeczy temu, wskazując, że znane są gniazda sępów. W *Zoologii* przeczytamy też, że sępy prowadzą zajadłe walki z kobuzem oraz z orłem, który jest ptakiem Zeusa⁶¹.

Kwintesencją takich niesamowitych opowieści o sępach są wiadomości o tych ptakach zebrane w *Fizjologu*⁶². W starszej redakcji tego tekstu czytamy, że sęp przebywa wysoko w górze, że samica w Indiach wyszukuje kamień porodu, siada na nim i rodzi bez bólu⁶³. Sęp jest zatem symbolem „brzemienności duchem” i „wydania ducha zbawienia”. W redakcji bizantyńskiej natrafiamy na informację, że sęp je raz na 40 dni, dlatego jest symbolem postu⁶⁴. Jest tu też pseudoetymologia słowa „sęp” (γῶψ), które wywodzi się od ἀπὸ γῆς εἰς ὕψος – „z ziemi ku wysokości”. To jednak nie znaczy nic dobrego, oznacza bowiem ducha, który wywyższył się, żeby spaść między odpadki. Podobne niesamowite opowieści znajdujemy w traktacie *Hieroglyphica* późnoantycznego filozofa i mistyka Horapollona. Przeczytamy tu mianowicie⁶⁵, że wizerunek sępa oznacza dla Egipcjan: matkę, wzrok, granicę, przewidywanie, niebo, litościwego człowieka, dwie drachmy, boginie Atenę i Herę. Sposób, w jaki Horapollon dowodzi prawdziwości tych twierdzeń jest dość karkołomny i zawity.

Najciekawsze jest jednak to, że sęp był również symbolem upadku między demony, antydeifikacji, czyli „udemonienia”. Wskazuje na to tekst traktatu *O zgonie Peregrinosa*⁶⁶ autorstwa Lukiana z Samosat. Otóż w 165 lub w 167 r., tuż po zakończeniu igrzysk olimpijskich filozof cynicki⁶⁷ Peregrinos zwany Proteusem – wzorem Heraklesa i hinduskich braminów – dokonał samospalenia w miejscowości Harpina pod Olimpią.

⁵⁸ Tamże, s.v. *Polyfonte*, s. 296.

⁵⁹ Arystoteles, *Opowiadania zdumiewające*, przekł. L. Regner, [w:] Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 4, Warszawa 1993, 845 b, s. 430–431.

⁶⁰ Arystoteles, *Zoologia*, przekł. P. Siwek, [w:] Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992, 563 a, s. 478.

⁶¹ Tamże, 610 a, s. 561.

⁶² *Physiologi Graeci singulae variorum aetatum recensiones codicibus fere omnibus tunc primum excussis collatisque*, wyd. F. Sbordone, Mediolani 1936 (repr. Hildesheim-Zürich-New York 1991); przekład polski: *Fizjolog*, tłum. i oprac. K. Jażdżewska, Warszawa 2003.

⁶³ *Fizjolog...*, rozdz. 19, s. 41–42.

⁶⁴ *Fizjolog...*, rozdz. 7, s. 71–72.

⁶⁵ *Des Niloten Horapollon Hieroglyphenbuch*, wyd. i tłum. H.J. Thissen, München-Leipzig 2001; przekład polski: Horapollon, *Hieroglify*, tłum. J. Kroczyk, wstęp J. Sokolski, Wrocław 2003, ks. I, rozdz. 11–12, s. 42–44.

⁶⁶ Luciani Samosatensis *Opera*, wyd. C. Iacobitz, t. 1–3, Lipsiae 1876–1909, *De morte Peregrini*, t. 3, 1876, s. 271–287; przekład polski: Lukian z Samosat, *O zgonie Peregrinosa*, [w:] Lukian z Samosat, *Pisma wybrane*, oprac. i tłum. W. Madyda, Warszawa 1957, s. 225–242.

⁶⁷ Na temat ruchu neocynickiego oraz samego Peregrinosa zob.: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej...*, t. 4, s. 231–253; D.R. Dudley, *A History of cynicism: from Diogenes to the 6th century A.D.*, London 1937 (repr. Hildesheim 1967), s. 170–182.

Lukian był naocznym świadkiem tego wydarzenia i napisał wyszydzenie Peregrinosa, którego przedstawił jako wariata owładniętego manią wielkości (co jest zapewne sądem krzywdzącym). Według Lukiana, Peregrinos twierdził, że po śmierci stanie się „demonem – strażnikiem nocy” (δαίμον νυκτοφύλαξ)⁶⁸. To samo określenie autor powtarza jeszcze raz⁶⁹. Lukian pisze też, że gdy już wracał z Harpiny, widział tłumy ludzi wychodzących dopiero z Olimpi. Nie zdążyli oni na samospalenie Peregrinosa. I wtedy Lukian mądrym ludziom opowiadał prawdziwą historię, szydził zaś z głupców, wymyślając niesamowite rzeczy: „mówiłem, że kiedy zapłonął stos, a Proteus weń się rzucił, nastąpiło naprzód wielkie trzęsienie ziemi połączone z hukiem, potem zaś ze środka płomienia poderwał się sęp (γύψ) który lecąc ku niebu, wołał donośnie ludzkim głosem: «Porzuciłem ziemię, śpieszę na Olimp». Moi słuchacze dębili i drżeli z przerażenia, bili pokłony. Z kolei zapytywali mnie, czy sęp leciał w kierunku wschodnim, czy zachodnim, a ja odpowiadałem, co mi na myśl przyszło”⁷⁰. Lukian padł jednak ofiarą własnego żartu, gdy dotarł bowiem do Olympii, wyprzedziły go już jego własne opowieści. Jakiś starzec opowiadał tu mianowicie, że widział zmartwychwstałego Peregrinosa w białej szacie i w oliwnym wieńcu na głowie: „Na domiar wszystkiego wspomniawszy jeszcze sępa, zaklinając się, że z całą pewnością widział na własne oczy ulatującego ze stosu tego ptaka, którego niewiele przedtem ja sam wypuściłem dla ośmieszenia urodzonych głupców i tępaków”⁷¹.

Poza mechanizmem plotki ważne jest w tym tekście także coś innego: w powszechnym wyobrażeniu orzeł zabierał duszę cesarza ze stosu pogrzebowego do nieba, o czym świadczy bogata ikonografia apoteozy⁷² oraz świadectwa różnych autorów (np. Herodiana⁷³). Według tradycji orzeł wzleciał też do nieba w chwili śmierci Platona i Augusta. Natomiast Peregrinos miał się stać „demonem – strażnikiem nocy”, dlatego – jak pisze Lukian⁷⁴ – rzucił się w ogień w momencie wschodu księżyca. Sfera okołoksiężycowa była bowiem w powszechnym wyobrażeniu siedzibą demonów⁷⁵. Lukian nie bez przyczyny wymyślił również sępa, który według Arystotelesa jest przeciwnikiem orła – ptaka Zeusa⁷⁶. Mamy zatem z jednej strony orła Zeusa i „ubóstwienie” – apoteozę (Herakles, Platon, August i cesarze), z drugiej zaś sępa – „demonia – strażnika nocy” i „udemnienie”.

⁶⁸ Lukian, *O zgonie Peregrinosa...*, rozdz. 27, s. 235.

⁶⁹ Tamże, rozdz. 28, s. 235.

⁷⁰ Tamże, rozdz. 39, s. 239–240.

⁷¹ Tamże, rozdz. 40, s. 240.

⁷² Zob. S.G. MacCormac, *Art and ceremony in late antiquity*, University of California Press 1981, s. 138–144; *Spätantike und frühes Christentum. Ausstellung im Liebieghaus, Museum alter Plastik, 16. Dezember bis 11. März 1984*, Frankfurt am Main 1984, s. 671–673; J.A. Ostrowski, *Starożytny Rzym. Polityka i sztuka*, Warszawa-Kraków 1999, s. 351–354 i 454.

⁷³ *Herodiani ab excessu divi Marci libri octo*, wyd. K. Stavenhagen, BSGRT, Lipsiae 1922 (repr. Stutgardiae 1967). Przekład polski: Herodian, *Historia cesarstwa rzymskiego*, przekł. i kom. L. Piotrowicz, wstęp J. Wolski, Wrocław 1963, ks. IV, rozdz. 2, s. 78–80.

⁷⁴ Lukian, *O zgonie Peregrinosa...*, rozdz. 36, s. 238–239.

⁷⁵ F.E. Brenk, *In the light of the Moon: demonology in the early imperial period*, [w:] „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt”, t. 2, 16, 3, s. 2068–2145.

⁷⁶ Arystoteles, *Zoologia...*, 610 a, s. 561.



Ryc. 4. Malowidło w etruskim grobowcu w Tarkwinii (II w. p.n.e.). Ptasiogłowy i skrzydlaty demon Tuchulcha, przed którym siedzi Tezeusz



Ryc. 5. Awers jaspisowego amuletu. Ptasiogłowy i węzonoży demon z biczem i tarczą. Wokół tzw. *voces*, czyli ciągi liter układających się w niezrozumiałe wyrazy. Całość otacza Uroboros, wąż pożerający własny ogon

Wreszcie także w ikonografii antycznej spotykamy liczne wizerunki ptasiogłowych demonów. Na przykład, w etruskim grobowcu w Tarkwinii zachowało się przedstawienie skrzydłatego demona Tuchulchy⁷⁷. Ma on ptasią głowę zakończoną ostrym dziobem, zwichrzone, długie włosy, z których sterczą zwierzęce uszy i wyrastają dwa węże. Długiego węża demon trzyma również w dłoniach. Przed Tuchulchą siedzi Tezeusz, a cała scena rozgrywa się w Hadesie (ryc. 4). Wizerunki ptasiogłowych, wężonogich demonów odnajdujemy również na amuletach magicznych. Jeden z nich⁷⁸ ukazuje ptasiogłowego demona z dwoma węzami zamiast nóg, biczem i tarczą w dłoniach (ryc. 5).

IV. Wichry Tyfonowe

Drugi ciekawy, ważki i bogaty w treści motyw, obecny we wzmiance Marinosa dotyczącej nagłego wyjazdu Proklosa z Aten, to motyw „wichrów Tyfonowych” (*πνεύματα Τυφώνεια*), które wieją w kierunku przeciwnym do wszystkiego tego, co sprawiedliwe. Proklos miał z powodzeniem opierać się im przez całe swoje życie.

W klasycznej pogańskiej mitologii Tyfon⁷⁹ – jak i Giganci – to wielki przeciwnik Zeusa i innych bogów nieśmiertelnych, uosobienie pierwotnych sił rozkładu i destrukcji. Gdy Zeus obalił swego okrutnego ojca, Kronosa, pokonał Tytanów i Gigantów (choć wedle innych wersji było to jeszcze przed gigantomachią), Matka Ziemia, Gaja, wydała na świat Tyfona, którego ojcem miał być Tartar⁸⁰. Przyszedł on na świat w Cylicji, w grocie nazywanej „skórzonym worem”. Od pasa w górę Tyfon przypominał człowieka, był jednak tak wielki, że głową sięgał gwiazd, jedną ręką wschodu, drugą zachodu słońca. Zamiast nóg miał olbrzymie węże, zaś z ramion – zamiast dłoni i palców – wyrastało sto węzowych głów. Całe ciało potwora skrywały skrzydła. Tyfon pluł ogniem, ogień też płonął w jego oczach. Jego twarz porastała długa broda (ryc. 6). Z ust wydobywał się ryk lwa lub byka, czasem szczekał jak pies albo syczał jak wąż. Przerażeni bogowie zbiegli do Egiptu i zamienili się w zwierzęta (stąd pochodzą według Greków zwierzęce bóstwa Egiptu). Jedynie Zeus, uzbrojony w piorun i żelazny sierp, stanął do walki z Tyfonem. Udało mu się zapędzić potwora na szczyt syryjskiej góry Zaphon. Wtedy jednak Tyfon odebrał Zeusowi sierp, wyciął mu ścięgna rąk i nóg,

⁷⁷ Zob. Z. Zmigryder-Konopka, *Charun i Tuchulcha*, PH, 35, 1939, s. 19–34 i polemika R. Ganszyńca, „Przegląd Klasyczny”, 5, 1939, s. 384–394; W. Dobrowolski, *Malarstwo etruskie*, Warszawa 1979, s. 199–201.

⁷⁸ Zob. A. Wypustek, *Magia antyczna*, Wrocław 2001, s. 180.

⁷⁹ K. Kerényi, *Mitologia Greków...*, s. 29–31; P. Grimal, *Słownik mitologii...*, s.v. Tyfon lub Tyfeus, s. 355–356; J. Schmidt, s.v. Typhoeus, Typhon, [w:] W.H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, t. 1–6, Leipzig 1884–1937, tu: t. 5, coll. 1426–1454; H. Werner, *Typhon, der Feind des Zeus*, „Zeitschrift für Weltanschauung”, 1937, s. 49–54; G. Seippel, *Der Typhonmythus*, rozprawa doktorska Universität Greifswald 1939; F. Vian, *Le mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales*, [w:] *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne. Colloque de Strasbourg, 22–24 mai 1958*, Paris 1960, s. 19–37; P. Courcelle, *Le Typhus, maladie de l'âme d'après Philon et d'après Saint Augustin*, [w:] *Corona gratiarum. Miscellanea patristica historica et liturgica Eligio Dekkers oblata*, Brugge 1975, t. 2, s. 245–288.

⁸⁰ Według innej wersji bogini Hera, obrażona na Zeusa, za radą Gai wzięła od Kronosa dwa jaja zapłodnione jego nasieniem, zakopała je w ziemi i z nich wyklął się Tyfon; lub też Hera urodziła Tyfona sama i dała go na wychowanie węzowi Pytonowi z Delf.



Ryc. 6. Malowidło na wazie z Chalkidike (VI w. p.n.e.). Zeus zamierza się piorunem na Tyfona

zaniósł bezsilnego boga przez morze do Cylicji i wrzucił do swojej jaskini. Tu ukrył boskie ścięgna zawinięte w niedźwiedzią skórę, a na ich straży postawił swoją siostrę, Delfinę, pół kobietę, pół węża. Według różnych wersji mitu różni bogowie mieli ratować Zeusa: Ajgipan (dosł. „Pan koza”), ale też Hermes lub nawet heros Kadmos. Wykradli oni ścięgna i umieścili je w ciele Zeusa, który odzyskał siły. Wtedy Zeus, pędząc na rydwanie zaprzężonym w skrzydlate konie, ciskając gromami, zagnał przeciwnika do Tracji, gdzie w górach Hajmos (αἴμα – „krew”) rozegrała się „krwawa” bitwa. W końcu Zeus przygnoił Tyfona Sycylią, czego świadectwem są ognie i dymy wydobywające się z Etny.

Opowieść o Tyfonie ma bardzo stary rodowód. Już w *Iliadzie* (II, 780–785) pojawia się Tyfon, który ma siedzibę „w skalistej Arimie” (kraj Aramejczyków?). Mit ma jednak jeszcze starszy, wyraźnie wschodni rodowód. Na przykład hetyckie tabliczki zawierają opowieść o walce Boga Burzy z Wężem – Illujanką (het. *illujanka* – „wąż”)⁸¹. Podczas tej walki Wąż zabiera Bogu Burzy serce i oczy, czyniąc go bezsilnym⁸². W huryckim utworze mamy z kolei podobny motyw walki boga burzy – Teszuba z bazaltowym olbrzymem Ullikummi, który jest synem obalonego, starego boga Kumarbiego i Skąły. Siedzibą Teszuba jest góra Hazzi⁸³. W micie ugaryckim i syryjskim semicki bóg burzy Baal-Zaphon walczy z potworem Motem, panem ciemności i śmierci. Mot zabija Baala, który zostaje pochowany przez swoją siostrę-żonę, boginię Anat, na Górze Zaphon. Następnie Anat podejmuje walkę, a gdy zwycięża w niej Mota, Baal zmartwychwstaje

⁸¹ W Muzeum Archeologicznym w Ankarze znajduje się relief ortostatowy z Malatya, datowany na początek I tys. p.n.e., ukazujący walkę Boga Burzy z Wężem.

⁸² Tłumaczenie tekstu i komentarz w: M. Popko, *Mitologia hetyckiej Anatolii*, Warszawa 1987, s. 63–73; zob. też: M. Popko, *Religie starożytnej Anatolii*, Warszawa 1980, s. 124–125 i M. Popko, *Wierzenia ludów starożytnej Azji Mniejszej*, Warszawa 1989, s. 70–72; E.O. Jones, *Starożytni bogowie*, przeł. L. Cyboran i J. Prokopiuk, Warszawa 1970, s. 151–154.

⁸³ M. Popko, *Mitologia hetyckiej Anatolii...*, s. 133–146; M. Popko, *Huryci*, Warszawa 1992, s. 154–161.



Ryc. 7. Malowidło na dzbanie (*prochous*) z italskiego miasta Canusium w Apulii (ok. 300 r. p.n.e.)

i przystępuje do ostatecznej rozprawy z potworem⁸⁴. Również w Biblii znajdujemy aluzje do jakiejś kosmicznej walki (Dan 8, 10–11) oraz motyw smoka, czy raczej węża, Lewiatana – przeciwnika Boga (Ps 74, 13–14; 104, 26; Iz 51, 9; Hi 7, 12)⁸⁵. Grecy autorzy bardzo szybko utożsamili też Tyfona z egipskim Sethem⁸⁶, bogiem pustyni, który zabił i poćwiartował swego brata – Ozyrysa. Izyda – siostra i żona Ozyrysa – zebrała jego ciało, ożywiła boga i poczęła z nim Horusa, pogromcę Setha. Podobieństwa mitów greckich do tych wschodnich opowieści są wyraźnie widoczne.

W starożytności imię Tyfona wywodzono od czasownika *τιφώω* – „być szalonym”⁸⁷, w rzeczywistości jednak etymologicznie imię Tyfona (także: *Typhoeus*, *Typhos*, *Typhaon*) pochodzi od nazwy góry Zaphon⁸⁸. Jest to wysoki na 1 800 m n.p.m. masyw Dżebel el-Akra u ujścia rzeki Orontes do Morza Śródziemnego, zwany przez Greków Górą Kasios i jeszcze w czasach rzymskich traktowany jako miejsce święte. Góra Zaphon jest siedzibą hetyckiego Boga Burzy, huryckiego Teshuba, semickiego Baala, to również biblijna Góra Północy, Tron Boga i siedziba Ela. Wymienionych bogów identyfikowano potem z Zeusem i Jowiszem. W każdym przypadku bóstwa te są również władcami piorunów, zsyłają deszcz, zatem i urodzaj. Ich wrogiem jest potwór uosabiający suszę, nieurodzaj, śmierć, ale też niszczycielskie aspekty burz i huraganów. Stąd od nazwy

⁸⁴ E.O. Jones, *Starożytni bogowie*.... s. 81–84.

⁸⁵ Zob.: R. Graves, R. Patai, *Mity hebrajskie*... , s. 57–60; J.W. van Henten, s.v. *Typhon*, DDD, coll. 1657–1662.

⁸⁶ Tak: Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 25; Porfiriusz, *List do Anebo*, 38–39; Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, I, 113; zob. też: D. Frankfurter, *Lest Egypt's city be deserted: religion and ideology in the Egyptian response to the Jewish revolt (116–117 C.E.)*, „Journal of Jewish Studies”, 43, 1992, s. 203–220, Addenda, 3.

⁸⁷ Plutarch, *Oeuvres morales*, t. 5, cz. 2, *Isis et Osiris*, wyd. i tłum. Ch. Froidefond, Paris 1988, 351 F. Przekład polski: Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, przekł. i koment. A. Pawlaczyk, Poznań 2003, tu: s. 17.

⁸⁸ H. Niehr, s.v. *Zaphon*, DDD, coll. 1746–1750.

Góry Zaphon powstaje imię przeciwnika owych bóstw – Tyfona. Jest on upostaciowieniem sił zniszczenia i śmierci, huraganów, dymów wulkanicznych, trujących wyziewów. Ponieważ zaś wichry i huragany sieją zniszczenie w wielu częściach basenu Morza Śródziemnego, Tyfon dał nazwę podobnym zjawiskom w innych regionach (już według Hezjoda od Tyfona pochodzą wszystkie złe wiatry⁸⁹). Tyfon jest zatem huraganowym wiatrem schodzącym na Syrię i Palestynę z góry Zaphon, na Grecję z gór Hajmos, jest gorącym *sirocco* wiejącym w Egipcie od pustyni i przedstawianym jako oddech Setha, który obezwładnił Ozyrysa. Na jednym z najbardziej charakterystycznych przedstawień (ryc. 7) Zeus pędzi przez przestworza w kwadrydze powożonej przez Hermesa i zamierza się piorunem na uciekającego Tyfona. Potwór trzyma ponad głową wielką chmurę, z której wyłania się twarz personifikacji wiatru dmuchająca wprost w nadjeżdżający zaprzęg Zeusa.

Również zadziwiającą nazwę jaskini Tyfona, zwanej „skórzanym worem”, można rozumieć przez związek potwora z wiatrami. Przypomnijmy, że w *Odysei* władca wicherów – Eol – daje Odysowi skórzany wór, w którym zamyka wszystkie złe wiatry. Cylicyjska grota Tyfona jest zatem siedzibą huraganów. Stąd nic dziwnego, że jeszcze w *Dziejach Apostolskich* (27,14), w relacji o burzy morskiej pojawił się przymiotnik utworzony od imienia Tyfona. Czytamy tu mianowicie, że gdy okręt wiozący Pawła do Rzymu mijał od południa brzegi Krety „spadł od jej strony gwałtowny wiatr, zwany «*euraquilo*»” [ἄνεμος τυφνικός ὁ καλύμενος Εὐρακύλων]⁹⁰. *Eurakylon* (łac. *euraquilo*) to huraganowy wiatr schodzący z gór Krety, który w *Dziejach* nazwano „straszny” (ἄνεμος) i „tyfonowym” (τυφνικός).

Symbolika Tyfona w tradycji pogańskiej jest zatem jasna: to demon „z przedwiecznego świata”, syn Ziemi i Piekła, demon o przerażającej sile i wyglądzie, który zagraża bogom nieśmiertelnym, „olimpijskiemu porządkowi” i łaadowi kosmicznemu. Paradoksalnie, dzięki temu Tyfon urastał do rangi potężnej mocy, do której chętnie odwoływano się w magii antycznej. Moc ta bowiem przewyższała wszystkich bogów. Znamy na przykład dwa wspaniałe „hymny” na cześć Tyfona⁹¹. W jednym z nich znajdujemy m.in. wezwanie maga:

Wzywam cię, który pierwszy wśród bogów władasz bronią,
Ciebie, który trzymasz na niebie królewskie berło,
Ciebie, Tyfonie, Panie, który jesteś wysoko, wśród gwiazd,
Ciebie, władco budzący postrach na firmamencie,
Ciebie, który przerażasz, napawasz lękiem, wzbudzasz drżenie,
Ciebie, jasny, niezwyknięty, nienawidzący złych ludzi,
Przyzywam Cię, Tyfonie, w godzinach nieestosownych i nieprzeliczonych
Ciebie, który kroczysz po ogniu niewygaszalnym i syczącym,
Ciebie, który jesteś ponad śniegiem i pod czarnym lodem,
Ciebie, który rządysz Mojrami, wzywany w błaganiach, wzywam cię,
Wszchemogący, abyś uczynił to, o co cię proszę i zaraz przyznał to, i pozwolił,
Aby się spełniło [...] ⁹² (przeł. A. Wypustek).

⁸⁹ Hezjod, *Narodziny bogów (Theologia)*, przekł. J. Łanowski, Warszawa 1999, w. 820–880, s. 53–55.

⁹⁰ *The Greek New Testament*, „Deutsche Bibelgesellschaft”, Stuttgart 1998; przekł.: *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 3, Poznań-Wrocław 1990.

⁹¹ PGM, nr IV, s. 180–201 i 261–274.

⁹² PGM, nr IV, s. 261–274. Przekład polski: A. Wypustek, *Magia antyczna...*, s. 89.

Demon tak potężny jak Tyfon pojawia się w wielu magicznych zaklęciach. Z przełomu II i III w. pochodzi, na przykład, papirus magiczny z Hawara w Oazie Fajum. Zapisane w nim zostało następujące zaklęcie:

Jak Tyfon jest przeciwnikiem Heliosa, tak samo rozpal serce i duszę Amoniosa, którego zrodziła Helena ze swej własnej macicy, o Adonai, Abrasax, Pinuti i Sabaos, rozpal serce i duszę, jemu, Amoniosowi, którego urodziła Helena, ku niemu, Serapiakosowi, którego urodziła Trepta, zaraz, zaraz, szybko, szybko! O tej samej godzinie, tego samego dnia, od tej chwili, połącz dusze ich obu, niech Amonios, syn Heleny i Serapiakos, syn Trepty, będą jednym i tym samym, każdej godziny, każdego dnia, każdej nocy; dlatego, Adonai, najwyższy z bogów, którego imię jest prawdziwe, dokonaj tego, Adonai⁹³ (przeł. A. Wypustek).

Zatem gwałtowność starcia Tyfona i Heliosa ma być równa gwałtowności, z którą Amonios ma pokochać Serapiakosa, chociaż dawcą tej namiętności ma być Adonai-Abrasax-Pinuti-Sabaos. Zauważmy, że przeciwnikiem demonicznego Tyfona jest tu solarny bóg Helios. Z kolei tabliczka magiczna z czasów rzymskich, pochodząca ze studni na agorze ateńskiej, zawiera między innymi i taki passus:

Potężny Tyfonie Kolchloi Tontonon Seth Sathaoch Ea Apomx Friourinx, Panie zaciemnienia i oziębienia, Kolchloicheilopsie, niech Trofimas, którego zrodziła Trofime i Karpodora, którą zrodziła Isias, staną się zimni, aby nie mogli leżeć razem, połączyć się, pójść razem do łóżka, jeść razem, pić razem⁹⁴ (przeł. A. Wypustek).

Tym razem zatem zaklęcie ma sprawić, że kochankowie nie będą mogli się połączyć. W innym tekście zachowanym na papirusie mag prosi bóstwo o ujawnienie tajemnic bogini Izydy – Pani Magii i stawia sprawę tak: jeśli otrzymam to, o co proszę, „pozwole słońcu wschodzić i zachodzić, tak jak pierwotnie ustanowiono; na zawsze zachowam ciało Ozyrysa; nie rozerwę więzów, którymi związałeś Tyfona; nie przywołam duchów tych, co zmarli gwałtowną śmiercią, ale zostawię je w spokoju; nie rozleję olejku cedrowego, ale zostawię go; ocalę Amona i nie zabiję go; nie rozproszę członków Ozyrysa; ukryję cię przed Gigantami [...]”⁹⁵ (przeł. A. Wypustek). Zatem mag szantażuje bóstwo, grożąc między innymi, że uwolni Tyfona i wyda boga Gigantom. Tyfon jest więc tu potężną siłą mogącą unicestwić bogów.

Ponieważ Tyfon powszechnie występuje jako wróg bogów, został również wykorzystany przez pogan w ich polemikach z Żydami i chrześcijanami, których przedstawiano jako „lud Saturna-Kronosa”, czcicieli Tyfona – osła⁹⁶.

Rzymski historyk Tacyt pisze w *Dziejach*:

Powiadają, że Judejczycy, zbiegłszy z wyspy Krety, osiedli na krańcach Libii w owej epoce, kiedy to Saturn, przemocą Jowisza wygnany, ze swego królestwa ustąpił. Dowód na to czerpie się z ich imienia: słynna jest na Krecie góra Ida, której okoliczni mieszkańcy, Idejczycy (*Idaeos*), rozszerzoną po barbarzyńsku nazwę Judejczyków (*Iudaeos*) otrzymali.

⁹³ PGM, nr XXXII a. Przekład polski: A. Wypustek, *Magia antyczna...*, s. 287.

⁹⁴ D.R. Jordan, *Defixiones from a well near the south-west corner of the Athenian agora*, „Hesperia”, 54, 1985, s. 198–256, ta tabliczka, s. 223. Przekład polski: A. Wypustek, *Magia antyczna...*, s. 247.

⁹⁵ PGM, nr LVII, 1–13. Przekład polski: A. Wypustek, *Magia antyczna...*, s. 252.

⁹⁶ Różnymi aspektami kultu osła w starożytności zajmowali się niegdyś historycy polscy, zob.: Z. Zmigryder-Konopka, I. Biezuńska-Małowist, *Człowiek z głową osła na bucchero w Palermo*, „Archeologia”, 2, 1948, s. 119–125.

Tacyt twierdzi też, że to na cześć Saturna – boga siódmej (według antycznej rachuby) planety – Żydzi świętują siódmego dnia⁹⁷. Kolejnym etapem w tej oszczerczej historii Żydów, pisanej przez ich zajadłych wrogów, była wędrówka z Libii do Egiptu i zetknięcie się tu z kultem Tyfona-Setha. Dzięki wzmiance Józefa Flawiusza⁹⁸ w traktacie *Przeciw Apionowi*⁹⁹ wiemy, że pisał o tym Manethon, egipski kapłan i historyk działający na przełomie IV i III w. p.n.e. Według Manethona faraon Amenofis, aby doznać objawienia („ujrzeć bogów”), musiał najpierw na polecenie bogów oczyścić Egipt z ludzi „nieczystych”. Amenofis rozkazał zatem zamknąć w kamieniołomach trędowatych i kalekich, potem zaś wyznaczył im na siedzibę przekłętą miasto Awaris w Delcie. Była to niegdyś stolica znieawidzonych najeźdźców i okupantów – Hyksosów¹⁰⁰. Manethon zaznacza, że „według starej tradycji teologicznej miasto to poświęcone było Tyfonowi”. „Nieczystości” podnieśli jednak bunt pod wodzą kapłana Osarsifa – Mojżesza, „ten zaś jako pierwszy ustanowił prawo nakazujące nie oddawać czci bogom”. Ludzie Mojżesza spustoszyli Egipt i uciekli do Palestyny, wynosząc z Awaris kult Setha-Tyfona.

Z kolei Tacyt tłumaczy, dlaczego Żydzi zaczęli czcić osła. Otóż według niego, wędrując przez pustynię, Żydzi cierpieli pragnienie:

bliscy zagłady na całej legli równinie, kiedy stado dzikich osłów, z pastwiska wracając, w stronę skały ocienionej gajem pobiegło. Mojżesz poszedł za nimi i – tak jak po zarosłym trawą gruncie wnioskował – obfite żyły wodne odkrył. To było dla nich ulgą; po sześciu dniach nieprzerwanego marszu w siódmym wzięli w posiadanie ziemię, której mieszkańców wypędzili i tamże miasto założyli oraz dom boży poświęcili. 4. Mojżesz, chcąc się na przyszłość co do tego ludu upewnić, nowe mu nadał obrządki, sprzeczne z obrządkami innych ludzi. Bezbożne tam wszystko, co u nas jest święte, a – na odwrót – dozwolone jest u nich to, co u nas za zakaz uchodzi. Obraz zwierzęcia, za którego wskazówką wyzbyli się tułaczki i pragnienia, w przybytku bożym poświęcili¹⁰¹.

Dzięki wzmiance Józefa Flawiusza w *Przeciw Apionowi* wiemy, że Apion, grecki gramatyk działający w Egipcie w I w. n.e., zarzucał Żydom, iż czczą osła w świątyni jerozolimskiej:

Otóż Apion miał czelność utrzymywać, że w takim to sanktuarium Żydzi umieścili głowę osła, którego czczą i uważają za godnego największego szacunku. Twierdzi dalej, że rzecz wyszła na jaw, kiedy Antioch Epifanes

⁹⁷ P. Cornelii Taciti *Historiarum libri*, [w:] *Libri qui supersunt*, wyd. E. Koestermann, t. 1, Lipsiae 1965; przekład polski: Tacyt, *Dzieje*, [w:] Tacyt, *Dziela*, przekł. S. Hammer, t. 1–2, Warszawa 1957, t. 2, ks. V, rozdz. 2 i 4, s. 243–245.

⁹⁸ O antyżydowskich nastrojach w Egipcie i Rzymie zob.: J. Méleze-Modrzejewski, *Żydzi nad Nilem. Od Ramzesa II do Hadriana*, Kraków 2000; M. Hadas-Label, *Józef Flawiusz. Żyd rzymski*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1997.

⁹⁹ Josephus, *The Life. Against Apion*, with an English translation by H.S.J. Thackeray, London 1966 (first printed 1926). Przekład polski: *Przeciw Apionowi, Autobiografia*, tłum. i oprac. J. Radożycki, Poznań 1986, ks. I, rozdz. 26, s. 49–51.

¹⁰⁰ Nazwa „Hyksosi” pochodzi od egipskiego *hekau-chasut*, czyli „władcy obcych krajów”. Na przełomie XVIII i XVII w. p.n.e. ci najeźdźcy z Azji opanowali stopniowo północny Egipt i dopiero w połowie XVI w. zostali ostatecznie pokonani przez Ahmosisa z Teb, założyciela XVIII dynastii Nowego Państwa. Stolica Hyksosów, miasto Awaris w Delcie, było centrum kultu jakiegoś hyksoskiego boga, którego w Egipcie utożsamiono z Sethem, a potem identyfikowano z semickim Baalem, zob.: N. Grimal, *Dzieje starożytnego Egiptu*, tłum. A. Łukaszewicz, Warszawa 2004, s. 192–204.

¹⁰¹ Tacyt, *Dzieje...*, ks. V, rozdz. 3–4, s. 244–245.

złupił świątynie, gdyż znaleziono tam ową głowę sporządzoną ze złota i przedstawiającą ogromną wartość pieniężną¹⁰².

Ponieważ w I i II w. chrześcijan traktowano jako jedną z wielu żydowskich sekt, również pod ich adresem wysuwano zarzut, że są „ludem Tyfona” i czcicielami ośła. Tertulian w *Apologetyku* streszcza przytoczony wyżej tekst Tacyta i dodaje:

Lecz niedawno w tym tu mieście [tj. Kartaginie] bóg nasz w nowym już wydaniu publicznie wystawiony został, odkąd jakiś skazaniec, który za pieniądze drażnił dzikie zwierzęta, puścił w obieg namalowany obraz z podpisem: *Deus christianorum onokoites*¹⁰³ – Bóg chrześcijan potomek ośła. Miał on uszy ośle, na jednej nodze kopyto, w ręce książkę i był ubrany w toge¹⁰⁴.

Podobnie inny apologeta chrześcijański z przełomu II i III w., Minucjusz Feliks, w traktacie *Oktawiusz* zamieszcza następujące zarzuty poganina pod adresem chrześcijan:

Słyszę więc, że czczą oni jako świętość głowę ośła, najbardziej wstrętnego bydłęcia, trudno mi powiedzieć, z jakich głupich czynią to pobudek. Religia ta jest godna takich obyczajów!¹⁰⁵

O tym, że powszechnie widziano w chrześcijanach czcicieli ośła, najdobitniej świadczy *graffiti* datowane na przełom II i III w., znalezione na Palatynie w Rzymie (zob. ryc. 8). Mamy tu wizerunek ukrzyżowanej postaci ludzkiej z głową ośła i adorującego ją człowieka. Napis głosi: „Aleksamenos oddaje cześć bogu”.

Tyfon był symbolem wszelkiego odrażającego, obcego Rzymianom, zabobonu. W II w. w traktacie *O zabobonności* Plutarch z Cheronei przedstawia Tyfona i Gigantów jako twórców antyreligii. Autor z odrazą pisze o ofiarach z ludzi i o kulcie demonów charakterystycznym dla religii barbarzyńców (Galów, Scytów, Kartagińczyków). W kontekście ofiar z dzieci składanych przez Kartagińczyków Kronosowi (tj. Saturnowi) Plutarch stawia retoryczne pytanie:

Gdyby panowali nad nami Tyfonowie jacyś lub Giganci, wynawszy bogów, dźrzyli nad nami władzę, jakichże innych obrzędów by się domagali i czyż nie takimi ofiarami by się cieszyli?¹⁰⁶

W czasach późnego antyku, w epoce Proklosa i Marinosa, postacie Tyfona i Gigantów służyły do kreowania alegorycznych obrazów. Sam Proklos w komentarzu do *Parmenidesa* Platona¹⁰⁷ używał w sensie przenośnym sformułowań „życie Gigantów” i „gigantyczna walka”. W ujęciu Proklosa Giganci są symbolem konfliktu między rozumem i namiętnościami. Podobną alegoryczną interpretację odnajdujemy również w tekstach hermetyc-

¹⁰² Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi...*, ks. II, rozdz. 7, s. 67.

¹⁰³ Gr. *ονοκοιτης*, dosłownie: *ὄνος* i *κοίτης* – „osioł” i „łóże”, czyli „pochodzący z łoża ośła, od ośła”.

¹⁰⁴ Tertulian, *Apologetique*, wyd. J.-P. Waltzing, Paris 1971; przekład polski: Tertulian, *Apologetyk*, przeł. J. Sajdak, Poznań 1947, ks. XVI, rozdz. 1–13, s. 72–77.

¹⁰⁵ M. Minucii Felicis *Octavius*, wyd. G. Quispel, Leiden 1949; przekład polski: Minucjusz Feliks, *Oktawiusz*, przeł. M. Szarmach, [w:] *Apologetie*, Pisma Starożytności chrześcijańskie, t. 44, Warszawa 1988, rozdz. 9, 3, s. 30–31.

¹⁰⁶ Plutarch, *Moralia*, wyd. F.C. Babbitt, t. 2: *Superstition (De superstitione)*, London 1998, s. 451–495; przekład polski: Plutarch, *Moralia*, tłum. i oprac. Z. Abramowiczówna, t. 1, Warszawa 1977, 171 d, rozdz. 13, s. 107–128.

¹⁰⁷ Procli *Commentarium in Platonis Parmenidem*, wyd. V. Cousin, Paris 1864 (repr. Hildesheim 1961), P. 127c.

kich w *Corpus Hermeticum*¹⁰⁸, gdzie przymiotnik *τυφώνιος* znaczy tyle, co „brutalny i pozbawiony logiki”. Z kolei filozof Damaskios, uczeń Izydora (ucznia Marinosa), w żywocie swego mistrza zbudował piękny alegoryczny obraz. Co prawda tekst *Żywotu Izydora* autorstwa Damaskiosa zaginął, mamy jednak jego streszczenie w *Bibliotece Focjusza* (cod. 242). Czytamy tu:

5. I może to jest złączenie się z Bogiem, czy raczej pełne zjednoczenie – powrót naszych dusz wracających do bóstwa i łączących się z nim po okresie nieskończenie długiego rozdzielania się; a dlaczego miałbym nie mówić wprost – oderwania się od bóstwa. Kiedy to zeszyły na ten świat, otrzymały ziemskie ciała, zostały wyzute z siebie samych i rozproszone po wielu miejscowościach pod wpływem ziemskich cierpień, naprawdę potwornych, jak Tyfonowe (*ὀπὸ τῶν Τυφωναίων*); nie były one tak potworne jak Tyfona, lecz, sądzę, bardziej wymyślne¹⁰⁹.

Zatem w neoplatońskiej interpretacji dusze oderwane od Bóstwa spadają w świat ciał materialnych, rozerwane i rozproszone, znosząc cierpienia większe niż cierpienia Tyfona. Tyfon bowiem cierpi przygnieciony skałą Etny, a dusze cierpią bardziej, „przygniecione” materią, w której zostały uwięzione.

V. Wnioski:

neoplatoński mit w polemikach religijnych późnego antyku

Późnoantyczny konflikt pogańsko-chrześcijański toczy się na różnych płaszczyznach. Mogą to być regularne wojny, prześladowania, represje, pogromy – i to w miarę upływu czasu organizowane przez obie strony konfliktu. Ale poza tym walka rozgrywa się głównie na płaszczyźnie literackiej. W wielu tekstach spotykamy otwarte ataki, oszczerstwa, wyzwiska i inwektywy. Widzimy również, jak pogańscy i chrześcijańscy apologetyci lansują godzące w przeciwnika wzorce osobowe, czy to „pogańskich mężów bożych”, czy też – z drugiej strony – chrześcijańskich świętych. W literaturze polemicznej znajdujemy też drobne złośliwości i mgliste aluzje. Czasami są to bardzo subtelne nawiązania, budowane poprzez odniesienia do mitologii antycznej. Tekst Marinosa nie stanowi odosobnionego przypadku stosowania tego typu zabiegów. Miałem już okazję zajmować się podobnym tekstem¹¹⁰, czyli relacją Eunapiosa z Sardes o bitwie nad rzeką Frigidus w 394 r., w której armia chrześcijańskiego cesarza Teodozjusza I rozbiła wojska uzurpatora Eugeniusza wspierane przez pogan. Eunapios pisał przy tej okazji o zaćmieniu słońca, które skryło swe promienne oblicze, aby nie oglądać triumfu chrześcijan. Całą swoją relacją Eunapios zbudował z elementów zaczerpniętych z prac klasycznych autorów oraz z pogańskiej mitologii.

¹⁰⁸ *Corpus Hermeticum*, t. 4. Fragments extraits de Stobée (XXIII-XXIX), wyd. A.J. Festugière, Paris 1983, excerptum XXV.

¹⁰⁹ Photius, *Bibliothèque*, t. 6 (codices 242–245), wyd. R. Henry, Paris 1971; przekład polski: Focjusz, *Biblioteka*, t. 4, tłum. i oprac. O. Jurewicz, Warszawa 1996, s. 66–105.

¹¹⁰ P. Janiszewski, *Eunapius of Sardis and the solar eclipse during the battle on the river Frigidus*, [w:] *Euergeries charin. Studies presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka by their disciples*, red. T. Derda, J. Urbanik, M. Węcowski, „The Journal of Juristic Papyrology”, Supplement I, Warsaw 2002, s. 71–85.



Ryc. 8. *Graffiti* znalezione na Palatynie w Rzymie (II/III w. n.e)

Wykorzystanie pogańskich mitów i alegorycznych obrazów przeciw chrześcijanom miało starą tradycję. Już w apologetyce II w. chrześcijanie musieli odierać dwa zarzuty formułowane w ten sposób. Pierwszy, że urządzają „uczty Tyestejskie”, czyli są kanibalami, jak Tyestes, któremu brat – Atreus – dał podstępnie do spożycia ciała synów (widząc to, słońce cofnęło bieg). Drugi zaś to tzw. „obyczaje Edypowe”, czyli kazirodztwo, wzorem Edypa, który poślubił własną matkę, Jokastę (dowiedziawszy się o tym, wyklął sobie oczy, żeby nie oglądać słońca). Trzeci zarzut – to ateizm, ale ateizm nie we współczesnym tego słowa znaczeniu, ale w sensie antycznym. Zatem nie chodziło tu o „brak bogów”, ale o „wrogość wobec bogów”. Wydaje się, że postawę taką przedstawiano poprzez odwołanie się do wizerunku Tyfona, wroga bogów i twórcy antyreligii. Co ciekawe, i w tym przypadku mamy odniesienie do słońca, Tyfon bowiem zakrywał je swymi skrzydłami. Motyw solarny, obecny w tych trzech zarzutach, jest szczególnie ważny dla neoplatoników, którzy uważali Słońce za symbol Absolutu. Zatem chrześcijanie to ci, których Słońce nie chce oglądać z odrazy; to ślepcy, którzy nie dostrzegają Słońca i na koniec to ci, którzy oddają cześć Tyfonowi, przystaniającemu im Słońce.

Jaki jest zatem sens słów Marinosa? Gdy filozof ten pisze, że Proklos – jak Herakles – był wzorcem odwagi, ponieważ śmiało pędził życie, żeglował w czas burzy, oparł się *potrójnym bałwanom* i wichrom Tyfona wiejącym w kierunku przeciwnym do sprawiedliwości, a dopiero osaczony przez Sępogiganty musiał opuścić Ateny, to czyni wyraźną aluzję do prześladowań, jakich doznał on ze strony chrześcijan. Dla Marinosa chrześcijanie są zatem jak burze i nawałnice, trujące i niszczyielskie tchnienie Tyfona. Oplatają się oni wokół człowieka jak węże i krążą jak sępy wokół padliny. To wrogowie bogów, ładu kosmicznego, czciciele demona z przedwiecznego świata. Jednak ich triumf jest tymczasowy. Proklos – jak Herakles – zwyciężył bowiem potwory. Trzeba zatem podążać za wielkimi mistrzami szkoły neoplatońskiej, a tchnienie Tyfona i Sępogiganci nas nie zmogą. Jak widać są to mocne, przesycone pogardą i nienawiścią słowa.

Marinos, sięgając do mitów, chciał również nadać swoim sławom szczególne znaczenie. Trzeba bowiem pamiętać o wyjątkowej roli mitów w platonizmie. Platon mówi o rzeczach najważniejszych i najtrudniejszych właśnie za ich pośrednictwem¹¹¹. To „mówienie za pomocą mitu” (*μυθολογεῖν*) jest dla niego myśleniem nie pojęciami, lecz obrazami. Proklos – mistrz Marinosa i bohater jego tekstu – rozwinął naukę o roli mitów w zachowanym do dziś komentarzu do *Państwa* Platona. Według Proklosa dusza jest obdarzona rozumem i wyobraźnią. Można zatem działać na nią albo logicznym wykładem, albo obrazem. Mit jest właśnie przedstawieniem wyobrażeniowym, oddziałującym na duszę¹¹². Natura przez obrazy zmysłowe ukazuje model ponadzmysłowy. Stąd upływ czasu pozwala zrozumieć wieczność, zaś wielość rzeczy zmysłowych – Jedno. Tak samo mit – przez obrazy zmysłowe przedstawia rzeczywistość ponadzmysłową. Mit przekracza rozum, wywołuje wstrząs i w ten sposób prowadzi do prawdy.

¹¹¹ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej...*, t. 2, s. 64–69.

¹¹² *Procli Diadochi In Platonis Rem publicam commentarii*, t. 1–2, wyd. W. Kroll, Lipsiae 1899–1901, t. II, s. 107, 14 n.; zob. też: Proclus, *Commentaire sur la République*, wyd. i tłum. na jęz. francuski A.J. Festugière, t. 1–3, Paris 1970.

Souffle de Typhon et Vautures-Géants – allégorie et mythe néoplatonicien contre les chrétiens

Dans sa *Vie de Proclus* Marinus de Neapolis écrit que le philosophe néoplatonicien Proclus, son maître, bien que brave comme Héraclès et menant une vie intrépide sans regarder les vents de Typhon, fut quand-même contraint à se sauver d'Athènes, traqué par les Vautures-Géants. Les deux métaphores de Marinus (*vents de Typhon* et *Vautures-Géants*) recèlent les chrétiens, qui voyaient en Proclus l'un des pires ennemis du christianisme. La notion de *vents de Typhon* et *Vautures-Géants* fut adoptée pour désigner les chrétiens car les Géants et Typhon furent dans la pensée religieuse grecque symbole de l'impiété et allégorie des ennemis des dieux, utilisés à plusieurs reprises par les païens contre les Juifs et les chrétiens. Marinus se servit des images mythiques et allégoriques pour investir son récit de force particulière, conformément à la règle du discours platonicien, exigeant que les questions majeures et les plus difficiles soient transmises par l'intermédiaire des mythes et allégories mythiques. Parler et penser par le mythe (*μυθολογειν*) dénote la communication non pas par les idées, mais par les images. Proclus – maître de Marinus et le héros de son récit – déploya l'enseignement sur la signification des mythes dans son commentaire à la *République* de Platon, conservé jusqu'ici. Selon Proclus, l'âme est dotée de raison et de l'imagination – il est donc possible de l'influencer par exposition logique ou par image. Le mythe est donc une représentation imaginative, agissant sur l'âme.



Robert Wiśniewski

(Warszawa)

Pythones, engastrimythoi, arrepticii.

Wieszczący opętani i ich klienci w późnej starożytności*

Tematem tego artykułu jest sposób zdobywania wiedzy niedostępnej zwykłym ludziom, polegający na korzystaniu z wiadomości pochodzących od tych, których w środowisku chrześcijańskim późnego antyku uznawano za opętanych przez demony. Zasadniczym przedmiotem mojego zainteresowania nie będą same wypowiedzi energumenów traktowane jako prococtwa, ale słabo – jak sądzę – znana praktyka wypytywania owych osób, podobna do konsultacji u zawodowych specjalistów sztuki wróżbiarskiej. Mam nadzieję pokazać poświadczenia owego obyczaju, wyjaśnić znaczenie terminów używanych na określenie wieszczących opętanych i ustalić, w jakich warunkach odbywały się konsultacje. Zanim jednak zagłębimy się w analizę scen przedstawiających ową barwną praktykę, warto poświęcić kilka słów poglądom pisarzy kościelnych na całokształt wróżbiarstwa i wieszczenia.

I.

Jednym ze stałych elementów późnoantycznej polemiki między chrześcijanami a poganami była kwestia prawdziwości wyrocni pogańskich. Autorzy kościelni z jednej strony ochocho wskazywali przykłady błędnych przepowiedni starych bóstw¹, z drugiej – nierzadko

* Poniższy tekst ukazał się po raz pierwszy w tomie *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 5, red. E. Wipszycka, Kraków 2004, s. 345–370.

¹ Euzebiusz, *Praeparatio evangelica*, lib. IV, cap. 2, par. 1 i lib. IV, cap. 3, par. 1; Marek Diakon, *Vita Porphyrii*, cap. 60; Arnobiusz, *Adversus nationes*, lib. III, cap. 23; Orozjusz, *Historia adversus paganos*, lib. VI 15, 13–16. Autorzy chrześcijańscy posługiwali się zresztą argumentacją i przykładami zaczerpniętymi z tekstów pogańskich krytyków wieszczbiarstwa, jak w wypadku często przywoływanej wyrocni danej przez Apollona Krezusowi przez bitwą nad rzeką Halys: Cyceron, *De divinatione*, lib. II, cap. 56; Ammian Marcellinus, *Res gestae*, lib. XXIII, cap. 5,9; Tertulian, *Ad nationes*, lib. II, cap. 17; *Apologeticum*, cap. 22; Hieronim, *In Esaiam*, lib. XII, cap. 41, par. 21–24; *Ep.* 84,4; Klemens Aleksandryjski, *Protrepticus*, lib. III,

czuli się zmuszeni przyznać, że bywały one trafne. Czytając ich wypowiedzi, można odnieść wrażenie, że dla człowieka późnej starożytności skuteczność wyroczni – przynajmniej częściowa – stanowiła fakt, którego negowanie byłoby pozbawione sensu.

Autorzy chrześcijańscy tłumaczyli tę kłopotliwą skuteczność w sposób następujący: przepowiednie od czasu do czasu mówią prawdę, ponieważ nie stanowią one wyłącznie owocu ludzkiej wyobraźni, lecz są dziełem złych duchów – demonów. Wyjaśnienie to znajdziemy w pismach wielu pisarzy kościelnych, począwszy od II w.², nie jest ono jednak ich całkowicie oryginalnym pomysłem. Już Platon i Ksenokrates uważali, że to właśnie demony, istoty pośrednie między bogami a ludźmi, były odpowiedzialne nie tylko za funkcjonowanie wyroczni, ale i za inne formy wieszczania. Koncepcja ta – rozwinięta przez Plutarcha i Apulejusza³ – stała się powszechną opinią w środowisku pogańskim, chociaż nigdy nie zastąpiła całkowicie przekonania, że to sami bogowie są autorami wyroczni⁴. Z punktu widzenia chrześcijan ta różnica poglądów nie miała skądinąd wielkiego znaczenia. Bardzo wcześnie utożsamili oni bowiem z jednej strony demony, o których mówili poganie, ze wspominanymi często w Ewangeliach duchami nieczystymi, z drugiej zaś – wszystkie bóstwa pogańskie z demonami.

Wyjaśnienie trafności przepowiedni pogańskich mocą demonów było więc dosyć naturalne, niemniej stawiało chrześcijan przed innym pytaniem: w jaki sposób duchy nieczyste poznają przyszłość i inne rzeczy zakryte przed ludźmi? Modelowe rozwiązanie tej kwestii możemy znaleźć w *Żywocie św. Antoniego* Atanazego z Aleksandrii⁵. W rzeczywistości – mówi Antoni – demony nie posiadają prawdziwej wiedzy o przyszłości; tę zna tylko Bóg. Są jednak one istotami o lekkich, eterycznych ciałach; latając w powietrzu, widzą wiele, a przenosząc się z miejsca na miejsce z niedostępną ludziom prędkością, mogą obwieszczać nam wypadki, które w istocie już się wydarzyły, ale o których nic jeszcze nie wiemy, gdyż miały miejsce w odległych okolicach. W ten właśnie sposób demony miały na przykład przepowiadać wylewy Nilu. Innym źródłem ich niepełnej wiedzy o przyszłości jest obserwacja naturalnych oznak zwiastujących pewne wydarzenia, podobna naszej umiejętności przewidywania burzy lub pięknej

cap. 43, par. 3; Euzebiusz, *Praeparatio Evangelica* lib. V, cap. 20, par. 8–10; *Miracula sanctae Theclae*, prologus, v. 42–65. Na temat używania dzieł pogańskich (zwłaszcza cynickich) przez chrześcijan piszących o wieszczaniu zob. A. Méhat, *Divination païenne et prophétie chrétienne*, [w:] *Origeniana Quarta*, red. L. Lies, Innsbruck-Wien 1987, s. 436–441.

² Orygenes, *Contra Celsum*, lib. VII, cap. 3; Minucjusz Feliks, *Octavius*, cap. 26, par. 7; cap. 27, par. 1; Laktancjusz, *Institutiones*, lib. II, cap. 16, par. 1; *Miracula sanctae Theclae*, prologus, v. 23–42. Autorzy chrześcijańscy sądzili też, że niektóre wyrocznie pogańskie były inspirowane przez Boga, ale dotyczyło to jedynie nielicznych proroctw dotyczących przyszłości Izraela i przyjścia Mesjasza (np. przepowiednia Balaama w Lb 22–24); zob. Orygenes, *Catena in Evangelium Ioannis*, cap. 85, wyd. GCS, t. 10, s. 500–551.

³ Platon, *Symposium*, 202D–203A. Poglądy Plutarcha, zob. G. Soury, *La démonologie de Plutarque*, Paris 1942, zwłaszcza s. 102–113; Plutarcha i Apulejusza: Moreschini, *Divinazione e demonologia in Plutarco e Apuleio*, „Augustinianum”, 29, 1989, s. 269–280. Augustyn żywo krytykował koncepcje tego ostatniego, ale na gruncie filozoficznym próbowano je pogodzić z nauką chrześcijańską, zob. B. Bakhouché, *Anges et démons dans le Commentaire au Timée de Calcidius*, „Revue des Études Latines”, 77, 1999, s. 260–275, na s. 267–270.

⁴ Tak uważał Jamblich: *De mysteriis*, lib. III, *passim*, a zwłaszcza lib. III, cap. 7.

⁵ Atanazy Aleksandryjski, *Vita Antonii*, cap. 31–33.

pogody. Augustyn, który poświęcił wieszczaniu demonów osobny traktat, powtarza te wyjaśnienia, dorzucając jednak do nich dwa inne. Jego zdaniem duchy nieczyste czasem zapowiadają to, co same mają zamiar zrobić, czasem zaś przewidują przyszłość, korzystając z proroctw biblijnych, które potrafią interpretować lepiej niż my sami⁶.

II.

Jeśli autorzy chrześcijańscy uznawali wyrocznie pogańskie za dzieło demonów, to wieszczkowie, a zwłaszcza wieszczki pogańskie znane z historii, byli dla nich nikim innym jak opętanymi. Taką opinię na ich temat prezentował zwłaszcza Orygenes⁷. To przekonanie zachęca do postawienia pytania, czy dla ludzi starożytności prawdziwe było również stwierdzenie odwrotne. Czy współcześni im opętani byli – lub przynajmniej mogli być – uważani przez nich za wieszczków? Sądzę, że tak; i to nie dlatego, że wydaje się to logicznym wnioskiem płynącym z obserwacji Orygenesesa i innych autorów, ale ponieważ praktyka konsultowania opętanych jest – co mam zamiar pokazać – potwierdzona przez źródła.

W żywotach świętych – a także w niektórych innych tekstach narracyjnych – natykamy się dosyć często na sceny wyznań demonów – wyznań wymuszonych przez świętego i wypowiedzianych ustami opętanych. Zazwyczaj są to wyznania w sensie ścisłym – duchy nieczyste wyjawiają swoją tożsamość i przestępstwa, których się dopuścili⁸. Niekiedy jednak odślaniają również przyszłość, a raczej przyszłość względną, czyli wydarzenia znane im, a zakryte jeszcze przed ludźmi przysłuchującymi się tym rewelacjom. W swojej *Historii Kościelnej* Sozomen opowiada o pewnym opętanym,

⁶ Augustyn, *De divinatione daemonum*, cap. 7 (szybkość i doświadczenie, zob. także Tertulian, *Apologeticum*, cap. 22, par. 8; *Consultationes Zacchei*, lib. I, cap. 27, par. 5); cap. 9 (zewewnętrzne znaki zdradzające myśli człowieka); cap. 11 (proroctwa biblijne; zob. również Tertulian, *Apologeticum*, cap. 22, par. 9); cap. 9 (zapowiedzi własnych działań, zob. także *Consultationes Zacchei*, lib. I, cap. 27, par. 5). Augustyn poruszał tę kwestię również w innych pismach, zwłaszcza w *De consensu evangelistarum*, lib. I, cap. 19, par. 27; cap. 20, par. 28 i *De Genesi ad litteram*, lib. XII, cap. 17.

⁷ Orygenes, *Contra Celsum*, lib. VII, cap. 4; ale także: Jan Chryzostom, *In I Epistula ad Corinthos homiliae*, cap. 29, par. 1 (PG, t. 61, coll. 242); Laktancjusz, *Institutiones*, lib. IV, cap. 27, par. 14; Prudencjusz, *Peristefanon*, carmen I, v. 97–102; Orozjusz, *Historia adversus paganos*, lib. VI, cap. 15, par. 15. J. Fontaine, *Démons et sibylles: la peinture des possédés dans la poésie de Prudence*, [w:] *Hommage à Jean Bayet*, Bruxelles-Berchem 1964, s. 196–213, zwłaszcza s. 203–206, wykazał, że Prudencjusz opisywał opętanych, używając tych samych terminów, jakie zazwyczaj stosowano, gdy mówiono o Pytii.

⁸ Hilary z Poitiers, *Contra Constantium*, cap. 8; Sulpicjusz Sewer, *Dialogi*, lib. III, cap. 6, par. 4; Hieronim, *Vita Hilarionis*, cap. 13, par. 7; Wiktrycjusz z Rouen, *De laude sanctorum*, cap. 11, par. 33–38; Konstancjusz z Lyonu, *Vita Germani*, cap. 7; 13; *Vita patrum Jurensium*, cap. 42; Teodoret z Cyru, *Historia Religiosa*, cap. 9, par. 9–10; cap. 13, par. 10–12; *Vita Danieli Stylitae*, cap. 32 (59); *Vita Theodori Syceotae*, cap. 43, par. 40–47; Cyryl ze Scythopolis, *Vita Euthymii*, cap. 24 (*Texte und Untersuchungen*, 49,2, s. 37, v. 23–27); cap. 56 (tamże, s. 77, v. 14–24); *Vita Abramii*, cap. 8 (przekład łaciński: P. Peeters, „Analecta Bollandiana”, 24, 1905, s. 355, v. 14–21); Grzegorz z Tours, *Liber de virtutibus sancti Martini*, lib. II, cap. 20; lib. II cap. 34 et 37; lib. III, cap. 39; *Liber vitae patrum*, cap. 7, par. 2; cap. 8, par. 4; cap. 9, par. 2; *Liber in gloria confessorum*, cap. 3; 32; 48; 104; Wenancjusz Fortunatus, *Vita Germani Parisiensis*, cap. 71; *Vita Genovefae* (*Bibliotheca Hagiographica Latina* 3335), cap. 45.

który w konstantynopolitańskim kościele św. Jana Chrzciciela w Hebdomon ogłosił zebrany kłęką armii uzurpatora Eugeniusza w bitwie nad rzeką Frigidus⁹. W *Żywocie Germana z Auxerre* jeden z energumenów zapowiada mnichom, że święty biskup zbliża się do klasztoru, a kiedy indziej liczni opętani zwiastują jego przybycie do Brytanii¹⁰. We wszystkich tych wypadkach mieszkające w ludziach demony przepowiadają bliską przyszłość pod wpływem strachu wywołanego obecnością i mocą świętego; wyjawiają to, o co wcale nie były pytane. W tekstach hagiograficznych natykamy się jednak nie raz na inną sytuację. Święty nakazuje przyprowadzić do siebie opętanego i przesłuchuje go, by dowiedzieć się o tym, o czym wiedzą tylko demony. Dobrym przykładem tego rodzaju epizodu jest historia zamieszczona przez Sulpicjusza Sewera w *Żywocie św. Marcina*:

Tymczasem miasto przeraziła nagle wieść o ruchach i natarciu barbarzyńców. Marcin polecił przywieść do siebie opętanego i rozkazał mu, aby powiedział, czy ta wiadomość jest prawdziwa. Wtedy ten wyznał, że było z nim dziesięciu demonów, którzy szerzyli tę pogłoskę wśród ludzi, aby przynajmniej trwoga wypędziła Marcina z miasta: w rzeczywistości barbarzyńcy nawet nie myśla o napadzie¹¹.

Dla autora nie ulega wątpliwości, że to energumeni zapowiadali atak Germanów na Trewir i że mieszkańcy im wierzyli. Co więcej, Sulpicjusz Sewer jest przekonany, że duchy nieczyste znały prawdziwe zamiary barbarzyńców. To, co rozgłaszały w mieście, było oszustwem, a nie pomyłką. Inny przypadek przesłuchania opętanych znajdujemy we wspomnianym już *Żywocie Germana z Auxerre*, gdzie biskup nakazuje jednemu z nich wskazać złodzieja pieniędzy przeznaczonych na podatki¹². To, że demony posiadały informacje niedostępne ludziom, zarówno hagiografowie, jak i ich czytelnicy uznawali za rzecz oczywistą, inaczej opowieści podobne wskazanym wyżej byłyby całkowicie nieprzekonujące¹³.

Autorzy żywotów świętych, chętnie opisujący podobne przesłuchania, wystrzegają się jednak zachęcania do zasięgnięcia rady u opętanych. Widzimy więc, że po pierwsze,

⁹ Sozomen, *Historia Ecclesiastica*, lib. VII, cap. 24, par. 8. Wydaje się, że można zaliczyć ten przypadek do wymuszonych wyznań demonów, nawet jeśli nie ma tu wprost mowy o interwencji świętego, zob. R. Wiśniewski: *Suspended in the air: On a peculiar case of exorcism in late ancient Christian literature*, [w:] *Euergerias charin. Studies presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka by their disciples*, red. T. Derda, J. Urbanik i M. Węcowski, „The Journal of Juristic Papyrology”, Supplement I, Warsaw 2002, s. 363–381.

¹⁰ Konstancjusz z Lyonu, *Vita Germani*, cap. 9 (przybycie świętego do klasztoru – por. Sulpicjusz Sewer, *Dialogi*, lib. III, cap. 6, par. 2–5) i cap. 26 (Brytania). Podobne przepowiednie demonów znajdujemy również u Grzegorza z Tours, *Liber in gloria martyrum*, cap. 77; 89. Niekiedy demony wyjawiają występki, jakich dopuścili się inne osoby: Grzegorz z Tours, *Liber vitae patrum*, cap. 77; 89; *Vita patrum Jurensium*, cap. 141. Agatiasz, *Historia*, lib. V, cap. 5, par. 2, pisze, że za panowania Justyniana byli tacy, którzy udając opętanych, zapowiadali mające nadejść nieszczęścia.

¹¹ *Vita Martini*, cap. 18, 1–2, wyd. J. Fontaine, SCh, 131; przekład polski: *Pisma o św. Marcinie z Tours: żywot, listy, dialogi*, tłum. P.J. Nowak, wstęp, koment. i oprac. M. Starowieyski, Źródła monastyczne, 8, Kraków-Tyniec 1995.

¹² Konstancjusz z Lyonu, *Vita Germani*, cap. 7.

¹³ Zob. Augustyn, *De Genesi ad litteram*, lib. XII, cap. 13, par. 28, wyd. J. Zycha, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, t. 28, cz. 1: *Non sane mirum est, si et daemonium habentes aliquando vera dicunt, quae absunt a praesentium sensibus: quod certe nescio qua occulta mistura eiusdem spiritus fit, ut tamquam unus sit patientis atque vexantis.*

wszystkie wymienione przepowiednie są „teologicznie poprawne”, zgodne z nauką zawartą w *Żywocie Antoniego*. Nie stanowią one autentycznego odstonięcia przyszłości, gdyż w istocie demony oznajmiają tylko to, co już widziały. Kiedy próbują odgadnąć autentyczną przyszłość, z reguły się mylą¹⁴. Po drugie, autorzy żywotów podkreślają, że nikt poza świętym nie jest w stanie zapewnić prawdziwości informacji wydobytych za pośrednictwem energumenów; wyraźnie starają się przekonać czytelników, że wyznania demonów – z natury kłamliwych – zasługują na wiarę jedynie wówczas, gdy zostały wydobyte z nich mocą Bożą¹⁵. Nawet jeżeli takie ostrzeżenia służyły podkreśleniu szczególnej charyzmy bohatera żywotu, to warto zapytać, czy ich celem nie było również powstrzymanie ludzi, którzy chcieliby sami uzyskać od opętanych pewne interesujące wiadomości bez uciekania się do pomocy świętych.

III.

Epizod, który kazał mi myśleć o takiej praktyce, pochodzi z *Żywotu Hilarego z Arles*, napisanego przez jego ucznia, Honorata z Marsylii, w latach siedemdziesiątych V w.:

Żadną miarą nie pominę również tego, jak dzięki biegłości w sztuce duchowej rozwagi położył kres bezbożności, wprowadzonej do miasta przez ducha wieszczego (*spiritus pythonis*), który zawiądnął pewną kobietą. Kiedy została pochwycona, [Hilary] polecił, aby po czytaniach ze Starego Testamentu umieszczono ją przy balustradzie kościoła, na widoku wszystkich. W długim kazaniu wyłożył, co nakazuje prawo i ile zła może spowodować w umysłach chrześcijańskich podstęp diabelskiej przewrotności. Udzielając koniecznego wyjaśnienia, pouczył, aby na przyszłość nikt z własnej woli nie dopuszczał się tak wielkiej bezbożności, by szukać wyroczeni demonów. Nie pozostawiając na przyszłość żadnej wymówki nawet obojętnym, polecił odejść tej, którą poprzednio po to umieścił na widoku wszystkich, aby potem nikomu nie wolno było trwać w niewiedzy. Wówczas zły duch, ponieważ zobaczył, że został publicznie zdemaskowany i że już dłużej nie będzie mógł zwodzić dusz ukrytym kłamstwem, rzekł: «Dokądże mam pójść?» A on, spostrzegłszy, jak wiele łaska Boża dokonała przez jego posługę, rozradowany zawołał: «Największym dowodem oczyszczenia jest to, że nie wiesz, dokąd wrócić»¹⁶.

¹⁴ Tak na przykład fałszywą okazuje się zapowiedź śmierci opętanej dziewczyny, ogłoszona przez demona wypędzonego z niej przez Teodora (*Vita Theodori Syceotae*, cap. 84). W literaturze hagiograficznej nie natrafiłem na żaden przykład przepowiedzenia przez demona prawdziwej przyszłości. Jeden taki przypadek znalazłem w apokryficznych *Aktach Piotra*, cap. 11, jest to jednak tekst należący do gatunku, którego autorzy z pewnością pozwalali sobie na większą niż hagiografowie swobodę w konstruowaniu epizodów cudownych (przepowiednia opętanego w *Aktach Piotra* sąsiaduje z opowieścią o wskrzeszeniu śledzia i historią psa wynagrodzonego przez Apostoła darem ludzkiej mowy).

¹⁵ Paulin z Mediolanu, który opisuje w *Vita Ambrosii* liczne wyznania demonów, za każdym razem podkreśla, że są one składane na mękach; zob. R. Wiśniewski, *Szatan i jego studzy. Rola diabła i demonów w łacińskiej literaturze hagiograficznej IV-V w.*, Kraków 2003, s. 153–164. W ustępie wspomnianym w przyp. 12 Konstancjusz z Lyonu pokazuje ostrożność, jaką wykazał się opat klasztoru pod Auxerre, który długo nie chciał dać wiary słowom energumena. Eustacjusz z Antiochii (*De pythionissa*, cap. 4, par. 4) twierdzi, że – zgodnie ze słowami Jezusa – demony mówią prawdę jedynie przymuszone do tego torturami.

¹⁶ *Sacrilegium etiam, quod spiritus Pythonis muliere obtenta influxerat civitati, quam sollerti spiritalis arte consilii extinxerit nequaquam silentio praetermittam. Comprehensam iubet recensitis lectionibus veteris testamenti in cancello ecclesiae publice conlocari. Quid lex iuberet, quantum mali christianis mentibus diabolicae perversitatis propinaret astutia, sermone proflo demonstravit, et ne ullus deinceps tanto sacrilegio, dum daemonum responsa perquirat, sponte se subderet, necessaria instructione perdocuit. Nullam deinceps*

Czy historię tę można uznać za świadectwo praktyki zasięgnięcia rad u ludzi postrzeganych jako energumeni? A właściwie, czy wolno ją uznać za świadectwo jakiegokolwiek praktyki żywej u schyłku starożytności? Należy zachować tu dużą ostrożność, ponieważ epizod jest ewidentnie wzorowany na modelu biblijnym, który stanowi opisane w Dziejach Apostolskich zdarzenie w Filipi:

A gdyśmy szli na modlitwę, zdarzyło się, że spotkała nas pewna dziewczyna, która miała ducha wieszczego (*spiritus pythonis* w *Vetus Latina* i *Wulgacie*), a która przez swoje wróżby przynosiła wielki zysk panom swoim. Ta, idąc za Pawłem i za nami, wołała mówiąc: Ci ludzie są sługami Boga Najwyższego i zwiastują wam drogę zbawienia. A to czyniła przez wiele dni. Wreszcie Paweł znękany, zwrócił się do ducha i rzekł: Rozkazuję ci w imieniu Jezusa Chrystusa, żebyś z niej wyszedł. I w tej chwili wyszedł¹⁷.

To tutaj Honorat znalazł wyrażenie *spiritus pythonis*. Fakt, że epizod ma korzenie biblijne nie oznacza jednak, że stanowi on banalny topos literacki. Honorat z Marsylii nawiązuje wprawdzie do relacji nowotestamentowej, ale nie podąża za nią krok w krok. Co więcej, przytoczony opis z Dziejów Apostolskich bynajmniej nie należy do scen często wykorzystywanych w tekstach narracyjnych późnej starożytności¹⁸. Nawet jednak gdyby był to topos literacki, nie mielibyśmy prawa zakładać, że praktyka napiętnowana w *Żywocie Hilarego* w ogóle nie istniała.

Większą część interesującego nas epizodu wypełnia streszczenie kazania Hilarego poświęconego zasięgnięciu rady u demonów. To istotne. W dziełach hagiograficznych homilie wygłaszane przez świętego służą do przekazania przesłania ważnego z punktu widzenia autora. Skoro Honorat wkłada w usta swojego bohatera słowa potępienia wobec radzenia się wieszczków, możemy być pewni, że czyni tak, ponieważ chce upomnieć swoich czytelników. Praktyka, którą autor opisuje jako przykład „pytania demonów”, musiała być żywa i dobrze znana mieszkańcom Marsylii. O jaką jednak praktykę dokładnie chodzi?

Autor wyraźnie przedstawia wieszczkę jako osobę opętaną. Zwróćmy uwagę, że biskup nakazuje usunąć ją z kościoła zaraz po homilii, a zatem dokładnie w momencie odesłania katechumenów i energumenów¹⁹. Czy jednak taka identyfikacja bohaterki opowieści nie jest jedynie próbą oczernienia osoby, która przez swój dar proroctwa stała się konkurentką biskupa? Anitra Kolenkow uważa, że egzorcyzm był bronią często używaną do zwalczania charyzmatyków, których hierarchowie postrzegali jako zagrożenie dla swojej pozycji²⁰. Być może więc należy zastanowić

excusationem etiam neglegentibus derelinquens, quam idcirco publice fecisset statui, ut non liceret postmodum ignorari, praecepit abire. Malignus spiritus tum, quia videbat aperte se proditum, nec postmodum decipiendis animabus clandestina fraude valiturum: «Ubi, inquit, vadam?» Et ille advertens, quantum Dei gratia suo ministerio effecisset, laetus exclamat: «Maximum purgationis indicium est nescire quo redeas», Vita Hilarii, cap. 17, v. 1–17 (wyd. S. Cavallin, tekst przedrukowany w SCh, 404); przekł. R.W., podobnie w innych miejscach, gdzie nie podano nazwiska tłumacza.

¹⁷ Dz 16, 16–18, przekł. *Biblii Tysiąclecia*.

¹⁸ Znam tylko jeden przykład – historię opowiedzianą przez Grzegorza z Tours, *Historia Francorum*, wyd. W. Arndt, MGH SSRM, t. 1, cz. 1, Hannoverae 1884, lib. VII, cap. 44 – która skądinąd wydaje mi się zainspirowana epizodem z *Vita Hilarii*.

¹⁹ Por. *Constitutiones apostolicae*, lib. VIII, cap. 7.

²⁰ A.B. Kolenkow, *Relationship between miracle and prophecy in the Greco-Roman world and early Christianity*, ANRW, seria 2, t. 23, fasc. 2, s. 1470–1506, na s. 1498–1499.

się, czy kobieta z Arles nie była w rzeczywistości traktowana przez tych, którzy do niej przychodzili, jako osoba natchniona przez Boga, a nie przez demona. Nie sądzę, aby tak było. Konstatacja Kolenkow jest z pewnością przesadzona. Rzeczywiście, w Kościele pierwszych wieków charyzmatyków traktowano niekiedy jako ludzi zwiedzionych przez diabła²¹, ale nie jako energumenów, których należy poddać egzorcyzmowi. Wydaje się natomiast, że biskupi traktowali czasem jako autentycznie opętanych tych, którzy stanowili dla ich autorytetu zagrożenie nieporównanie większe niż zwykli nawiedzeni. Euzebiusz z Cezarei pokazuje, że w ten sposób bywali przedstawiani prorocy i prorokinie montanistów i marcjonitów. Oto opis Montana, jaki znajdujemy w *Historii Kościelnej*:

Demon go opętał, tak że popadł nagle w rodzaj zachwycenia i ekstazy, począł szaleć, gadać, dziwne wydawać dźwięki, i prorokował zgoła przeciwko zwyczajowi kościelnemu, opartemu na tradycji i od dawna ustalonej kolejności. Spośród tych, co naonczas słuchali tych jego nieprawnych wynurzeń, jedni patrzyli na niego z niechęcią, jak na człowieka opętanego, demonicznego, będącego pod mocą ducha obłądu, sprawcę niepokojów wśród tłumów. Wystąpili tedy przeciwko niemu, kazali mu milczeć, bo pamiętali wyraźnie o Pańskim przykazaniu i przestrodze, by się mieć na baczności i czuwać przy pojawieniu się fałszywych proroków²².

W *Żywocie Hilarego* sytuacja jest jednak inna. Otóż Euzebiusz i cytowani przez niego autorzy najpierw wyraźnie przedstawiają rzekomych proroków jako heretyków, a dopiero później starają się przekonać czytelników, że w istocie stanowili oni narzędzia w rękach demonów²³. Honorat z Marsylii nie daje swoim czytelnikom żadnych środków pozwalających na zidentyfikowanie wieszczącej kobiety jako zwolenniczki takiej czy innej herezji. Nie próbuje on zatem z pewnością skompromitować wyznawców potępionej doktryny; „szukać wyroczeni demonów” nie znaczy dla niego „zasięgać rady u heretyckich charyzmatyków”.

Nic nie sugeruje również, by kobieta pochwycona na rozkaz Hilarego była wieszczką przepowiadającą przyszłość przy użyciu którejsz ze służących do tego specjalistycznych technik. Gdyby autor chciał zaatakować tę czy inną formę profesjonalnej *divinatio*, określiłby ją jasno, w sposób zrozumiały dla czytelników. Skądinąd warto zauważyć, że chociaż pisarze chrześcijańscy uważali wszystkie znane poganom metody wieszczenia i wróżenia za powstałe z inspiracji demonów, to augurowie, haruspikowie, magowie i inni specjaliści od przepowiadania przyszłości nie byli wcale poddawani egzorcyzmom ani określani jako opętani. Wydaje się zatem, że w *Żywocie Hilarego* chodzi o zasięganie rady u osób naprawdę uznawanych za będące narzędziami demonów i właśnie jako takie znające rzeczy zakryte przed innymi ludźmi; chodzi o zasięganie rady u opętanych.

²¹ Zob. Sulpicjusz Sewer, *Vita Martini*, cap. 23; Palladiusz, *Historia Lausiaca*, cap. 25.

²² Euzebiusz, HE, lib. V, cap. 16, par. 7–8, przekład polski: A. Lisiecki: *Historia Kościelna*, Poznań 1924; zob. także HE, lib. V, cap. 16, par. 16–17 (montanistka Maksymilla); lib. V, cap. 19, par. 3 (marcjonitka Pryscylla) i lib. V, cap. 13, par. 2 (marcjonitka Filumene).

²³ Taką samą metodę zniesławienia przeciwnika odnajdujemy w *Żywocie Porfiriusza z Gazy*, rozdz. 85–90, gdzie Marek Diakon utrzymuje, że niejaka Julia, manichejka, była opętana przez diabła. Scena dysputy stoczonej między nią a Porfiriuszem przypomina skądinąd przesłuchania opętanych, zob. M. Scopello, *Julie, manichéenne d'Antioche*, „Antiquité Tardive”, 5, 1997, s. 187–209, na s. 203–208.

Co jednak znaczy określenie „opętany”? W późnej starożytności terminologia określająca stan zawładnięcia człowiekiem przez demona daleka jest od precyzji i różnie – z naszego punktu widzenia – stany psychiczne mogły być opisywane przy użyciu identycznych wyrażen. Jak pamiętamy, dla Orygenesza Pytia była opętana przez demona tego samego rodzaju jak te, które chrześcijanie wypędzali z energumenów. Jeżeli nawet postawienie znaku równości w tym miejscu służyło Aleksandryjczykowi przede wszystkim do zaatakowania wielce szanowanej instytucji religii pogańskiej, to wydaje się, że dla pisarzy kościelnych różnica między permanentnym szaleństwem a stanem transu była naprawdę drugorzędna. Jan Chryzostom w jednej ze swoich homilii do Ewangelii Mateusza wprost określa media, którymi posługiwali się magowie, jako ludzi opętanych przez demony (*daimonôntes*)²⁴. Na ogół da się wprawdzie odróżnić w źródłach tych, których nazwalibyśmy chorymi psychicznie, od ludzi w stanie transu, ale najczęściej umożliwia to kontekst, a nie precyzyjna terminologia.

Kłopot w tym, że w relacji Honorata z Marsylii kontekst nie pozwala na określenie, do której grupy należała wieszczka z Arles. Mniej więcej wiek później Grzegorz z Tours wspomina w *Historii Franków*²⁵ o zdarzeniu żywo przypominającym to opisane w *Żywocie Hilarego*. Tu również spotykamy kobietę „mającą ducha wieszczego” (*spiritus pythonis*); ona także zostaje zatrzymana z polecenia biskupa i poddana egzorcyzmowi, który jednak okazuje się jedynie częściowo skuteczny – demon wyjawia swoją tożsamość, ale nie opuszcza ciała ofiary. Ważne jest, że owa kobieta – bez cienia wątpliwości postrzegana przez autora jako opętana – wydaje się zachowywać w sposób niezdradzający objawów szaleństwa: gromadzi złoto, które dostaje od klientów, przystraja się ozdobami, a odprawiona sprzed oblicza biskupa, stwierdza, że nie może dłużej mieszkać w swojej okolicy i udaje się do królowej Fredegundy. Odnosimy wrażenie, że to osoba, ogólnie rzecz biorąc, świadoma tego, co robi – być może poza momentami transu wieszczego. Czy należy zatem w podobny sposób zinterpretować epizod z *Żywotu Hilarego* i we wszystkich rzekomych prorokujących opętanych widzieć wieszczków, którzy udzielali odpowiedzi w stanie transu? Wydaje się, że nie. Na następnych stronach postaram się zanalizować pewną liczbę tekstów skłaniających mnie do uznania, że czasem szaleństwo ludzi, u których chrześcijanie późnego antyku szukali pomocy w odsłonięciu rzeczy zakrytych, nie było stanem chwilowym, lecz permanentnym.

IV.

Proponuję rozpocząć od przyjrzenia się temu, jaki sens w starożytnej literaturze chrześcijańskiej miał termin *pytho* oraz jego greckie i łacińskie ekwiwalenty, jak sądzę, przynajmniej w pewnych wypadkach, oznaczające energumenów²⁶ wieszczących i przoszonych o odsłonięcie rzeczy zakrytych.

²⁴ In *Matthaeum homiliae*, 28, 2, PG, t. 57, coll. 353.

²⁵ Grzegorz z Tours, *Historia Francorum*, lib. VII, cap. 44.

²⁶ Będę używał terminu *energumenus* na określenie ludzi, których szaleństwo było stanem permanentnym. Zob. wyjaśnienia A. Rousselle, *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Paris 1990, s. 137–139, chociaż nie jestem przekonany, czy miał on aż tak ścisłe znaczenie techniczne, jakie nadaje mu autorka.

W Orygenesowym *Traktacie o zasadach*, który dotarł do nas w przekładzie Rufina, czytamy:

Z drugiej znów strony okazuje się w sposób wyraźny, iż niektórych ludzi od wczesnego niemowlęstwa ogarnęły wrogie duchy, to znaczy, że niektórzy narodzili się z demonem, inni natomiast, jak to wynika z historii, wieścili już jako dzieci, a inni jeszcze od początku ulegli demonowi, który zwie się pytonem, czyli brzuchomówcą (*quem Pythonem nominant, id est ventriiloquum*)²⁷.

Ten sam ustęp zachował się w bardziej dosłownym tłumaczeniu Hieronima²⁸, jednak wyjaśnienie znaczenia słowa *pytho* jako *ventriiloquus* znajduje się tylko u Rufina. Łatwo zrozumieć, dlaczego. Otóż w okresie pracy nad przekładem *O zasadach* Rufin był już zdeklarowanym wrogiem nowego przekładu Biblii sporządzonego przez Hieronima i gorliwym obrońcą starej wersji łacińskiej, w której słowo *ventriiloquus* – niespotykane u autorów klasycznych – zostało użyte jako ekwiwalent greckiego *engastrimythos*²⁹. W Wulgacie natomiast hebrajski rzeczownik ‘ob, który Septuaginta oddaje przez *engastrimythos*, jest stale tłumaczony jako *pytho*. Rufin i Hieronim trwali więc konsekwentnie każdy przy swoim wyborze, ale obydwa terminy wydają się równoznaczne. Były one zresztą uważane za synonimy nie tylko przez łacinników. Wynika to jasno ze słów Plutarcha zawartych w jego *De defectu oracularum*³⁰. Trudno ustalić jednoznacznie, jaki sens nadawano terminom *pytho* i *engastrimythos* w środowisku pogańskim. Arystofanes i Platon piszą, że wspomniany przez Plutarcha Eurykles wygłaszał swoje przepowiednie dziwnym głosem; Hipokrates mówi, że kobiety nazywane *engastrimythoi* charakteryzował ciężki oddech, ale to właściwie wszystko, co wiemy o ich sposobie wieszczenia³¹. Do połowy XX w. uważano *engastrimythoi* za rodzaj nekromantów³². Przekonanie to – oparte przede wszystkim na ustępie z księgi *Suda*, gdzie pod hasłem *engastrimythoi* czytamy, że kobiety tak nazywane „przyzywają duchy zmarłych” – zostało podważone przez Erica Doddsa³³. Zauważył on, że teksty z epoki klasycznej nie sugerują

²⁷ [...] manifeste ostenditur ab adversariis spiritibus quosdam a prima statim aetate possessos, id est nonnullos cum ipso daemone esse natos, alios vero a puero divinasse historicorum fides declarat, alii a prima aetate daemone, quem Pythonem nominant, id est ventriiloquum, passi sunt, *De principiis*, lib. 3, cap. 3, par. 5, wyd. H. Crouzel, M. Simonetti, SCh, 268, Paris 1980; przekład polski: Orygenes, *O zasadach*, S. Kalinkowski, Kraków 1996).

²⁸ Hieronim, *Ep.*, 124,8.

²⁹ *Engastrimythos* w Septuagincie: Kpl 19, 31; 20, 6; 20, 27; Pwt 18, 11; 1Sm 28, 3–9 (5 razy); 1Km 10, 13; 2 Km 33, 6; 35, 19a; Iz 8, 19; 19, 3; 44, 25. We wszystkich zachowanych ustępach *Vetus Latina* *engastrimythos* jest tłumaczony jako *ventriiloquus*, por. wydanie R. Grysona dla Izajasza i internetową *Vetus Latina Database* wydawnictwa Brepols dla innych ksiąg Starego Testamentu.

³⁰ Εὐρηκίας γὰρ ἐστὶ καὶ παιδικὸν κομιδὴ τὸ οἰεσθαι τὸν θεὸν αὐτὸν ὥσπερ τοὺς ἐγγαστριμύθους Εὐρυκλέας πάλαι νυνὶ δὲ Πύθωνα προσαγορευομένους ἐνδύόμενον εἰς τὰ σώματα τῶν προφητῶν ὑποθέγγεσθαι τοῖς ἐκείνων στόμασι καὶ φωναῖς χρώμενον ὄργανοις. Plutarch, *De defectu oracularum*, cap. 9, par. 414E; wyd. R. Flacelière, Plutarque, *Dialogues Pythiques*, Paris 1974.

³¹ Arystofanes, *Vespae*, v. 1017–1020; Platon, *Sophistes*, par. 252 C; Hipokrates, *Epidemiae*, lib. V, cap. 63 (= lib. VII, cap. 28).

³² A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Paris 1879, t. 1, s. 338; W.R. Halliday, *Greek divination. A study of its methods and principles*, London 1913, s. 244–245.

³³ E.R. Dodds, *The Greeks and the irrational*, Berkeley 1951, s. 71–72, a za nim P. Amandry, *La divination en Grèce: état actuel de quelques problèmes*, [w:] *La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines*, Paris 1966, s. 175; oraz D. Aune, *Prophecy in early Christianity and the ancient Mediterranean world*, Grand Rapids 1983, s. 40–41.

żadnego związku *engastrimythoi* z przywoływaniem zmarłych, a definicja z księgi *Suda* jest owocem lektury Pierwszej Księgi Samuela (1 Sm 28,2–9), gdzie Siedemdziesięciu użyło interesującego nas słowa na określenie wiedźmy z Endor, która rzeczywiście była nekromantką. Dzisiaj, ogólnie rzecz biorąc, przyjmuje się pogląd Doddsa, że *engastrimythoi* byli swojego rodzaju wieszczkami – lub może raczej mediami – prywatnymi, udzielającymi odpowiedzi w stanie transu³⁴. W cytowanym ustępie Plutarch stwierdza, że uważano ich – w jego przekonaniu niesłusznie – za ludzi, których ciała stawały się mieszkaniem boga mówiącego przez ich usta.

Czy pisząc o *engastrimythoi/pythones* Orygenes i Rufin z jednej, a Plutarch z drugiej strony ma na myśli ten sam fenomen? Czy chodzi tu o ludzi wieszczących w ten sam sposób i w takim samym stanie psychicznym? To, że według Plutarcha uważano ich za o władniętych przez boga, zaś według Aleksandryjczyka przez demona, stanowi tylko niuans; dla chrześcijan „wszyscy bogowie pogan to demony” (Ps 96/95,5). O wiele ważniejsza jest inna różnica. Otóż odnosimy wrażenie, że Plutarch – podobnie jak wcześniejsi autorzy pogańscy – uważa opętanie *engastrimythoi* za czasowe, podczas gdy Orygenes ewidentnie uznaje je za stan trwały, co pozostaje w zgodzie z epizodem z *Dziejów Apostolskich*, w którym czytamy, że dziewczyna mająca ducha wieszczego chodziła za Pawłem i jego towarzyszami „przez wiele dni”, co – jak sądzę – wyklucza stan transu³⁵.

Postąpilibyśmy oczywiście zbyt pochopnie, uznając, że w literaturze chrześcijańskiej interesujący nas termin nigdy nie pojawia się w takim sensie, w jakim używali go autorzy pogańscy; że *engastrimythoi* i *pythones* są w niej zawsze wieszczącymi energumenami. Tak z pewnością nie jest. W istocie u pisarzy kościelnych stare i nowe znaczenie tych słów współlistnieje. Co więcej, o ile w greckiej literaturze pogańskiej *engastrimythos* i *pytho* (w znaczeniu proroczym) są terminami rzadkimi i – wydaje się – technicznymi, to w pismach chrześcijańskich sytuacja jest o wiele bardziej skomplikowana. Otóż, jak już zasygnalizowałem, pierwszy z terminów zrobił wielką karierę w Septuagincie, gdzie został użyty wiele razy dla oddania hebrajskiego słowa 'ob, oznaczającego wieszczka kontaktującego się z duszami zmarłych³⁶. Najślawniejszym przykładem *engastrimythoi* ze Starego Testamentu jest oczywiście czarownica z Endor,

³⁴ Koncepcja ta wydaje się przekonująca, myślę jednak, że Dodds zbyt pośpiesznie odrzuca istnienie wszelkiego związku między *engastrimythoi* a nekromancją. Nie powinno się lekceważyć świadectwa Septuaginty. Skoro jej twórcy konsekwentnie (jak zobaczymy dalej) wybierali słowo *engastrimythos* dla oddania hebrajskiego terminu 'ob, oznaczającego tego, kto przywołuje dusze zmarłych, to należy sądzić, że przynajmniej w epoce hellenistycznej było ono kojarzone z nekromancją; zob. D. Ogden, *Greek and Roman necromancy*, Princeton 2001, s. 113.

³⁵ Nie zgadzam się z D. Aune, *Prophecy...*, s. 41, który pisze: „[...] the bizarre behaviour of the slave girl and her loud cry while delivering the oracle are characteristic features of possession trance”. „Dziwne zachowanie” i „głośne krzyki” wydają się zupełnie dobrze pasować również do trwałego szaleństwa. Aune pomija natomiast inny element opisu *Dziejów Apostolskich*, ten mianowicie, że owa dziewczyna „przez wiele dni” chodziła za Pawłem i Barnabą, wykrzykując swoje pouczenia. Nie bardzo mogę sobie wyobrazić ów trwający wiele dni trans mediumiczny.

³⁶ Por. miejsca wyliczone w przyp. 29, z wyjątkiem Iz 44, 25. W Biblii są tylko trzy ustępy, w których słowo 'ob zostało przetłumaczone inaczej: 2 Krl 21, 6; 23, 24 i Iz 29, 4. Na temat jego znaczenia zob. J. Ebach i U. Rütterswörden, *Unterweltsbeschwörung im Alten Testament, Untersuchungen zur Begriffs- und Religionsgeschichte des 'ob*, „Ugarit Forschungen”, 9, 1977, s. 57–70; 12, 1980, s. 205–220 oraz A. Jeffers, *Magic and divination in ancient Palestine and Syria*, Leiden 1996, s. 169–172.

która przywołała dla Saula ducha zmarłego Samuela (co skądinąd mocno frapowało i niepokoiło autorów chrześcijańskich³⁷). Kobieta z Endor jest rzecz jasna wieszczką całkowicie różną zarówno od *engastrimythoi* epoki klasycznej, jak i od tych, o których mówi Orygenes. Nie jest szalona, nie udziela odpowiedzi w transie, a duch, którego sprowadza, nie mówi przez jej usta, lecz ukazuje się jako widmo. W konsekwencji natykając się w tekście chrześcijańskim na słowo *engastrimythos*, stajemy zawsze wobec konieczności rozstrzygnięcia, czy zostało ono użyte w swoim znaczeniu pierwotnym (wieszczek w stanie transu), w tym, które znajdujemy w Dziejach Apostolskich i u Orygenes (wieszczący opętany), czy też w sensie, jaki nadała mu Septuaginta (nekromanta). Jedyne kontekst wskazuje, o której z tych możliwości myślał autor. Niestety, ów kontekst jest nazbyt często niejednoznaczny i kiedy na przykład Klemens Aleksandryjski wspomina o „*engastrimythoi* jeszcze dziś podziwianych przez tłum”, nie możemy uznać tej wzmianki za pewne świadectwo praktyki, która stanowi przedmiot niniejszego studium – konsultacji u energumenów³⁸.

Poza Dziejami Apostolskimi i *O Zasadach* jedyny znany mi ustęp, gdzie słowo *pytho* odnosi się bez wątplenia do opętanego – czy raczej do ducha mieszkającego w opętanym – pochodzi z *Homilii pseudo-klementyńskich*, których autor oświadcza z dumą, że chrześcijanie wypędzają wieszczących *pythones*³⁹. Z kolei w *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* pseudo-Justyna⁴⁰ chodzi z pewnością o nekromantów przywołujących duchy zmarłych. Warto zastanowić się, czy nekromanci i wieszczący opętani nie byli istotnie postrzegani jako osoby uprawiające ten sam typ wróżbiarstwa. Czy duchy przemawiające przez tych ostatnich nie były utożsamiane z duszami zmarłych, wywoływanych przez nekromantów? Nie można tego wykluczyć. W swojej niedawnej książce Daniel Ogden sugeruje, że wypędzane z opętanych demony uważano często właśnie za duchy zmarłych. Epizody, które wskazuje dla poparcia swojej tezy, nie są w pełni przekonujące i owo utożsamienie wydaje się zdecydowanie rzadsze niż sądzi Ogden. Prawdą jest jednak, że Jan Chryzostom w jednej ze swoich *Homilii do Ewangelii św. Mateusza* wkłada niestęchanie dużo wysiłku w przekonanie swoich słuchaczy, że dusze ludzi zmarłych nagłą śmiercią nie stają się demonami⁴¹. Możemy więc przypuszczać, że nie brakowało chrześcijan, którzy nie podzielali przekonania biskupa i tym samym nie widzieli wyraźnej różnicy między wieszczącymi opętanymi a nekromantami.

³⁷ Zob. wstęp M. Simonetti do: *La maga di Endor*, Firenze 1989. Na temat samego epizodu i opisanego w nim sposobu wróżenia zob.: B.B. Schmidt, *The «witch» of En-Dor, 1 Samuel 28, and the ancient Near Eastern necromancy*, [w:] *Ancient magic and ritual power*, Leiden 1995, s. 111–129.

³⁸ Klemens Aleksandryjski, *Protrepticus*, lib. II, cap. 11, par. 2. Inne miejsca, gdzie kontekst nie pozwala rozstrzygnąć, z jakim typem wieszczka mamy do czynienia: *Paedagogus*, lib. II, cap. 1, par. 15; Pseudo-Atanazy, *Vita Syncreticae*, cap. 87, PG, t. 28, col. 1541A; *Vita Symeonis Stylitae Iunioris*, cap. 209.

³⁹ οὐ γὰρ εἴ τι μαντεύεται, θεός ἐστίν: ὅτι καὶ πόθονες μαντεύονται, ἀλλ' ὑφ' ἡμῶν ὡς δαίμονες ἐκρίζουμένοι φυγαδεύονται (*Clementina homilia*, 9, cap. 16, PG, t. 2, col. 253B).

⁴⁰ *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, quaest. 81 (PG, t. 6, col. 1321C–1324A).

⁴¹ D. Ogden, *Greek and Roman necromancy...*, s. 114–115. Autor sądzi, że niektóre elementy literackiego opisu egzorcyzmów, a zwłaszcza fakt, że demony wyjawiają w nich często swoje imiona, a niekiedy ukazują się w postaci ludzkiej, dowodzi, że duchy wypędzane z energumenów brano za dusze zmarłych. Wskazuje m.in. na „Legion” duchów nieczystych wypędzonych przez Jezusa w Gerazie; demona, który – wygnany przez Teodora z Sykeonu – ukazał się pod postacią czarnej kobiety i wspomniane przez Laktancjusza demony wyjawiające swoje imiona podczas egzorcyzmów. Jan Chryzostom, *In Matthaеum homiliae*, 28, cap. 2, PG, t. 57, col. 353.

Termin *engastrimythos* mógł więc określać wieszczków, których my zaklasyfikowalibyśmy jako należących do odmiennych grup, ale których starożytni wcale rozróżniać nie musieli. Dodatkowo, całą sprawę komplikuje fakt, że najczęściej autorzy chrześcijańscy używają owego słowa na określenie nie jakiegokolwiek praktyki im współczesnej, ale zjawiska znanego z historii biblijnej⁴². *Engastrimythoi* to dla nich przede wszystkim wieszczkowie – zwłaszcza pogańscy – potępieni w Pięcioksięgu, Księgach Samuela i Kronikach; *engastrimythos par excellence* to wiedźma z Endor. Odnotujmy, że w obszernych komentarzach poświęconych tej postaci ani Orygenes, ani Eustacjusz z Antiochii, ani Grzegorz z Nyssy nie sugerują, by *engastrimythoi* działali również w ich epoce⁴³.

O ile autorzy greccy nazywają jednak – choć rzadko – mianem *engastrimythoi* wieszczków sobie współczesnych, o tyle pisarze łacińscy nigdy nie używają terminu *ventriloquus* w odniesieniu do jakiegokolwiek żywej praktyki. W literaturze zachodniej, gdzie słowo *ventriloquus* pojawiło się wraz z *Vetus Latina*, określa ono zawsze jednego z wieszczków z historii starotestamentowej, najczęściej wiedźmę z Endor. Jedyny wyjątek, jaki znalazłem – cytowany ustęp z *De principiis*, jest tylko przekładem tekstu greckiego. Łacinnicy nie nazywali w ten sposób ani opętanych, ani żadnych współczesnych im specjalistów od sztuki wróżbiarskiej.

Bardziej obiecujący, jeśli chodzi o literaturę łacińską, jest termin *pytho*. Prawda, że należy podchodzić do niego ostrożnie, ponieważ może on tu oznaczać nekromantę, tak jak u autorów greckich. Niemniej u Augustyna znajdujemy kilka ustępów, w których sens słowa jest najprawdopodobniej inny. Biskup Hippony kilkakrotnie wspomina o *pythones*, atakując w swoich kazaniach praktyki wróżebne, wyraźnie dobrze znane mieszkańcom Afryki Północnej. Oto dwa przykłady:

Jakże to, nie jest wiernym? A wypytuje pytoniszę (*pythonissam interrogat*). Jakże to, nie jest wiernym? A kiedy boli go głowa, wieszta sobie na szyi magiczne znaki [...]⁴⁴.

A ci, którzy – nie powiem – dotykają kilku strun, ale nie dotykają samego psalterium i nic dobrego nie czynią, radzą się idolorów; i może wydają się chrześcijanami wówczas, kiedy ich dom nie cierpi żadnego nieszczęścia; kiedy zaś spada na niego jakieś utrapienie, biegną do pytona, albo do maga, albo do astrologa (*currunt ad pythonem, aut sortilegum, aut mathematicum*)⁴⁵.

Widzimy, że Augustyn wymienia tu *pythones* obok maga i astrologa. Mogłoby to skłaniać do uznania, że *pytho* jest dla niego także rodzajem zawodowego wieszczka,

⁴² Teodoret z Cyru, *Quaestiones in Leviticum*, quaest. 29, PG, t. 80, col. 337, wyjaśnia, że *engastrimythoi* są *τινὲς ὑπὸ δαιμόνων ἐνεγούμενοι*, ale on także wydaje się pisać raczej o fenomenie historycznym niż o współczesnej mu praktyce.

⁴³ Wszystkie te teksty zostały wydane, wraz z komentarzem i przekładem włoskim przez M. Simonettię, *La maga di Endor...*

⁴⁴ *Quare, iste non fidelis est? et pythonissam interrogat. Quare, iste non fidelis est? et quando illi caput dolet, characteres sibi ad collum ligat* (*Sermo* 260D, wyd. G. Morin *Miscellanea Agostiniana*, t. 1, s. 500, v. 15–17).

⁴⁵ *Et illi qui, non dico, aliquas chordas tangunt, sed nec tangunt ipsum psalterium, et nihil boni operantur, consulunt idola; et forte tunc videntur christiani, quando nihil mali patitur domus eorum; quando autem aliqua ibi tribulatio est, currunt ad pythonem, aut sortilegum, aut mathematicum* (Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, wyd. E. Dekkers i J. Fraipont, CCSL, t. 39, Ps 91, par. 7, v. 16–20).

prawdopodobnie nekromantą. Sądzę jednak, że rzecz ma się inaczej. Otóż w swoich kazaniach Augustyn używa niekiedy, w kontekście bardzo podobnym jak *pytho*, innego terminu – *arrepticus*, dosłownie: „pochwycony”⁴⁶:

Jeśli komu czego brakuje, jeśli jego duch jest zgnębiony, jeśli brakuje dóbr doczesnych, najczęściej szuka pomocy u demonów, chce radzić się u «pochwyconych», szuka magów⁴⁷.

Czy jeśli boli cię głowa, nie szukasz «pochwyconego», czarodzieja, zaklinacza, tego, który leczy przy pomocy zaklętych węzłów?⁴⁸

Widzimy, że terminy *pytho* i *arrepticus* pojawiają się w bardzo podobnym kontekście. Wahałbym się przed stwierdzeniem, że ich użycie jest zamienne, ale trzeba zauważyć, że Augustyn, wyliczając różnych specjalistów, do których ludzie uciekają się w kłopotach, wymienia jeden lub drugi z nich, nigdy dwa na raz⁴⁹. To, że *arrepticus* mógł znaczyć tyle co *pytho*, wynika natomiast jasno z tekstu późniejszego niż epoka Augustyna: na początku VIII w. Beda określa tym słowem najbardziej znaną pytoniszę historii biblijnej – wiedźmę z Endor⁵⁰.

U Bedy, który skądinąd znał niezachowane do naszych czasów kazania Augustyna⁵¹, słowo *arrepticus* jest więc synonimem *pytho*, ale *pytho* określa u niego nekromantę⁵². Nie jest to jednak z pewnością pierwotne znaczenie terminu *arrepticus*. W literaturze zachodniej rzeczownik ten pojawił się – podobnie jak *ventriloquus* – dzięki tłumaczom *Vetus Latina*. Znajdziemy go w Pierwszej Księdze Samuela (1 Sm 21,15), gdzie mowa jest o tym, jak Dawid, udający szaleństwo ze strachu przed Filistynami, został uznany za „pochwyconego” (*ἐπίλεπτος*, Wulgata: *furiosus*) przez Kiszę, króla Gat. Następnie w Drugiej Księdze Królewskiej (2 Krl 9,11)⁵³ widzimy, jak żołnierze Jehu nazywają tak

⁴⁶ A. Souter, *A Glossary of Later Latin to 600 AD*, Oxford 1949: *seized by an evil spirit, possessed, mad*; A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout 1962: 1. *en transe, inspiré*; 2. (pl.) *ceux qui sont possédés d'un délire sacré, prêtres païens en transe*; 3. *les fous, un possédé du démon*.

⁴⁷ *Si aliquid deest, si in angusto est anima, in inopia temporalium, quaerit auxilium plerumque a daemonibus, arreptitios daemonum vult consulere, sortilegos quaerit* (*Enarrationes in Psalmos*, Ps 34, *Sermo* 1, par. 6, v. 16–19).

⁴⁸ *Non quando caput doles quaeras arrepticium, maleficum, incantatorem, remediatores sacrilegis ligaturis* (*Sermo* 335F, „*Revue Bénédictine*”, 51, 1932, s. 21, lin. 7). Por. *Sermo* 63A, 3, wyd. G. Morin, „*Miscellanea Agostiniana*”, t. 1, s. 319, v. 9–12 (*Quomodo gentium ecclesia misera quaerens beatitudinem, quaerens aliquas vires habere, vel quaerens medicinam, quanta consumpserat in medicos falsos, in mathematicos, in sortilegos, in arrepticios, et vates templorum?*) i *Sermones Novissimi*, wyd. F. Dolbeau, w: *Augustin d'Hippone, Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, Paris 1996, *Sermo* 23, par. 12, lin. 262–266 (*An forte divinatio divina non est, quae hinc etiam nomen accepit, cuique adeo dedita est curiositas hominum, ut multi hodie propterea nolint esse christiani, dum volunt sibi licere consulere adrepticios, mathematicos, augures et – quid aliud dicam? – magos?*).

⁴⁹ F. Dolbeau, *Le combat pastoral d'Augustin contre les astrologues, les devins et les guérisseurs*, [w:] *Augustinus Afer. Saint Augustin: Africanité et universalité*, Fribourg 2003, s. 167–182, na s. 171, przyp. 34.

⁵⁰ Beda, *In primam partem Samuhelis*, lib. III, cap. 10, lin. 1869–1874.

⁵¹ F. Dolbeau, *Bède, lecteur des sermons d'Augustin*, „*Filologia Mediolatina*”, 3, 1996, s. 105–133, na s. 122–129.

⁵² Beda, *In primam partem Samuhelis*, lib. IV, cap. 28, lin. 1819: *Dixitque Saul servis suis: quaerite mihi mulierem habentem pithonem ut vadam ad eam et sciscitabor per illam*.

⁵³ Zob. poświadczenia zebrane w *Vetus Latina Database*. Inne terminy używane w łacińskich przekładach tego miejsca to *furiosus* i *insanus*.

jednego z „synów proroków”, wysłanego przez Elizeusza, żeby namaścił ich wodza na króla nad Izraelem (żołnierze nie znali celu jego misji; Septuaginta: *ἐπίλεπτος*, Wulgata: *insanus*). Nie ulega wątpliwości, że słowo zostało utworzone przez autorów *Vetus Latina* dla oddania greckiego *ἐπίλεπτος*, znaczącego właśnie „pochwycony”. W kontekście Ksiąg Królewskich jego sens jest jasny; *arrepticus* to po prostu szaleniec. Hieronim w przekładzie Biblii używa tego terminu tylko raz, w Księdze Jeremiasza (Jr 29,26), gdzie czytamy, że Sofoniasz, syn Maasejasza został ustanowiony do sprawowania nadzoru *in domo Domini super omnem virum arrepticium et prophetantem* (Septuaginta – Jr 36,26: *παντι ἀνθρώπω προφητηύοντι καὶ παντὶ ἀνθρώπω μαινομένῳ*). Tu również chodzi bez wątpienia o szaleńców – takie jest znaczenie słowa *meshuga*, które Hieronim przetłumaczył jako *arrepticus*; ich szal ma jednak charakter wieszczy, co jasno wynika z kontekstu. Choć przypadek „syna proroków” w *Vetus Latina* jest mniej jasny, to i tu związek „pochwyconego” z wieszczaniem wydaje się bardzo prawdopodobny; w epizodzie z historii Dawida jest on natomiast całkowicie nieobecny:

zmienił się wobec nich na twarzy i zachowywał się jak szalony; walił w bramę, uderzał w ręce, rzucał się na skrzydła bramy i pozwalał ślinie spływać po brodzie (1 Sm 21,14)⁵⁴.

Opis ten pokazuje, że po to, by zostać uznanym za „pochwyconego”, niezbędne było zachowanie szaleńca, a nie fakt wieszczenia.

Ani w *Vetus Latina*, ani w Wulgacie teksty biblijne nie sugerują, by szaleństwo *arrepticii* było wywołane przez demony. W *Enarrationes in Psalmos* Augustyn uściśla jednak, że ci, do których biegają po radę jego wierni, to *daemonum arrepticii* – „pochwyceni przez demony”⁵⁵. Określenie to żywo przypomina termin *arrepti a daemone* używany przez Hieronima w *Żywocie Hilariona*⁵⁶ oraz *daemonio arreptus*, który znajdujemy u Jana Kasjana⁵⁷. Obydwaj autorzy mówią tu wyraźnie o energumenach⁵⁸. Skądinąd Kasjan, używając w sposób zamienny rzeczowników *arrepticus* (bez żadnego dopełnienia) i *energumenus*⁵⁹, poświadczają, że są one równoznaczne. Nieco

⁵⁴ [...] *mutavit vultum suum coram ipsis, et affectabat, et tympanizabat ad ostia civitatis, et ferebatur in manibus suis, et procidebat ad ostia portae, et salivae discurrebant super barbam eius*. Ustęp ten cytuje Augustyn, *Enarrationes in Psalmos...*, Ps 33, *Sermo* 1, par. 2, v. 40–43.

⁵⁵ *Enarrationes in Psalmos...*, Ps 34, *Sermo* 1, par. 6, v. 16. To samo wyrażenie w *Enarrationes in Psalmos...*, Ps 94, par. 6, v. 21–24. Nie jestem pewien, czy Augustyn zawsze uważał szal wieszczy *arrepticii* za efekt opętania przez demona. W *De Genesi ad litteram*, lib. XII, cap. 17, par. 36, mówi on w każdym razie o szaleńcu (*phreneticus*, nie *arrepticus*), który przepowiedział śmierć pewnej kobiety i który wyraźnie nie był opętany. Augustyn wyznaje, że natura tego fenomenu nie jest dla niego jasna, niemniej próbuje go tłumaczyć przyczynami naturalnymi i nie wiąże z jakimikolwiek działaniami demonów. Można zastanawiać się, czy takie wyjaśnienie – nieco dziwne pod piórem biskupa – było przekonujące dla tych, którzy szukali u szaleńców odpowiedzi na swoje pytania. Nie sądzę. Wydaje mi się, że są to raczej refleksje intelektualisty, zainspirowane być może lekturą ustępu z Apulejusza, który mówi, że podziela poglądy Platona na rolę boskich mocy pośredniczących między Bogiem a ludźmi, odpowiedzialnych za wszelkie formy wieszczenia, ale zastanawia się, czy w pewnych warunkach dusza ludzka nie może sama przepowiadać przyszłości (Apulejusz, *Apologia*, 43).

⁵⁶ Hieronim, *Vita Hilarionis*, cap. 16, par. 4, v. 10; cap. 25, par. 1, v. 5.

⁵⁷ Jan Kasjan, *Collationes*, lib. XIV, par. 7.

⁵⁸ W nieco późniejszej epoce wyrażenia tego używał często Grzegorz z Tours: *Historia Francorum*, lib. II, cap. 3, s. 45, v. 5; lib. IV, cap. 36, s. 169, v. 1; lib. VII, cap. 35, s. 356, v. 11; *Liber in gloria martyrum*, cap. 38; 42; 68; *Liber vitae patrum*, cap. 8, par. 5; cap. 17, par. 3.

⁵⁹ Jan Kasjan, *Collationes*, lib. VII, cap. 11–12; por. lib. VIII, cap. 15.

później *arrepticii* pojawiają się w *Żywotach Ojców Jurajskich*⁶⁰, gdzie kontekst również nie pozostawia wątpliwości, że „pochwyceni” przebywający w kościołach to energumeni⁶¹.

Trzeba jednak zastanowić się, powracając do pytania zadanego już w kontekście wieszczki z Arles, czy w istocie Augustynowi nie chodziło o stan chwilowy; czy *arrepticii daemonum*, o których mówi, nie powinni być uznani za media pozwalające magom przepowiadać przyszłość, za zawodowych wieszczków udzielających odpowiedzi w transie⁶² albo za czcicieli *dea Syria* bądź Kybele⁶³, którzy również znani byli ze swojego wieszczego szału⁶⁴ i których chrześcijanie często uznawali za opętanych przez demony⁶⁵. Wydaje się, że żadnej z tych możliwości nie da się całkowicie wykluczyć. Oprócz wskazanych wyżej cytatów, u Augustyna natykamy się też na inne, potwierdzające, że przynajmniej niektórych *arrepticii* łączono z kultami pogańskimi⁶⁶. François Dolbeau przytacza z kolei niewydany dotąd tekst anonimowej homilii, prawdopodobnie pochodzenia afrykańskiego⁶⁷, opowiadający historię dwóch ludzi, złodzieja i jego ofiary, którzy niezależnie udali się do człowieka określonego jako *arrepticus*; pierwszy po to, by zapytać, czy zostanie odkryty, drugi – by dowiedzieć się, czy odnajdzie skradzione pieniądze. Ów *arrepticus* nazywany jest również *sortilogus* i *divinus*, a jego konsultacje

⁶⁰ *Vita Patrum Jurensium*, cap. 15; 34; 89.

⁶¹ W miejscach tych nic nie sugeruje związku *arrepticii* z wieszczeniem. Wyraźnie nie jest to więc termin techniczny określający wieszczących szaleńców, chociaż Hieronim, a jeszcze częściej Augustyn, używają go w tym sensie.

⁶² Są to praktyki niestłuchanie popularne w późnej starożytności, dobrze poświadczone w papirusach magicznych i tekstach literackich. Media: zob. np. PGM, nr IV, v. 850–929; nr VII, v. 348–358, 540–544 (inne przykłady zob.: S.I. Johnston, *Charming children: the use of child in ancient divination*, „*Arethusa*”, 34, 2001, s. 97–117, przyp. 9); Apulejusz, *Apologia*, cap. 42–43; Jamblich, *De mysteriis*, lib. III, cap. 6; mag w transie: tamże, cap. 31. Zob. E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an age of anxiety*, Cambridge 1965, s. 53–54.

⁶³ Zob. H. Graillot, *Le Culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et à l'Empire romain*, Paris 1912, s. 306–307.

⁶⁴ Zob. ich barwny opis u Apulejusza, *Metamorphoses*, lib. VIII, cap. 28–29. Może również kapłani bogini Ma: Tibullus, *Elegiae*, lib. I, carmen 6, v. 45–50, zob. R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, wyd. 2; Paris 1992, s. 48–49; F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, wyd. 4, 1929, s. 50–51. Inne przykłady prorocत्व wypowiedzianych przez adeptów kultów pochodzenia wschodniego zob. Y. Hajjar, *Divinités oraculaires en Syrie et en Phénicie à l'époque gréco-romaine*, ANRW, seria 2, t. 18, fasc. 4, s. 2236–2320, na s. 2307–2309.

⁶⁵ Media: zob. wspomniany już ustęp z homilii Jana Chryzostoma, *In Matthaeum*, 28, 2 (PG, t. 57, col. 353); kapłani *Dea Syria*: być może tak należy interpretować również ustęp z Minucjusza Feliksa: „Do tych opętanych należy zarówno rozmaici nawiedzeni (*furentes*), których widać na ulicach, jak i prorocy, oraz ci, co szwendają się z dała od świętyń, gdzie dostępując natchnienia, głośno krzyczą. Wszyscy oni mają w sobie to samo piętno demona, chociaż u każdego z nich szaleństwo owo inaczej się objawia”. (*Octavius*, cap. 27, par. 3, przekł. M. Szarmach). J. Beaujeu w przypisie do tego miejsca zauważa, że wyrażenia użyte przez apologetę odpowiadają tym, jakie odnajdziemy w opisie kapłanów *Dea Syria* u Apulejusza (*Metamorphoses*, lib. VIII, cap. 27). E.R. Dodds, *Pagan and Christian...*, s. 56, przyp. 3, woli widzieć tu *engastrimythoi*, których utożsamia z mediami. Nie widzę możliwości rozstrzygnięcia, która z tych interpretacji jest poprawna. Celsus w podobny sposób opisuje ekstatycznych wieszczków działających w Palestynie i Fenicji: Orygenes, *Contra Celsum*, lib. VII, par. 9.

⁶⁶ *Enarrationes in Psalmos...*, CCSL, t. 39, Ps 94, par. 6, v. 21–24; Ps 134, par. 20, v. 26–29; *Sermo* 63A, par. 3, „*Miscellanea Agostiniana*”, t. 1, s. 319, v. 9–12; *Sermo* 328, „*Revue Bénédictine*”, 51, 1932, s. 17, v. 62–64; *De civitate* lib. II, par. 4.

⁶⁷ F. Dolbeau, *Le combat pastoral d'Augustin...*, s. 171, przyp. 34, z aneksem na s. 181.

są płatne. Kaznodzieja nie mówi nam nic o metodzie wieszczenia, jaką posługiwał się ów człowiek, jest jednak oczywiste, że był to zawodowy wróżbita, a nie energumen. Dolbeau podejrzewa, że chodzi o medium dające odpowiedzi w stanie transu, i że u Augustyna słowo *arrepticus* miałyby to samo znaczenie.

W epizodzie z Pierwszej Księgi Samuela, który Augustyn przytacza w swoich objaśnieniach do Psalmu 33⁶⁸, Kisz wyraźnie uznaje jednak Dawida za kogoś, kto definitywnie postradał zmysły; inaczej cała historia nie miałaby sensu. Podobnie, kiedy w tym samym kazaniu biskup przypomina⁶⁹, że Jezus był postrzegany przez ludzi słuchających go jako *arrepticus*, to chce powiedzieć, że uważano go za trwale pozbawionego rozumu, a nie za wieszczka w transie⁷⁰. Wskazane wyżej ustępy z *Collationes* Jana Kasjana i *Żywotów Ojców Jurajskich* potwierdzają taką interpretację owego słowa; epizod z kazania przytoczonego przez Dolbeau wyraźnie jednak jej przeczy. Należy stąd wnioskować, że termin *arrepticus*, podobnie jak *pytho* i *engastrimythos*, mógł oznaczać równie dobrze energumena, jak medium, i że w oczach chrześcijan późnej starożytności różnica między tymi dwiema formami „opętania” była mało istotna. *Arepticii* pojawiający się w kazaniach Augustyna mogli należeć do obydwu grup.

V.

Są na szczęście inne świadectwa, które nie zawierając żadnego z omówionych wyżej terminów, pokazują jasno, że dla poznania rzeczy zakrytych odwoływano się nie tylko do wieszczków w transie, ale i do prawdziwych energumenów. Przyjrzyjmy się najpierw tekstowi późnemu co prawda, ale bardzo interesującemu – ustępowi z siódmowiecznych *Miracula sancti Arthemii*. Interesujący mnie epizod mówi o pewnym pobożnym mieszkańcu Konstantynopola, którego dom został ograbiony przez złodziei⁷¹. Sąsiedzi nieszczęśnika utrzymywali, że nikogo nie widzieli, ale poradzili mu udać się „do świętego Pantelemona, w dzielnicy Rousphinos, mówiąc, że tam jest ktoś, kto daje wiedzę; on powie mu, kto jest złodziejem. W tym czasie w licznych kościołach było bowiem wielu opętanych. Człowiek ów, chwilowo pocieszony tymi słowami, poszedł do świętego Pantelemona; ale kiedy usłyszał krzyki opętanego, powiedział do siebie: «Oto opuszczam Boga i zbliżam się do demonów. Zostałem okradziony, a gubię własną duszę» i wrócił do domu”⁷².

⁶⁸ *Enarrationes in Psalmos...*, CCSL, t. 38, ps. 33, *Sermo* 1, par. 2, v. 40–47; par. 8, v. 20–21.

⁶⁹ Tamże, Ps 33, *Sermo* 1, par. 8, v. 12–32.

⁷⁰ Podobnie Cezary z Arles, *Sermo* 127, par. 1, wyjaśnia swoim słuchaczom, że Izraelici nie okazywali należnego szacunku prorokom, którzy byli przez nich traktowani jako *insani atque arrepticii*. Kontekst i przykłady biblijne (jeden z „synów proroków” określony przez żołnierzy Jehu jako *insanus* i Jezus nazwany przez nieprzyjaciół *arrepticus*) pokazują, że Cezary używa tych dwóch terminów jako synonimów, i że znaczą one tyle co „szaleniec”.

⁷¹ Ustęp ten, podobnie jak inne świadectwa wieszczenia opętanych zaczerpnięte z literatury bizantyńskiej, komentuje V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala 1995, s. 159–161.

⁷² εἰς τὸν ἅγιον Παντελεήμονα, εἰς τὰ Ῥουφίνου, φάσκοντες εἶναι τινα ἐκεῖ ἐπίστασιν διδόντα, ὃς ἐρεῖ αὐτῷ τὸν συλῆσαντα. συνέβη γὰρ ἐν ἐκείνῳ τῷ χρόνῳ πλείστους εἶναι δαιμονίωντας ἐν πολλαῖς ἐκκλησίαις. τοῦτοις τοῖς λόγοις κουφισθεὶς πρὸς τὸ παρὸν ὁ ἀνήρ, ἀπήλθεν εἰς τὸν ἅγιον Παντελεήμονα, καὶ ἀκούσας

Ustęp ten wydaje mi się ważny – i to nie tylko dlatego, że wprost potwierdza istnienie zajmującej mnie praktyki. Chodzi także o to, że o ile mniej więcej wiemy, jak wyglądały seanse magów przywołujących duchy za pomocą medium⁷³, trudniej wyobrazić sobie, w jaki sposób organizowane były konsultacje u energumenów. Przynotowany epizod daje o tym pewne pojęcie.

W starożytnej literaturze chrześcijańskiej często natykamy się na energumenów niejako przyciąganych przez znane sanktuaria i przez ludzi w powszechnej opinii uchodzących za świętych; można przytoczyć dziesiątki opisów tego zjawiska, zaczerpniętych zwłaszcza z dzieł hagiograficznych⁷⁴. Nie jest to jednak wyłącznie topos właściwy dla żywotów świętych czy zbiorów opowieści o cudach. Stałą i codzienną obecność opętanych w miejscach kultu poświadczają również akta synodów i inne teksty o charakterze prawnym. W piątowiecznej kolekcji znanej pod nazwą *Statuta ecclesiae antiqua* czytamy, że energumeni przebywający w kościołach powinni być codziennie karmieni i poddawani egzorcyzmom, i że należy ich zatrudnić do zamiatania posadzek w domu Bożym⁷⁵. Energumeni byli tu zawsze. Bez wątplenia nie wszyscy mogli pełnić rolę wieszczków; niektórzy nie mówili w sposób zrozumiały, inni wcale nie mówili⁷⁶. Ten jednak, kto chciał postawić pytanie energumenowi, nie powinien był mieć wielkich trudności ze znalezieniem w sanktuarium nadającej się do tego celu osoby. Można zastanawiać się, czy kobieta zatrzymana na rozkaz Hilarego również nie została pochwycona na miejscu – w kościele lub w jego bezpośrednim otoczeniu.

τῆς τοῦ δαιμονιᾶντος κραυγῆς εἶπεν ἐν ἑαυτῷ: "Ἄρτι εἴω τὸν θεὸν καὶ δαίμοσιν προσέρχομαι: ἄρτι ἐσλήθην καὶ ἀπόλεσα τὴν ψυχὴν μου. καὶ ταῦτα εἰπὼν ὑπέστρεψεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. (Miracula s. Artemii, 18).
Cyt. za: *The Miracles of St. Artemios, A Collection of Miracle Stories by an Anonymous Author of Seventh-Century Byzantium*, przekł. V.S. Crisafulli, wstęp J.W. Nesbitt, kom. V.S. Crisafulli i J.W. Nesbitt, Leiden-New York-Köln 1997, s. 114–115 (tekst jest przedrukiem z wydania A. Papadopoulou-Kerameusa, St. Petersburg 1909).

⁷³ W ostatnich latach ukazały się liczne studia poświęcone temu tematowi, zob. np. P. Athanassiadi, *Dreams, theurgy and freelance divination: the testimony of Jamblichus*, „The Journal of Roman Studies”, 83, 1993, s. 115–130; R. Gordon, *Reporting the marvellous: Private divination in the Greek magical papyri*, [w:] *Envisioning magic*, Leiden 1997, s. 65–92; S.I. Johnston, *Charming children...*, s. 97–117.

⁷⁴ Energumeni w kościołach: Hieronim, *Ep.* 108, par. 13; Sulpicjusz Sewer, *Dialogi*, lib. III, cap. 6, par. 2–5; *Vita Patrum Jurensium*, cap. 42; 89; Paulin z Mediolanu, *Vita Ambrosii*, cap. 14, par. 2–3; cap. 29, par. 2; cap. 33, par. 3; Sokrates Scholastyk, *HE*, lib. VI, cap. 6 (rzekomy energumen); Sozomen, *HE*, lib. VII, cap. 24, par. 8; Cyryl ze Scythopolis, *Vita Euthymii*, cap. 51–56; Grzegorz z Tours, *Historia Francorum*, lib. VII, par. 29. Możliwe, że byli oni obecni również w niektórych sanktuariach pogańskich, zob. Lukian, *De dea Syria*, cap. 43. Czasem opętani byli prowadzeni do kościołów przez własną rodzinę. Pseudo-Dionizjusz z Tehl-Mahre opowiada, że podczas epidemii „szaleństwa i ducha demonicznego”, która nawiedziła Amidę w latach 559–560, „ci, którzy zostali zachowani od tego szaleństwa postanowili, posługując się łagodnością bądź siłą i przymusem, zgromadzić ich [opętanych] w kościołach, tak że wszystkie kościoły i sanktuaria miasta całkowicie się nimi wypełniły” (*Incerti Auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum Vulgo Dictum*, pars III, CSCO, t. 104, s. 116).

⁷⁵ *Statuta ecclesiae antiqua*, can. 63; 64; 62 (CCSL, t. 148, s. 176); podobne postanowienia: *Concilium Arelatense secundum*, can. 38/39; 39/40 (CCSL, t. 148, s. 122); *Concilium Arausicum a. 441*, can. 13/14–14/15 (CCSL, t. 148, s. 82).

⁷⁶ W *Miracula Cosmae et Damiani*, cap. 12, autor wspomina o wielu opętanych kobietach przebywających w sanktuarium świętych, ale tylko jedna z nich „mówi” – *λόγον δίδωσι*. Nawet jeśli przez to wyrażenie autor nie stwierdza w sposób jasny, że osoba ta dawała wyrocznie, to właśnie owi „mówiący” energumeni stanowili kategorię potencjalnych wieszczków.

Jeżeli ludzie pragnący zdobyć niedostępną im wiedzę wypytywali opętanych w sanktuariach, to działo się tak nie tylko ze względu na łatwość napotkania tam energumenów, lecz także dlatego, że owe miejsca gwarantowały prawdziwość otrzymanych odpowiedzi. Moc złożonych w kościołach relikwii uniemożliwiała demonom kłamstwo. Sądzę, że tak właśnie należy interpretować praktykę, o której Atanazy pisze w *Liście Paschalnym* 42, zachowanym do dziś jedynie w przekładzie koptyjskim. Biskup piętnuje w nim tych, którzy chodzą na groby męczenników, by wypytywać demony o przyszłość. Podkreśla, że zarówno Paweł w Filipi, jak i Jezus nakazali demonom zamilknąć, mimo że mówiły one – przez usta opętanych – rzeczy prawdziwe, po czym dodaje:

jeśli [ludzie ci] odpowiadają, że w martyriach uleczeni zostali liczni opętani, to jest to jedynie wymówka; niech słuchają, co ja im odpowiem: Nie są oni leczeni przez to, że męczennicy nachodzą demony; są leczeni przez Zbawiciela, którego wyznawali męczennicy. Torturowane przez niego demony krzyczą tak jak te, o których mowa jest w Ewangelii, wołając: «Błagam cię, nie dręcz nas»; ale [ludzie ci] będą zawstydzeni, widząc unicestwione te demony, które oni wychwalały i które pytają o przyszłość. Czy po tych słowach odważą się wypytywać za pośrednictwem duchów nieczystych? Tak, tak, odważą się, są to bowiem bezwstydnicy i miłośnicy rozkoszy⁷⁷.

Tekst – jak to już zauważył David Brakke⁷⁸ – nie jest jasny. Przykłady biblijne i wzmianka o opętanych przez duchy nieczyste, którzy doznają uzdrowienia w martyriach, sugerują, że chrześcijanie potępieni przez Atanazego wypytywali demony, te zaś odpowiadały im ustami energumenów. Nieco dalej autor mówi jednak, że owi ludzie chodzą na groby męczenników, by to ich właśnie wypytywać „za pośrednictwem duchów nieczystych”⁷⁹. Do kogo więc ostatecznie się zwracano? Sądzę, że praktyka polegała na stawianiu pytań demonom za pośrednictwem opętanych, co Atanazy przyznaje na początku. Obecność relikwii męczenników była jednak niezbędna, ponieważ ci ostatni odgrywali rolę katów torturujących duchy nieczyste i tym samym zapewniających wiarygodność ich zeznań – rolę dobrze potwierdzoną przez teksty hagiograficzne⁸⁰. Jeżeli Atanazy następnie odwraca rolę męczenników i demonów, to czyni tak, by skompromitować swoich przeciwników, posługujących się rzekomo demonami do przesłuchiwania świętych⁸¹.

⁷⁷ Atanazy, *Epistula festalis*, par. 42, CSCO, t. 150, par. 65, tłum. za: L.-Th. Lefort, CSCO, t. 151 i A. Camplani, *Atanasio d'Alessandria: Lettere festali*, Milano 2003.

⁷⁸ D. Brakke, *Outside the places, within the truth: Athanasius of Alexandria and the localization of the holy*, [w:] *Pilgrimage and holy space in late antique Egypt*, red. D. Frankfurter, Leiden 1998, s. 445–481, na s. 469–471.

⁷⁹ We wspomnianym artykule, s. 480, D. Brakke proponuje przekład: *wypytywać duchy nieczyste*, ale nie wyjaśnia powodów tej poprawki. W swoim nowym przekładzie A. Camplani tłumaczy tak jak Lefort: *attraverso gli spiriti immondi* (Atanasio d'Alessandria, *Lettere festali*...).

⁸⁰ Na ten temat: P. Brown, *The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity*, Chicago 1981, s. 109, a także mój artykuł *Suspended in the air...*, s. 373–375. Zob. np. Paulin z Mediolanu, *Vita Ambrosii*, cap. 16; 21; 33, 3–4; 48, 2; Grzegorz z Tours, *Liber de virtutibus sancti Martini*, lib. III, cap. 39; *Liber vitae patrum*, cap. 8, par. 11.

⁸¹ Niewykluczone jednak, że sami klienci byli niekiedy przekonani, iż za pośrednictwem opętanych stawiają pytania męczennikom. W *Cudach św. Demetriosia* spotykamy mężczyznę, który „udał się do martyrium św. Izydora, zarówno po to, by od miejscowych dowiedzieć się, kim jest ów Demetrios, jak i po

Pod koniec listu biskup określa napiętnowaną praktykę jako wynaturzenie właściwe kultowi idolów i zachęca swoich czytelników:

Dlatego właśnie proszę was, by tacy ludzie pozostali poza zgromadzeniem Bożym, niczym trędowaci i obcy wierze. Niech takie czyny nie zdarzają się wśród was, ani wśród waszych bliskich. My bowiem jesteśmy obcy demonom, gdyż mamy proroków i darzymy wciąż Słowo Boże, które przemawia z niebios; i nie potrzebujemy tych, co mówią z ziemi.

Ostatnie wyrażenie pochodzi z *Księgi Izajasza*⁸², ale wydaje się, że Atanazy zaczerpnął je bezpośrednio raczej z *Komentarza do Księgi Liczb* Orygenes, skąd zapożyczył również całe rozumowanie oraz przykłady biblijne (Jezus i Paweł nakazują zamilknąć demonom). W tekście tym – zachowanym w tłumaczeniu Rufina – Aleksandryczyk wyjaśnia, że ci, którzy „mówią z ziemi”, symbolizują wieszczbiarstwo pogańskie i dorzuca:

jeśli Paweł nie ścierpiął, aby [demony] dawały mu świadectwo, ale bolał nad tym, o ileż bardziej my winniśmy boleć widząc dusze zwiedzione przez tych, co za jakiegoś ducha Bożego uznają ducha Pytona (*spiritus Pythonis*) lub przemawiającego przez brzuchomówcę (*ventriloquus*), wieszczka, augura i inne demony tego rodzaju⁸³.

Atanazy podąża więc za Orygenesem, który potępia między innymi konsultacje u *pythones* i *engastrimythoi* i uważa je za dowód łatwowierności ludzi dających się mamić sztuczkom demonów. Atanazy nie powtarza terminów użytych w przytoczonym ustępie na określenie owych wieszczków, ale możliwe, że to właśnie owe terminy skłoniły go, by wykorzystać tekst Orygenes, i że nieokreśleni bliżej w liście opętani, którym zadawano pytania przy relikwiach męczenników, to dla niego właśnie *engastrimythoi* i *pythones*.

W kontekście *Listu Paschalnego* 42 Atanazego konsultacje u opętanych przebywających w kościołach bądź martyriach wydają się bliskie przesłuchaniom opętanych przeprowadzanym przez bohaterów dzieł hagiograficznych, o których pisałem na początku. Św. Marcin potrafił wydobyć z duchów nieczystych prawdę, ponieważ był świętym. Ludzie zupełnie zwyczajni, pobożni, lecz pragnący poznać rzeczy zakryte, mogli mieć nadzieję, że uda im się osiągnąć ten sam rezultat, wypyując demony mieszkające w energumenach tam, gdzie pochowane były relikwie męczenników – źródło mocy przynajmniej równie skuteczne jak święty żyjący⁸⁴.

to, by prosić świętego o wyjawienie mu prawdy”. Posunięcie okazało się trafne, gdyż „cierpiący, którzy znajdowali się w sanktuarium i przez których – pod przymusem z wysoka – wbrew swojej woli wypowiadały się będące w nich demony, odślonili mu prawdę” (Mir. 9, wyd. P. Lemerle, *Les plus anciens recueils de miracles de saint Demétrios*, t. 1, Paris 1981). Podobnie w spisanych przez Sofroniusza *Cudach Kyrosa i Jana* (*Miracula Cyri et Joannis*, cap. 36, 22) natrafiamy na opętanego, który w sanktuarium męczenników – i z ich rozkazu – zapowiada pewnemu choremu monofizycie, że jeśli ten się nie nawróci, nie odzyska zdrowia.

⁸² Iz 8, 19; 19, 4 oraz 29, 4; Septuaginta: *φωνοῦντες ἐκ τῆς γῆς*; w dwóch pierwszych miejscach sąsiaduje ono z *engastrimythoi*.

⁸³ *Quod si Paulus testimonium sibi eum dare non patitur, sed dolet super hoc: quanto magis nos dolere debemus, si quando decipi videmus animas ab his, qui velut divino alicui spiritui Pythonis aut ventriloquo aut divino aut auguri vel aliis quibuslibet huiusmodi daemonibus credunt?* (Orygenes, *In Numeros homiliae*, hom. 16, par. 7, GCS, t. 30), przekład polski: Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego, Sędziów*, tłum. i oprac. S. Kalinkowski, t. 1–2, Warszawa 1986.

⁸⁴ P. Brown, *The cult of the saints...*, s. 86–127. Zob. Honorat, *Vita Hilarii*, cap. 31, v. 10–20.

Konsultacje na progu kościoła na ogół były chyba bezpłatne, chociaż prawdopodobnie opętanemu dawano przy tych okazjach jakąś jałmużnę⁸⁵. Niewykluczone jednak, że były i inne przypadki. Nie znalazłem żadnego dowodu na to, by w środowisku chrześcijańskim płacono za usługi tego rodzaju⁸⁶, ale nie powinniśmy zapominać o epizodzie z *Dziejów Apostolskich*. Ich autor podkreśla, że niewolnica mająca ducha wieszczego była źródłem pokaźnych zysków dla swoich właścicieli. Konsultacje u opętanych mogły więc być zorganizowane i z tego punktu widzenia przypominać stawianie pytań mediom. Płacono urządzającemu seans, by móc uzyskać odpowiedź od osób, przez których usta przemawiał bóg lub demon. Natchnienie mediów było jedynie czasowe, stan opętanych – raczej trwały, ale z punktu widzenia klientów – podobnie zresztą jak z punktu widzenia biskupów – różnica ta prawdopodobnie nie była szczególnie istotna.

VI.

Niepokojące może wydawać się to, że zjawisko poświadczone w tekstach literackich od I w. do końca starożytności, a nawet dużo później⁸⁷, nie pozostawiło śladów w źródłach normatywnych. Oczekiwalibyśmy słów potępienia i surowych zakazów będących zawsze świadectwem żywotności praktyki. Otóż w prawnych tekstach kościelnych i cywilnych niczego podobnego nie znalazłem. Nie wspominają one ani o konsultacjach u mediów, ani u energumenów. Jedynym znanym mi wyjątkiem jest ustęp z *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum*⁸⁸: *Non inveniatur in te auguriator nec inspector avium nec maleficus nec incantator nec pythonem habens in ventrem nec haruspex nec interrogator mortuorum nec portenta inspiciens*. Ów zbiór, powstały zapewne pod koniec IV w., jest jednak dziełem propagandowym, którego celem było wykazanie starożytności prawa Mojżeszowego i który nie miał nigdy żadnej funkcji normatywnej, a przytoczony ustęp to po prostu cytaty z Księgi Kapłańskiej (18,10–11). W konsekwencji, przywołanej wzmianki nie sposób uważać za świadectwo jakiegokolwiek praktyki współczesnej

⁸⁵ Potrafię wskazać tylko jeden, późny tekst, który wprost poświadcza korzystanie przez opętanych z jałmużny – dziewiętnowieczny *Żywot Filareta*, (*The life of St Philaretos the Merciful written by his grandson Niketas*, cap. 10, wyd. L. Ryden, Uppsala 2002). Nie ma jednak powodów, by sądzić, że grupa ta była wyłączona z dobroczynności chrześcijańskiej. Praktyka potwierdzona jest pośrednio przez kanon 60 synodu *In Trullo*, potępiający „tych, którzy upodobniają się do opętanych przez demona i swoim nieuczciwym postępowaniem celowo naśladowują sposób postępowania opętanych” (Joannou, t. 1, cz. 1, s. 196); por. komentarze do tego kanonu u Teodora Balsamona et Jana Zonarasa (PG, t. 137/138, coll. 716–717), które wskazuje R.P.H. Greenfield, *Traditions of belief in late Byzantine demonology*, Amsterdam 1988, s. 93.

⁸⁶ Kobieta „mająca ducha Pytona”, o której mówi Grzegorz z Tours (*Historia Francorum*, lib. VII, cap. 44) była dobrze wynagradzana przez swoich klientów, nie była ona jednak z pewnością energumenką.

⁸⁷ W XI w. spotykamy je w bardzo powieściowym *Żywocie Andrzeja Szalonego* (*The life of St. Andrew the Fool*, wyd. L. Ryden, Uppsala 1995, lib. 7, cap. 36, v. 2869–2879). Jego bohater uchodził za energumena i ludzie sądzili, że to mieszkający w nim demon odsłania mu rzeczy zakryte. W tym samym stuleciu fenomen ów jest analizowany przez Pseudo-Psellosa, *De operatione daemonum* cap. 15; zob. J. Grosdidier de Matons, *Psellos et le monde de l'irrationnel*, „Travaux et Mémoires”, 6, 1976, s. 325–349, na s. 345–348.

⁸⁸ *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum*, cap. 15, par. 1, 2 (wyd. J. Barbera, [w:] *Fontes Iuris Romani Antejustiniani*, Florentiae 1941–43, t. 2).

autorowi⁸⁹. W aktach synodów i innych normatywnych tekstach chrześcijańskich spotykamy dosyć często opętanych, ale nigdy w kontekście wieszczenia, o którym skądinąd kanony wspominają wielokrotnie⁹⁰.

Jakie są przyczyny tego milczenia? Można by sądzić, że wypytywanie opętanych kryje się pod ogólną nazwą *divinatio* bądź *manteia*. Problem w tym, że nie brak innych form wróżbiarstwa – nawet bardzo specyficznych i rzadkich – które zostały wyszczególnione w aktach synodalnych⁹¹. Prawda, że opętanych uznawano za ludzi nieodpowiadających za swoje czyny, a tym samym kary nie mogły dotknąć tych, których rola w całej praktyce była kluczowa. Nie jest to jednak wystarczające wytłumaczenie, gdyż wiele kanonów skierowanych przeciw wróżbiarstwu uderza nie w specjalistów, ale w klientów. Wydaje mi się, że można zaproponować inne – przynajmniej częściowe – wyjaśnienie. Otóż jest rzeczą wiadomą, że zbiory starożytnych akt synodalnych nie były ani kodeksami prawa kanonicznego, ani penitencjałami, które poddawałyby systematycznym regulacjom wszystkie sfery życia wspólnoty chrześcijańskiej. A zatem nie powinniśmy być zaskoczeni, nie znajdując w nich potępienia takiego czy innego występku, podobnie jak w przypadku, gdybyśmy skonstatowali milczenie na jego temat w szczegółowym wykazie grzechów przeznaczonym dla średniowiecznego spowiednika. Jeden przykład: po daremnych poszukiwaniach w źródłach prawnych śladów konsultacji u energumenów sprawdziłem, jak ma się rzecz z kanonami skierowanymi przeciw zasięgnięciu rady u astrologów, a zatem przeciw praktyce niesłuchanie popularnej – chrześcijanie nie stanowili tu wyjątku – i o wiele lepiej poświadczonej w źródłach literackich. Otóż sytuacja jest niemal identyczna. Potępienie astrologów znalazłem jedynie w kolekcji znanej jako akta synodu w Laodycei (kanon 36) i w arabskim przekładzie kanonów Pseudo-Bazylego z Cezarei (kanon 34)⁹². Nie jest to zapewne w pełni satysfakcjonujące wyjaśnienie milczenia źródeł prawnych na temat wieszczenia energumenów. Powyższa odpowiedź dodaje raczej nowe pytanie: Dlaczego astrologia, tylekroć piętnowana w literaturze chrześcijańskiej, jest tak słabo obecna w kanonach synodalnych? Pozostawiam tę kwestię otwartą.

Powracając do zasięgnięcia porad u energumenów, sądzę, że praktyka ta mogła być uznawana przez część chrześcijan za dopuszczalną, a nawet pobożną, formę zdobywania

⁸⁹ Na temat datacji i charakteru tego zbioru zob. E. Volterra, *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum*, „Memorie del Accademia dei Lincei”, seria 6, t. 3, Roma 1930, s. 1–123; L. Cracco-Ruggini, *Ebrei e Romani a confronto nell'Italia tardoantica*, [w:] *Italia Judaica* Roma 1983, s. 38–65.

⁹⁰ Energumeni: *Concilium Elvirense*, can. 29; 37 (wyd. J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona 1963, s. 6–7; 8); *Canones Apostolorum*, can. 79 (Joannou, t. 1, cz. 2, s. 48); *Canones Timothei*, can. 2; 3; 15 (Joannou, t. 2, s. 240–242; 250); wróżbiarstwo: *Concilium Veneticum*, can. 16 (CCSL, t. 148, s. 156); *Concilium Agathense* can. 42 (tamże, s. 224); *Statuta ecclesiae antiqua*, can. 83 (tamże, s. 179); *Synodus Autissioderensis*, can. 3 (CCSL, t. 148A, s. 265); *Concilium Narbonense*, can. 14 (tamże, s. 256–257); *Concilium Aureliense a. 511*, can. 30 (tamże, s. 12); *Concilium in Trullo*, can. 61 (Joannou, t. 1, cz. 1, s. 196–197); *Concilium Ancyranum*, can. 24 (Joannou, t. 1, cz. 2, s. 72); *Canones Basilii*, can. 72; 83 (Joannou, t. 2, s. 150; 156–157); *Canones Gregorii Nys.*, can. 3 – list do Leteiosa z Melitene (Joannou, t. 2, s. 211–212).

⁹¹ Na przykład kanon skierowany przeciw tym, którzy przepowiadają przyszłość, posługując się niedźwiedziami – *Concilium in Trullo*, can. 61 (Joannou, t. 1, cz. 1, s. 196–197).

⁹² Synod w Laodycei: Joannou, t. 1, cz. 2, s. 145 (na temat kolekcji pisze E. Wipszycka, *Źródła normatywne kościelne*, [w:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 5, Kraków 2004, s. 301–344, na s. 327–328); niemiecki przekład arabskiej wersji *Kanonów Bazylego*: W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig 1900, s. 251–252.

wiedzy o rzeczach zakrytych. Jeżeli nie wypytywało się o prawdziwą przyszłość, jeśli przesłuchiwało się opętanych w obecności relikwii, zmuszając w ten sposób demony do mówienia prawdy, to zapewne można było zachować czyste sumienie. Atanazy, niechętny kultowi relikwii⁹³, przyrównuje wypytywanie o przyszłość na grobach męczenników do bałwochwalstwa, ale jest to tylko argument retoryczny. W istocie nie ma powodów, by wątpić w to, że ludzie, których piętnuje biskup Aleksandrii, mieli się za dobrych chrześcijan. Prawda, że autor listu pisze o melecjanach, ale czy ich obyczaje rzeczywiście były odmienne od tych, które cechowały stronników Atanazego? W każdym razie ten ostatni wyraźnie obawia się, że potępiana przez niego praktyka może być kusząca dla jego własnej wspólnoty.

Tym, co wydaje mi się godne uwagi, jest nie tylko samo zjawisko – skądinąd barwne i interesujące przez to, że świadczy o próbie zaspokojenia potrzeby poznawania rzeczy zakrytych w sposób pozwalający pozostać dobrym chrześcijaninem. Równie ważne jest to, co fenomen ów mówi nam o roli demonów w mentalności ówczesnej epoki. Analizowana praktyka pozwala sądzić, że jeśli ludzie późnego antyku często bali się owych demonów, to zarazem potrafili w pewien sposób korzystać z ich obecności w świecie⁹⁴. W *De divinatione daemonum* Augustyn opowiada, jak niektórzy chrześcijanie z Hippony – i to prawdziwie pobożni chrześcijanie, zwykli spotykać się w domu biskupa – nie widzieli nic złego we wróżbiarstwie pogańskim, które – nawet jeśli pochodziło od złych duchów – było jednak tolerowane przez Boga⁹⁵. Na to samo wskazuje praktyka konsultacji u energumenów. Demony bez wątpienia postrzegano jako istoty złe i dokuczliwe, ale jednocześnie takie, które niekiedy bywają użyteczne; także dla chrześcijan.

Robert Wisniewski

Pythones, engastrimythoi, arrepticii: la divination des possédés et leurs clients à la Basse Antiquité

L'objet de l'analyse est la divination des énérgumènes réputés pour être des possédés par des démons. Sont ici récapitulées les sources de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge témoignant de pratiques mal connues qui permettent de prendre conscience des choses occultes. Le problème majeur de l'analyse de ces textes est leur ambiguïté terminologique: il est souvent problématique de discerner l'interrogation des énérgumènes (appelés *pythones, engastrimythoi, arrepticii*) et la consultation des voyants devinant en transe médiumnique ou des nécromants. La méthode de l'interrogation elle-même fut d'origine païenne, mais elle se fut bien enracinée dans la spiritualité chrétienne de l'Antiquité tardive; la consultation des énérgumènes se faisait dans les églises, et, paraît-il, fut considérée comme acceptable, voire – à la différence des pratiques devinatoires païennes – reconnue comme signe de piété.

⁹³ D. Brakke, „Outside the places, within the truth”..., s. 463–474.

⁹⁴ Zob. G. Dagron, *Le saint, l'astrologue. Étude de thèmes hagiographiques de «questions et réponses» des V-VII^e siècles*, [w:] *Hagiographie, cultures et sociétés. IV^e–XII^e siècles*, red. E. Patlagean i P. Riché, Paris 1981, s. 143–156, na s. 148.

⁹⁵ *De divinatione daemonum*, 1–2.

Marta Młynarska-Kaletynowa

(Wrocław)

Jerzy Rozpędowski

(Wrocław)

Czy Trzebnica była niegdyś ośrodkiem kultu pogańskiego?

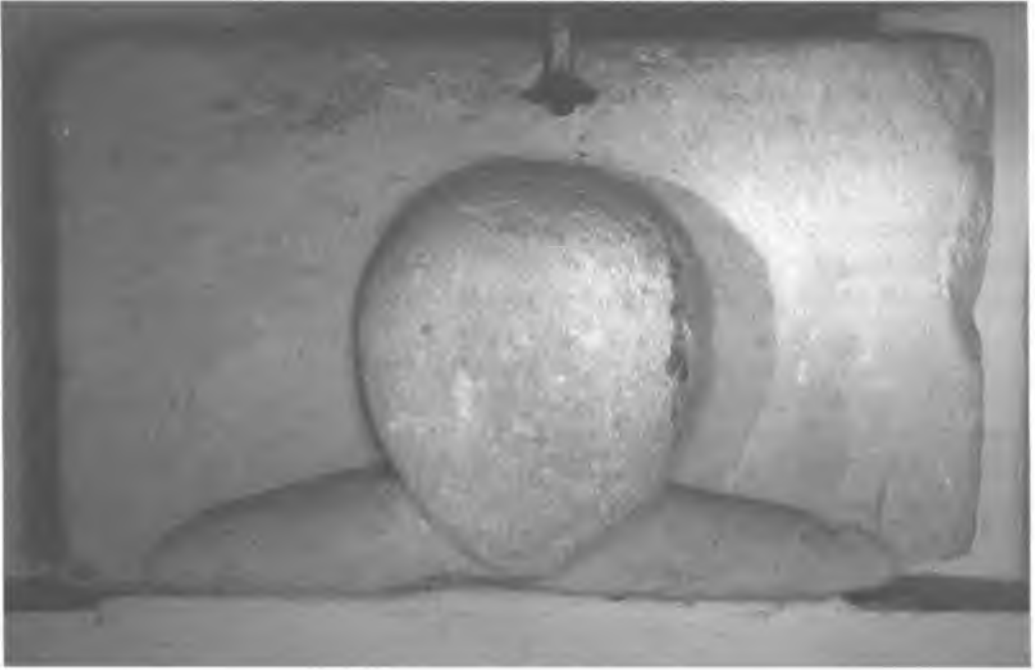
Czy Trzebnica była niegdyś ośrodkiem kultu pogańskiego? Takie pytanie postawiono w 1984 r. na łamach lokalnego czasopisma Towarzystwa Miłośników Ziemi Trzebnickiej „Brzask”, publikując podobiznę fragmentu granitowej płaskorzeźby. Została ona odkryta na początku lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia w kościele pocysterskim św. Bartłomieja w Trzebnicy, podczas badań architektoniczno-konserwatorskich prowadzonych tam z ramienia Instytutu Historii Architektury, Sztuki i Techniki Politechniki Wrocławskiej¹.

Wraz z wieloma innymi fragmentami rzeźb pochodzących przeważnie z wystroju pierwszej budowli, datowanej na początek XIII w., znaleziono prostokątną kamienną płytę o grubości 10–15 cm i szerokości 70 cm; wysokość jej zachowana jest tylko częściowo, do 48 cm. Przedstawia ona głowę człowieka z zarysem ramion. Z proporcji fragmentu zachowanej postaci można by wnioskować, że była wysokości dorosłego człowieka. Tylna płaszczyzna jest naturalna, wygładzona. Nierównomierna grubość i powierzchnia płyty sugerują, że była ona odspojona już w momencie wyboru do obróbki. Nadano jej geometryczny, ostrokrawężny kształt prostokąta, wycinając tło w celu wydobycia reliefu, wypukłego na 3 do 4 cm.

Płaskorzeźba przedstawia zapewne mężczyznę z brodą. Wskazywałyby na to owalny zarys głowy wydłużający się w trójkąt ku dołowi. Usta stanowi prosta, zdecydowanie cięta linia wklęsła. Oczy jakby wytarte – ostały się po nich jedynie miseczkowate wgłębienia. Całość twarzy jest wygładzona, obła, bez śladów nosa, uszu i reliefu brody. Zarysowane barki, zachowane na niewielkiej wysokości, wskazują, że postać miała opuszczone ramiona (ryc. 1).

Na podstawie analizy stylistycznej zachowanego fragmentu trzeba z całą pewnością wykluczyć związek kamiennej płyty z romańskim warsztatem trzebnickim pracującym

¹ J. Rozpędowski, *Czy Trzebnica była ośrodkiem kultu pogańskiego?*, „Brzask. Rocznik Ziemi Trzebnickiej”, 2, 1984, s. 49–52.



Ryc. 1. Płaskorzeźba z Trzebnicy

w latach 1202–1220². Mało prawdopodobny wydaje się również związek tego znaleziska z innymi dziełami sztuki śląskiej XII w. Jedynie geometryzacja płyty może przypominać nagrobne przykrycia znane z wczesnej sztuki romańskiej w Polsce. Biorąc pod uwagę nadzwyczaj prymitywny relief, widzieć można to przedstawienie w kręgu rzeźb ślązańskich, wiązanych najczęściej z kultem pogańskim. Jednakże spośród przytaczanych analogii najbliższym przedstawieniem wydaje się relief płyty odkrytej w XIX w. podczas prac budowlanych przy kościele św. Piotra w pomorskim Słupsku. Wyobraża ona postać ludzką, uważaną w literaturze przedmiotu za przedchrześcijański obiekt kultowy³ (ryc. 2).

Trudno jest jednak orzec, wobec braku pełnego zarysu postaci, czy trzebnickie przedstawienie jest bożkiem, czy też płytą nagrobną wyobrażającą np. wodza plemiennego. Podczas budowy kościoła klasztorowego na początku XIII w. wykorzystano płytę najpewniej do posadzki, aby „zdeptać” dawną pogańską przeszłość.

Poszukując odpowiedzi na zadane wcześniej pytanie, czy Trzebnica była niegdyś ośrodkiem kultu pogańskiego, przyjrzyjmy się bliżej temu miejscu, jego położeniu i najdawniejszym dziejom. Trzebnica leży w środkowej partii równoleżnikowo biegnącego pasma wyniesień morenowych zwanego Wzgórzami Trzebnickimi lub Górami Kocimi, a poprawnie Górami Kaczymi. Stanowią one dział wodny między prawobrzeżnymi dopływami Odry: Baryczy i jej dorzecza od strony północnej, zaś od południa Widawy

² J. Rozpędowski, *Opactwo pań cysterek w Trzebnicy*, [w:] *Trzebnica. Atlas historyczny miast polskich*, t. 4: *Śląsk*, red. M. Młynarska-Kaletynowa, z. 3, Wrocław 2003, s. 17 n. (cyt. dalej: *Trzebnica. Atlas*).

³ E. Rozenkranz, *Słupsk*, SSS, t. 5, s. 307–308, ryc. 138.



Ryc. 2. Relief ze Słupska



Ryc. 3. Lokalizacja plemion śląskich (wg S. Moździocha)

oraz niewielkiej rzeczki Ławy zwanej dawniej Wieśnią, która wypływa spod Farnej Góry w pobliżu Trzebnicy i wpada do Odry nieco niżej, w niewielkim oddaleniu od Widawy. Jednakże większość strumieni i cieków wodnych, które biorą swój początek we Wzgórzach Trzebnickich, płynie na północ i północny zachód, wpada do Baryczy, obficie nawadniając obszar rozległej niecki jej pradoliny. Łańcuch niewielkich pagórków o maksymalnej bezwzględnej wysokości 200–257 m n.p.m. oddziela rozciągającą się na południe od nich po obu stronach Odry równinę wrocławską od usytuowanej na północ, równoległe do Wzgórz Trzebnickich, kotliny baryckiej. W tej części Śląska środkowego we wczesnym średniowieczu koncentrowały się dwa wyraźnie wyodrębniające się skupiska osadnicze. Jedno z nich, rozłożone przede wszystkim na lewym brzegu Odry, wzdłuż jej lewych dopływów: Ślęży, Bystrzycy Leśnej i Oławy, na żyznych czarnoziemach i terenach lessowych, należało do plemiennego terytorium Ślężan; drugie skupisko, zajmujące dość gęsto zasiedlone tereny na lekkich glebach w pradolinie Baryczy, obejmowało także rozrzucone osadnictwo w dolinkach i na zboczach pagórków pokrytych urodzajnymi, lessopodobnymi glebami w obrębie Wzgórz Trzebnickich⁴.

Plemienna przynależność tego obszaru nie jest jednak pewna i stanowi przedmiot wciąż żywych polemik w literaturze historycznej. Część uczonych (J. Widajewicz, T. Lehr-Spławiński) lokalizuje w pobliżu Trzebnicy Trzebowian, poświadczonych w dokumencie dla biskupstwa praskiego z 1086 r. Wymienieni oni zostali wraz ze Ślężanami, Dziadoszanami, Bobrzanami, Pszowianami i dwojakimi Chorwatami – ple-

⁴ M. Młynarska-Kaletynowa, *Trzebnica we wczesnym średniowieczu*, [w:] *Trzebnica. Atlas*, s. 5–8.

mionami wyznaczającymi północny zasięg diecezji praskiej w okresie powstania biskupstwa w latach 972–975. Część badaczy umieszcza Trzebowian poza obszarem Śląska, na terenie Czech w okolicach miejscowości Česká Třebova nad rzeką Orlicą, na terytorium państwa Sławnikowiców. Większość historyków opowiada się jednak za usytuowaniem ich wśród plemion śląskich. Wśród zwolenników tego poglądu istnieją rozbieżności dotyczące identyfikacji geograficznej Trzebowian. Bardziej powszechnie przyjmowane jest mniemanie, szerzej uzasadnione przez Zygmunta Wojciechowskiego, że Trzebowianie zamieszkiwali w dorzeczu Kaczawy, w okolicach Legnicy⁵.

Ostatnio Sławomir Moździoch, przede wszystkim na podstawie analizy rozmieszczenia osadnictwa, zrewidował poglądy dotyczące lokalizacji plemion śląskich. Uznał on, że Trzebowian można by lokalizować w okolicach Trzebnicy, a ich siedziby obejmowały osadnictwo skupiające się na obszarze Wzgórz Trzebnickich i w obrębie pradoliny Baryczy⁶ (ryc. 3). Umiejscowienie Trzebowian wokół Trzebnicy nawiązuje także do wcześniejszych poglądów tych badaczy, którzy nazwę plemienia łączyli z nazwą miejscową „Trzebnica”. Nazwę „Trzebnica” wywodzi się na ogół od „trzebienia”, „trzebieży”, a „Trzebowianie” zapewne od jakiejś okolicy nazwanej „Trzebowia”, „wyrąb”. Na możliwość innej interpretacji tego typu nazw, urobionych od starosłowiańskiego słowa *treba* – „ofiara”, *trjebiti* – „ofiarować”, „składać ofiary” już dawniej zwracali uwagę niektórzy uczeni⁷, m.in. badacz starożytności słowiańskich Lubor Niederle⁸ i językoznawca Aleksander Brückner⁹. Mediewista Tadeusz Wasilewski, badając ślady kultu pogańskiego w toponomastyce słowiańskiej Istrii, stwierdził w 1958 r., że obserwacje dotyczące etymologii nazw o starosłowiańskim rdzeniu *treba* na terenie bałkańskiego półwyspu mają ogólniejsze znaczenie dla całej Słowiańszczyzny¹⁰.

Władysław Filipowiak podobnie interpretował nazwę miejscowości Trzebiatów nad Regą na Pomorzu Zachodnim¹¹ (ryc. 4). W 1957 r. opublikował on częściowo ocalałe materiały z badań archeologicznych prowadzonych w Trzebiatowie w okresie międzywojennym. Odkryte na niewielkim wyniesieniu w pobliżu rzeki wczesnośredniowieczne obiekty: owalne płytkie rowy wypełnione warstwą kulturową z zawartością węgla drzewnych, kości zwierzęcych i ceramiki, ślady palenisk i jam odpadkowych oraz ślady po słupach stanowiących pozostałość najpewniej po idolach – posągach. W. Filipowiak uznał za miejsce kultowe. Był to, jego zdaniem, pochodzący z IX–X w. wczesny rodzaj świątyni na wolnym powietrzu, miejsce, w którego obrębie oddawano cześć zjawiskom przyrody, m.in. źródłom żywej wody. Należy dodać, że między rzeką Regą a wspo-

⁵ S. Zajączkowski, *Podziały plemienne w okresie powstania państwa*, [w:] *Początki państwa polskiego*, t. 1, Poznań 1962, s. 77, 83 n. (tam zebrana literatura); M. Młynarska-Kaletynowa, *Trzebowianie*, SSS, t. 6, s. 191.

⁶ S. Moździoch, *Spółeczność plemienna Śląska w IX–X wieku*, [w:] *Śląsk około roku 1000*, red. M. Młynarska-Kaletynowa, E. Małachowicz, Wrocław 2000, s. 25–71.

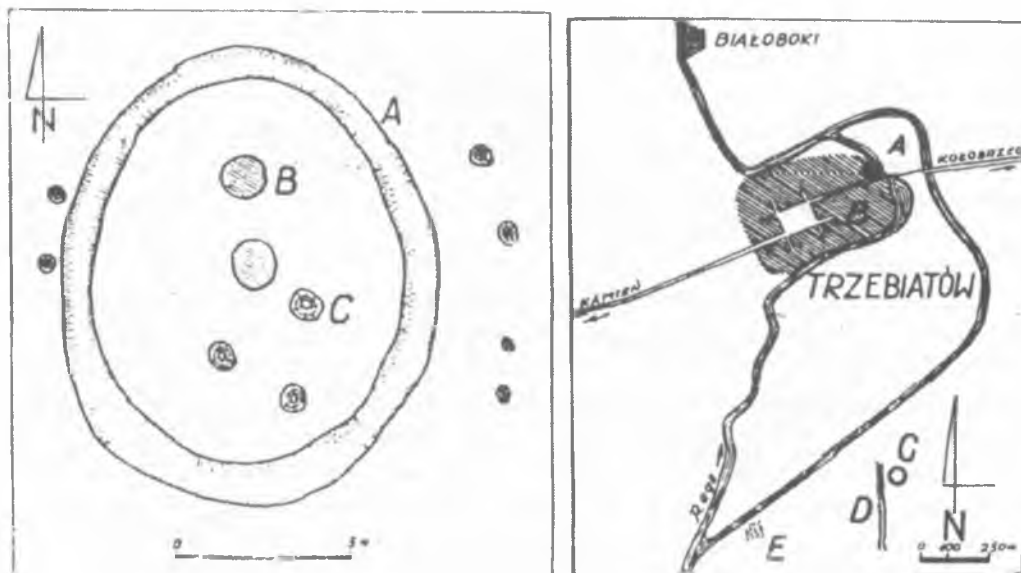
⁷ I. M. Fritz, „Tygodnik Ilustrowany”, 1, 1859; O. Biernacki, *Encyklopedia Powszechna Orgelbrandta*, t. 25, 1867; zob. *Trzebnica*, [w:] A. Zieliński, *Miasta Dolnośląskie na dawnej rycinie*, Wrocław 2002.

⁸ L. Niederle, *Slovanské Starožitnosti*, t. 2, z. 1, Praha 1916.

⁹ A. Brückner, *Słownik Etymologiczny*, Warszawa 1957, s. 579–580.

¹⁰ T. Wasilewski, *O śladach kultu pogańskiego w toponomastyce słowiańskiej Istrii*, „Onomastica”, 4, 1958, z. 1 (nr 6), s. 149–152.

¹¹ W. Filipowiak, *Słowiańskie miejsca kultowe z Trzebiatowa, pow. Gryfice*, „Materiały Zachodniopomorskie”, t. 3, 1957, s. 75–95.



Ryc. 4. Trzebiatów w IX-X w. (wg W. Filipowiaka)

mnianym wyniesieniem oraz kościołem, który powstał nieopodal w XII w., znajduje się źródło uznawane w opinii ludowej za święte; nosiło ono niegdyś niemiecką nazwę *ehemalige Heilquelle*.

Również nazwę miejscową Trzebnicy, jak się wydaje, należałoby wywodzić od starosłowiańskiego słowa *treba*. Łagodne pagórki, na tym odcinku w okolicy Trzebnicy pokryte urodzajnymi lessopodobnymi glinkami, pierwotnie mogły być porośnięte jedynie parkowym, łatwym do karczunku lasem. Podczas zagospodarowywania tego terenu nie było więc trudności z trzebieżą puszczy. Sprzyjające warunki naturalne sprawiły, że środkowa część masywu Wzgórz Kaczych była intensywnie zasiedlona z pewnością na przełomie XI i XII w., a Trzebnica, poświadczona źródłowo dla tego czasu, była już wtedy ośrodkiem osadniczym z dość rozległym zapleczem.

W świetle takiej etymologii nazwy miejscowej „Trzebnica” można się zastanowić, czy poza kamiennym znaleziskiem istnieją jeszcze inne dane, które potwierdzałyby pogląd o kultowym znaczeniu tego miejsca. Wśród znalezisk archeologicznych z terenu Trzebnicy odnotować należy ślady osady sprzed X w. odkryte na początku osiemdziesiątych lat ubiegłego stulecia podczas badań archeologiczno-architektonicznych w obrębie trzynastowiecznych zabudowań klasztoru cysterek oraz ślady osadnictwa datowane na okres wędrówek ludów i wczesne średniowiecze zlokalizowane na zachód od klasztoru¹² (ryc. 5). Brak jest jednak odkryć archeologicznych, które sygnalizowałyby nie tylko wczesną, plemienną metrykę Trzebnicy, ale także ukazywały wyraźniej kultowe znaczenie tego miejsca.

Zwracają natomiast uwagę istniejące na obszarze Trzebnicy źródła żywej wody, które w okresie międzywojennym zinwentaryzował i badał niemiecki archeolog Fritz

¹² *Trzebnica. Atlas*, plansza nr 3: *Trzebnica na przełomie XII/XIII, w XIII i XIV wieku.*



Ryc. 5. Trzebnica i jej okolice

Geschwendt, przypisując im kultowy charakter¹³. Badacz ten zlokalizował cztery źródła, z których trzy znajdują się na zachodnich stokach wyniesień okalających Trzebnicę od wschodu. W bliskim sąsiedztwie źródeł odkrytych przez F. Geschwendta w latach osiemdziesiątych XIX w., między miastem a zasadzonym wówczas lasem bukowym urządzono uzdrowisko, w którym do leczenia kuracjuszy wykorzystywano zasoby znajdujących się tam wód mineralnych i borowin¹⁴. Wydaje się, że zalety zdrowotne występujących w tej części Trzebnicy wód znane były od dawna mieszkańcom nie tylko najbliższego regionu. Występowanie ożywczych źródeł mogło też być jednym z istotnych powodów wyboru tego miejsca przez Henryka Brodatego i jego żonę Jadwigę na fundację klasztoru cysterek. Szczególne znaczenie miało niegdyś czwarte zarejestrowane przez F. Geschwendta źródło, które w postaci ocembrowanej studzienki znajduje się w romańskiej krypcie kościoła klasztornego pod wezwaniem św. Bartłomieja. Fakt posadowienia tej świątyni w ten sposób, by w krypcie pod chórem tej budowli było źródło, ma przede wszystkim szczególne symboliczne, wręcz kultowe znaczenie. Źródło to musiało w dawniejszej tradycji, przed wzniesieniem kościoła, mieć specjalną moc, którą chciano ujarzmić, budując w tym miejscu świątynię. Z czasem klasztor trzebnicki zasłynął cudami swej fundatorki – świętej księżnej. Jeszcze za jej życia do kościoła przybywali liczni pielgrzymi. Ruch ten nasilił się po śmierci wdowy po Henryku

¹³ F. Geschwendt, *Eine Brunnenuntersuchung in Trebnitz*, „Nachrichtenblatt für Deutsche Vorzeit”, 4, 1939, s. 135–137.

¹⁴ R. Eysymontt, *Trzebnica od połowy XVIII wieku do czasów współczesnych*, [w:] *Trzebnica. Atlas*, s. 14 n.

Brodatym i jej kanonizacji (w 1267 r.)¹⁵. Źródło bijące w krypcie świątyni zyskało nową nadprzyrodzoną moc – nadano mu miano źródła św. Jadwigi. Znalezione w nim fragmenty naczyń z blachy brązowej; w 1990 r. na terenie miasta, w niewielkiej odległości od klasztoru odkryto natomiast gromadnie (24 sztuki) znalezisko glinianych manierek pątnicznych z XIV-XV w. oraz jedno średniowieczne naczynie kuliste¹⁶. Były to najpewniej miejscowe wyroby ceramiczne, które wówczas znajdowały szeroki zbył w Trzebnicy. Służyły one pielgrzymom do przechowywania i transportowania wody z cudownego źródła, zgodnie ze starym zwyczajem sięgającym czasów wczesnochrześcijańskich.

Gdy przyjrzymy się bliżej topografii dawnej Trzebnicy, która leżała w małej kotlinie ograniczonej dwoma najwyższymi wyniesieniami: na północnym wschodzie Winną Górą (Kaczą Górą) i na południowym zachodzie Farną Górą, możemy zauważyć, że ślady wczesnego osadnictwa sprzed X w. znajdują się w pobliżu źródeł żywej wody. Na tym bardziej nawodnionym terenie wzniesiono na początku XIII w. klasztor cysterek Najświętszej Marii Panny i św. Bartłomieja. Natomiast przedlokacyjne osiedle, zwane później Polską Wsią (Polnisches Dorf), wraz z dwunastowiecznym kościołem św. Piotra oraz prawdopodobne miejsce stałego targu, gdzie około połowy XIII w. lokowano miasto na prawie niemieckim, usytuowane były w większym oddaleniu, na zachód od źródeł i ciągu mokradeł, które w średniowieczu zamieniono częściowo na stawy.

Czy w świetle przytoczonych danych Trzebnica położona w paśmie wzgórz oddzielających dwa rozległe terytoria plemienne – Ślęzan i być może Trzebowian – mogła pełnić rolę ośrodka kultowego? Nasze przypuszczenia rysują się dość przekonująco, mimo że brak jest większej liczby źródeł potwierdzających tę hipotezę; takiej możliwości nie należałoby zatem odrzucać.

Nie można również wykluczać, że już w okresie przedpaństwowym, jak przypuszczał niegdyś Karol Maleczyński¹⁷, mógł w Trzebnicy powstać targ związany z religijnymi funkcjami tego miejsca, a jednocześnie wyrosły na ważnym szlaku komunikacyjnym łączącym południe z północą, wiodącym z Czech ku siedzibom państwa polańskiego i nad Bałtyk. Mógł to być targ doroczny, który być może odbywał się wiosną, bo o tej porze roku miały swoje terminy najstarsze znane na naszych ziemiach jarmarki, między innymi odprowadzany dowodnie w okresie państwowym targ doroczny na Zielone Świątki w sąsiednim Miliczu¹⁸.

Można by zastanowić się przy tym, jakie były przyczyny przeniesienia przez Władysława Wygnańca targu z Trzebnicy do pobliskiej Cerekwicy na użytek Kościoła

¹⁵ J. Gottschalk, *St. Hedwig Herzogin von Schlesien*, „Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands”, 2, Köln-Graz 1964; *Księga Jadwiżyńska. Międzynarodowe Sympozjum Naukowe „Święta Jadwiga w dziejach i kulturze”*, Wrocław-Trzebnica 21–23 września 1993 roku, red. M. Kaczmarek, M.L. Wójcik Acta Universitatis Wratislaviensis, nr 1720, Wrocław 1995.

¹⁶ H. Śledzik-Kamińska, *Manierka pielgrzymia*, [w:] *Ze studiów nad życiem codziennym w średniowiecznym mieście. Parcele przy ul. Więziennej 10–11*, wyd. C. Buśko, J. Piekalski, Wratislavia Antiqua, t. 1, Wrocław 1999, s. 119–120; *Trzebnica. Atlas*, s. 5, 9, ryc. 3.

¹⁷ K. Maleczyński, *Najstarsze targi w Polsce i stosunek ich do miast przed kolonizacją na prawie niemieckim. Studia nad historią prawa polskiego*, red. O. Balzer, t. 10, z. 1, Lwów 1926, s. 55–56.

¹⁸ M. Młynarska-Kaletynowa, *Targ na Zielone Świątki*, KHKM, 15, 1967, z. 1, s. 25–32.

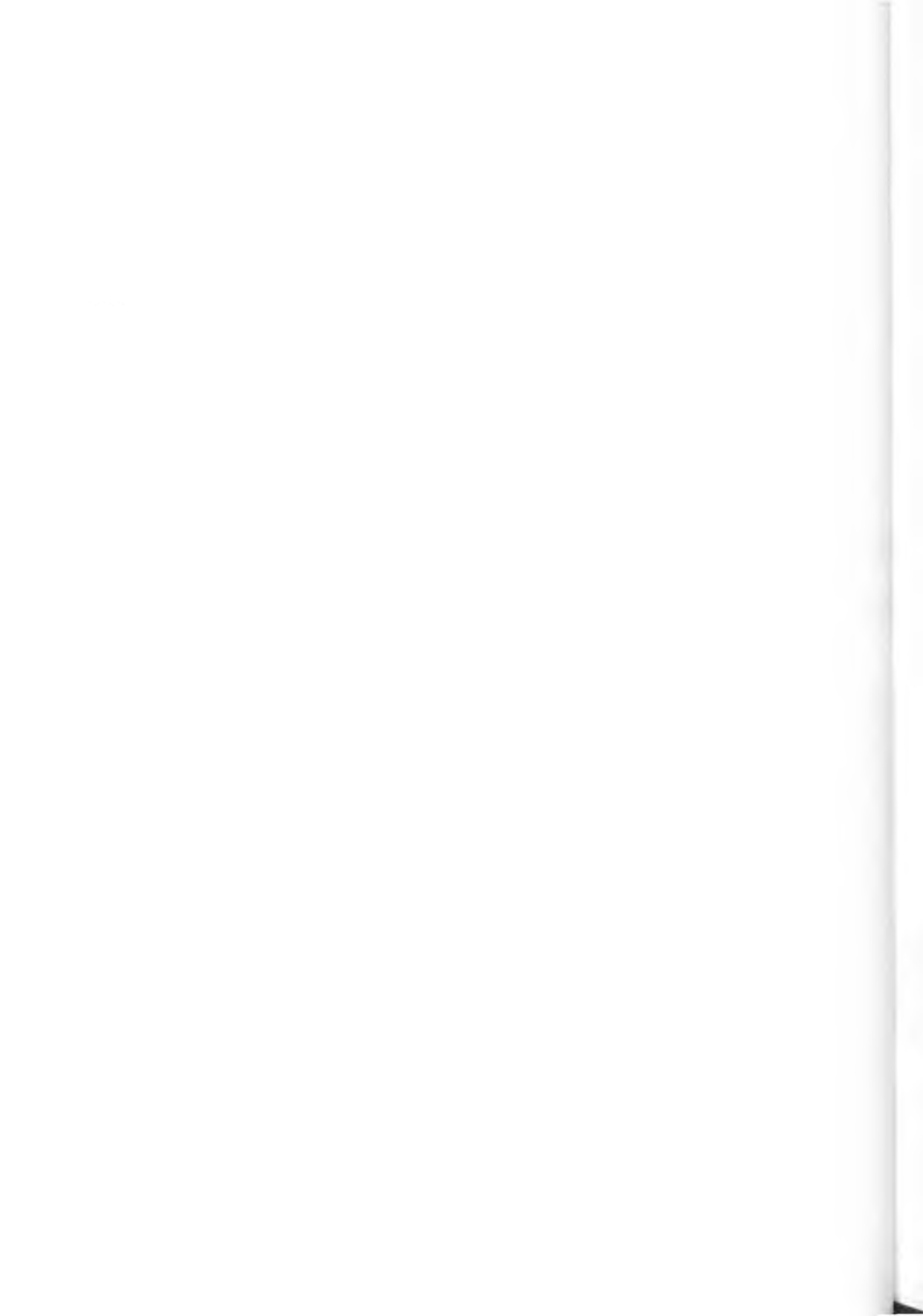
wrocławskiego. Jakie intencje miał ten władca? Czy chciał pozyskać sobie tym darem biskupa i kapitułę, czy też w ten sposób zamierzał zlikwidować uciążliwy targ o dawnej tradycji, który gromadził okoliczną ludność oraz pielgrzymów i wędrowców? Przywrócony w Trzebnicy na początku XIII w. przez Henryka Brodatego (wnuka Władysława II) targ z okazji fundacji klasztoru cysterek miał już charakter stałego ośrodka wymiany¹⁹.

Marta Młynarska-Kaletynowa, Jerzy Rozpędowski

L'Abbaye de Trzebnica fut-elle créée à l'emplacement d'un sanctuaire païen préchrétien?

L'hypothèse sur l'existence à Trzebnica (Basse-Silésie) d'un sanctuaire païen à l'époque préchrétienne a été, jusqu'ici, émise surtout à partir de l'étymologie toponomastique de ce lieu (protoslave: *treba* = sacrifice) et appuyée par l'interprétation d'une stèle en pierre, décorée d'un relief anthropomorphe, retrouvée sous l'église Notre-Dame et Saint-Bartholomé de Trzebnica. Ce relief est analogique avec d'autres représentation figuratives, assurément liées aux lieux du culte païen en Pologne (Ślupsk, Ślęża). En faveur de cette hypothèse témoigne aussi l'existence dans ce lieu d'une source d'eau vive, caractère commun aux lieux du culte païen incontestables au point de vue de l'archéologie et de la toponomastique (p.ex. Trzebiatowo, Poméranie). L'attribution à des sources d'eau vive des propriétés miraculeuses et médicinales, est fréquemment attestée jusqu'à l'époque chrétienne, où on essaie d'effacer l'origine païenne de ces croyances, en réattribuant les qualités surnaturelles des ces réserves naturelles à des vertus des saints chrétiens – nouveaux patrons du lieu. Aussi l'église abbatiale Notre-Dame et Saint-Bartholomé des cisterciennes à Trzebnica fut fondée au-dessus de la source de l'eau vive, attribuée à Sainte Hedwige, fondatrice de l'abbaye. Dans la crypte de l'église se trouvent les vestiges du puits d'origine médiévale et autour de l'église ont été retrouvées des bidons de pèlerin, qui purent servir à puiser de l'eau de la fontaine de Sainte Hedwige. Tel emplacement de l'abbatiale peut être interprétée comme ne tentavive réussie de maîtriser les forces païennes et d'anéantir leur culte, probablement sis dans ce lieu jusqu'au début du XIII^e siècle.

¹⁹ *Kodeks dyplomatyczny Śląska*, t. 1, wyd. K. Maleczyński, Wrocław 1956, nr 102, 103, 104; R. Grodecki, *Książęca włość trzebnicka na tle organizacji majątkowej w Polsce w XII w.*, KH, 26, 1912, z. 4, s. 433–475; 27, 1913, z. 1, s. 1–65.



Stawomir Moździoch

(Wrocław)

Gens perfida et nondum bene christiana – konfrontacja chrześcijaństwa i wierzeń tradycyjnych w państwie pierwszych Piastów w świetle najnowszych odkryć archeologii

„Lud przewrotny i nie całkiem chrześcijański” – tak miała określić królowa Rycheza podległą ludność piastowskiego państwa¹. Odpowiedź na pytanie, czy od tego czasu lud ów uległ zasadniczym przemianom duchowym, pozostawmy historykom nowożytnym. Chrzest Mieszka i działalność pierwszego biskupa Jordana, który zdaniem Thietmara „wiele się napracował, by mieszkańców ziem polskich przyzwyczaić do uprawiania winnicy Pańskiej”², nie przyniosły zapewne natychmiastowych i trwałych skutków.

Bardzo ważnym momentem w procesie chrystianizacji ziem polskich był niewątpliwie zjazd gnieźnieński i ostateczne utworzenie własnej organizacji kościelnej, o czym z mieszanymi uczuciami powiadamia nas Thietmar³. Czy przyjęcie chrześcijaństwa przez pierwszych władców Polski niosło za sobą konieczność walki z pierwotnymi wierzeniami i związanymi z nimi zwyczajami i obrzędami? Prawdopodobnie tak, skoro zdaniem Thietmara, a i wielu późniejszych komentatorów, ludu podlegającego władzy Piastów trzeba było „pilnować jak bydła i karać jak upartego osła”⁴. Czy rzeczywiście Bolesław Chrobry uprawiał na masową skalę opisane przez tegoż kronikarza „praktyki

¹ Gall Anonim, *Cronica*, lib. II, cap. 44.

² Thietmar, lib. IV, cap. 56: *Iordan, primus eorum antistes, multum cum eis sudavit, dum eos ad supernae cultum vineae sedulus verbo et opere invitavit.*

³ Thietmar, lib. IV, cap. 45: *Nec mora, fecit ibi archiepiscopatum, ut spero legitime, sine consensu tamen prefati presulis, cuius diocesi omnis haec regio subiecta est.* Chodzi o naruszenie praw Ungera, który według Z. Wojciechowskiego, *Polska nad Wisłą i Odrą. Studium nad genezą państwa Piastów i jego cywilizacji*, Katowice 1939, s. 160, uw. 189, był polskim biskupem już od śmierci Jordana (982 rok?). Jeżeli już wtedy w zasięgu jego władzy biskupiej znajdowało się całe państwo Mieszka, należałoby do niego zaliczyć niewątpliwie także Śląsk i Małopolskę. Ostatnio na temat roli biskupa Ungera pisał m.in. J. Fried, *Oton III i Bolesław Chrobry*, Warszawa 2000, s. 110–124, w szczególności przyp. 194.

⁴ Thietmar, lib. VIII, cap. 2: *Populus enim suus more bovis est pascendus et tardi ritu asini castigandus et sine poena gravi non potest cum salute principis tractari.*

dentystyczne”⁵? Być może tak, ale nie wiemy, w jakiej mierze fakt ten świadczy o gorliwości misyjnej władcy, a w jakiej o znajomości mechanizmów władzy skutecznych w ówczesnych politycznych realiach⁶.

Na te pytania jedynie w niewielkim stopniu może odpowiedzieć archeolog. Może natomiast, i powinien, brać udział w dyskusji na temat roli starej i nowej ideologii w powstaniu i funkcjonowaniu społeczeństwa wczesnośredniowiecznego państwa Piastów.

Archeolodzy, pochyleni nad *homine oeconomico*, zapomnieli o duchowej stronie dawnej codzienności. Impas w zakresie poznania religii Słowian widoczny w pracy Henryka Łowmiańskiego (1997)⁷ został, jak sądzę, w ostatnich latach przełamany, także dzięki odkryciom archeologicznym⁸. Dlaczego archeologia?

Wierzenia pogańskie, zespół zachowań i symbolika z nimi związana przenikały życie codzienne ludzi ówczesnych, ujawniając się na różne sposoby także w świecie materialnym, „namacalnym” i rekonstruowanym (konstruowanym) przez archeologów. Nic dziwnego, skoro źródłem doświadczenia *sacrum* są nieodłączne elementy tzw. *profanum*, a zatem święte miejsca, osoby, przedmioty itp.⁹

Oczywiście to nie odkrywane zabytki, ale interpretacje tych odkryć wzbogacały i wzbogacają kwestionariusz pytań stawianych przez archeologów w trakcie analizy źródeł. Gdy tylko w ostatnich latach doszło do reinterpretacji dawnych znalezisk, nagle, jak przysłowiowe grzyby po deszczu, zaczęły pojawiać się nieliczne wcześniej cmentarzyska birytualne, wykopaliska ujawniły groby zbliżone charakterem do jam osadniczych (tzw. groby typu Alt-Käbelich¹⁰), domniemane miejsca kultu¹¹ oraz świątynie lub budynki służące przechowywaniu przedmiotów sakralnych. Archeolodzy nabrali ostatnio śmiałości w tej dziedzinie, może nawet stali się zbyt śmiali?

⁵ Thietmar, lib. VIII, cap. 2: *Et quicumque post LXX. carnem manducasse invenitur, abscisis dentibus graviter punitur.*

⁶ Nieprzestrzeganie przepisów religijnych było zatem jednocześnie buntem przeciw władzy państwowej. Ten sposób rozumienia chrystianizacji w pojęciu biskupa Thietmara wyraźnie pokazał niedawno w swojej pracy S. Rosik, *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI-XII wieku* (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold), Acta Universitatis Wratislaviensis, nr 2235, Historia, t. 144, Wrocław 2000. Thietmar określa Obodrytów buntujących się w 1018 roku jako *Christo seniorique proprio rebelles* (Thietmar, lib. VIII, cap. 5).

⁷ H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa 1979. Por. krytykę tej pracy w pracy S. Rosika. Wbrew Łowmiańskiemu uważa on, że „[...] system wierzeń Antów i Sklawenów ukazuje, iż pojęcie bóstwa było znane Słowianom już u progu obecności ich w historiografii, a zatem już wtedy należy się liczyć z zaistnieniem politeizmu i świątyni”, zob. S. Rosik, *Interpretacja chrześcijańska...*, s. 163.

⁸ L.P. Śtupecki, *Die slawischen Tempel und die Frage des sakralen Raumes bei den Westslawen in vorchristlichen Zeiten*, „Tor”, 25, 1993, s. 247–298; tenże, *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Warszawa 1994; tenże, *Problem słowiańskich świątyni*, „Slavia Antiqua”, 35, 1995, s. 47–67.

⁹ Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1984, s. 201.

¹⁰ W. Łosiński, *Groby typu Alt-Käbelich w świetle badań przeprowadzonych na cmentarzysku wczesnośredniowiecznym w Świelubiu pod Kołobrzegiem*, „Przegląd Archeologiczny”, 41, 1993, s. 17–34; tenże, *Z dziejów obrzędowości pogrzebowej u północnego odłamu Słowian zachodnich w świetle nowszych badań*, [w:] *Kraje słowiańskie w wiekach średnich. Profanum i sacrum*, red. H. Kočka-Krenz, W. Łosiński, Poznań 1998, s. 473–483.

¹¹ S. Moździoch, *Archeologiczne ślady kultu pogańskiego na Śląsku wczesnośredniowiecznym*, [w:] *Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu*, red. S. Moździoch, Spotkania Bytomskie, t. 4, Wrocław 2000, s. 155–194.

Niestety, archeolog ma możliwość obserwować przemiany zachodzące w sferze wierzeń religijnych głównie na przykładzie zmian w obrzędku pogrzebowym. Z religią tradycyjną wiązał się głównie obrządek ciałopalny¹², co potwierdzają także źródła pisane¹³. Różna była natomiast forma grobów (płaskie, kurhanowe), jak i rodzaj pochówku (jamowy, warstwowy)¹⁴. Jednym z bardziej zagadkowych typów pochówków są groby warstwowe. Spalone szczątki zmarłego rozsypywano na polu lub na zboczu pradziejowych kurhanów, co czyni tego typu groby bardzo trudnymi do zidentyfikowania przez archeologa. Nie znamy zatem dokładniej ani początków, ani schyłku stosowania tego rodzaju pochówków¹⁵. Zdążyliśmy się jednak pogodzić z nietypowością obrzędku pogrzebowego stosowanego przez grupy ludności zamieszkujące obszar dzisiejszych ziem polskich w tak zwanym okresie plemiennym (pogańskim). Co jednak począć z obszarem Płaskowyżu Głubczyckiego, gdzie stwierdzono liczne ślady osadnictwa z XI–XII w., a nie znaleziono niemal żadnych śladów pochówków z tego okresu¹⁶? Na północ od płaskowyżu, w okolicach Opola, odkryto kilka dużych cmentarzysk szkieletowych, natomiast na obszarze położonym na południe od Koźła prawie ich nie znamy. Czyżby w XI w. istniał tam nadal zwyczaj palenia zwłok i rozsypywania prochów zmarłych, niepozostawiający archeologowi szans na odkrycie materialnych pozostałości tych praktyk? Trudności z akceptacją wiary chrześcijańskiej, a wraz z nią nowego obrzędku pogrzebowego, nie były zapewne właściwe jedynie mieszkańcom Śląska. Można przytaczać liczne przykłady rozporządzeń władców z tego okresu, które nakazują zerwanie z dawnymi pogańskimi zwyczajami¹⁷.

Przejdźmy do konfrontacji pogaństwa z chrześcijaństwem, której przejawem w państwie Piastów miało być między innymi wyłamywanie zębów za nieprzestrzeganie postu (Thietmar VIII, 2). Surowość kar stosowanych przez aparat państwowy wynikała prawdopodobnie z faktu, że kształtującą się przeciw dopiero wówczas więź z chrześcijaństwem traktowano na równi z zależnością od klasy panującej i związanych z nią struktur organizacyjnych¹⁸.

¹² H. Zoll-Adamikowa, *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska ciałopalne Słowian na terenie Polski*, cz. I: *Źródła*, Wrocław 1975; *taż*: *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska ciałopalne Słowian na terenie Polski*, cz. II, Wrocław 1979; *taż*: *Zum Beginn der Körperbestattung bei den Westslawen*, [w:] *Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum während des 8.–14. Jahrhunderts*, red. M. Müller-Wille, Mainz-Stuttgart 1998, t. 2, s. 227–238.

¹³ Thietmar, lib. VIII, cap. 3; T. Lewicki, *Obrzędy pogrzebowe Słowian w opisach podróżników i pisarzy arabskich*, „Archeologia”, 5, 1952–1953, s. 122–154; H. Zoll-Adamikowa, *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska...*, cz. II, s. 163 n.; L. Leciejewicz, *Słowianie zachodni. Z dziejów tworzenia się średniowiecznej Europy*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1989, s. 117 n.

¹⁴ H. Zoll-Adamikowa, *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska...*, cz. II, s. 206.

¹⁵ Ostatnio na ten temat pisał kilkakrotnie Władysław Łosiński. Por. wyżej przyp. 10.

¹⁶ M. Parczewski, *Płaskowyż Głubczycki we wczesnym średniowieczu*, Warszawa-Kraków 1982, s. 109 n.; J. Kaźmierczyk, K. Macewicz, S. Wuszan, *Studia i materiały do osadnictwa Opolszczyzny wczesnośredniowiecznej*, Opole, 1977; E.M. Foltyn, *Materiały archeologiczne do poznania starszych wieków średnich na Górnym Śląsku*, Cieszyn 2000.

¹⁷ Synod w Würzburgu w X w. zakazywał Słowianom grzebania zmarłych *ad tumulos*, dekrety Brzetysława I czeskiego z 1039 r. także groziły karą za pochówek „na polach lub w lasach”. Nie wywarły większego wrażenia na poddanych, skoro zakaz ten powtórzył Brzetysław II jeszcze w 1092 r. (Kosmas, lib. II, cap. 4; lib. III, cap. 1).

¹⁸ Taki sposób rozumienia procesu chrystianizacji był charakterystyczny m.in. także dla biskupa Thietmara, co przekonywająco opisuje S. Rosik, *Interpretacja chrześcijańska...*, s. 172.

To, że zarówno na Śląsku¹⁹, jak i w Małopolsce²⁰ mamy do czynienia z grodami, które egzystują raczej nieprzerwanie od wieku X po połowę wieku XI, może, choć nie musi, przemawiać za przypuszczeniem, że państwo pierwszych Piastów było jednak państwem kompromisu z dawnymi elitami plemiennymi. Kompromis ten mógł obejmować także sferę religii. Nie wszędzie doszło do zniszczenia dawnych grodów plemiennych; gdzieś wcióż jeszcze, nawet po wiek XII, spotykamy groby ciałopalne, jak choćby na Mazowszu (przykłady można znaleźć np. w katalogu stanowisk archeologicznych zamieszczonym w pracy Marii Miśkiewiczowej²¹).

Pozostawiam na boku trudne pytanie o chronologię cmentarzysk szkieletowych, które na skutek przyjęcia za pewnik twierdzenia o przełomie w świadomości religijnej ludności Polski, jaki miał nastąpić z chwilą chrztu Mieszka i powstania organizacji kościelnej, datowano zazwyczaj automatycznie na koniec X i XI w. Oba fakty – nawrócenie na chrześcijaństwo i pojawianie się cmentarzysk szkieletowych – datowały się często nawzajem.

Organizacja państwa Mieszka oparta była na drużynie, grupie ludzi rozpoznawalnej archeologicznie po charakterystycznych materialnych atrybutach elity władzy, od luksusowej broni, poprzez ozdoby i elementy stroju, po przedmioty codziennego użytku, takie jak np. osetki fyllitowe czy przęśliki z różowego łupku²². To drużyna była podstawą sprawnego działania piastowskiej organizacji państwowej²³. Rozprzestrzenianie się na obszarze między Odrą a Bugiem wspomnianych wyżej atrybutów warstwy drużynniczej, przynależącej do ponadetnicznej kręgu wpływów kultury skandynawskiej oraz związanego z tym kręgiem zwyczaju ukrywania w ziemi znacznych depozytów srebra²⁴, pozwala śledzić proces budowy stałej organizacji grodowej państwa²⁵. Pomijam w tym miejscu problem motywów skłaniających do deponowania tak znacznych ilości srebra, zakładam jednak, że w większości przypadków są to pozostałości darów wotywnych składanych przez wojów wczesnopiastowskich.

¹⁹ S. Moździoch, *Archäologische Forschungen zu frühmittelalterlichen Burgen in Schlesien*, [w:] *Frühmittelalterlicher Burgenbau in Mittel- und Osteuropa*, red. J. Henning, A.T. Ruttkay, Bonn 1998, s. 275–292.

²⁰ J. Poleski, *Wczesnośredniowieczne grody w dorzeczu Dunajca*, Kraków 2004, s. 177 n.

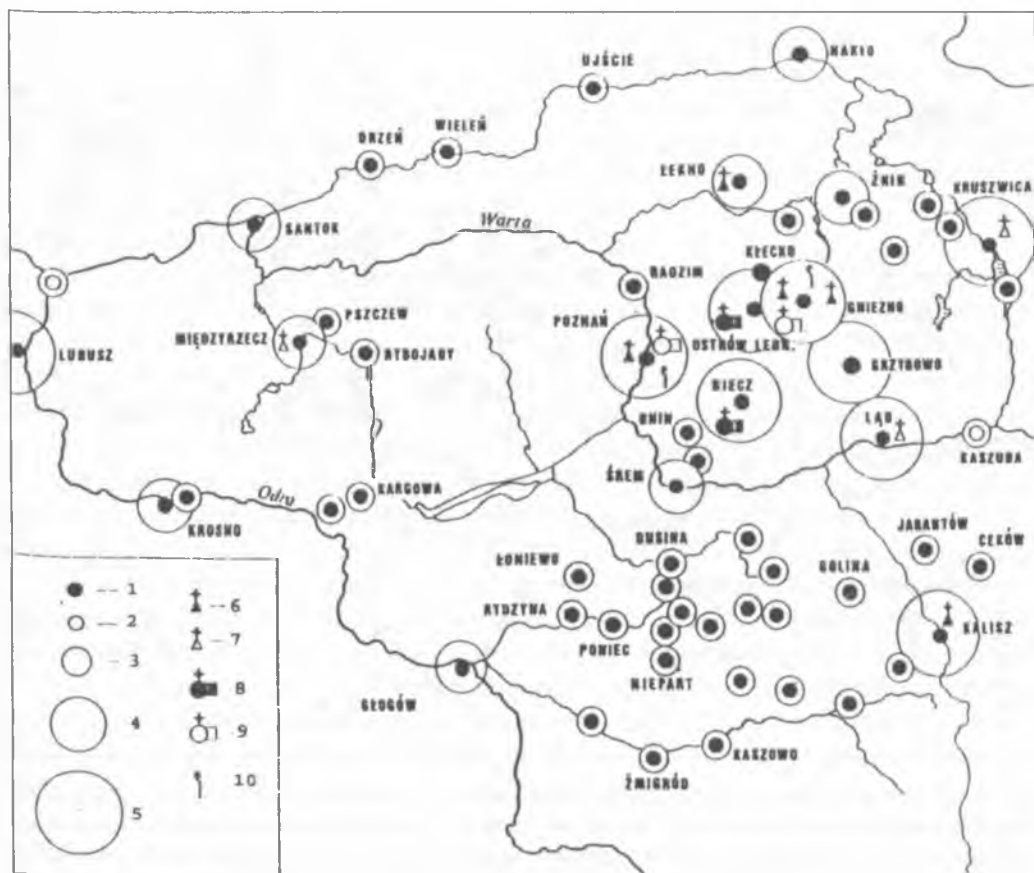
²¹ M. Miśkiewiczowa, *Mazowsze płockie we wczesnym średniowieczu*, Płock 1982.

²² S. Moździoch, *Castrum munitissimum Bytom*, Warszawa, 2002, s. 163–184.

²³ Podobnie było także na Rusi. Fakt ten wielokrotnie sygnalizuje *Powieść minionych lat*, np. w cytowanych przez kronikarza słowach Włodzimierza Monomacha: „Srebrem i złotem nie znajdę drużyny, a drużyną znajdę srebro i złoto, jako dziad mój i ojciec mój znaleźli drużyną złoto i srebro”, [w:] *Kroniki staroruskie*, przeł. E. Goranin, F. Sielicki, H. Suszko, Warszawa 1987, s. 81.

²⁴ Por. pouczenie Włodzimierza Monomacha z *Powieści minionych lat*, [w:] *Kroniki staroruskie...*, s. 159: „I w ziemi nie zakopujecie niczego (z mienia), to dla nas wielki grzech”, tamże na s. 81: „Nie zbierajcie sobie skarbów na ziemi, gdzie je rdza psuje i złodzieje podkopują, ale zbierajcie sobie skarby w niebiesiach, gdzie ani rdza nie psuje, ani złodzieje nie kradną”. Choć relacja ta zachowała się w kodeksie Ławrientiewskim z 1377 r., przeważa pogląd, że powstała około roku 1099. Liczne znaleziska broni odkryte w wodzie w pobliżu mostów wiodących ku grodomi na Ostrowie Lednickim to także, jak sądzę, pozostałości ofiar wotywnych pochodzących od piastowskich drużynników (*Wczesnośredniowieczne mosty przy Ostrowie Lednickim*, t. 1: *Mosty traktu gnieźnieńskiego*, red. Z. Kurnatowska, Lednica-Toruń 2000).

²⁵ Zwyczaj obsadzania grodów drużyną, zapewne dla łatwiejszego jej utrzymania, znajduje odzwierciedlenie w słowach przypisanych przez autora *Powieści minionych lat* Bolesławowi Chrobremu: „Rozprowadźcie drużynę moją po grodach na leże”, *Kroniki staroruskie...*, s. 93.

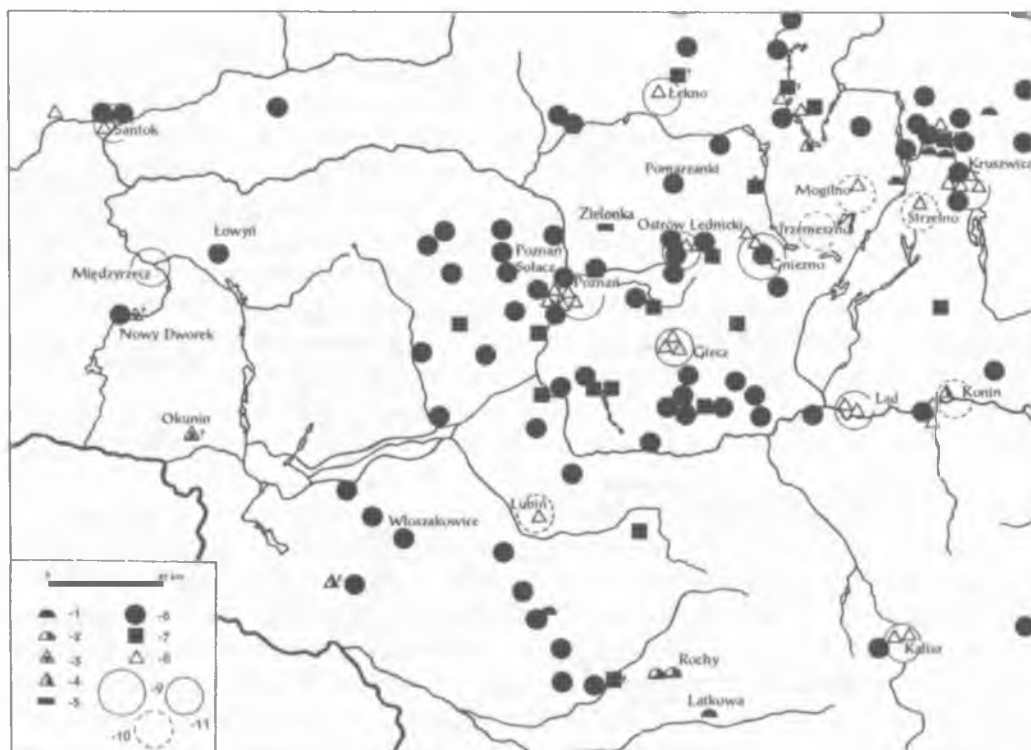


Ryc. 1. Grody wczesnopiastowskie w Wielkopolsce: 1 – grody z XXI w.; 2 – grody przypuszczalnie z XXI w.; 3 – małe grody lokalne; 4 – grody drugiej rangi; 5 – grody pierwszej rangi; 6 – kościoły potwierdzone archeologicznie lub przez źródła pisane; 7 – kościoły hipotetyczne; 8 – palatia potwierdzone archeologicznie; 9 – palatia hipotetyczne; 10 – siedziby biskupie i arcybiskupie. Według Zofii Kurmatowskiej, *Frühstädtische Entwicklung an den Zentren der Piasten in Großpolen*, [w:] *Burg-Burgstadt-Stadt. Zur Genese mittelalterlicher nichtagrarischer Zentren in Ostmitteleuropa*, red. H. Brachmann, Berlin 1995, s. 133–148; ryc. 1

Najstarsze skarby występują w centrum Wielkopolski, tam gdzie w głównych grodach – jeżeli wierzyć Gallowi (I, 8) – rozlokowana była drużyna²⁶. Takie zgromadzenie wojów mogło jednak istnieć tylko w okresie przejściowym. Niewątpliwie bardziej ekonomiczne było zakwaterowanie ich „po wsiach”, w jednym regionie kraju, skąd w każdej chwili mogli być powołani na wyprawę wojenną. Być może takim regionem było pogranicze Wielkopolski i Śląska, obszar plemion Obrzan i Trzebowian²⁷. Tu powstały mniejsze grody (ryc. 1), mające zapewnić schronienie i utrzymanie członkom

²⁶ M. Kara, *Anfänge der Bildung des Piastenstaates im Lichte neuer archäologischer Ermittlungen*, [w:] *10th Century. Roma. Galia, Germania, Sclavinia*, „Quaestiones Medii Aevi Novae”, 5, 2000, s. 57–85. Por. s. 70 n.

²⁷ S. Moździoch, *Spółeczność plemienna...*, s. 25–71.



Ryc. 2. Wczesnośredniowieczne cmentarzyska Wielkopolski; 1 – cmentarzyska kurhanowe z pochówkami szkieletowymi lub pochówki wtórne w pradziejowych kurhanach; 2 – cmentarzyska kurhanowe z pochówkami brytualnymi; 3 – cmentarzyska płaskie z grobami ciałopalnymi; 4 – cmentarzyska płaskie brytualne; 5 – cmentarzyska płaskie z grobami w obstawie kamiennej; 6 – cmentarzyska szkieletowe płaskie pozakościelne; 7 – cmentarzyska szkieletowe płaskie pozakościelne z bogato wyposażonymi grobami; 8 – cmentarze przykościelne; 9 – siedziby biskupie i arcybiskupie; 10 – ośrodki kościelne z X/XI w.; 11 – ośrodki kościelne z XI–XII w. Według Z. Kumatowskiej, A. Łosińskiej, *Stan i potrzeby badań nad wczesnym średniowieczem*, Poznań-Wrocław-Warszawa 1992, ryc. 3

drużyny Mieszka, a następnie Bolesława²⁸. W tym także rejonie, w okolicach miejscowości Rochy i Łatkowa odkryto pochówki z X i z pierwszej połowy XI w. ze śladami rytuału pogrzebowego charakterystycznego dla Pomorzania i Wieleńców (ryc. 2). Cmentarze założono w bliskim sąsiedztwie towarzyszących im grodów. Wypada zgodzić się z tezą Michała Kary, że są to ślady osadnictwa jenieckiego z czasów Mieszka I i Bolesława Chrobrego²⁹.

Można formułować różne hipotezy, poszukując przyczyn powstania tak licznego osadnictwa kolonizacyjnego w południowej Wielkopolsce. Oprócz wspomnianego wyżej

²⁸ Z. Kumatowska, *The Organization of the Polish State – Possible Interpretations of Archaeological Sources*, [w:] *Principles and Ideology of Government*, „*Quaestiones Mediaevi Novae*”, 1, 1996, s. 5–21, ryc. 1 i 2.

²⁹ M. Kara, *Osadnictwo ludności pomorskiej i wieleckiej w państwie pierwszych Piastów w świetle znalezisk nekropolicznych z terenu Wielkopolski*, „*Slavia Antiqua*”, 43, 2002, s. 45–97, szczególnie s. 88.

przypuszczenia, że rozrastająca się liczebnie drużyna rycerska Bolesława nie mogła znaleźć utrzymania w głównych grodach Wielkopolski, inną przyczyną, niebłahą w obliczu kolejnych wypraw zdobywczych Chrobrego, było prawdopodobnie dążenie do zapewnienia księciu i jego drużynie większych dostaw surowca żelaznego. W pobliżu grodów i osad pogranicza śląsko-wielkopolskiego z tego czasu odkrywamy bowiem liczne ślady pozyskiwania rud żelaza. Ślady te sięgają od Kaszowa na wschodzie po Kowalewo i okolice Wschowy na zachodzie³⁰.

W X w. na obszarze obrzańsko-trzebowiańskim mamy zatem do czynienia z trzema grupami ludności: ludnością tubylczą, zamieszkującą z dawna te tereny, ludnością jeniecką, sprowadzoną tu – jak wskazują podane wyżej przykłady – z północnego Połabia i Pomorza³¹ oraz członkami drużyny rycerskiej pierwszych Piastów, którzy – choć wywodzący się z różnych terenów, podobnie jak wspomniana ludność jeniecka – pod względem kultury materialnej pozostawali pod wpływem kręgu nadbałtyckiego, noszącego wyraźne piętno kultury skandynawskiej. Wśród drużynników mogli zresztą znajdować się także Skandynawowie, skoro ród Awdańców, którego najstarsze dobra znajdowały się właśnie w południowej Wielkopolsce, był pochodzenia skandynawskiego³².

Drużynnicy piastowscy niejako z urzędu wspierali religię państwową, jaką od 966 r. było chrześcijaństwo, zaś ludność pomorska (wielecka?) pozostawała wierna tradycyjnym wierzeniom, o czym zdaje się świadczyć ciałopalny obrządek pogrzebowy. Rycerstwo grodowe zajmowało się egzekwowaniem danin i usług umożliwiających utrzymanie organizacji państwowej, której samo było podstawową częścią. Jeńcy-osadnicy i ludność tubylcza stali się przedmiotem tej opresji. Stanowiło to niewątpliwie podłoże konfliktu zarówno w sferze społeczno-gospodarczej, jak i ideologicznej.

Kres funkcjonowania zespołów osadniczych w południowej Wielkopolsce nastąpił w latach trzydziestych XI w. Jak pisze Michał Kara: „katastrofie towarzyszyło [...] wyludnienie regionu”³³. Nekropolia w Rochach przestała być użytkowana w połowie XI w.

Cóż mogło się stać? Wymienia się niekiedy w tym kontekście wyprawę Brzetysława czeskiego jako przyczynę wszelkich klęsk i katastrof Polski lat trzydziestych XI w. Jeżeli jednak opisane wsie południowowielkopolskie zamieszkiwała ludność wielecko-pomorska, to przecież byli to od lat wypróbowani sojusznicy Czechów. Choćby z tej przyczyny można przypuszczać, że wzięli oni udział w rewolcie pogańskiej, wspierając buntującą się ludność tubylczą. Pomijając tu szerszą dyskusję na temat chronologii tzw. reakcji pogańskiej, przyjmuję za Gerardem Labudą, że miała ona miejsce w 1032 r.³⁴ Nestor

³⁰ S. Moździoch, *Organizacja gospodarcza państwa wczesnopiastowskiego na Śląsku. Studium archeologiczne*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1990. Por. s. 107–113.

³¹ M. Kara, *Osadnictwo ludności pomorskiej...*, s. 88.

³² W. Semkowicz, *Ród Awdańców w wiekach średnich*, Poznań 1920.

³³ M. Kara, *Osadnictwo ludności pomorskiej...*, s. 57, 63, 67.

³⁴ G. Labuda, *Mieszko II król Polski (1025–1034). Czasy przelomu w dziejach państwa polskiego*, Kraków 1992, s. 112: „Musimy więc przyjąć lata 1031–1032 jako datę prześladowań chrześcijan w Polsce podaną przez Anonima Minorytę za słuszną. Prowadzi to nas do drugiego wniosku, że prześladowanie to łączy się z objęciem władzy w Polsce przez księcia Bezpryma, po ucieczce Mieszka II z Polski”. Tam także możemy znaleźć dalszą literaturę dotyczącą wydarzeń lat trzydziestych XI w.

donosi o reakcji pogańskiej pod rokiem 1030³⁵, natomiast *Roczniki hildesheimskie* umieszczają to zdarzenie w roku 1034³⁶, po śmierci Mieszka II i wygnaniu Kazimierza. Przebieg wydarzeń lat 1032–1034 pozostaje do dziś w znacznej mierze tajemnicą. Autor *Roczników hildesheimskich* pisze z okazji śmierci Mieszka II w 1034 r., że „[...] chrześcijaństwo tamże [w Polsce] przez jego poprzedników dobrze zaczęte, a przez niego bardziej umocnione żałośnie, ach, upadło”³⁷. Zamęt trwał zapewne co najmniej do wyprawy Brzetysława, która miała miejsce w 1038 (1039?) r.

Zamieszki przyczyniły się do opustoszenia grodów. Dzięki badaniom dendrochronologicznym wiemy, że na okres reakcji pogańskiej przypadają czas napraw mostów i grobli prowadzących do grodu na Ostrowie Lednickim (naprawa mostu w ziemie 1032/1033)³⁸, w Kaliszu (1034 (-2/+5))³⁹ i Gieczu (1038)⁴⁰.

Bunt pogański, będący w pewnym sensie buntem ludowym (Gall, I, 19), mógł liczyć na poparcie nienawidzących Mieszka Luciców, sąsiadujących z jego państwem od zachodu, oraz ludności jenieckiej osadzonej tu przez pierwszych Piastów. Scenariusz wydarzeń lat trzydziestych w Polsce przypomina w znacznym stopniu atak Luciców na księcia Obodrytów Mściława w roku 1018.

Spustoszywszy większą część jego państwa zmusili jego żonę i synową do ucieczki [...] Następnie, wykorzystując ze złośliwą chytryością tubylców buntujących się przeciw Chrystusowi i własnemu władcy, doprowadzili go do tego, iż ledwie zdążył uciec z ojczyznoego kraju. Legły natenczas w gruzach i zgłiszczach wszystkie kościoły na chwałę i służbę Bożą w tym kraju wzniesione. Lecz co najbardziej było pożałowania godne, ścieto krzyż święty i cześć bałwanów wprowadzono przenosząc je nad Boga prawdziwego.

Podobna mogła być także pora najazdu, miesiąc luty, który jak pisze kronikarz: „poganie czczą przez ofiary oczyszczające oraz stosowne dary zewsząd znoszone”⁴¹ (Thietmar VIII, 5). Wiemy bowiem, że zagadkowy budynek wrocławski, o którym będzie mowa niżej, został wzniesiony prawdopodobnie zimą z 1032 na 1033 r. (por. niżej).

Czy śląscy „poganie” współdziałali wówczas z Lucicami? Jakie rozmiary przybrał bunt pogański na Śląsku? Wiemy jedynie, że w tym czasie rozebrany został wał grodu

³⁵ *Powieść minionych lat*, [w:] *Kroniki staroruskie...*, s. 95. Pod rokiem 1030 czytamy: „Był bunt w ziemi lackiej. Ludzie powstawszy pozabijali biskupów, i bojarów swoich, i był u nich bunt. Tegoż roku powstałi czarodzieje w Suzdału, zabijając starszyny za diabelskim poduszczeniem i biesowskim opętaniem, mówiąc, że ci trzymają zapasy”.

³⁶ *Annales Hildesheimenses*, wyd. G.H. Pertz, MGH SS, t. 3, Hannoverae 1866, s. 38.

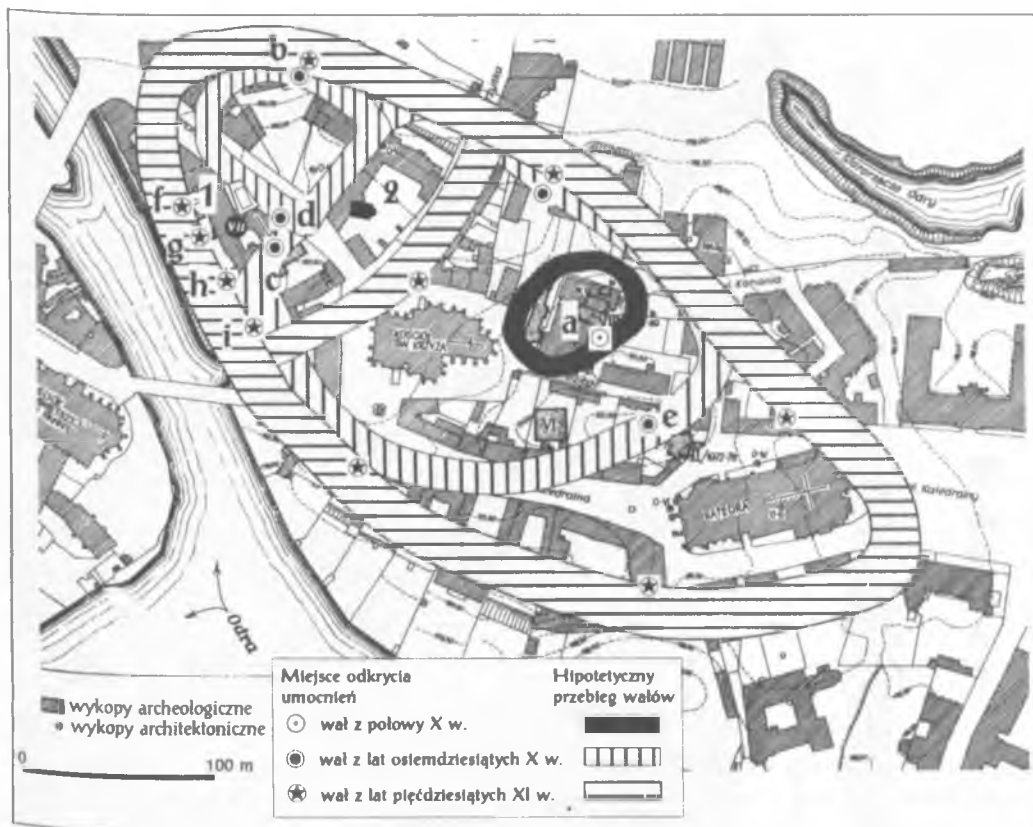
³⁷ *Cristianitas ibi a suis prioribus bene inchoata et a se melius roborata, flebiliter, proh dolor*, tamże.

³⁸ J. Górecki, *Gród na Ostrowie Lednickim na tle wybranych ośrodków grodowych pierwszej monarchii piastowskiej*, Poznań, 2002, s. 49. Most gnieźnieński na Ostrowie Lednickim funkcjonował od zimy 963/4 do około 1040 lub 1039, kiedy uległ zniszczeniu. Ostatnia naprawa mostu nastąpiła zimą 1032/33, gdy miały miejsce wydarzenia we Wrocławiu opisywane w niniejszym artykule.

³⁹ T. Baranowski, *Gród w Kaliszu – badania, odkrycia, interpretacje*, [w:] *Kalisz wczesnośredniowieczny*, red. T. Baranowski, Kalisz 1998, s. 39–64, por. s. 64.; M. Kara, *Stan badań dendrochronologicznych wczesnośredniowiecznych grodzisk z terenu Wielkopolski*, [w:] *Osadnictwo i architektura na ziemiach polskich w dobie Zjazdu Gnieźnieńskiego*, red. A. Buko, Z. Świechowski, Warszawa, 2000, s. 55–68, por. s. 66.

⁴⁰ M. Krąpiec, *Zestawienie dendrochronologicznie analizowanych prób drewna gatunków liściastych z Wrocławia (sezon badawczy 1956–1959)*, Wrocław 1998; maszynopis w archiwum Oddziału wrocławskiego Instytutu Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk we Wrocławiu.

⁴¹ *Kronika Thietmara*, s. 219–220



Ryc. 3. Trzy fazy wrocławskiego grodu. A – większe wykopy archeologiczne; B – sondáže; a-o – odkryte fragmenty wału (wykopy, sondáže, wiercenia); Rekonstrukcja przebiegu wałów; hipotetyczna chronologia powstania: C – druga (?) połowa X wieku.; D – 985 (lata osiemdziesiąte X wieku), E – lata pięćdziesiąte XI wieku; 1 – świątynia pogańska, 2 – budowla romańska

mniejszego we Wrocławiu⁴², a na resztkach zniwelowanych umocnień posadowiono budynek (ryc. 3, 4, 5a, d, e) o wymiarach około 9 na 4–4,5 metra⁴³. Ściany budynku skonstruowano prawdopodobnie z dranic wsuwanych w pazy wycięte w belkach podwalinowych i słupach nośnych. Część północna budynku lub sam jej narożnik były licowane od wewnątrz palisadą wykonaną z zaokrąglonych (rzeźbionych?) dranic. O samej konstrukcji ścian budynku lub o jego zadaszeniu nie można powiedzieć nic pewnego, ponieważ zachowały się tylko belki podwalinowe. Na podstawie analizy znajdujących drewnianych strzemion z otworami można jednak przypuszczać, że ściany budowano z belek układanych jedna na drugiej, trzymany w ryzach przez charakterystyczne

⁴² S. Moździoch, *Socjotopografia grodu wrocławskiego w świetle badań prowadzonych na Ostrowie Tumskim we Wrocławiu w latach 1949–1963*, Wrocław 1998; maszynopis w archiwum Oddziału wrocławskiego Instytutu Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk we Wrocławiu.

⁴³ E. Ostrowska, *Dalsze wyniki badań na terenie wrocławskiego grodu w 1961 r.*, „Sprawozdania Archeologiczne”, 16, 1964, s. 226–231; S. Moździoch, *Nowe dane do zagadnienia socjotopografii piastowskich grodów kasztelańskich*, s. 331–354.



Ryc. 4. Rzut wykopu VI z widokiem na belki fundamentowe budynku świątyni. Rozmieszczenie znalezisk tkanin (z podaną lokalizacją): a – jedwab, b – len, c – wełna, d – wojłok, e – złotogłów, f – nieokreślone

jarzma drewniane. Taka technika budowy jest znana już od epoki brązu i w średniowieczu raczej nie była stosowana do konstrukcji budynków o funkcji mieszkalnej⁴⁴. Jej archaiczność może stanowić potwierdzenie wyjątkowej roli budynku.

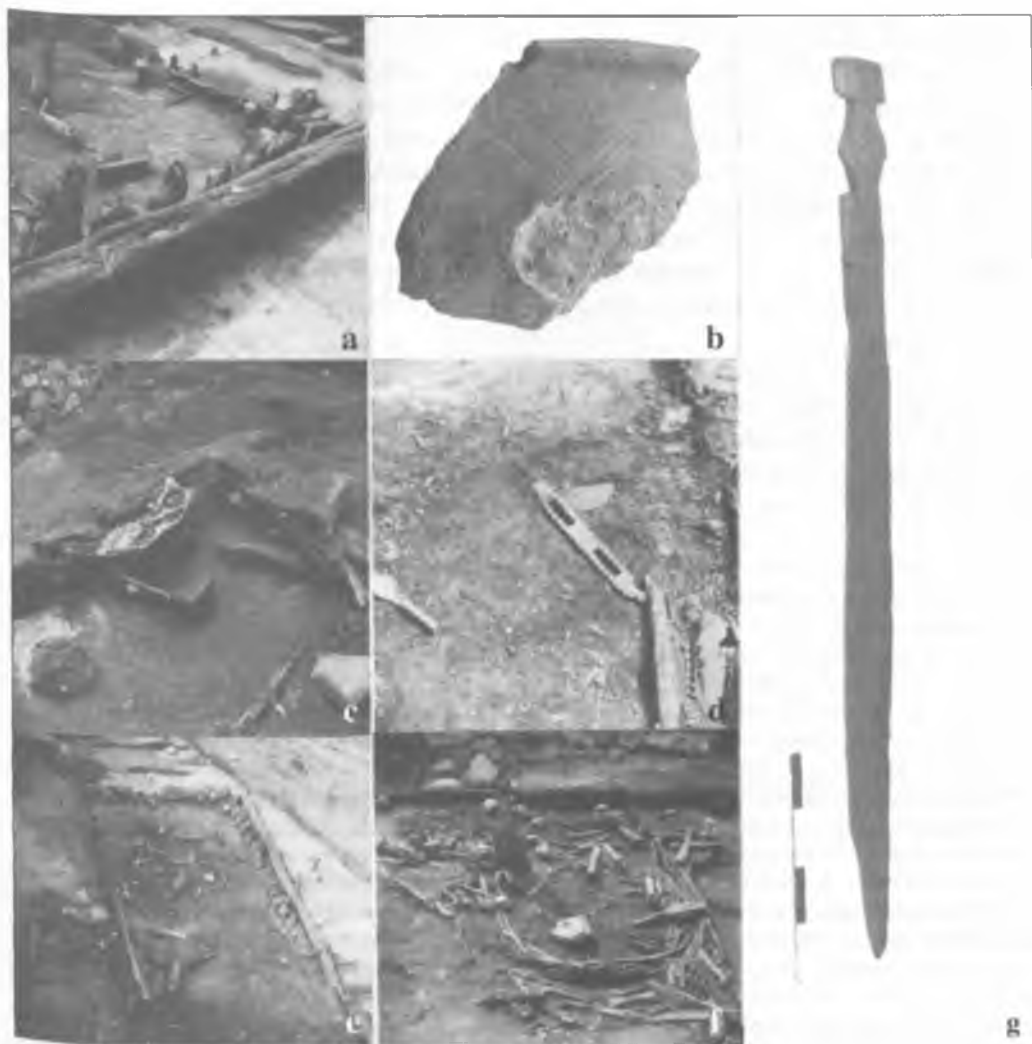
Nieopodal ściany wschodniej znaleziono zagrzebaną w mierzwie dranicę, która dawniej mogła stanowić część konstrukcji licującej ściany (ryc. 5g). Forma odkrytej deski, charakterystycznie rzeźbionej, znajduje analogie w znaleziskach z innych słowiańskich miejsc kultowych z terytoriów Słowian połabskich, jak i w znacznie wcześniejszych przedmiotach tego typu odkrywanych w miejscach kultu plemion celtyckich i germańskich⁴⁵. W podobny sposób ukształtowane deski stanowiły licowanie ścian świątyni w Gross Raden w Meklemburgii⁴⁶, odkryto je również w kontekście kultowym w Ralswiek na Rugii⁴⁷ oraz w miejscowości Raddusch na Łużycach, gdzie

⁴⁴ Ch. Maise, *Elemente spätbronzezeitlicher Holzbautechnik*, „Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Ur- und Frühgeschichte”, 80, 1997, s. 192–195.

⁴⁵ T. Capelle, *Holzchnittkunst vor der Wikingerzeit*, Neumünster 1980; tenże, *Zur Bedeutung slawischer menschenförmiger Holzfiguren*, „Folia Praehistorica Posnaniensia”, 9, 1999, s. 219–229; S. Moździoch, *Archeologiczne ślady kultu...*, s. 155–193.

⁴⁶ E. Schuldt, *Groß Raden. Ein slawischer Tempelort des 9./10. Jahrhunderts in Mecklenburg*, Berlin 1985, por. s. 49.

⁴⁷ J. Herrmann, *Ein Versuch zu Arkona. Tempel und Tempelrekonstruktionen nach schriftlicher Überlieferung und nach Ausgrabungsbefunden im nordwestslawischen Gebiet*, „Ausgrabungen und Funde”, t. 38/3, 1993, s. 136–143.



Ryc. 5. Świątynia pogańska we Wrocławiu: a – północna część domu z palisadą przyścienną; b – fragment ceramiki typu Menkendorf znaleziony w wypełniku budynku; c – czaszka zwierzęca, jedna z ofiar zakładzinowych; d – elementy konstrukcji domu; e, f – widok wnętrza budynku; g – znaleziona deska (idol?) *in situ*

datowano znalezisko na rok 926 \pm 10⁴⁸. Czy były one przedmiotem kultu, czy tylko wiązały się z symboliką lub dekoracją tego typu miejsc?

Drzewo do wykonania deski zostało ścięte w okresie od późnej jesieni 1032 do wczesnej wiosny 1033 r.⁴⁹ Taki był prawdopodobnie czas powstania budynku poprzedzony niwelacją wału grodowego. Zarówno forma deski, konstrukcja i kształt budynku, jak i jego

⁴⁸ F. Biermann, *Slawische Besiedlung zwischen Elbe, Neiße und Lubsza. Archäologische Studien zum Siedlungswesen und zur Sachkultur des frühen und hohen Mittelalters*, Bonn 2000, s. 100, ryc. 46.

⁴⁹ M. Krapiec, *Zestawienie dendrochronologicznie analizowanych prób drewna gatunków liściastych...*, tenże, *Wyniki analizy dendrochronologicznej drewna z Ostrowa Tumskiego we Wrocławiu – maszynopis* w archiwum Oddziału wrocławskiego Instytutu Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk we Wrocławiu,

kontekst stratygraficzny i kulturowy, w tym liczne ofiary zakładzinowe (ryc. 5c), pozwalają przypuszczać, że budowla wrocławska pełniła funkcję świątyni związanej z kultem pogańskim⁵⁰, a co więcej – ze względu na analogie do zabytków z terenów połabskich – że jej powstanie mogło być inspirowane przez Wieletoń wspierających śląskich pogan. Może w związku z sytuacją we Wrocławiu Brzetysław skierował się na Gniezno przez Kraków (o czym wspomina Kosmas, II, 2)⁵¹. Czy było to efektem sojuszu z rebeliantami, czy obawy przed konfrontacją z nimi⁵²? Wobec wygnania biskupa i budowy świątyni w grę wchodzi raczej ten drugi powód, tym bardziej że już w roku 1035(1036) Brzetysław uczestniczył w wyprawie przeciw Wieletom jako sojusznik cesarza Konrada II⁵³.

Na ówczesne kontakty mieszkańców grodu wrocławskiego z Połabiem mogą wskazywać fragmenty ceramiki typu Menkendorf⁵⁴ odkryte w warstwie związanej z czasem funkcjonowania pogańskiej świątyni (ryc. 5b), konstrukcja samego budynku z rowkami wyciętymi w belkach fundamentowych, przypominająca konstrukcje budynków z Gross Raden⁵⁵ oraz niektóre zabytki wydzielone⁵⁶. Szczególnie wymowna jest

Wrocław 1999; tenże, *Zestawienie wyników analiz dendrochronologicznych prób drewna z Wrocławia* – maszynopis w archiwum Oddziału wrocławskiego Instytutu Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk we Wrocławiu, Wrocław 1999.

⁵⁰ Analogią do innych miejsc kultu są wyjątkowo liczne znaleziska kości zwierząt młodych (głównie prosiąt) czy skór jelenia i jeleniowatych.

⁵¹ Por. W. Dziewulski, *Postępy chrystianizacji i proces likwidacji pogaństwa w Polsce wczesnofeudalnej*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1964.

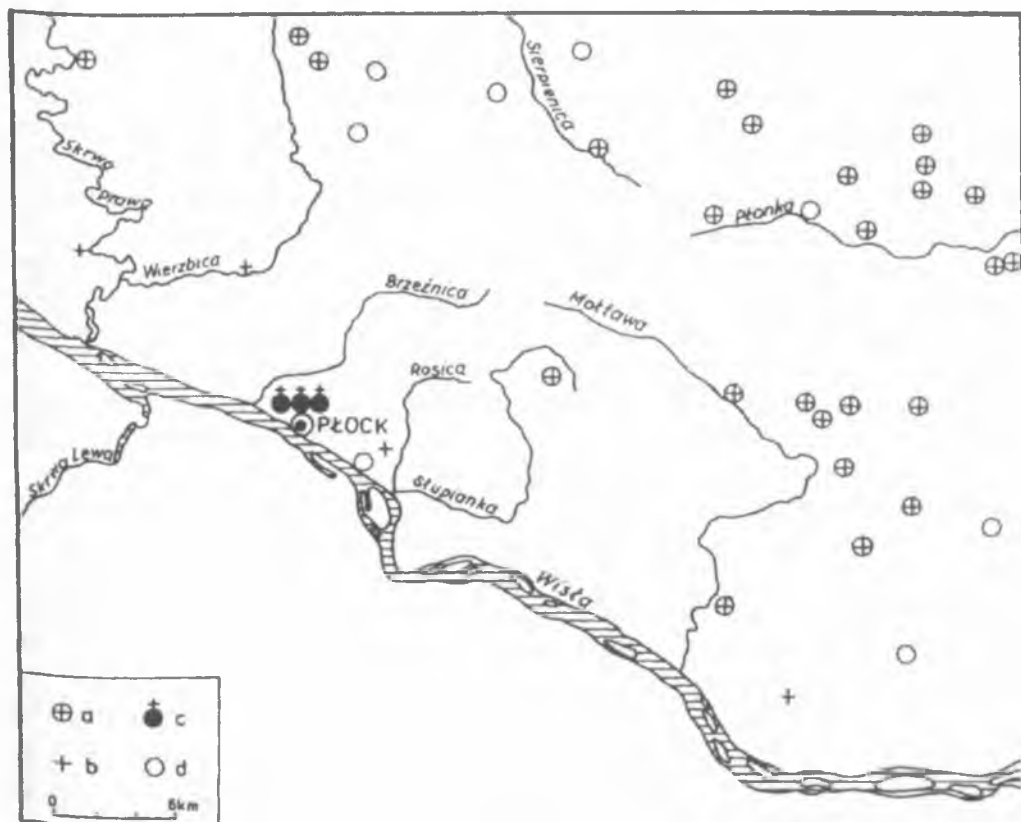
⁵² Szczególną rolę w ówczesnej sytuacji geopolitycznej odgrywał Związek Wielecki i Pomorzanie, odwieczni pogańscy wrogowie Piastów. Lucice, pozostający w niezmiennym sojuszu antypolskim z Czechami i Niemcami już w roku 1028, po wyprawie Mieszka na Łużyce, prosili cesarza, by udzielił im pomocy przeciw polskiemu władcy. Siła Związku Wieleckiego z tego okresu jest różnie oceniana przez historyków. Wiemy, że jeszcze w 1017 r. walczyli u boku Niemców przeciw Bolesławowi Chrobremu. Później wdali się w walki z Obodrycami, wspierając reakcję pogańską. W 1033 r. wygrali dzięki sądowi Bożemu bitwę pod Wierzbnem, a samą miejscowość zdobyli w roku 1035. Dopiero wyprawa cesarska w 1036 r. ostudziła ich wojownicze nastawienie. Zdaniem K. Wachowskiego (*Słowiańszczyzna Zachodnia*, Poznań 1950, s. 132–134) „Związek Wielecki nie stracił na potęgę aż po ostatnią ćwierć XI wieku. Faktem jest, że Lucice byli w latach trzydziestych na tyle potężni by zaatakować państwo Mieszka wspierając zwolenników dawnej religii. Drugi z sąsiadów Polski, Niemcy, pomimo małżeństwa Mieszka II z Rycieżą, nie mógł przyglądać się spokojnie kontynuowaniu polityki Bolesława przez jego syna. Sam fakt koronacji obu Piastów wzbudził oburzenie, a napad Mieszka na Łużyce stał się otwartym pretekstem do wojny. W wojnie tej udział wzięły także Czechy mające zadawnione rachunki z państwem Piastów, o czym wspomina Kosmas. Wreszcie ostatni członek ówczesnej antypiastowskiej koalicji stanowiła Ruś kijowska, której władca skorzystał z okazji by odebrać Grody Czerwieńskie i Przemyśkie. Tyle o znanych wszystkim czynnikach zewnętrznych. Zapewne skoordynowana akcja sąsiadów nie osiągnęłaby takiego powodzenia, gdyby nie wsparcie od wewnątrz. Tu ważną rolę odgrywał Bezprym, który przyczynił się zapewne do pokonania Mieszka w 1031 r.

⁵³ W. Dziewulski, *Postępy chrystianizacji...*, s. 103, przyp. 115.

⁵⁴ Nieliczne fragmenty ceramiki tego typu, być może wiążące się z wydarzeniami pierwszej połowy XI w., odkryto także w Płocku (informacja ustna mgr. Macieja Trzecickiego).

⁵⁵ E. Schuldt, *Gross Raden. Ein slawischer Tempelort...*

⁵⁶ Obecność przybyszy z nad Bałtyku w samym grodzie wrocławskim sygnalizował już wieloletni badacz grodu, Józef Kaźmierczyk. Odkrył on w warstwach najstarszych liczne rozwiązania konstrukcyjne budynków, m.in. konstrukcję międzysłupową oraz zabytki w stylu kręgu nadbałtyckiego, zdobione ornamentem plecionkowym (B. Czerska, J. Kaźmierczyk, A. Limisiewicz, *Wrocław-Ostrów Tumski w świetle badań wykopaliskowych przeprowadzonych w 1985 r.*, „Śląskie Sprawozdania Archeologiczne”, 28, 1989, s. 46–57).



Ryc. 6. Cmentarzyska z XI–XIII wieku z okolic Płocka. a – cmentarzyska z grobami w obstawie kamiennej; b – cmentarzyska bez konstrukcji kamiennych; c – cmentarze przykościelne; d – cmentarzyska nieokreślone. Według T. Kordali, *Uwagi o osadnictwie wczesnośredniowiecznym na Mazowszu Płockim*, „Slavia Antiqua”, t. 40, 1999, s. 97–117, ryc. 2

obecność wewnątrz budynku pozostałości licznych fragmentów złotogłowiu, tkanin jedwabnych, lnianych i wełnianych przewyższających liczebnością i jakością znaleziska tkanin z większych i obfitujących w zabytki innych wykopów wrocławskich (ryc. 4)⁵⁷.

Akt budowy świątyni pogańskiej na Ostrowie Tumskim w 1032/33 r. potwierdza, jak sądzę, niedoceniane dotychczas informacje o wygnaniu biskupów z Wrocławia i ich tułaniu się w lasach Opolszczyzny⁵⁸.

Odrodzenie biskupstwa wrocławskiego nastąpiło już za rządów Kazimierza, o czym świadczą katalogi biskupów wrocławskich wymieniające na pierwszym miejscu Hieronima, który objął stolec biskupi w 1051 r.⁵⁹ Za Tomaszem Jurkiem⁶⁰, który analizując

⁵⁷ S. Moździoch, *Nowe dane...*, s. 335–336.

⁵⁸ D. Borawska, *Kryzys monarchii wczesnopiastowskiej w latach trzydziestych XI wieku*, Warszawa 1964; T. Jurek, *Ryczyn biskupi. Studium z dziejów Kościoła polskiego w XI wieku*, RH, 60, 1964, s. 21–64, por. s. 25.

⁵⁹ MPH, t. 6, s. 534–585.

⁶⁰ T. Jurek, *Ryczyn biskupi...*, s. 20 n.

dokument brzeski *De institutione ecclesie Wratislaviensis* Piotra z Byczyny, wysunął hipotezę, że Kazimierz Odnowiciel w 1051 r. założył biskupstwo w Ryczynie na Śląsku, a do Wrocławia przeniósł je dopiero Bolesław Śmiały w roku 1075, można przyjąć jako prawdopodobny fakt istnienia siedziby biskupiej w Ryczynie⁶¹. Jeśli tak, to Ryczyn był tylko przejściową siedzibą biskupa wrocławskiego, który przebywał tu w grodzie zbudowanym przez Kazimierza⁶². Ślady aktywności budowlanej w grodzie wrocławskim przypadają na koniec lat pięćdziesiątych XI w. Dat dendrochronologicznych z tego okresu jest niewiele. Można tu jednak wskazać belkę datowaną na 1057 r. znaną z warstwy przykrywającej dawną pogańską świątynię i belkę z tego samego roku, odkrytą w naprawianym wale obronnym grodu. Dopiero odbudowa grodu i budowa nowej katedry umożliwiły przeniesienie rezydencji biskupiej do Wrocławia⁶³.

Zanik grodów i osadnictwa pomorskiego w południowej Wielkopolsce można, moim zdaniem, wiązać z reakcją pogańską lat trzydziestych. Los drużyny piastowskiej został przesądzony w czasie pogańskiego powstania. Zarówno u Kosmasa⁶⁴, jak i Galla⁶⁵ czytamy o panicznej ucieczce – zapewne rycerstwa i możnych, skoro uciekali przed swymi poddanymi. Sądząc ze wzmianki Galla o ucieczce za Wisłę i z faktu opustoszenia Gniezna, powstanie zagroziło głównie zachodnim dzielnicom Polski piastowskiej⁶⁶.

Funkcjonowanie cmentarzy z grobami rycerskimi, często z kamiennymi elementami architektury grobu, kończy się w Wielkopolsce w pierwszej połowie XI w. Ich użytkownicy przenieśli się zapewne w tym czasie za Wisłę, na Mazowsze, czego efektem może być przynajmniej część mazowieckich cmentarzy z grobami w obudowach kamiennych. Na Mazowszu płockim zaczęły one funkcjonować nagle około połowy XI w. i to jako forma w pełni ukształtowana (ryc. 6)⁶⁷. W drugiej połowie XII w., a więc po około 100 latach, zaczęły zanikać. Nigdy nie były zjawiskiem ogólnomazowieckim⁶⁸.

⁶¹ Tradycja ta została zanotowana w katalogach biskupów wrocławskich: *Hec siquidem ecclesia iam in tercio loco sita est; fuit enim primo in Smograw Wratislaviensis districtus, secundo in Rützen Bregensis districtus, nunc autem in Wratislavia est locata*, s. 576.

⁶² Najnowsze wyniki badań grodu w Ryczynie pozwalają przypuszczać, że powstał on w wieku XI, a nie X, jak wcześniej sądzono. Mógł zatem być przeznaczony na siedzibę biskupią, tym bardziej że powstał, niejako symbolicznie, na dawnym cmentarzysku pogańskim, podobnie jak świątynia pogańska na wale wrocławskiego grodu. W tym czasie Wrocław był jednak już najprawdopodobniej nie w rękach pogan, lecz czeskiego Brzetysława.

⁶³ M. Krąpiec, *Oak dendrochronology of the Neoholocene in Poland*, „Folia Quaternaria”, 69, 1998, s. 5–133, szczególnie ryc. 30; tenże, *Zestawienie*.

⁶⁴ Kosmas, lib. II, cap. II.

⁶⁵ Gall Anonim, *Cronica*, lib. I, cap. 19.

⁶⁶ Jeżeli powstanie zniszczyłoby porządek w całym państwie, to jakim sposobem Kazimierz, zeniąc się z siostrą Jarosława, Dobroniegą w 1043 r., mógłby zwrócić 800 ludzi zabranych do niewoli przez Bolesława, jego dziada? (*Kroniki staroruskie*, s. 102).

⁶⁷ T. Kordala, *Uwagi o osadnictwie wczesnośredniowiecznym na Mazowszu Płockim*, „Slavia Antiqua”, 40, 1999, s. 97–117.

⁶⁸ Koncepcja łącząca genezę cmentarzy z grobami kamiennymi z napływem na Mazowsze Płockie obcej grupy etnicznej (Waregów) wydaje się w świetle tych ogólnych stwierdzeń nie pozbawiona racji bytu. Zdaniem T. Kordali: „Na nekropolach młodszego horyzontu, a więc XII-wiecznych typu Kurowo, Małachowo, Gozdowo, militaria są już nieobecne, zaś konstrukcje kamienne grobów wykazują wyraźną tendencję zanikającą”, zob. T. Kordala, *Uwagi o osadnictwie...*, s. 113.

Zdaniem imię Kordali krótkotrwałość zjawiska jest „argumentem potwierdzającym tezę łączącą pojawienie się tego typu nekropolii z napływem obcej ludności”⁶⁹.

Trudno jest poszukiwać śladów wspomnianej przez Galla ucieczki na podstawie poszczególnych typów zabytków i faktów archeologicznych. Są nimi być może cmentarzyska pojawiające się na Mazowszu po połowie XI w. Na jednym z nich (Tańsk-Przedbory) znaleziono jako wyposażenie zausznicę zoomorficzną datowaną na koniec X – pierwszą tercję XI w. Wszystkie znalezione dotychczas egzemplarze pochodzą z Wielkopolski i Śląska. Na tym samym cmentarzysku odkryto dwa groby ciepłopalne datowane prawdopodobnie na koniec XII w.⁷⁰ Wydaje się zatem, że kontynuowano tu także pogański obrządek pogrzebowy⁷¹. Owe przejawy synkretyzmu wskazują, że nie wolne od konfliktów współzycie obu religii na całej Słowiańszczyźnie nie zakończyło się w drugiej połowie XI w., choć pogaństwo spychane było coraz bardziej na margines, a jego głosiciele coraz rzadziej występowali otwarcie przeciw nowej religii⁷².

Można zgodzić się z poglądem Stanisława Rosika, że dawny „kult bogów i obiekty im poświęcone zastąpiła religia chrześcijańska, podczas gdy nietknięte pozostały te sfery rodzimego *sacrum*, które w chrześcijaństwie nie znalazły konkurencji”⁷³. Pokusa wpływania na losy swoje i bliźnich była zbyt wielka, by można było łatwo z tego zrezygnować. W rezultacie, choć osłabiona, magia połączona z kultem zmarłych, duchów złych i dobrych przetrwała i miała się dobrze, a ponieważ nie mogła obejść się bez materialnych rekwizytów, jest niewątpliwie potencjalnym przedmiotem badań archeologów. Środowiskiem podtrzymującym przy życiu pogańskie wierzenia byłaby część rycerstwa, na której opierała się organizacja państwa i które mimo krzyżyków na piersiach, nadal powierzało ziemi znaczne skarby w srebrze pod wpływem dawnej religii.

Konfrontacja pogaństwa i chrześcijaństwa rozpoczęta w połowie X w. chrztem Mieszka, jak wspominałem wyżej, trwa w różnej formie do dziś. Żyjąc w świecie zdesakralizowanym, także archeolodzy tracą zdolność wyczuwania przejawów *sacrum*, również tych materialnych, dzisiejszych i dawnych. Jest to jednak kolejny powód, by poszerzać dotychczasowy kwestionariusz pytań dotyczących tej dziedziny, stawianych źródłom, bynajmniej nie „niemym”, jak dawniej uważano.

⁶⁹ Podobne w charakterze do cmentarzysk mazowieckich jest cmentarzysko w Lutomierniku pod Łodzią. Jest ono jednak starsze, bo datowane na schyłek X i pierwsze dziesięciolecie XI w. Zatem także stąd, z Polski środkowej, uciekano za Wisłę, na Mazowsze. Na tym terenie występuje także kilka cmentarzysk z charakterystycznymi, kamiennymi obudowami grobu.

⁷⁰ L. Rauhut, L. Długopolska, *Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe w obudowie kamiennej w Tańsku-Przedborach, pow. Przasnysz*, „Wiadomości Archeologiczne”, 38, z. 3–4, 1973, s. 383–442. Por. s. 440.

⁷¹ Zagrożeniem dla triumfu chrześcijaństwa nie byli *pagani*, jak nazywa Gall Pomorzanie (lib. I, cap. 21), ale ci, którzy na Mazowszu stanęli po stronie Masława, być może ci sami, którzy uciekali na Mazowsze, Gallowi *falsi christicolae*, a których określiła Rychcza mianem *nondum bene christiani* (Gall Anonim, *Cronica*, lib. II, cap. 44).

⁷² „I rozdzielili się na dwoje [mieszkańcy Nowogrodu – przyp. S.M.] kniaź bowiem Gleb i drużyna jego poszli i stanęli przy biskupie, a ludzie wszyscy poszli za czarodziejem. I był bunt wielki między nimi”, *Kroniki staroruskie*, s. 118.

⁷³ S. Rosik, *Interpretacja chrześcijańska...*, s. 172.

Gens perfida et nondum bene christiana – la confrontation du christianisme et des croyances traditionnelles dans la Pologne des premiers Piast: approche archéologique

Dans les dernières années, la nouvelle approche archéologique a permis de relancer la recherche concernant la christianisation de la Pologne et le fonctionnement de la société polonaise aux X^e–XI^e siècles. Les fouilles effectuées dans les années 90 et l'enrichissement de l'atelier de l'archéologue-médiéviste dévoilent plusieurs vestiges de la longue durée des croyances traditionnelles dans la société polonaise haut-médiévale après la christianisation officielle du royaume des Piast (966). L'analyse des cimetières médiévaux témoigne de la survie des traditions païennes (crémation) encore au XI^e et au XII^e siècles. Il n'est pas exclu que la persistance des rituels païens dans la vie quotidienne fût conséquence non seulement de l'attachement du peuple à la religion traditionnelle, mais aussi pût résulter du compromis passé entre les souverains évangélisateurs de leurs sujets et les anciennes élites. Ce compromis, à côté du développement du réseau castral et de la consolidation des forces armées du souverain, put constituer un élément majeur de la stratégie politique menant à la construction de la première monarchie polonaise. La rébellion païenne, qui, aux années 30 du XI^e siècle aboutit à la destruction du réseau castral et à la disparition des sites de la colonisation ethniquement étrangère (p.ex. poméranienne) – interprétée comme l'implantation des garnisons des troupes armées du souverain –, contribua aussi à la renaissance temporaire des cultes païens. En témoigne la construction, sur le rempart castral à Wrocław, du bâtiment culturel païen dont la structure est analogique à celle des temples païens des Slaves Polabiens, et qui peut être dendrochronologiquement datée pour l'année 1032/1033. La construction de cet édifice aurait pu être influencée par les Lutiques soutenant la révolte des païens en Silésie. Aussi dans les années 30 du XI^e siècle, nous observons en Masovie l'affluence ethniquement étrangère, qui s'interprète comme l'arrivée des guerriers princiers, se sauvant de la Grande-Pologne, saisie par la révolte. L'analyse des enterrements masoviens du XI^e siècle, du type jusqu'ici observé en Grande-Pologne, fournit encore deux exemples du syncrétisme religieux, mélangeant les éléments du culte chrétien et païen.

Leszek Paweł Słupecki

(Warszawa)

Wanda leży w naszej ziemi co nie chciała Niemca? Problem czasu powstania i symbolicznego znaczenia Kopca Wandy w Mogile pod Krakowem

*Wanda leży w nasej ziemi
Co nie chciała Niemca,
Lepiej zawse żyć z swojemi,
Niz mieć cudzoziemca.*

Wojciech Bogusławski,
Krakowiacy i Górale, Akt trzeci, scena ostatnia.

Takie oto słowa kończą narodową operę *Cud mniemany, czyli krakowiacy i górale* napisaną w 1794 r. przez Wojciecha Bogusławskiego do muzyki Jana Stefaniego. Miejscem akcji opery jest, przypomnijmy, podkrakowska wieś Mogiła, awansowana przez Bogusławskiego do roli miasteczka, w didaskaliach przedstawiona z kościołem (cysterskim) i „grobowcem Wandy” w tle. Przywołane tu słowa Bogusławskiego pokazują, że w specyficznej sytuacji zachodzącej w czasie rozbiorów Polski mit krakowskiej królowej spełniał wyjątkową funkcję, a Wanda odgrywała w nim wówczas rolę bohaterskiej dziewicy-patriotki, poświęcającej dla Sprawy osobiste szczęście i życie. Taką postać Wandy znają dziś z bajek wszystkie polskie dzieci. I rzec tu by można, że od chwili, gdy Mistrz Wincenty Kadłubek wprowadził do krakowskiego cyklu mitów postać „lemańskiego tyrana” (utożsamionego potem z Rydygierem¹), Wanda została skazana na odegranie w tragicznej polskiej przyszłości tej właśnie roli. Moim celem jest dotarcie do korzeni tego późnego raczej obrazu jej postaci i próba odpowiedzi na pytanie, kiedy i dlaczego Kopiec Wandy został powiązany z krakowskim mitem oraz jakie mogły być jego rzeczywiste początki.

Jak wiadomo, na otaczających Kraków wzgórzach wznoszą się dwa prehistoryczne kopce, Kopiec Krakusa (ryc. 1) i Kopiec Wandy (ryc. 5), dobrze widoczne nie tylko z Wawelu, ale w zasadzie z całej, niemałej przecież Kotliny Krakowskiej. Z jednego kopca widać drugi, dzieli je jednak odległość około 9 kilometrów. W nowszych czasach

¹ J. Banaszkiewicz, *Rudiger von Bechelaren którego nie chciała Wanda*, PH, 75, 1984, s. 239–247.



Ryc. 1. Kopiec Krakusa (Tumulus dietus Rekawka) na rycinie Mateusza Meriana (XVII wiek)

dołączyły do nich Kopiec Kościuszki i położony już bardziej w oddali Kopiec Piłsudskiego, oba usypane wkrótce po śmierci obu Naczelników. Dominujące nad miastem położenie kopców Krakusa, Wandy i Kościuszki docenili austriacy wojskowi, którzy w drugiej połowie XIX w. otoczyli je fortyfikacjami.

W źródłach późnośredniowiecznych kopce Krakusa i Wandy uznane zostały za monumentalne grobowce legendarnych władców krakowskich: króla Kraka oraz jego córki i następczyni, królowej Wandy². Powstaje pytanie, czy związek kopców z parą mitycznych władców Krakowa jest pierwotny, czy też jest rezultatem interpretacji, dokonanej przez krakowskich intelektualistów, Jana Dąbrowskę i Jana Długosza w XV w. Sytuacja może być zresztą bardziej złożona. Jak sądzę, Kopiec Kraka był ważną częścią i materialnym punktem oparcia krakowskiego mitu początków już od schyłku wczesnego średniowiecza, może nawet od chwili swego powstania. Natomiast Kopiec Wandy, w moim przekonaniu, został włączony do mitu później i pierwotnie nie miał z nim nic wspólnego.

² L.P. Słupecki, *Monumentalne kopce Krakusa i Wandy pod Krakowem*, [w:] *Studia z dziejów cywilizacji*, Warszawa 1998, s. 57–61, tam przegląd najważniejszych źródeł pisanych.

I. Kopiec Krakusa

Najpierw jednak należy przedstawić pokrótce Kopiec Krakusa. Postać jego domniemanego mieszkańca, króla Kraka, poświadczona została już przez Mistrza Wincentego (I, 3–7). Nie miejsce tu na streszczenie mitu, podkreślić trzeba jednak, że typowym herosem-eponimem i założycielem miasta Krak stał się dopiero w późniejszych wersjach legendy. U Mistrza Wincentego Krak-Grakchus jest wodzem ludzi przybyłych z Karyntii i osiedlających się wokół późniejszego Krakowa, człowiekiem, który swej wspólnocie żyjącej dotąd *sine rege et lege* nadał prawo. Nawiązuje do tego etymologia imienia Kraka, łączona ze słowem krakula, oznaczającym rodzaj laski, czy to sędziowskiej, czy to wiecowej, czy po prostu stanowiącej symbol autorytetu władzy³.

Według Kadłubka miasto Kraków zostało wzniesione dopiero po śmierci Kraka dla uczczenia jego pamięci. Jak pisał Mistrz Wincenty: „póty nie zaprzestano obrzędów pogrzebowych, póki nie zostały zamknięte ukończeniem budowy miasta”⁴. Przez to powstanie miasta zostało mocno powiązane z postacią Kraka-ojca, a jego syn Krak starszy – jako bratobójca – został tego zaszczytu pozbawiony. A że bratobójstwo miało w krakowskim micie posmak rytualny, to już odrębny problem⁵. Na podstawie wzmianki *Kroniki polskiej* o pogrzebie Kraka można spekulować, że już w jego czasach wątek niewspomnianej przecież przezeń wprost mogiły Krakusa stanowił część mitu. Trzeba natomiast koniecznie podkreślić, że u Mistrza Wincentego opowieść o Kraku podana jest w sposób powikłany i brak w niej niekiedy spójności. Jest to szczególnie widoczne właśnie we fragmencie mówiącym o końcu rządów Kraka. Przed śmiercią zdążył on jeszcze postać swych synów do walki ze smokiem (ściślej holofagiem – całozercą). Po pokonaniu potwora jeden syn Kraka zdołał zabić drugiego i po ojcu odziedziczył tron. Ale gdy jego zbrodnia szybko wyszła na jaw, jako bratobójca został wygnany. I oto po tej kalejdoskopowej serii zdarzeń martwy Krak pojawia się ponownie na scenie dziejów na własnym pogrzebie.

W późniejszych wariantach legendy sekwencja zdarzeń krakowskiego mitu bywa zresztą inna i widać próby jej logicznego uporządkowania i reinterpretacji, nie zawsze zresztą szczęśliwe. Ważne, że zaraz po śmierci starego Kraka dochodzi do zgładzenia smoka i bratobójstwa mającego charakter ofiary (czasem łączonego z bojem ze smokiem, czasem nie). Jego skutkiem było wygnanie pozostałego przy życiu syna Kraka. W konsekwencji na krakowskim tronie jako jedyny władca zasiada Wanda. Wnet do niej powrócę. Najpierw jednak zajmę się Kopcem Kraka.

³ Podobnie dzieje się w przypadku Kijowa, jego eponima Kija i kija, będącego jednak raczej symbolem jakiejś władzy niż dragiem przewoźnika obsługującego prom (J. Banaszkiewicz, *Polskie dzieje bajeczne Mistrza Wincentego Kadłubka*, Wrocław 1998, s. 7–44). Do tej samej sfery idei zdaje się nawiązywać też przydomek Hrolfa kraki (Hrolfa „kołka”, a raczej sękatego kija z pozostawionymi małymi resztkami odciętych gałęzi bocznych (J. de Vries, *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*, Leiden 1962, s. 328; por. L.P. Słupecki, *Large Burial Mounds of Cracow, Poland (8th–10th Century AD). An Example of Ideas-Exchange between Slavs and Scandinavians?*, [w:] *Current Issues in Nordic Archaeology. Proceedings of the 21st Conference of Nordic Archaeologists, 6–9 September 2001, Akureyri, Iceland, Reykjavik 2004*, s. 138.

⁴ Kadłubek, *Chronica Polonorum*, lib. I, cap. 7, (Kadłubek, *Kronika polska*, s. 17).

⁵ J. Banaszkiewicz, *Polskie dzieje bajeczne...*, s. 60.

Jako pierwszy wspomniał o nim Jan Dąbrówka, który wzmiankę Wincentego o Kraku uzupełnił słowami „jego ciało zostało pochowane na wyniesionym miejscu, gdzie obecnie jest góra św. Benedykta”⁶. Po Dąbrówce, dużo już obszerniej, opisał pogrzeb Kraka i jego kopiec Jan Długosz, a za nim w XVI–XVII w. wielu innych autorów⁷. Kopiec został niemal całkowicie przebadany archeologicznie przed II wojną światową⁸. Najważniejsze dane mówiące o jego historii tkwiły jednak zapoznane w dawnych planach i sztychach, w jego na wpół zapomnianej nazwie i w związanych z nią obrzędach ludowych.

Po uznanych za nieudane wykopaliskach Kopiec Krakusa długo nie wzbudzał żywszego zainteresowania badaczy⁹. Uczynym wyraźnie brakowało klucza do rozwiązania problemu krakowskich kopców. Zmieniło się to w chwili, gdy porównując z Kopcem Krakusa monumentalne kopce w Starej Uppsali, zauważyłem, że takie obiekty na ogół nie występują pojedynczo, ale z reguły stanowią część większych cmentarzysk kurhanowych. Zadałem więc sobie pytanie, czy w przypadku kopców krakowskich nie działo się podobnie. W Krigsarkivet w Sztokholmie odnalazłem mapę i jej szkic roboczy, przedstawiające okolice Kopca Krakusa podczas oblężenia Krakowa przez Szwedów w 1702 r.¹⁰ (ryc. 2). Po ich porównaniu z mapami austriackimi z końca XVIII w. (ryc. 3) Kazimierz Radwański zdołał ustalić, że olbrzymie cmentarzysko kurhanowe wokół Kopca Krakusa liczyło co najmniej 48 zaznaczonych na mapach kopców¹¹. Kilka z nich widocznych jest jeszcze na sztychu z 1805 r.¹² (ryc. 4). Obok jednego z kurhanów (lub wręcz na którymś z nich) stała szubienica, przedstawiona wyraźnie na szwedzkim planie z 1702 r., a wcześniej jeszcze zaznaczona na szkicu Mateusza Meriana. Miejsce kaźni nazywano „na Zboju”¹³. Odnaleziona podczas wykopalisk we wnętrzu Kopca Krakusa ozdoba awarska pozwala stwierdzić, że Kopiec Krakusa usypiano pomiędzy VIII (ozdoba

⁶ M. Zwiercan, *Komentarz Jana z Dąbrówki do Kroniki Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1969, s. 125.

⁷ Patrz wyżej. przyp. nr 2.

⁸ L.P. Słupecki, *Monumentalne kopce...*, s. 61–62.

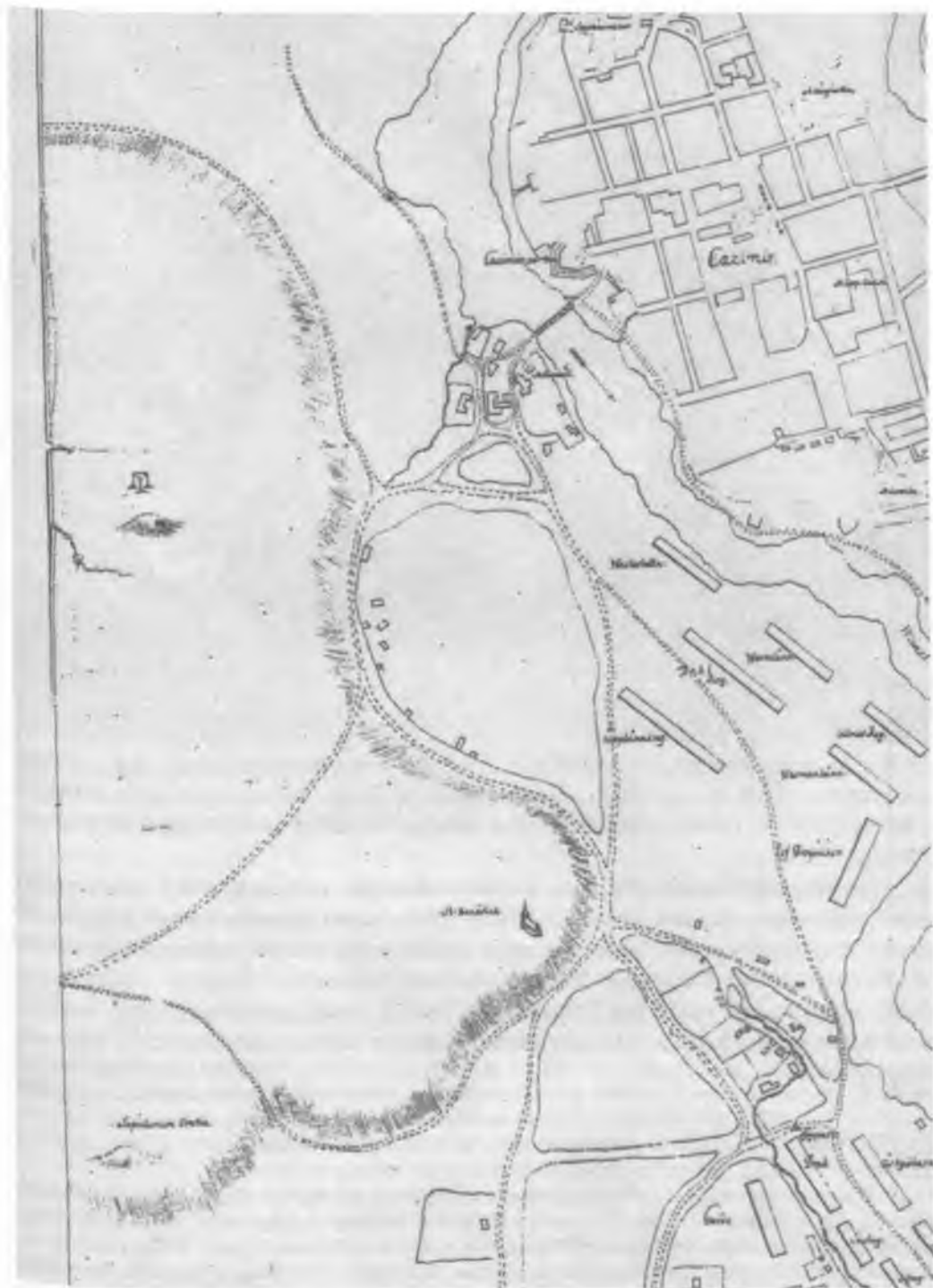
⁹ Wyjątkiem były próby rozszyfrowania tajemnic krakowskich kopców podejmowane w kilku studiach przez J. Kotlarczyka, podsumowanych w artykule: J. Kotlarczyk, *Kopiec Krakusa – kopiec zagadek i rozczarowań*, „Z otchłani wieków”, 45, 1979, z. 1, s. 52–62.

¹⁰ Stockholm, Krigsarkivet: Sveriges krig 10: 182a (mapa) i 182b (szkic). Mapa była znana polskim badaczom od początku XX w., gdy została w Galicji przedrukowana. O dziwo, nikt jednak nie zwrócił uwagi na fakt, że poza Kopcem Krakusa zaznaczono na niej inne.

¹¹ Najważniejsza spośród nich mapa z 1779 r. była znana Rudolfowi Jamce podsumowującemu wykopaliska na Kopcu Krakusa (*Wyniki badań wykopaliskowych na Kopcu Krakusa w Krakowie*, „Slavia Antiqua”, 12, 1964, s. 188). Z jego przedruku fragmentu tej mapy skorzystałem w swojej pracy (L.P. Słupecki, *Monumentalne kopce...*, s. 71). Do całości mapy dotarł natomiast Kazimierz Radwański (*Kopiec Krakusa składnikiem wielkiego cmentarzyska kurhanowego na krakowskich Krzemionkach*, [w:] *150 lat Muzeum Archeologicznego w Krakowie*, Kraków 2000, s. 275 i całość tej pracy). Patrz też: K. Radwański, *Kraków głównym ośrodkiem organizacji protopaństwowej Wiślan*, [w:] *Archeologia w teorii i praktyce*, Warszawa 2000, s. 535–555; tenże, *Nekropola grobów kurhanowych na Krzemionkach wraz z monumentalnym Kopcem Krakusa – głównym ośrodkiem ceremonialnym krakowskiego centrum władzy w IX-X w.*, [w:] *Civitas et villa. Miasto i wieś w średniowiecznej Europie środkowej*, Wrocław-Praha 2004, s. 417–428; tenże, *Wielkie kopce krakowskie i próba uściślenia ich chronologii*, „Rocznik Krakowski”, 19, 2003, s. 5–23.

¹² K. Radwański, *Kopiec Krakusa...*, s. 272.

¹³ Tamże, s. 269.



Ryc. 2. Kopiec Krakusa (Sepulcrum Cratie), kościółek św. Benedykta i anonimowy wielki kopiec ze stojącą obok szubienicą na szkicu do mapy szwedzkiej z 1702 r.



Ryc. 3. Mapa austriacka z 1779 r.

awarska) i X w. (chrystianizacja Małopolski)¹⁴. Szczegóły jego wewnętrznej budowy, jak wielki, centralnie stojący w środku nasypu pal i rozchodzące się od niego na boki przegrody z faszyny, znajduje zastanawiające analogie w szczegółach konstrukcji wielkich kopców skandynawskich z tego samego okresu, a w szczególności kopców z Jelling¹⁵.

Na sztychu Mateusza Meriana przedstawiającym Kopiec Krakusa (por. ryc. 1) pojawia się napis: *Tumulus dictus Rekawka*. Rękawka to nazwa ludowego festynu, od niepamiętnych czasów odbywającego się w Krakowie we wtorek po pierwszej niedzieli po Wielkiej Nocy. Pierwotnie festyn urządzano pod samym Kopcem Krakusa, po zbudowaniu przez Austriaków Fortu Krakus został jednak przeniesiony pod pobliski kościółek św. Benedykta. Ale pierwotnie Rękawka zwano sam kopiec¹⁶. Dane te

¹⁴ W. Szymański, *Uwagi w kwestii zabytków awarskich znalezionych na terenie Polski*, „Archeologia Polski”, 7, 1962, z. 1, s. 303–304; por. L.P. Słupecki, *Monumentalne kopce...*, s. 63.

¹⁵ L.P. Słupecki, *Large burial mounds...*, s. 138; por. K.J. Krogh, *Gaden om Kong Gorms Grav. Historien om Nordhøjen i Jelling*, København 1993.

¹⁶ Według J. Żurowskiego (*Wiadomości historyczne dotyczące się budowy i wyglądu kopców Krakusa i Wandy*, „Sprawozdania PAU”, 40, 1935, z. 3, s. 97) nazwy Rękawka użył już Maciej z Miechowa, potem pojawia się często w innych źródłach staropolskich, zob. A. Brückner, *Krak und Wanda. Beiträge zur ältesten Geschichte der Slawen und Litauer*, „Archiv für slavische Philologie”, 23, 1901, s. 224; por. K. Radwański, *Wielkie kopce krakowskie...*, s. 13). Spośród tych przekazów warto przywołać tekst Piotra Hiacynta Pruszcza (*Stołecznego miasta Krakowa kościoły i kleynoty...*, Kraków 1647, s. 60), który napisał, wspominając kościółek św. Benedykta, iż „jest tu niedaleko grób Krakusa Książęcia co Kraków założył nazywany Rękawką, dla tego



Ryc. 4. Sztych przedstawiający Kopiec Krakusa w 1805 r. Widoczne małe kopce obok i wyraźne ślady orki

wydawały się być etnograficznymi ciekawostkami pozbawionymi większego znaczenia dla wielkiej historii miasta Krakowa. Dopiero Kazimierz Radwański docenił znaczenie tej nazwy i pokazał, że Rękawka, ściślej i częściej zapisywana rąkawka, to słowo

iz ludzie z nabożeństwa Pogańskiego rękawami tam na nieśli ziemię na ciało jego y tak wysoko usypali iako teraz widać". J. Żurowski (*Wiadomości historyczne...*, s. 98) odnalazł też w rejestrze wydatków poczynionych na koronację Henryka Walezego wzmiankę, że z tej okazji na „Rękawce” najęci do tego chłopci palili na cześć króla ognie. Aleksander Obodziński (*Pandora starożytna monarchów polskich*, Kraków 1641, s. 9) – notabene znany głównie jako piewca zalet polskich wódek – napisał zaś tak:

„Jest nadgrobek za miastem, co go każdy zowie
 Krakusowym pagórkiem, y dzieckoć to powie
 Rękawką inszy zowią, że ręką sypany
 Nagrobek Krakusowi y stąd tak nazwany”.

Jedynie fraszka Jana Kochanowskiego (*Fraszki*, III, 79, w. 9–10) będąca epitafium królewskiego błazna Gąski mogła ewentualnie zachować pierwotny sens tego słowa, choć raczej jest jedynie na wół żartobliwym porównaniem grobu Gąski do mogiły Kraka. Koniec fraszki brzmi:

„Więc my też, pamiętając na jego zabawki,
 Nowey mu nie żaluymy usypać rękawki”.

powiązane z czeskim i serbskochorwackim rzeczownikiem *rakev*, oznaczającym grób, mogiłę, dół grobowy, a także trumnę¹⁷. A zatem Kopiec Krakusa określany był w Krakowie nazwą o południowych powiązaniach, co więcej tak archaiczną, że już w końcu średniowiecza-początkach czasów nowożytnych była ona niezrozumiała i usiłowano tłumaczyć jej pochodzenie opowieściami o tym, jak to poddani zmarłego właśnie króla Kraka z miłości dla niego zaczęli spontanicznie wznosić mu kopiec, nosząc ziemię w zaimprovizowanych workach z zawiązanymi czy zaszytymi naprędce rękawów. Zdaniem Stanisława Sarnickiego, później – przez analogię – Kopiec Wandy nazwano dla odmiany Nogawką¹⁸.

Reasumując: znalezione we wnętrzu Kopca Krakusa przedmiot awarski, podobnie jak cała wewnętrzna struktura kopca, nie pozostawiają cienia wątpliwości, że wzniesiono go w VIII-X w., najprawdopodobniej w czasie istnienia Państwa Wiślan. Z tego też czasu pochodzi najprawdopodobniej jego nazwa, Rękawka. Kopiec Krakusa, jak to pokazują archiwalne mapy i sztychy, był częścią wielkiego cmentarzyska kurhanowego, które stanowi wyraźne świadectwo wielkiego znaczenia Krakowa w tym czasie. Niewykluczone, że cmentarzysko to było królewską nekropolią dynastii rządzącej w Państwie Wiślan i związanej z nią elity. A zatem związek Kopca Krakusa z krakowskim mitem początków nie jest przypadkowy.

II. Kopiec Wandy

Inaczej rzecz się ma z kopcem Wandy. Początkowo próbowałem uznać, że Kopiec Wandy – tak jak Kopiec Krakusa – jest śladem wielkiego cmentarzyska kurhanowego z czasów wczesnego średniowiecza i sądziłem, że Kraków otoczony był przez kilka takich skupisk wielkich kopców. Tak właśnie było na przykład w Czernihowie. Poza Kopcami Krakusa i Wandy w okolicach Krakowa, w Łobzowie znajdował się kopiec Esterki, zniszczony w latach pięćdziesiątych XX w. A w swoich najnowszych, niepublikowanych jeszcze badaniach Kazimierz Radwański odkrył ślady istnienia kolejnego, nieznanego dotąd kopca¹⁹. W układzie klasztoru mogińskiego z mieszkańcami krakowskimi z 1 maja 1428 r.²⁰ w opisie granicy zaginionej dziś wsi Pracze²¹ wspomina się o jej przebiegu *bis an den ackir des dorffis pracze, do eyne mogil of der hoe ist, und eyn steyn do bey gelegt*. Kraków mógł być więc otoczony kilkoma wczesnośredniowiecznymi cmentarzyskami kurhanowymi.

¹⁷ K. Radwański, *Nekropola...*, s. 420.

¹⁸ „Molles, co zowiemy mogiły, jakich na Podolu siła, które zowią kurhanami, albo i przed Cracowem, Rękawka, Nogawka”; tak S. Sarnicki, *Księgi Hetmańskie*, rps Biblioteki Jagiellońskiej 171, s. 331, za: J. Żurowski, *Wiadomości historyczne...*, s. 97.

¹⁹ Autorowi tych badań, prof. Kazimierzowi Radwańskiemu serdecznie dziękuję za zgodę na skorzystanie z ich wyników.

²⁰ *Kodeks dyplomatyczny miasta Krakowa 1257–1506*, cz. I, wyd. F. Piekosiński, Kraków 1879, nr 126, s. 184–186.

²¹ Dawne domniemanie na temat jej położenia: B. Chlebowski, *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, t. 9, Warszawa 1888, s. 111. Według ustnej informacji prof. K. Radwańskiego kopiec mógł zajmować najwyższy punkt w ciągu dzisiejszej ulicy Mogińskiej.



Ryc. 5. Kopiec Wandy obecnie (fot. L. Słupecki)

Ale jeśli Krakowem był Wawel i jego okolice, to cmentarze te nie były oddalone od wawelskiego grodu aż o 9 kilometrów, jak to się dzieje w przypadku Kopca Wandy w Mogile. Nawet to nie wyklucza jeszcze wczesnośredniowiecznej metryki tego monumentu. Badania Jacka Poleskiego pokazały bowiem, że pierwotne centrum wczesnośredniowiecznego osadnictwa w okolicach Krakowa lokować należy nie pod Wawelem, ale nad Dłubnią²², rzeką, nad którą wznosi się Kopiec Wandy. Co więcej, również w okolicach Kopca Wandy (choć nie w jego wnętrzu) znaleziono przedmiot pochodzenia awarskiego²³. Nie datuje on jednak samego kopca, obok którego znaleziono też i grób kultury przeworskiej z I w. n.e.

Przeciw tezie o powstaniu Kopca Wandy we wczesnym średniowieczu przemawiają wszakże, poza odległością od Wawelu, inne ważne argumenty. Po pierwsze, na starych mapach brak w pobliżu mogiły Wandy śladów jakichkolwiek innych kurhanów. A jest to teren, który w czasach Rzeczypospolitej Krakowskiej doczekał się szczegółowego przedstawienia na znakomitych planach katastralnych. Na nich zaznaczany jest jednak tylko Kopiec Wandy. Oznacza to, że gdy na początku XIX w. wokół Kopca Krakusa widać było jeszcze sporo śladów innych kurhanów, to w Mogile już ich nie było. Można to tłumaczyć intensywną gospodarką rolną cystersów, można też jednak postawić inną tezę i przyjąć, że

²² J. Poleski, *Besiedlungshinterland des frühmittelalterlichen Krakau*, [w:] *Centrum i zaplecze we wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej*, wyd. S. Moździoch, Spotkania Bytomskie, t. 4, Wrocław 1999, s. 185–195.

²³ R. Hachulska-Ledwos, *Ozdoła typu awarskiego z Nowej Huty, stan. 55*, „Materiały Archeologiczne Nowej Huty”, t. 5, 1976, s. 200–201.

kopiec Wandy jest starszy od Kopca Krakusa i dlatego albo zawsze stał samotnie, albo też towarzyszące mu ewentualnie inne, mniejsze kopce miały dość czasu, by zniknąć.

Najważniejszy argument przeciw wczesnośredniowiecznej genezie kopca Wandy dostrzegam jednak w samej treści krakowskiego mitu. Zdaniem Mistrza Wincentego Wanda objęła po swym rodzicu „władzę ojca” (*patris imperium*). Jej skalany bratobójstwem brat nie został w tym miejscu w ogóle wspomniany. Wanda objęła więc rządy jako jedyna godna władzy dziedziczka, ale Kadłubek podkreślał, że stało się to i za sprawą miłości ludu do jej ojca, i dzięki jej własnym przymiotom. Została więc władcą z racji pochodzenia i dziedziczenia, z woli ludu i możnych i, jak wnet zobaczymy, z woli bogów, a może nawet sił wyższych niż boskie. Zdaniem Mistrza Wincentego „przewyższała wszystkich zarówno piękną postacią, jak i powabem wdzięków”, a jak nietrudno zauważyć czytając Kadłubka, cechowały ją też mądrość („najrozważniejsi z roztropnych zdumiewali się jej radami”) oraz znajomość kultu i magii²⁴. Analizujący jej postać Jacek Banaszekiewicz doszedł do wniosku, że Wanda była uosobieniem „kobiety w pełni doskonałej”²⁵. Można mieć co do tego wątpliwości. Pragnę podkreślić wyraźnie: Wanda objęła niepodzielną pełnię władzy, określaną słowem *imperium* (użyтым albo w znaczeniu kraju, albo oznaczającym władzę nad nim, albo w obu znaczeniach naraz). Słowo *imperium* powtarza się często, chyba nieprzypadkowo, w poświęconym jej fragmencie kroniki. Co więcej, „najokrutniejsi spośród wrogów łagodnieli na jej widok”. Niemniej jednak, jak mówi Kadłubek, „pewien tyran lemański (*Lemannorum tyrannus*) srożył się w zamiarze zniszczenia ludu, usiłując zagarnąć tron, uznając go za wolny” (*quasi vacans rapere molitur imperium* – „próbował siłą zdobyć władzę jak gdyby wakującą”). Został wszakże pokonany, jednak nie siłą, ale magicznym urokiem Wandy. Wojsko najeźdźcy ujrzawszy Wandę, jak gdyby porażone blaskiem promieni słońca odmówiło walki, lękając się świętokradztwa, a „tyran” rzucił się na własny miecz, przeklinając armię, która go zawiodła. W swej klątwie oddawał on własnych żołnierzy pod władzę kobiecą. A sam, odsyłając siebie bogom, uznawał władzę Wandy nad morzem, ziemią i powietrzem. Jak stwierdzał:

Vanda mari, Vanda terre, aeri Vanda imperet,
Diis inmortalibus Vanda pro suis uictimet.

Co tłumaczą:

Wanda morzu, Wanda ziemi, powietrzu niech Wanda panuje,
I bogom nieśmiertelnym za swoich składa ofiary²⁶.

Użyta tu rytualna formuła ma, *notabene*, arcyciekawe i ważne paralele²⁷. Ale na tym właśnie, w moim przekonaniu, kończy się opowieść Kadłubka o starciu Wandy z „tyranem lemańskim”. Mistrz Wincenty mówi dalej dwie rzeczy, jak sądzę niezależne od powyższej opowieści. Pierwsze zdanie brzmi: „Od niej [Wandy] pochodzić ma nazwa

²⁴ Kadłubek, *Chronica Polonorum*, lib. I, cap. 7, s. 12.

²⁵ J. Banaszekiewicz, *Polskie dzieje bajeczne...*, s. 83.

²⁶ Nie zaś: „niech da się w ofierze”, jak chce w swoim tłumaczeniu Brygida Kürbis (Kadłubek, *Kronika polska*, s. 18).

²⁷ Badałem je kiedyś w innej pracy: L.P. Słupecki, *Vanda mari, Vanda terrae, aeri Vanda imperet. The Cracovian tripartite earth-heaven-sea formula...*, „Światowit”, 40, 1995, s. 158–167.

rzeki Wandal, ponieważ ona stanowi środek jej królestwa, stąd wszyscy, którzy podlegali jej władzy, nazwani zostali Wandalami”. Drugie: „Ponieważ nie chciała nikogo poślubić, a nawet dziewictwo wyżej stawiała od małżeństwa (w oryginale: *connubio protulerat celibatum*), bez następcy zesłała ze świata. I jeszcze długo po niej chwiało się państwo bez króla”. Jak z tego widać, u Mistrza Wincentego Wanda nie zapłaciła za swoje zwycięstwo ani ofiarą ze swego życia, ani nawet ślubami czystości. Fraza Kadłubka *connubio protulerat celibatum* nie mówi bowiem o tym, że zdecydowała się żyć w dziewictwie (jak błędnie w polskim tłumaczeniu), a jedynie, że po śmierci swego wroga panowała nad swoim ludem, żyjąc bez męża, niekoniecznie jednak w czystości.

Tekst Mistrza Wincentego, chyba bez woli jego autora, prowokował do reinterpretacji. Jest on sformułowany tak, że dla samobójczej śmierci „tyrana lemańskiego” (czyli alemańskiego = szwabskiego) aż chce się znaleźć odpowiednik w śmierci Wandy, która miałaby usprawiedliwić, dlaczego to od niej właśnie Wisłę nazwano Wandalus, a Wiślan Wandalami. Jak napisał Jacek Banaszkiewicz: „dość nieprzejrzystą dla późniejszych odbiorców paralelę między główną polską rzeką a dzielną Krakowianką łątano domysłami o jej skoku do Wisły, będącym ofiarnym zadośćuczynieniem heroiny za odniesione na wrogu zwycięstwo”²⁸. Tymczasem Mistrz Wincenty mówi jasno: Wisłę nazwano Wandalus, ponieważ *eius regnum centrum exciterit*, a Wiślan Wandalami *qui eius subfuere imperiis*²⁹. Co więcej, wzmianka o dalszym życiu Wandy w bezmęściu wyklucza przypuszczenie o samobójstwie.

Kończąc streszczenie wincentyńskiego wariantu mitu o Wandzie, zaznaczyć muszę jeszcze dwie kwestie:

1. Nie do końca przekonuje mnie zaproponowana przez Jacka Banaszkiewicza interpretacja przekazu o wojnie Wandy ze szwabskim władcą poprzez analogię do mitu o wojnie Asów z Wanami. Jest to faktycznie wojna pierwsza, ale, jak zauważa sam Jacek Banaszkiewicz, nie prowadzi do pojednania. Tyran lemański popełnił samobójstwo, ratując męski honor, i uniemożliwił w ten sposób zgodę, natomiast wojownicy jego armii, która za sprawą jego klątwy miała postarzyć się pod kobiecymi rządami, nie wrócili chyba do domu pod pantofle swych żon. Raczej jako jeńcy dostali się w ręce Wandy, której władzę uznali, czcząc jej majestat. Zwycięstwo krakowskiej królowej było więc pełne, a wrogowie nie mieli jej nic do zaoferowania.

2. Sposób walki Wandy z wrogiem nie miał raczej formy rytualnego striptizu, jak chce Jacek Banaszkiewicz³⁰. To prawda, że nie wiemy, czy na watach Wawelu Wanda stanęła naprzeciw wroga sama, z wojskiem, czy też z kobietami. Nic jednak nie wskazuje na to, by stanęła tam nago. Nawet słowa, że armia najeźdźcy na jej widok zatrzymała się „jakby porażona promieniami słońca”, nie świadczą o tym, że świeciła nagą piersią, ale raczej wskazują na jej zdolność oślepienia wrogów (typowego zresztą dla wojennych aspektów nordyckiej magii *seidr*, do której odwołuje się w swej analizie Jacek Banaszkiewicz). Jedynie fakt, że napastnicy wyzbyli się nagle wrogich uczuć, a sam

²⁸ J. Banaszkiewicz, *Polskie dzieje bajeczne...*, s. 118.

²⁹ Pomijam tu motyw uczonego nawiązania do Wandalów, dobrze zbadany w literaturze przedmiotu.

³⁰ Przytaczając zresztą dla poparcia swej tezy arcyciekawe analogie, J. Banaszkiewicz, *Polskie dzieje bajeczne...*, s. 68–74.

tyran został tknięty miłością do Wandy, zdaje się przemawiać na korzyść tezy J. Banaszkiwicza. Ale zebrane przezeń materiały porównawcze pokazują, że nagie kobiety, które broniąc swej ziemi eksponują własne ciała (a w szczególności nagie piersi), odwołują się wtedy do swoich walorów macierzyńskich.

Tymczasem macierzyństwo jest sferą kompletnie dla Wandy obcą i nie przypadkiem po zwycięstwie krakowska władczyni woli żyć bez męża. Wanda nie była więc kobietą w pełni doskonałą. Była natomiast doskonałą dziewicą (choć pojęcie to nie ma nic wspólnego z jej cnotą) i jako taka stanowi dobry odpowiednik „dziewiczych” (a raczej niezamężnych) skandynawskich bogiń i walkirii³¹. W micie Wandy zalotnik, kimkolwiek by nie był, stał od początku na przegranej pozycji. Wanda nie czekała na odpowiedniego kandydata. „Tyrań lemański” odrzuciła nie dlatego, że był obcym, Niemcem, a nie wymarzoną rodakiem Słowianinem. Wanda sprawowała pełnię władzy (*imperium*), a zatem jeśli zgodziłaby się na małżeństwo, musiałaby nie tylko oddać mężowi swój kraj, ale także uznać jego władzę nad samą sobą. A tego właśnie najwyraźniej nie chciała. Skutek był taki, że mając wystarczająco wiele siły magicznej, postawiła na swoim i zwyciężyła, a potem panowała długo, niezależna od nikogo, wcale niekoniecznie zachowując cnotę. Ale pozostała bezpłodna, schodząc z tego świata *sine succesore* i – jak powiada w polskim przekładzie Kadłubek – „długo jeszcze po niej chwiało się państwo (*imperium*) bez króla”. I tak jak skutki pojednania Asów z Wanami okazały się dla skandynawskich bogów zbawienne, tak całkowite zwycięstwo Wandy miało w ostatecznym rachunku tragiczne konsekwencje dla Krakowa.

Zajmijmy się teraz przypisanym Wandzie kopcem. W źródłach pisanych pierwszy jego ślad znajdujemy wcześniej niż w przypadku Kopca Krakusa. W 1222 r. (na rok przed śmiercią Mistrza Wincentego) biskup Iwo, następca Kadłubka na biskupstwie krakowskim, ofiarował cystersom z lokowanego w Kacicach klasztoru swoją wieś zwaną *Mogila sive tumba cum omnibus suis appendicis*³². Ostatecznie klasztor powstał właśnie w Mogile i istnieje tam do dziś. Już od 1226 r. miejscowość ta zwana jest w dokumentach *Claratumba, quod vulgariter Mogila appellatur*³³. Widać zatem, że w odróżnieniu od Kopca Krakusa, noszącego niezwykłą nazwę Rękawka, Kopiec Wandy określany jest banalnie jako Mogiła, co jest w polskiej czy wręcz ogólnosłowiańskiej toponimii określeniem każdego dużego kurhanu. Kto mógł być w tej mogile pochowany, o tym taka nazwa nie mówi³⁴. A zatem w czasach Kadłubka Kopiec w Mogile nie był jeszcze Kopcem Wandy, a krakowskiej tradycji mitycznej nieznany był jeszcze wątek jej samobójczej śmierci w falach Wisły.

Jak już jednak wskazałem, tekst Kadłubka, powierzchownie odczytany, może skłaniać do wyjaśniania nazwy rzeki, a zarazem bezpotomnego zgonu Wandy za pomocą konfabulowanej samobójczej śmierci królowej w Wiśle. Śmierci rozumianej jako ofiara złożona bogom w zamian za zwycięstwo nad wrogiem. Tak właśnie zrobił już autor *Kroniki*

³¹ Zagadnienie cech „dziewiczych” i „macierzyńskich” głównych żeńskich postaci mitologii skandynawskiej poruszam w: L.P. Słupecki, *Mitologia skandynawska w epoce Wikingów*, Kraków 2003, s. 233–284.

³² *Zbiór dyplomów mogiłskich*, wyd. E. Janota, [w:] *Monografia opactwa Cystersów we wsi Mogile*, t. 2, Kraków 1867, nr 2, s. 2.

³³ *Zbiór dyplomów mogiłskich...*, nr 4, s. 4.

³⁴ Kusi wprawdzie, by łacińskie określenie *Claratumba* przetłumaczyć jako „Jasna Mogiła” i zestawić z Czarną Mogiłą w Czermihowie, ale nazwa ta nawiązuje niestety zapewne do chrześcijańskiej symboliki, dostrzegalnej choćby w nazwie cysterskiego klasztoru we włoskim Chiaravalle.



Ryc. 6. Królowa Wanda skacze do Wisły. W głębi widoczny kopiec Wandy. Rycina w kronice Joachima Bielskiego (1597), s. 32

*Wielkopolskiej*³⁵. Od tej chwili kronikarze decydujący się na uśmiercenie Wandy stanęli przed problemem: co mianowicie począć z ciałem? Zakładając, że sceną mitu Wandy jest Wawel, tam też powinna ona skoczyć w fale Wisły i popłynąć z jej nurtem w dół rzeki. A tam, przy ujściu Dłubni do Wisły, czekał na zagospodarowanie gotowy, imponujący i wciąż jeszcze bezimienny kopiec. Jan z Dąbrowki jako pierwszy znany nam autor wyciągnął z tego faktu konsekwencje i po wzmiance o pogrzebie Kraka dodał: „Wandę zaś, która [...] ofiarowała się bogom i z wód za sprawą bogów wynurzona została, w innej górze koło Mogiły pochowano”³⁶. Jan Długosz zaś stwierdził, że Wanda po modłach dziękczynnych po pokonaniu wroga „z mostu w nurt rzeki Wisły skacząc, ofiarowała się falom rzecznej rzeki Wisły i pokryta nimi zginęła”. Długosz ubarwił tu przekaz *Kroniki Wielkopolskiej*, w której Wanda „z własnej woli” (*sponte*) utopiła się w Wiśle. U Długosza czyni to bardziej efektownie, skacząc z mostu (czyli: *ex ponte*)³⁷. Długosz kończy: „Nad rzeką Dłubnią o milę od Krakowa, na polu została pogrzebana. I – rzecz to dla potomnych bardziej godna zdziwienia niż wiary – jej także wzniesiono mogiłę równie dostojną jak ojcu. Z ziemi bowiem wzniesiono wysoki kopiec, który do dziś dnia wskazuje jej grób, a od niego miejscowość tę nazwano Mogiła”³⁸. I dopiero po tym, gdy w XIV-XV w. zdecydowano się Wandę utopić w Wiśle, związek kopca w Mogile z jej osobą zyskuje jakiś sens. Warto tu zadać jeszcze pytanie, dlaczego właśnie w tej epoce ten wątek krakowskiego mitu doczekał się tak efektownego rozwinięcia. Czyżby aluzyjnie odwoływano się w nim do aktualnej sytuacji Jadwigi, kobiety-króla na krakowskim tronie i odrzuconych zalotów Wilhelma, tworząc wzorzec wskazujący, że lepiej zginąć w falach Wisły niż oddać rękę (i królestwo) Niemcowi?

W jakiej więc epoce mógł powstać kopiec w Mogile? Jak już wskazywałem, jego wczesnośredniowieczne pochodzenie, wcześniejsze chyba jednak niż w przypadku Kopca Krakusa, nie jest mimo wszystko całkiem wykluczone. Bardziej prawdopodobne wydaje się jednak, że został wzniesiony w jakiejś wcześniejszej epoce, od neolitu poczynając. Helena Zoll-Adamikowa³⁹ sugerowała, że powstał w epoce brązu. Wskazywany jako analogia trzciniecki wschodni kopiec w Rosiejowie miał jednak tylko 4 metry wysokości. J. Kotlarczyk oba wielkie kopce krakowskie chciał łączyć z Celtami, co w przypadku Kopca Krakusa musi zostać już dziś odrzucone, a i w przypadku Kopca Wandy nie wydaje się pewne. Ja zaś chciałbym wskazać na inną jeszcze możliwość, może nie najbardziej prawdopodobną, ale na zasadzie paradoksu najbardziej chyba efektowną. Na terenach w pobliżu Kopca Wandy znajdują się liczne ślady osadnictwa kultury przeworskiej, a w niedalekich od Mogiły Igołomii, Zofipolu i innych miejscach odkryto jego imponujące pozostałości. Tuż obok Kopca Wandy znaleziony został nawet grób kultury przeworskiej⁴⁰.

³⁵ *Chronica Poloniae Maioris*, wyd. B. Kürbis, MPH, s. n., t. 8, Warszawa 1970, lib. I, cap. 1.

³⁶ M. Zwiercan, *Komentarz Jana z Dąbrowki...*, s. 125–126.

³⁷ Przegląd źródeł podaje w: L.P. Słupecki, *The Krakus' and Wanda's Burial Mounds of Cracow*, „*Studia Mythologica Slavica*”, t. 2, 1999, s. 83–86.

³⁸ *Ioannis Dlugossi Annales seu Cronicae Incliti Regni Poloniae*, t. 1, Varsaviae 1964.

³⁹ H. Zoll-Adamikowa, *Wandy Kopiec*, SSS, t. 6, s. 314.

⁴⁰ S. Buratyński, *Igołomia*, SSS, t. 2, s. 239–243; G. Glanc-Kwaśny, J. Rodak, *Materiały kultury przeworskiej z ratowniczych badań archeologicznych z Krakowa-Nowej Huty, Mogiły (stan. 59)*, „*Materiały Archeologiczne Nowej Huty*”, t. 22, 2000, s. 95–108; R. Hachulska-Ledwos, *Wczesnośredniowieczna osada w Nowej Hucie-Mogile*, „*Materiały Archeologiczne Nowej Huty*”, t. 3, 1971, s. 7–210.

Problem w tym, że Germanie w tym czasie w zasadzie nie wznosili dużych kopców, choć na ogromnym cmentarzysku przeworskim w niedalekim od Krakowa Opatowie natrafiono niedawno na ślad sporego kurhanu⁴¹. Kolejnym wyjątkiem od tej reguły wydają się być dość duże (choć nie monumentalne) kurhany typu rostoleckiego, występujące jednak tylko na północ od Małopolski⁴². U schyłku epoki rzymskiej i na początku okresu wędrówek ludów pojawiają się już jednak wielkie kurhany w Szwecji, jak nawiązujące do norweskich (gdzie takie obiekty wznoszono już wcześniej) kopce w szwedzkim Högöm⁴³. Tych też czasów sięgają początki nekropoli w Starej Uppsali. Także słynny grób frankijskiego króla Childeryka w Tournai przykryty był najprawdopodobniej niemałym kurhanem⁴⁴. Wszystko to dzieje się daleko od Małopolski. Ale i na pobliskich Morawach w miejscowości Żurań koło Brna znajduje się ogromny (bardzo jednak płaski) kurhan, będący czymś w rodzaju ziemnego mauzoleum. Pochodzi on z początków VI w. (jest to sławny kopiec z Austerlitz, z którego w 1805 r. dowodził swym wojskiem Napoleon). Według badacza tego obiektu, Josefa Polulika, w kopcu z Żurania pochowany został longobardzki król Wacho (+539) i jacyś przedstawiciele związanej z nim elity, przy których odnaleziono ślady bogatego wyposażenia, w tym dające się dobrze datować przedmioty, pochodzące m.in. z Bizancjum⁴⁵.

Jeśliby więc próbować Kopiec w Mogile powiązać z Germanami, nie byłby on w Środkowej Europie aż takim ewenementem, jak się to na pozór wydaje. Gdyby ta hipoteza (podkreślam, niekoniecznie najbardziej prawdopodobna ze wszystkich możliwych) okazała się słuszna, to wtedy mogiła przypisana Wandzie, „co nie chciała Niemca”, okazałaby się grobem germańskiego wodza, mówiąc językiem Kadłubka – „lemańskiego tyrańca”, tego samego, który w późniejszym rozwoju legendy otrzymał imię Rydygiera.

⁴¹ R. Madyda-Legutko, *Szczątki zwierzęce z cmentarzyska kultury przeworskiej w Opatowie* (referat wygłoszony 25 listopada 2004 w Busku Zdroju na sesji „Zwierzę jako sacrum w pradziejach i starożytności”). Na uwagę zasługuje też bogaty grób germański (z widocznymi wpływami kultury Hunnów) z Jakuszowic, pierwotnie zapewne także przykryty jakimś nasypem, S. Nosek, *Jakuszowice, distr. de Pińczów*, [w:] *Inventaria Archeologica Poloniae*, t. 2, 1959, pl. 15.

⁴² J. Jaskanis, J. Okulicz, *Kultura wielbarska (faza cecelska)*, [w:] *Prahistoria ziem polskich*, t. 5, wyd. W. Hensel, Wrocław 1981, s. 178–189.

⁴³ P.H. Ramqvist, *Högöm. The excavations 1949–1984*.

⁴⁴ R. Brulet, *La tombe de Childéric et la topographie funéraire de Tournai à la fin du V^e siècle*, [w:] *Clovis, histoire et mémoire. Le baptême de Clovis, l'évènement*, t. 1, wyd. M. Rouche, Paris 1997, s. 59–78.

⁴⁵ O kopcach w Uppsali patrz: S. Lindquist, *Uppsala Högar och Ottarshögen*, Stockholm 1936; W. Duczko, *Introduktion till Gamla Uppsala*, [w:] *Arkeologi och miljögeologi i Gamla Uppsala*, „Occasional Papers in Archaeology”, t. 7, Uppsala 1993, s. 9–38 i 71–78. Szersza literatura w: M. Müller-Wille, *Monumentale Grabhügel der Völkerwanderungszeit in Mittel- und Nordeuropa. Bestand und Deutung*, [w:] *Mare Balticum. Beiträge zur Geschichte des Ostseeraums im Mittelalter und Neuzeit. Festschrift zum 65. Geburtstag von Erich Hoffman*, „Kieler Historische Studien”, 36, 1992, s. 1–21; tenże, *Death and Burial in Medieval Europe*, Stockholm 1993; tenże, *Burial Mounds and Burial Practice*, [w:] *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*, wyd. P. Pulsiano, New York-London 1993, s. 58–60. R. van de Noort, *The context of Early Medieval barrows in western Europe*, „Antiquity”, 67, 1993, s. 66–73; T. Capelle, H. Steuer, *Fürstengräber*, [w:] *Realexikon der Germanischen Altertumskunde*, t. 10, 1996, s. 195–220.

⁴⁵ J. Poulik, *Žuraň in der Geschichte Mitteleuropas*, „Slovenska archeologia”, 43, 1995, z. 1, s. 27–109.

Origine et symbolique du Tumulus de Wanda (Kopiec Wandy) à Mogiła sous Cracovie

Selon Vincent Kadłubek, chroniqueur polonais du début du XIII^e siècle, le premier auteur médiéval connu qui décrit les origines mythiques de Cracovie, l'un des premiers souverains cracoviens eût été la reine Wanda, fille du premier roi-éponyme de la capitale, Krakus-Gracchus, victorieuse du prince envahisseur alémanique. Selon les érudits cracoviens du XV^e siècle, Jean de Dąbrowka et Jean Długosz, Wanda se donna en sacrifice aux dieux, se jetant dans les vagues de la Vistule et payant ainsi de sa vie la victoire emportée sur les Alémanes. Ce fut à la mémoire de son suicide rituel que le fleuve prit son nom antique, *Vandalus*, l'appellation dont l'origine Vincent traduit simplement par le fait que ce fleuve traversait le royaume de Wanda. Puis, dit-on au XV^e siècle, Wanda eût été ensevelie sous un tumulus monumental, construit par ses sujets et appelé du nom de l'héroïne.

Notre objectif est d'étudier si les propos des chroniqueurs médiévaux témoignent de l'existence d'une tradition ancienne, liée au rôle effectivement joué par le tumulus à l'aube de la communauté politique cracovienne à l'état naissant dans le haut Moyen Âge.

L'analyse des cartes topographiques et des gravures du XVIII^e siècle montre qu'autour du Tumulus de Krakus (Kopiec Krakusa) voisin se trouvait une vaste cimetière barbare, montrant des parallèles à des nécropoles païennes scandinaves. La nécropole du Tumulus de Krakus pourrait être datée, grâce à une fibule d'origine avare retrouvée lors des fouilles archéologiques, pour la période du VIII^e-début X^e siècle, c'est-à-dire l'époque où existait dans le Midi de la Pologne une principauté, dont le prince païen, *sis sur la Vistule*, est attesté par la *Vie de Méthode*, l'Apôtre des Slaves (IX^e siècle). Il est probable que la cimetière du Tumulus de Krakus fût la nécropole des princes et des membres d'élite barbare régnant sur le pays. Par contre, le Tumulus de Wanda ne paraît guère remplir des fonctions semblables. L'emplacement du tumulus loin des centres connus d'habitation haut-médiévale (site castral de Wawel), 9 kilomètres en aval de la Vistule, ainsi que l'absence des moindres traces d'autres tertres dans le voisinage du Tumulus de Wanda, permettent de mettre en question l'origine prétendument haut-médiévale, donc contemporaine du Tumulus de Krakus, de ce dernier. L'analyse de la création et de l'évolution du mythe des origines cracovien, qui, aux XIV^e-XIV^e siècles, se vit doté du récit de la mort volontaire de Wanda dans la Vistule, fait penser que ce ne fut qu'à cette époque que le tertre (probablement préhistorique), jusqu'ici anonyme, fut, grâce à la création littéraire, annexé à la tradition légendaire cracovienne, comme le lieu d'ensevelissement du corps de la reine, trouvé dans les vagues du fleuve.

Karol Modzelewski

(Warszawa)

Laicyzacja przez chrzest

Gdy wygłaszałem ten referat w maju 2004 r., mogłem bez skrepowania czerpać z własnej, wówczas jeszcze nie opublikowanej książki *Barbarzyńska Europa*. Dziś, gdy spisuję to, co wtedy mówiłem, książka moja jest już znana lub przynajmniej dostępna czytelnikom niniejszego tekstu. Przyzwoitość wymaga, bym oszczędził im powtórzeń. Redukuję przeto do niezbędnego minimum egzegezę tych źródeł, które analizowałem już w *Barbarzyńskiej Europie*, pozwalam sobie natomiast na kilka dodatkowych uwag o literaturze przedmiotu.

Klasyyczna historiografia niemiecka XIX i początków XX w. zwróciła uwagę na ścisły związek instytucji politycznych i norm tradycyjnego prawa plemion germańskich z pogańskim *sacrum*. Już Jacob Grimm i Wilhelm Eduard Wilda przypisywali pogańskiemu kultowi kluczową rolę w konstytuowaniu plemiennej wspólnoty. W podobnym duchu wypowiadali się Konrad Maurer, Claudius von Schwerin, Karl von Amira czy Heinrich Brunner. W bliższych nam czasach do najznakomitszych kontynuatorów tej tradycji badawczej zaliczyć można Waltera Baetke, a zwłaszcza Jana de Vriesa, którego *Altgermanische Religionsgeschichte* pozostaje do dziś niezastąpiona syntezą¹.

Widoczna w tych religioznawczych badaniach ciągłość dorobku historiografii niemieckiej jest skądinąd raczej wyjątkiem niż regułą. Prace czołowych dziewiętnastowiecznych mediewistów powstawały pod przemożnym wpływem ewolucjonizmu. Nowe pokolenie niemieckich historyków, ukształtowane w atmosferze lat trzydziestych i czterdziestych XX w., odrzuciło założenia poprzedników, dostrzegając i piętnując

¹ J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, Berlin 1876; tenże, *Deutsche Rechtsaltertümer*, Darmstadt 1974; W.E. Wilda, *Das Strafrecht der Germanen*, Halle 1842; K. Maurer, *Inland von seiner ersten Entdeckung bis zum Untergang des Freistaates*, München 1974; C. von Schwerin, *Deutsche Rechtsgeschichte*, wyd. 2, Leipzig 1906; K. von Amira, *Die germanische Todesstrafen*, München 1922; H. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, t. 1, wyd. 2, Leipzig 1906; W. Baetke, *Das Heilige im Germanischen*, Berlin 1942; J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, t. 1–2, Berlin 1956–1957.

wpływ demoliberalnych wartości na koncepcje ewolucjonistycznej historiografii. Gwałtownej krytyce poddano zwłaszcza poglądy szkoły klasycznej na pozycję i rolę polityczną pospolitych wolnych w społeczeństwie plemiennym. Miejsce wyobrażeń o wiecowej demokracji wolnych wojowników zajęła wizja starogermańskiego ustroju oparta na zasadach władztwa i wodzostwa². Dorobek klasycznych badań nad kultem religijnym dawnych Germanów nie został jednak wówczas zakwestionowany. Przeciwnie: narodowosocjalistyczna instrumentalizacja pogańskiej mitologii zapewniła trudzącym się na tym polu religioznawcom i historykom sprzyjającą koniunkturę. Obok utworów pisanych w służbie ideologii powstały wówczas także wartościowe dzieła historyczne, jak choćby wczesne prace Baetkego i de Vriesa, a także monografia Ottona Höflera *Kultische Geheimbunde der Germanen*, do dziś interesująca dla antropologów kultury niezależnie od tego, z czym mogła niegdyś kojarzyć się ludziom z SS³.

Również po II wojnie światowej dyskusje mediewistów spletały się z ideowymi sporami o rozrachunek z niedawną przeszłością. Spory te nasiliły się w Republice Federalnej pod koniec lat sześćdziesiątych XX w., w klimacie naznaczonym pokoleniową kontestacją. Odświeżona w tej atmosferze pamięć o wstydlivej przygodzie badaczy starożytności germańskich z nazizmem popchnęła nową generację mediewistów do rewizji dorobku poprzedników. Starogermańskie instytucje polityczne i normy prawne starano się teraz reinterpretować na sposób laicki, przy czym żar kontrowersji ideowych podgrzewał i do pewnego stopnia zniekształcał akademickie spory.

Poucującym przykładem takiego przemieszania materii spornych wydaje się polemika między Klausem von See a Ottonem Höflerem. Wbrew dawniejszym ustaleniom Baetkego i Höflera, von See starał się wykazać, że staronordyckie wyrażenia *at helga thing*, *heilagr*, *mannhoelgi*, *hoelgh* itp., którymi oznaczano w źródłach nietykalność, a właściwie wzmoczoną ochronę prawną osób, przedmiotów i terytoriów, były pozbawione jakiegokolwiek sakralnej konotacji. Do poważnej dyskusji o archaicznej kulturze wkroczyły jednak spory o niedawną przeszłość i współczesność. Von See nie powstrzymał się od uwagi, że „Baetke – z wykształcenia teolog – nie był wprawdzie z przekonania narodowym socjalistą, ale jego teza, zapewne bezwiednie, szła za duchem [tamtego] czasu”⁴. Ze swej strony Otto Höfler zarzucił Klausowi von See, że brak mu wyobraźni pozwalającej na introspekcyjne rozumienie starogermańskich norm, bo sam nie przeżył pewnych męskich doświadczeń: nigdy nie bronił pułkowego sztandaru i nie ma pojęcia, co człowiek w takiej sytuacji czuje. W odpowiedzi von See przez bite cztery strony

² E.F. Otto, *Adel und Freiheit in deutschen Staat des fruhen Mittelalter*, Berlin 1937; A. Waas, *Die alte deutsche Freiheit*, München-Berlin 1939; O. Brunner, *Land und Herrschaft. Grundlagen der territorialen Verfassungsgeschichte Südostdeutschlands im Mittelalter*, Wien 1965 (wyd. 1 – 1939); H. Dannenbauer, *Adel, Burg und Herrschaft bei den Germanen*, „Historisches Jahrbuch”, 61, 1941, s. 1–50; T. Mayer, *Die Ausbildung der Grundlagen des modernen Staates im hohen Mittelalter*, „Historische Zeitschrift”, 159, 1939, s. 457–487. Na temat radykalnego zwrotu w niemieckiej mediewistyce lat trzydziestych i czterdziestych zob. F. Graus, *Verfassungsgeschichte des Mittelalters*, „Historische Zeitschrift”, 243, z. 3, 1986.

³ O. Höfler, *Kultische Geheimbunde der Germanen*, Frankfurt am Main 1934.

⁴ K. von See, *Altnordische Rechtsprache. Rohfassung* (szkic referatu nadesłany przez autora na konferencję „Germanische Stammestraditionen, Volksrechte und Rechtsgewohnheiten”, Fürstenfeldbruck 17–20 czerwca 2004), przypis 7: *Der Altnordist Baetke – von Haus aus Theologe – war kaum ein bekennender Nationalsozialist, folgte aber mit seiner These wohl eher unbewusst dem Zeitgeist.*

dworował sobie z tych słów i nie omieszkął wypomnieć Höflerowi narodowosocjalistycznej przeszłości⁵. Uчени adversarze nawymyślali sobie, jak widać, od pacyfistów lub – przeciwnie – od militarystów, a nawet nazistów, chociaż przedmiotem sporu było laickie lub sakralne rozumienie formuły miru wiecowego w dwunastowiecznym prawie islandzkim.

Na rozumienie kategorii dawnej kultury wpływają także milczące założenia i schematy pojęciowe uwarunkowane nie tyle przez ideologiczne opcje, ile przez macierzystą kulturę badacza. Są to uwarunkowania trudno dostrzegalne, bo traktowane najczęściej jako oczywistość. Klaus von See nie przeczył bynajmniej, że staronordyckim wyrazem *heilagr* określano chrześcijańskich świętych; twierdził tylko, że był to wyraz bardziej niż dziś wieloznaczny, i że desygnował również pojęcie nietykalności rozumianej na sposób z gruntu świecki. Koronnym tego przykładem była dla niego norma zapisana w *Gragas*: świnie pozostawione na pastwisku, do którego ich właściciel nie miał uprawnień, były tam *oheilag* (dosłownie: „nie-święte”), co oznaczało tylko tyle, że każdy może je tam bezkarnie zabić lub stamtąd zabrać. „Dotycząca miru wiecowego formuła „*at helga thing*” (uświęcenie tingu)” – ironizował von See – „miała w sobie równie mało religijnej treści jak świętość pastwiska dla świń”⁶. To, że świnia nie może być święta, rozumie się przecież samo przez się.

Do przykładu świń na leśnym pastwisku przyjdzie nam jeszcze powrócić, gdyż jest rzeczywiście frapujący. Ale godny uwagi jest też polemiczny użytek, jaki von See uczynił z tego przykładu, odsłania on bowiem kulturowe uwarunkowanie tego, co wybitnemu badaczowi staronordyckiego piśmiennictwa wydawało się oczywiste. Jeżeli świnia – w przeciwieństwie do gołąbka lub baranka – nie może być nosicielem *sacrum*, to dlatego, że jest zwierzęciem nieczystym. Mamy do czynienia z wartościowaniem świata zwierzęcego charakterystycznym dla tradycji judeochrześcijańskiej. Nasza kultura jest spadkobierczynią tej tradycji, nic więc dziwnego, że na ogół bezrefleksyjnie uznajemy jej wartości za oczywiste. Nie powinniśmy ich jednak przypisywać pogańskim Skandynawom; dla nich świnia mogła być równie święta, jak dla nas baranek.

Spór o sakralny charakter miru wiecowego daje się zresztą bez większego trudu rozstrzygnąć na gruncie porównawczym. W rozdziale XI *Germanii* Tacyt stwierdza, że obrady plemiennego wiecu otwierają kapłani. To oni nakazują zgromadzonym ciszę, a potem dopiero głos zabiera król lub inni przywódcy wspólnoty, i to właśnie kapłanom w czasie trwania wiecu przysługuje prawo stosowania przymusu (*silentium a sacerdotibus imperatur, quibus tum et coercendi ius est*). Było to uprawnienie specjalne, ograniczone do szczególnych okoliczności czasu i miejsca. Poza wiecem kapłani występowali w roli stosujących przymus strażników publicznego ładu w jednej jeszcze sytuacji: na wyprawie wojennej. W rozdziale VII Tacyt podkreśla, że wódz (*dux*) pociągał za sobą wojowników raczej osobistym przykładem niż rozkazem, zwłaszcza że karać śmiercią, brać w więzy lub chłostać kogokolwiek w czasie wyprawy wolno było tylko kapłanom „i to nie jak za karę lub z polecenia wodza, lecz jakby z rozkazu boga, który – jak wierzą [Germanie]

⁵ O. Höfler, „Sakraltheorie” und „Profanentheorie” in der Altertumskunde, [w:] *Festschrift für Siegfried Guterbrunner*, Heidelberg 1972; K. von See, *Kontinuitätstheorie und Sakraltheorie in der Germanenforschung. Antwort an Otto Höfler*, Darmstadt 1972, s. 3–6.

⁶ K. von See, „Altnordische Rechtssprache...”, s. 3; por. tenże, *Kontinuitätstheorie...*, s. 19.

– towarzyszy wojującym. Niosą więc do boju jakieś wizerunki i znaki zabrane ze świętych gajów”⁷.

Według tytułu XVII Prawa Fryzów przestępstwo popełnione na wyprawie wojennej karane było dziewięciokrotnie wyższym zadośćuczynieniem prywatnym i dziewięciokrotnie wyższą grzywną publiczną za pogwałcenie miru (*fredus*) niż taki sam czyn popełniony w czasie pokoju. Identyczne, czyli dziewięciokrotne podwyższenie wergeldu oraz należnej skarbowi królewskiemu kary za mir obowiązywało w wypadku zabójstwa popełnionego w kościele lub na kościelnym dziedzińcu. Wreszcie tytuł I tzw. *Dodatku Mędrców* stanowił, że *homo faidosus*, czyli człowiek podlegający wróżdzie, ma gwarancję pokoju w trzech miejscach: w swoim własnym domu, na wiecu i w kościele. Jeżeli prawowici mściciele dopadną go i zabiją w którymkolwiek z tych miejsc, to nie będą wprawdzie musieli płacić wergeldu krewnym zabitego wroga, ale zapłacą królewskiemu skarbowi karę znacznie wyższą: 270 solidów, czyli dziewięciokrotny *fredus* za pogwałcenie miru⁸.

W praktyce treścią tych norm było to, do czego Klaus von See sprowadzał sens formuły *at helga thing*: chodziło o zwielokrotnienie kar sądowych, czyli o wzmoczoną ochronę prawną ustanowioną na mocy królewskiej władzy rozkazodawczej (*bannus*). Nagłówek tytułu XVII Prawa Fryzów – *hic bannus est* – odwołuje się wprost do tej władzy. Zauważmy jednak, że ów *bannus* chrześcijańskiego króla ustanawiał wzmoczoną ochronę prawną dokładnie w tych samych okolicznościach, w których według *Germanii* Tacyty pogańscy kapłani występowali jako wyposażeńi we władzę karania strażnicy miru: na wiecu i na wyprawie wojennej. Wskazuje to na archaiczny, o wiele starszy od królestwa Franków, a przy tym sakralny, a nie świecko-administracyjny rodowód tego miru. Sam Tacyt jako rzymski poganin i dobry Indoeuropejczyk świetnie to rozumiał i precyzyjnie objaśniał. Według niego kary za przewiny popełnione na wyprawie wymierzali germańskim wojownikom kapłani na rozkaz boga, który szedł z nimi na wojnę, a nie na rozkaz wodza. Podobnie na wiecu. Źródłem i gwarantem miru był w obu wypadkach bóg – opiekun zgromadzonych wojowników.

Świadectwo Tacyty znajduje pełne potwierdzenie w dwunastowiecznej relacji Helmolda o miejscu sądowych wieców zachodniosłowiańskiego plemienia Wagrów. Zgromadzenia te odbywano w świętym gaju plemiennego bóstwa opiekuńczego imieniem Prowe. Znajdował się tam plac wiecowy otoczony drewnianym ogrodzeniem z dwiema ozdobnymi bramami. Biskup Gerold z opatem Konradem i samym Helmoldem zdołali to ogrodzenie w jeden dzień rozebrać, zgromadzić powyrywane pale pod świętymi dębami Prowego, które rosły na środku placu i wszystko razem spalić. Nie była to zatem

⁷ Tacitus, *Germania*, wyd. W. Reeb, Leipzig-Berlin 1930, cap. 11, s. 32 i cap. 7, s. 26.

⁸ *Lex Frisionum*, wyd. K.A. Eckhardt i A. Eckhardt, Hannover 1982, tit. XVII, par. 1, I 2, s. 60–62 oraz tamże, *Additio sapientum*, tit. I, s. 80. Identyczne, czyli dziewięciokrotne podwyższenie kar za kradzieże popełnione na zwołanej przez króla wyprawie wojennej przewidywało prawo Alemanów (*Lex Alamannorum*, tit. 27: *De his qui exercitu, ubi rex ordinaverit exercitum, aliquis furtum fecerit, IX vicibus novigeldus solvat, quidquid immolatus fuerit*). Prawo Sasów natomiast w tytule 37 przewidywało potrójone kary za wszelkie przestępstwa popełnione na szkodę uczestników wyprawy wojennej (*Leges Saxonum et Lex Thuringorum*, wyd. C. von Schwerin, Hannover 1918, s. 27: *qui homini in hoste vel de hoste ad palatio pergenti malum aliquod fecerit, in triplo conponat*).

konstrukcja obronna. Ogrodzenie placu wiecowego pełniło inną funkcję; wyznaczało ono przestrzeń świętą (*ambitus fani*), na której obowiązywał sakralny mir. Sam Helmold stwierdził jednoznacznie, że człowiek ścigany wróżdą znajdował tu bezpieczny azyl, gdyż Słowianie otaczają swoje miejsca święte taką czcią, że nie ważą się splamić ich nawet krwią wroga. Odnotujmy zbieżność tej informacji z normą fryzyjskiego *Dodatku Mędrców*, wedle której człowiek ścigany wróżdą (*homo faidosus*) miał gwarancję pokoju na wiecu (*in placito*) i w kościele. Ogrodzone miejsce węgryjskich zgromadzeń było równocześnie placem wiecowym i pogańską świątynią pod gołym niebem (*sanctimonium universae terrae*). Na wiecu ludowi Wagrów przewodzili książę i kapłan Prowego, ale z kronikarskiego opisu wynika, że pierwsze słowo należało właśnie do kapłana. Helmold stwierdza bowiem, że wstęp na ogrodzony teren dozwolony był tylko kapłanowi oraz tym, którzy zamierzali złożyć ofiarę. Lud gromadzący się dla sprawowania sądów musiał zatem wejść do sanktuarium z intencją udziału w obrzędzie ofiarnym. Dopiero po tej ceremonii można było przystąpić do obrad. Taki był właśnie porządek czynności na wielkoplemiennym wiecu Sasów w Marklo nad Wezerą, opisanym z najdrobniejszymi szczegółami w *Żywocie św. Lebuina*. Relacja o incydencie, jaki się tam wydarzył, wskazuje ponadto, że w Marklo, podobnie jak w gaju Prowego, plac wiecowy otoczony był palisadą, która jednak nie miała charakteru obronnego, skoro dało się z niej bez trudu wyrywać pale⁹.

Również informacje Tacyta o emblematkach kultu zabieranych ze świętych gajów na wyprawę wojenną i o szczególnej roli kapłanów podczas wyprawy znajdują potwierdzenie na gruncie zachodniosłowiańskim. Według Thietmara Lucicy, którzy w 1005 r. dołączyli w pobliżu Odry do armii Henryka II, by wspólnie z Niemcami walczyć przeciwko Polsce, maszerowali „za idącymi na ich czele bogami” (*deos suimet precedentes subsequiti*). Mowa tu o świętych chorągwiach (*vexilla eorum*) z wizerunkami bóstw, które w czasie pokoju przechowywano w warownej świątyni Swarżycza w Radogoszczy położonej na terenie świętego gaju (*quam undique silva ab incolis intacta et venerabilis circumdat magna*). Zabierano stamtąd owe chorągwie tylko na wyprawy wojenne, gdzie były one niezbędne (*vexilla eorum, nisi ad expeditionis necessaria [...] hinc nullatenus moventur*). W 1017 r., gdy Lucicy znów wspomagali wyprawę Henryka II przeciwko Polsce, jeden z niemieckich rycerzy rzucił kamieniem w pogański znak i przedziurawił widniejący na chorągwi wizerunek bogini (*dea [...] in vexillis formata [...] lapide uno traiecta est*). Kapłani znieważonej bogini byli obecni na wyprawie i natychmiast wystąpili z roszczeniem wobec Henryka II, który przysądził im zadośćuczynienie w wysokości 12 funtów srebra. W drodze powrotnej z niefortunnej wyprawy druga bogini (*dea altera*), czyli druga chorągiew z doborowym oddziałem 50 wojowników utonęła w wezbranej Muldzie. Część Luciców, uznając to za zły omen, po powrocie do kraju chciała zerwać przymierze z cesarzem, ale starszyzna na wiecu odwiodła ich od tego zamiaru¹⁰.

Thietmar nie znał Tacyta, ani nawet kompilacji Rudolfa z Fuldy, który w *Translatio sancti Alexandri* umieścił odpowiednio dobrane i przerobione fragmenty *Germanii* jako

⁹ Helmold, *Chronica Slavorum*, lib. I, cap. 84, s. 159 n.; *Vita Lebuini antiqua*, wyd. A. Hofmeister, MGH SS, t. 30, cz. 2, cap. 6, s. 793 n.

¹⁰ *Kronika Thietmara*, lib. VI, cap. 22 i 23, s. 345 i lib. VII, cap. 64, s. 559–561.

charakterystykę pogańskich Sasów¹¹. Informacje kroniki Thietmara o pogańskich chorągwiach i kapłanach w lucickim wojsku zawierają zresztą szczegóły, których próżno by szukać u Tacyta i nie mają w sobie nic z literackiego toposu. Nie są to ogólniki, lecz zapisane niemal na gorąco opowieści o konkretnych zdarzeniach. Kronikarz usłyszał je zapewne od wysłanników cesarza Henryka II, którzy kontaktowali się z lucicką starszyzną w sprawie zawarcia przymierza i widzieli na własne oczy, jak zapadają decyzje w związku z plemionem, a także od dowódców cesarskiego wojska, którzy walczyli przeciwko Bolesławowi Chrobremu ramię w ramię z Lucicami¹². Musimy więc przyjąć do wiadomości strukturalne podobieństwo sytuacji opisanych przez Tacyta i przez Thietmara i wyciągnąć stąd wniosek, że pogańscy kapłani pełnili w starogermańskich wspólnotach plemiennych i w średniowiecznym związku plemion lucickich analogiczną funkcję.

Funkcja ta nie sprowadzała się do sakralnej gwarancji miru. Z kultem pogańskim wiązały się ściśle także mechanizmy decyzyjne i sama treść decyzji wiecu. Doroczne zgromadzenie plemion saskich, na które około roku 770 przybył św. Lebuin, zaczęło się, jak zawsze, od uroczystości religijnej. Gdy już „przybyli wszyscy, którzy powinni być tu obecni, wówczas skupili się w jedną gromadę i wedle zwyczaju zwrócili się najpierw z błaganiami do bogów, prosząc o opiekę bogów nad swoją ojczyzną i o to, by zdołali na tym wiecu podjąć postanowienia pożyteczne dla siebie i które [zarazem] będą się podobały wszystkim bogom (*et ut possent in ipso conventu statuere sibi utilia et quae forent placita omnibus diis*). Następnie ustawili się w wielki krąg i rozpoczęli obrady”¹³.

Nie należy lekceważyć tej prośby o boskie natchnienie. Nie był to pusty rytuał, z jakim miewamy do czynienia w naszej kulturze. Decyzje podjęte przez ludzi miały spodobać się wszystkim bogom. Był to postulat jedności wśród boskich opiekunów wspólnoty, nadprzyrodzony odpowiednik, a raczej nadprzyrodzona przesłanka jedności wśród ludzi, bez której wiec nie mógłby podjąć żadnych wiążących uchwał. Wymóg jedności wiecowych decyzji miał, jak starałem się wykazać w innym miejscu, doczesne, w pewnym sensie socjotechniczne uzasadnienie. Organizacja plemienna nie dysponowała instrumentami administracyjnego przymusu. Gdy realizacja postanowień wiecu natrafiała na opór, trzeba było uciekać się do mechanizmów przymusu wspólnotowego, działających na zasadzie „wszyscy przeciwko jednemu”. Było to możliwe w sytuacji, gdy żaden rozdzźwięk nie dzielił wspólnoty i tylko buntownicza jednostka, niczym czarna owca, ponieważ sprzeciwiała się jednomyślnie wyrażonej woli ogółu¹⁴. Ale *Żywot św. Lebuina* wskazuje, że obok uzasadnienia socjotechnicznego postulat jedności wiecu miał także uzasadnienie sakralne: był wyrazem jedności bogów.

Nie zawsze jednak ludzie postępowali tak, jak tego chcieli bogowie. Tymczasem zgodność jednych i drugich była niezbędnym warunkiem pomyślnej realizacji zamiarów;

¹¹ K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004, s. 20 n. i 385.

¹² Tamże, s. 25 n i 397 n.

¹³ *Vita Lebuini antiqua*, s. 793. Na temat tego źródła zob. K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa...*, s. 378–381.

¹⁴ K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa...*, s. 357–364.

trzeba więc było prosić bogów o pomoc w odczytywaniu ich intencji. Nie ograniczono się przy tym do błagalnych modłów. Sięgano do wyroczni. Jej polityczną doniosłość najdobitniej zaakcentował Helmold, pisząc o Rugianach: „król cieszy się u nich niewielkim poważaniem w porównaniu z kapłanem. On bowiem [tj. kapłan] bada wyrocznie i wyniki losów. On zależy od skinienia losów, zaś król i lud – od jego skinienia (*Ille enim responsa perquirat et eventus sortium explorat. Ille ad nutum sortium, porro rex et populus ad illius nutum pendent*)”¹⁵.

Połączenie w jednym miejscu króla i ludu jako czynników współdecydujących wskazuje, że mowa o wiecu. Według Helmolda wiecowe postanowienia były determinowane przez wskazania wyroczni. Z tego powodu zdaniem kronikarza pierwsze skrzypce grał w polityce rugijskiej kapłan Świętowita, a nie książę. W dwudziestowiecznej historiografii ta opinia Helmolda stała się bodaj najważniejszą przesłanką twierdzeń o teokratycznym ustroju plemion połabskich. Miała to być historyczna osobliwość północnego Połabia i Pomorza jako ostatniego bastionu plemiennego irredenty zachodnich Słowian. W warunkach dramatycznej konfrontacji z naporem chrześcijańskich Niemiec, a także Danii i Polski, instytucje kultu pogańskiego Luciców, Obodryców, Pomorzan i Rugian miałyby stać się główną ostoją zagrożonej tożsamości i trzonem tamtejszych struktur politycznych¹⁶. Dotyczące tych ludów informacje o związku wiecu i kultu odzwierciedlałyby w takim razie lokalną specyfikę i nie nadawałyby się do uogólnień. Henryk Łowmiański skłonny był złożyć na karb północnopołabskiej specyfiki również informacje o kultowej skarbowości, a zwłaszcza o publicznym skarbcu rugijskiego Świętowita¹⁷.

Poglądów tych nie podzielam. Owszem, informacje źródeł o instytucjach kultu pogańskiego plemion słowiańskich dotyczą głównie północnego Połabia i Pomorza, wiąże się to jednak nie tyle z jakąś niepowtarzalną specyfiką ustrojową tego obszaru, ile ze szczególnie źródłotwórczą sytuacją historyczną. Ludy północno-zachodniej Słowiańszczyzny trwały w ustroju plemiennym i pogaństwie przez cały wiek XI i znaczną część wieku XII. Przez cały ten czas pozostawały one w bezpośrednich, bliskich kontaktach z potęgami chrześcijańskimi, które dysponowały już rozwiniętym piśmiennictwem. Nic dziwnego, że powtarzające się konfrontacje, układy, próby porozumienia i ponawiane akcje misyjne nie tylko pozostawiły ślady w rocznikach czy u Widukinda, ale zaowocowały też szczegółowymi relacjami w pismach Thietmara, Brunona z Kwerfurtu, Adama z Bremy, Wolfgera z Prüfening, Ebona, Herborda, Helmolda czy Saksa Gramatyka. Z tych źródeł pochodzą najbogatsze – poza piśmiennictwem staronordyckim – informacje o kulcie pogańskim w barbarzyńskiej Europie. Ale nie są to przecież jedyne ani niepowtarzalne informacje na ten temat.

¹⁵ Helmold, *Chronica Slavorum*, lib. II, cap. 108, s. 213.

¹⁶ J. Dowiat, *Ewolucja państwa wczesnofeudalnego na Pomorzu Zachodnim*, PH, 47, 1956, s. 470 n.; V. Procházka, *Organizace kultu a kmenove zřizeni polabsko-pobaltských Slovanů*, [w:] „Vznik a počátky Slovanů” 2, Praha 1958, s. 144–168; T. Trębaczewicz-Oziemska, *Rola kapłanów pogańskich w życiu Słowian połabskich. Na granicy archeologii*, Acta Archaeologica Lodzensia, t. 17, Łódź 1968, s. 136–143; nieco inaczej H. Łowmiański, *Początki Polski*, t. 4, Warszawa 1970, s. 92; por. krytyczne uwagi A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982, s. 89–90.

¹⁷ H. Łowmiański, *Początki Polski...*, t. 4, s. 135–138 i tenże, *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa 1979, s. 190 n.

Nie tylko u Rugian czy Szczecinian skarbiec świątynny pełnił funkcję publiczną. Podobnie było u Sasów. *Annales Regni Francorum* odnotowały, że w 772 r. Karol Wielki „zdobył gród Eresburg, dotarł aż do Irminsula i samą tę świątynię zburzył, a złoto i srebro, które w niej znalazł, zabrał”¹⁸. Jest to lakoniczna zapiska rocznikarska, wynika z niej jednak niezbitie, że przejście zasobów zgromadzonych w świątynnym skarbcu Irminsula było wyrazem zwycięstwa Franków nad saskim plemieniem Angarów.

Na doniosłą rolę wyroczni w podejmowaniu decyzji politycznych przez cały związek plemion saskich wskazuje wzmianka Bedy, której w literaturze przedmiotu poświęcono sporo miejsca, ale bodaj nie doceniono jej wymowy. Na marginesie opowieści o męczeńskiej śmierci, jaką ponieśli w końcu VII w. dwaj anglosascy misjonarze w kraju „starych”, czyli kontynentalnych Sasów, Beda tak scharakteryzował ustrój polityczny pogańskich pobratymców zza morza: „Nie mają bowiem króla owi starzy Sasi, lecz wielu [lokalnych] satrapów ustanowionych nad swoim ludem, którzy z nadejściem wojny rzucają na równi losy i za tym, kogo los wskaże, idą wszyscy w czas wojny jako za wodzem, tego słuchają”¹⁹.

Informacje te nie są całkiem precyzyjne i dopiero zestawienie z *Vita Lebuini antiqua* pozwala właściwie odczytać wzmiankę Bedy. *Żywot św. Lebuina* jednoznacznie stwierdza, że „satrapowie” stali na czele lokalnych okręgów (*satrapae per pagos constituti*), a miejscem, gdzie spotykali się oni co roku, był wielkoplemienny wiec w Marklo. Każdy z „satrapów” przybywał tam na czele reprezentatywnej grupy mieszkańców swojego okręgu i wszyscy razem podejmowali niezbędne decyzje dotyczące wojny i pokoju oraz rozstrzygnięcia najpoważniejszych spraw sądowych (*Renovabant ibi leges, praecipuas causas adiudicabant et, quid per annum essent acturi sive in bello sive in pace, communi consilio statuebant*)²⁰. Wybór wodza na czas wojny wchodził niewątpliwie w zakres tych kompetencji, przy czym sam akt obwołania wodza przez wiec nie polegał rzecz jasna na losowaniu, lecz na odwiecznym rytuale orężnej aklamacji. Wiemy o tym dostatecznie dobrze z różnych źródeł, od Tacyta poczynając, ale to nie powód, by zlekceważyć informacje Bedy. Nie stoją one wbrew pozorom w sprzeczności z obwoływaniem wodza na wiecu, lecz uzupełniają naszą wiedzę na ten temat. W piśmiennictwie łacińskim ówczesnej Europy wyrażenie *mittere sortes* było ogólną nazwą wyroczni lub terminem technicznym oznaczającym jeden z obrzędów wyrocznych, mianowicie wróżbę z losów; w każdym wypadku chodziło o zasięganie opinii bogów. Wyrocznia nie mogła zastąpić decyzji wiecu ani rytuału obwołania wodza przez zgromadzonych wojowników, ale dostarczała wskazania, którym uczestnicy zgromadzenia powinni się byli kierować. Beda lub jego informator przypisywał temu wskazaniu decydujące znaczenie²¹.

¹⁸ *Annales Regni Francorum*, wyd. F. Kurze, MGH SS rerum Germ. in usum schol., t. 6, Hannover 1895, s. 32: *Carolus [...] perrexit partibus Saxoniae prima vice, Eresburgum castrum coepit, ad Ermensul usque pervenit et ipsum fanum destruxit et aurum vel argentum, quod ibi repperit, abstulit.*

¹⁹ *Venerabilis Bedae Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, wyd. G. Spitzbart, Darmstadt 1982, lib. V, cap. 10, s. 458: *Non enim habent regem idem Antiqui Saxones, sed satrapas plurimos suae genti praepositos, qui ingruente belli articulo mittunt aequaliter sortes, et quemcumque sors ostenderit, hunc tempore belli omnes duces sequuntur, huic obtemperant; peracto autem bello, rursus aequalis potentia omnes fiunt satrapae.*

²⁰ *Vita Lebuini antiqua*, cap. 4, s. 793.

²¹ Zob. K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa...*, s. 24, 49 i 393–395.

Bardziej miarodajną, bo królewską opinię o znaczeniu wyroczni dla decyzji wiecowych przekazał Rimberty w *Żywocie św. Ansgara*. Rzeczą dotyczy tym razem pogańskich Szwedów. Po przybyciu w 852 r. do ich kraju Ansgar spotkał się z królem Olafem i poprosił go o zgodę na prowadzenie działalności misyjnej. Olaf odpowiedział jednak, że misjonarzy, którzy już byli tu wcześniej, wypędzono z woli ludu, a nie z królewskiego rozkazu. „Z tego powodu i ja tego waszego posłania nie mogę ani nie osmielię się zatwierdzić, dopóki nie zasięgnę przez wyrocznię porady naszych bogów i nie zapytam także ludu o jego wolę w tej sprawie (*priusquam sortibus deos nostros consulam et populi quoque super hoc voluntatem interrogo*). Niech twój wysłannik będzie przy mnie na najbliższym wiecu, a ja za ciebie przemówię do ludu. I jeżeli opiekuńczy bogowie zgodzą się z tym twoim życzeniem, prośba twoja zostanie spełniona (*et si quidem diis fautoribus illi tuae consenserint voluntati, quod quaesisti prosperabitur*). Jeżeli zaś nie, to również o tym cię zawiadomię”²².

Decyzję o zezwoleniu na działalność misyjną podjęto rzeczywiście w dwóch, a właściwie nawet w trzech etapach. Najpierw król zebrał na naradę dostojników, którzy postanowili przez losy zbadać wolę bogów w sprawie prośby Ansgara (*qui sortibus quaerendum statuerunt, quae super hoc deorum esset voluntas*). Wyszli więc z zamkniętego pomieszczenia, w którym się naradzali, i zgodnie ze zwyczajem na polu rzucili losy. Wskazanie wyroczni okazało się pomyślne dla misjonarzy, wobec czego król przedstawił ich prośbę na wiecu w Birce. Zaakceptowano ją tam, nie automatycznie jednak, lecz po burzliwej dyskusji, w której szale przeważało wystąpienie bardzo szanowanego przedstawiciela starszyny; pod jego wpływem zgromadzony lud osiągnął jednomyślność niezbędną do podjęcia decyzji. Postanowienie to zostało następnie – również jednomyślnie – potwierdzone przez drugi wiec „w innej części królestwa” (tj. w Uppsali).

Między naradą wielmożów, którzy przez wyrocznię zasięgnęli opinii bogów, a obydwoma wiecami nie było jedności czasu i miejsca, ale była jedność procesu decyzyjnego. Pozytywne wskazanie wyroczni nie przesądzało wprawdzie automatycznie pozytywnej decyzji wiecu, było jednak warunkiem wstępnym przedstawienia sprawy na zgromadzeniu i bez wątpienia wywierało wpływ na postawy starszyny oraz ludu. Pod tym względem szczegółowa relacja Rimberty o misji szwedzkiej w 852 r. żywo przypomina zwięźle sformułowaną przez Helmolda charakterystykę ustroju politycznego Rugian. Podobne są nawet komentarze obu autorów, z tą różnicą, że według Helmolda wpływ wyroczni na decyzje ograniczał rolę księcia na rzecz kapłana, zdaniem Rimberty zaś prowadziło to do uszczuplenia uprawnień króla na rzecz jednomyślnie wyrażonej na wiecu woli ludu (*sic quippe apud eos moris est, ut quodcumque negotium publicum magis in populi unanimitate quam in regia constet potestate*)²³.

Udział pogańskich kapłanów i wyroczni w podejmowaniu decyzji politycznych nie był, jak widać, połabską ani słowiańską osobliwością. Najbardziej dobitne świadectwo w tej sprawie pochodzi od Tacyta. Opisał on dwa rodzaje obrzędów wyrocznych praktykowanych przez starożytnych Germanów: wróżbę z losów i wróżbę z konia. Jeżeli

²² Rimberty *Vita Anskarii*, wyd. G. Waitz, MGH SS rerum Germ. in usum schol., t. 55, Hannoverae 1884, cap. 26–27, s. 57–59.

²³ Tamże.

losy miały dostarczyć wskazówki w sprawach publicznych, to wróżbę przeprowadzał kapłan wspólnoty plemiennej (*sacerdos civitatis*), w sprawach prywatnych zaś czynił to ojciec rodziny. Wróżba z konia miała zawsze publiczny charakter. Przeznaczone do niej konie, białe i nietknięte żadną użytkową pracą, hodowano na koszt wspólnoty w leśnych sanktuariach (*publice aluntur iisdem nemoribus ac lucis, candidi et nullo mortali opere contacti*). Podczas obrzędu wyrocznego zaprzęgano je do świętego wozu, a kapłan i król lub wódz plemienia (*sacerdos ac rex vel princeps civitatis*) odczytywali z zachowania tych zwierząt to, co bogowie mieli do powiedzenia ludziom. Na szczególną uwagę zasługuje przy tym wymóg zgodności obu wyroczni. Gdy przywódcy wspólnoty plemiennej zamierzali podjąć jakieś ważne dla ogółu działania, zasięgali najpierw opinii bogów przez losy. Jeżeli wynik był negatywny, należało dać za wygraną, jeżeli natomiast losy wróżyły powodzenie, wymagano potwierdzenia ich wskazań za pośrednictwem wróżebnego konia. Dopiero zbieżność pomyślnych wróżb uzyskanych z tych dwóch źródeł uznawano za rękojmię powodzenia i wystarczającą przesłankę politycznych decyzji²⁴.

Bardzo podobnie, mimo odmienności szczegółów, przedstawiały się wyrocznie Luciców w relacji Thietmara. Przeprowadzali je kapłani w Radogoszczy, nie w samej świątyni jednak, lecz pod gołym niebem i w otoczeniu zgromadzonych współplemieńców. Najpierw kapłani wygrzebywali z ziemi ukryte pod darnią losy i na ich podstawie „poszukiwali rozstrzygnięcia wątpliwych spraw”; następnie zakopywali losy z powrotem i znów przykrywali je zieloną darnią, po czym z oznakami pokory przeprowadzali przez wbite na krzyż w ziemię włócznie konia – oczywiście nie zaprzęgniętego do wozu, jak u Tacyty, lecz wierzchowca, wróżąc ponownie w tej samej sprawie na podstawie sposobu, w jaki przekraczał on włócznie. „I jeżeli z obu tych czynności okaże się ten sam omen, wprowadzają swój zamiar w czyn; jeżeli zaś nie, to zasmucony lud całkowicie rezygnuje z zamiaru (*et si in duabus hiis rebus par omen apparet, factis completur; sin autem, a tristibus populis hoc prorsus omittitur*)”²⁵.

Wróżba z konia przeprowadzanego przez włócznie jest dobrze poświadczona w kręgu zachodniostłowińskim i bałtyjsko-ugrofińskim. Wolfger z Prüfening rozumiał, że koń używany w Szczecinie do wróżby był wierzchowcem Trzygława. Podobnie pisał Sakso Gramatyk o koniu Świętowita w Arkonie, a z przytoczonej w *Kronice inflanckiej* opowieści o dramatycznej przygodzie cysterskiego misjonarza w Torejdzie wynika całkiem jasno, że to koń dawał tamtejszym Liwom znaki przy przekraczaniu włóczni, lecz siedzący na jego grzbiecie niewidzialny boski jeździec komunikował się z ludźmi kierując odpowiednio krokami swojego wierzchowca²⁶. Tacyt jako rzymski poganin doskonale rozumiał sens wyroczni: według niego germańscy kapłani siebie samych uważali za sługi bogów, a konie były według nich powiernikami bogów (*se enim ministros deorum, illos conscios putant*). Nie decydował tu ślepy traf; nie drewniane losy ani nie konie, lecz sami bogowie dawali ludziom znaki za pośrednictwem wyrocznych przedmiotów lub zwierząt.

²⁴ Tacitus, *Germania*, cap. 10, s. 29–31.

²⁵ *Kronika Thietmara*, lib. VI, cap. 24, s. 347–349.

²⁶ Św. Ottona biskupa Bamberskiego *Żywot z Prüfening*, wyd. J. Wikarjak, MPH s.n., t. 7, cz. 1, Warszawa 1966, ks. II, rozdz. 11, s. 42; *Saxonis Gesta Danorum*, wyd. J. Olrik, H. Raedr, Hauniae 1937, lib. XIV, cap. 39, s. 465–467; Heinrici *Chronicon Livoniae*, wyd. A. Bauer, Darmstadt 1959, lib. I, cap. 10, s. 6.

Thietmar tego nie rozumiał. Według niego Lucicy bałwochwalczo ubóstwiali same przedmioty wyrocznych obrzędów. Z czołobitnej pokory okazywanej przez kapłanów podczas przeprowadzania konia przez włócznie wnosił on, że traktowali oni samo to zwierzę „jako coś największego”, „czcili jak świętość” (*ut sacer veneratur*) i uważali za istotę bez mała boską (*quasi divinus*). Opis wyroczni ma charakter protokolarny, jakby Thietmar stosował się do dyrektyw behawioralnej metodologii. Kronikarz przedstawił ze szczegółami zachowanie kapłanów bez wnikania w sens ich słów i gestów, tak jak mogli to widzieć niemieccy świadkowie, dla których był to obrzęd niezrozumiały. Merseburski biskup czerpał najprawdopodobniej informacje od wysłanników cesarza Henryka, którzy przybyli do Radogoszczy w celu zawarcia przymierza z Lucicami. Patrzyli oni na wyrocznię, która miała dać lucickiej starszyźnie i ludowi wskazania w tej sprawie, oczami chrześcijańskich profanów. Ale temu właśnie spojrzeniu zawdzięczamy protokolarną wierność opisu; pozwala ona pokusić się o interpretację zachowań kapłanów.

Informatorzy Thietmara dostrzegli, że podczas wydobywania losów spod darni kapłani mruzcili do siebie nawzajem jakieś tajemne wyrazy i widocznym dla otoczenia drżeniem manifestowali strach. Leszek P. Słupecki zauważył, że „naprzemienne mruczenie sakralnych tekstów” znajduje analogie w szamańskich recytacjach na północy Europy, a manifestowany przez kapłanów drżeniem „strach boży” wskazuje, że przy wygrzebywaniu losów z podziemnego ukrycia „otwierali oni dostęp do niezbędnych w obrzędzie mocy chtonicznych”. Interpretację tę podzielił Stanisław Rosik²⁷. Istotnie, stanowi ona przekonujące objaśnienie zachowań kapłanów. W takim jednak razie musimy przyjąć, że przez wróżbę z losów nie wypowiadali się bogowie w ogólności, lecz konkretny, chtoniczny bóg – pan świata podziemnego, budzący lęk władca krainy zmarłych. W konsekwencji wróżbę z konia przypisać trzeba innemu bogu. Jego identyfikacja nie nastrocza trudności. W Radogoszczy boskim jeźdźcem, któremu kapłani okazywali pokorną cześć, gdy na swoim wierzchowcu przekraczał skrzyżowane włócznie, był bez wątpienia Swarożyc – naczelne bóstwo miejscowego Panteonu i główny opiekun Redarów oraz całego związku plemion lucickich. Na podobnej zasadzie koń wróżebny z Arkony należał do Świętowita, a koń ze Szczecina – do Trzygława. W przeciwieństwie do bóstwa chtonicznego, które wypowiadało się przez losy, Swarożyc był bóstwem słonecznym, panem ognia o łatwych do odczytania z obrzędu kompetencjach militarnych.

Wymóg zgodności wróżby z losów i wróżby z konia zyskuje w ten sposób objaśnienie na gruncie mitologii. Zbieżne wskazania dwóch wyroczni traktowano jako wyraz jednomyślności bogów. Jest to godne zastanowienia: obrzęd, od którego zależały decyzje i przyszłe losy wspólnoty, w pewien sposób redukował złożony obraz słowiańskiego lub germańskiego politeizmu, uznając że jego bieguny są reprezentatywne dla całości. Miarodajnym wyrazem jednomyślności panteonu była zgoda dwóch naczelnych bogów: niebiańsko-ogniowego i chtonicznego. Może to wywoływać skojarzenia ze zbyt pochopnie lekceważoną wzmianką Helmolda o roli „białego” i „czarnego”

²⁷ L.P. Słupecki, *Wyrocznie i wróżby pogańskich Skandynawów*, Warszawa 1998, s. 109–111; S. Rosik, *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI-XII w.* (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold), Acta Universitatis Wratislaviensis, nr 2235, Historia, t. 144, Wrocław 2000, s. 119.

boga w pogańskiej mitologii Słowian²⁸. Wizja sił nadprzyrodzonych, w której dominują bóg niebiańsko-piorunowy i bóg chthoniczny znajduje też mocne oparcie w staroruskich rotach przysięgi.

W barbarzyńskich tradycjach prawnych przysięga była samodzielnym dowodem niewinności i prawdomówności oraz obrzędową gwarancją zawieranych umów. W świecie germańskim rozpowszechnione były przysięgi na własny oręż, na rękę własnego krewnego lub na rękę własnego lita²⁹. Na pierwszy rzut oka sens tych rytuałów nie jest jasny, gdyż źródła, spisane już w czasach chrześcijańskich, wspominają tylko o gestach i przedmiotach lub osobach, na które przysięgano, milczą zaś o wypowiedzianych przy tym słowach. Przed oficjalną chrystianizacją musiały one odwoływać się jakoś do bogów. Wynika to jasno ze wzmianki Helmolda, że Słowianie z trudem decydują się na przysięgę, obawiają się bowiem, że w razie krzywoprzysięstwa lub niedotrzymania zobowiązania spadnie na nich „mściwy gniew bogów”³⁰.

Na czym polegała ta zemsta bogów i jaką rolę mógł w niej odegrać własny oręż, własny krewniak lub własny sługa krzywoprzysięzcy? Dowiadujemy się tego dzięki rotom przysięg, którymi książęta i wielmoże pogańskiej Rusi poręczyli traktaty zawarte z Bizancjum w 907, 944 i 971 r. Traktaty owe spisano w Konstantynopolu po grecku w dwóch egzemplarzach, z czego jeden przeznaczony był dla strony ruskiej. Greckie oryginały nie zachowały się, ale ich staroruskie przekłady umieszczono w *Powieści Wremiennych Let*³¹.

W 907 r. książę Oleg i jego towarzysze *po ruskomu zakonu kliaszasia orużjem swoim, i Perunom bogom swoim, i Wołosom, skot'jem bogom, i utwierdisza mir*. W tekście z 944 r. jako boski gwarant przysięgi występuje tylko Perun, za to związaną z nim rotę przytoczono w obszerniejszej, bardziej wymownej wersji: *krzywoprzysięzcy da nie imut pomoszczi ot boga ni ot Peruna, da nie uszczitiatsia szczyty swoimi, i da posieczeni budut mieczy swoimi, i ot striel i ot inogo orużja swojego*. Motyw ten powraca w traktacie z 971 r., ale Perunowi znów towarzyszy Weles, a obok śmierci od własnej broni pojawia się śmiertelna choroba: *jeżeli nie dotrzynamy przyjętych postanowień, da imiejem kliatwu ot boga, w jego że wierujem w Peruna i w Wołosa, skot'ja boga, i da budiem zototi jako zototo* [tzn. „niech zachorujemy na śmiertelną złotuchę”], *i swoim orużjem da isieczeni budiem*³².

²⁸ Helmold, *Chronica slavorum*, lib. I, cap. 52, s. 102–103; zob. w tej sprawie celne uwagi A. Gieysztor, *Mitologia Słowian...*, s. 62 n. i 80–85 i S. Rosika, *Interpretacja chrześcijańska...*, s. 269–273; por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, Warszawa 1995, s. 24–29.

²⁹ Zob. G. Landwehr, *Die Liten in den altsächsischen Rechtsquellen. Ein Diskussionsbeitrag zur Textgeschichte der Lex Saxonum*, [w:] *Studien zu den germanischen Volksrechten. Gedächtnisschrift für Wilhelm Ebel*, „Rechtshistorische Reihe”, 1, 1982, s. 120–121 i 133–135.

³⁰ Helmold, *Chronica Slavorum*, lib. I, cap. 84, s. 160: *Iuraciones difficillime admittunt, nam iurare apud Slavos quasi periurare est, ob vindicem deorum iram*.

³¹ W traktacie z 944 r. strona bizantyńska całkiem jednoznacznie określiła przeznaczenie dwóch egzemplarzy dokumentu: *My ze swieszczanije sije napisachom na dwoju charat'ju, i jedina charat'ja jest u carstwa naszego, na niej że jest kriest i imienna nasza* [tj. cesarzy Konstantyna, Romana i Stefana] *napisana, a na drugoj posty wasza i gostie wasza. A otchodiacze postom carstwa naszego da doprowadiat k wielikomu kniaziu ruskomu Igoriewi i k ludium jego, i ti prinimajuszczje charat'ju*, (PVL, t. 1, s. 38).

³² PVL, t. 1, s. 25, 35 i 52.

Nie mamy tu do czynienia ze świadectwem pochodzącym z zewnątrz, np. od rzymskiego historyka lub chrześcijańskiego kronikarza piszącego o barbarzyńskich ludach, ani ze świadectwem *ex post*, takim jak sporządzona na polecenie chrześcijańskiego władcy kodyfikacja (a zarazem modyfikacja) tradycji prawnej minionej epoki. Przytoczone roty przysiąg są dosłownym, przepuszczonym jedynie przez filtr przekładu, zapisem tekstów, które w X w. recytowała pogańska Ruś. Jest to dla historyka okazja wyjątkowa: niepiśmienna kultura barbarzyńców przemówiła własnym głosem i pozostawiła nam świadectwo o sobie samej. Powinniśmy wczytać się uważnie w każde słowo tego źródła.

Po pierwsze możemy je zestawić z informacjami Tacyty i Thietmara o wyroczniach. W rocie z 944 r. występuje wprawdzie sam Perun, ale w rotach z 907 i 971 r. mamy do czynienia, podobnie jak w lucickich wyroczniach, z reprezentacją panteonu przez bóstwo niebiańsko-ogniowe (Perun) i bóstwo chtoniczne (Weles). Po drugie, widać jak na dłoni, że istotą przysięgi było uroczyste wezwanie do klątwy bogów przeciwko samemu sobie: jeżeli nie dotrzymamy złożonego zobowiązania lub jeżeli nasze świadectwo okaże się fałszywe, niech będziemy przekłęci (*da imiejem klatwu*) przez Peruna i przez Welesa. Pociągało to za sobą straszliwe skutki w tej dziedzinie życia ludzkiego, którą zajmował się bóg wezwany na gwaranta przysięgi. Klątwa Peruna sprawiała, że krzywoprzysięzca ginął od własnej broni; w wyniku klątwy Welesa umierał on na budzącą grozę „zołotuchę”³³. Traktat z 944 r. pozwala jeszcze bliżej rozpoznać mechanizm klątwy bogów. Na gwaranta przysięgi został tu wezwany tylko Perun, czytamy zatem o tych, co nie dotrzymają traktatowych zobowiązań: „Niech nie mają pomocy od Peruna, niech nie osłonią się własnymi tarczami, niech będą posiekani własnymi mieczami, [niech zginą] od własnych strzał i od innego oręża swojego”.

Jak widać, bóg nie mścił się na krzywoprzysięzczach własnoręcznie, nie wrywał im broni, aby zadać nią wiarołomnym posiadaczom śmiertelny cios. Klątwa Peruna oznaczała, że pozbawia on winowajcę swojej pomocy. Wystawiało to przekłętego na niechybną zagładę. Bez opieki Peruna wojownik przestawał panować nad swoją tarczą, mieczem, włócznią, strzałami. Naturalny porządek rzeczy ulegał odwróceniu: to, co miało człowiekowi służyć, zwracało się przeciwko niemu. Odtąd zadawał mu ciosy jego własny oręż, a także – jak wskazują inne atrybuty germańskich rytuałów przysięgi – wrogami człowieka stawali się ci, co byli mu z natury bliscy, przyjaźni i oddani: jego własny krewny, jego własny lit. Podobnie, jeśli wolno wnioskować *per analogiam*, rozumiano klątwę boga chtonicznego. Człowiek przeklęty przez Welesa nie mógł już liczyć na jego opiekę i w rezultacie zapadał na śmiertelną chorobę.

Skoro tak wyglądał i w taki sposób powstawał odwrócony porządek rzeczy – to znaczy, że „normalny”, przyjazny człowiekowi ład natury utrzymywał się dzięki nieustannej interwencji opiekuńczych bogów. To dzięki opiece Peruna miecz w ręku wojownika raził jego wrogów, a nie jego samego; to dzięki opiece Welesa człowiek cieszył się zdrowiem zamiast zółknąć i umierać na żoły. Obrzędowe życzenie, z którym kapłan Świętowita zwracał się do zgromadzonych w Arkonie Rugian (żeby go na przyszły rok nie mogli dojrzeć spoza wielkiego ofiarnego kołacza), a także wróżba

³³ Znaczenie słów *da budiem zołoti jako zołoto* wyjaśnił przekonująco A. Gieysztor, *Mitologia Słowian...*, s. 113 n.

o przyszlórocznym urodzaju lub nieurodzaju na podstawie ilości miodu w rogu trzymanym w dłoni przez figurę bóstwa³⁴ wskazują, że od nieustannej interwencji opiekuńczych bogów zależało również czy zboża urosną, a krowy się ocielą.

Przekonanie to znalazło dobitny wyraz w pełnych lęku słowach, którymi zebrani na wiecu Prusowie uzasadniali decyzję o wypędzeniu św. Wojciecha i jego towarzyszy. Według Brunona z Kwerfurtu, który znał Radzima-Gaudentego i był dobrze poinformowany, w grę wchodziła obawa, że chrześcijańska misja, pozbawiając wspólnotę Prusów opieki rodzimych bogów, zniszczy życiodajny ład natury: „przez takich ludzi – powiadają – ziemia nasza nie wyda plonów, drzewa nie będą owocować, nie urodzą się nowe zwierzęta, a stare zdechną”³⁵.

Czas powrócić do świni na leśnym pastwisku i pojęcia świętości. Wykluczające *sacrum* skojarzenie świni z nieczystością prowadzi w tym wypadku na manowce, gdyż odnosi się podświadomie do obcych pogańskim Skandynawom wartości i wyobrażeń judeochrześcijańskich. Nie ulega jednak wątpliwości, że w staroislandzkiej normie określającej, kiedy świny są *ohelgi*, a kiedy *helgi*, chodzi o użytkowe zwierzęta, o użytki pasterskie w lesie i o ich prawną ochronę, a nie o celebrowanie kultu religijnego. Na tej właśnie podstawie Klaus von See wnosił, że słowa, które dla nas oznaczają świętość, w języku pogańskich barbarzyńców były bardziej wieloznaczne: mogły mieć już to sens sakralny, już to przyziemny, a więc całkowicie świecki. Na tę ostatnią konkluzję nie ma zgody. Semantyczna refleksja Klause von See jest rzeczywiście odkrywcza, tyle że prowadzi do innego wniosku: że w języku barbarzyńców nie było odrębnych słów, którymi dałoby się określić z jednej strony sakralny zakaz, z drugiej zaś taką nietykliwość, jaką my przywykliśmy rozumieć na sposób laicki. Ale brak odrębnych słów świadczy o braku odrębnych pojęć. W archaicznych kulturach barbarzyńskiej Europy nie było miejsca na rozróżnienie *sacrum* i *profanum*. Pojęcie świętości miało szerszy zakres niż dziś. Obejmowało ono także przedmioty i normy świeckie dla nas, ale nie dla dawnych Germanów i Słowian.

Rozdział tego, co święte od tego, co świeckie został narzucony tradycyjnym kulturom *barbaricum* przez chrześcijaństwo. Był to pierwszy w dziejach Europy proces laicyzacji ważnych obszarów życia społecznego. Zaczął się on od góry; od manifestacyjnego, rozmyślnie świętokradczego zniszczenia pogańskich instytucji kultowych związanych z wiecem jako najwyższym organem plemiennej wspólnoty³⁶. Zaraz za tym pierwszym krokiem szło rozdzielenie w czasie świeckich zgromadzeń sądowych od uroczystości kultowych nowej religii. W 785 r. Karol Wielki wydał pierwszy kapitularz dla dopiero co podbitych obszarów Saksonii. Obok zarządzeń dotyczących uposażenia wznoszonych właśnie w podbitym kraju kościołów, obok zakazu plemiennych wieców i nakazu organizowania przez komesów sądownictwa wiecowego w obrębie nowo tworzonych hrabstw, znalazło się tam postanowienie, „aby nie odbywać sądowych wieców i zgromadzeń publicznych w niedzielę, [...] lecz niech wszyscy pospieszają do

³⁴ Saxonis *Gesta Danorum*, lib. XIV, 39, s. 465–466.

³⁵ *Sancti Adalberti Pragensis episcopi et martyris Vita Altera*, wyd. J. Karwasińska, MPH s.n., t. 4, cz. 2, cap. 25, s. 32 (*propter tales, iniquiunt, homines, terra nostra non dabit fructum, arbores non partiantur, nova non nascuntur animalia, vetera moriuntur*).

³⁶ Zob. K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa...*, s. 458–460.

kościół słuchać Słowa Bożego i modłów [...]. Podobnie i w wielkie święta niech zbierają się, by służyć Bogu i Kościołowi, a świeckich zgromadzeń niech zaniechają”³⁷. Była to w królestwie Karola Wielkiego norma rutynowa, ale jej natychmiastowe wprowadzenie do chrystianizowanej Saksonii przywodzi na myśl terapię szokową. Nieco wcześniej głębokim wstrząsem było dla Sasów obalenie Irminsula, traktowanego – wedle etymologicznego objaśnienia Rudolfa z Fuldy – niczym „powszechna kolumna podtrzymująca wszystko (*universalis columna quasi sustinens omnia*)”, a więc filar świata, podwalina kosmicznego ładu³⁸. Żądanie wyrzeczenia się opiekuńczych bogów musiało budzić grozę i sprzeciw, ale nakazana przez zwycięzców separacja sądowego wiecu od nowego kultu była nie tyle nawet straszna, ile niezrozumiała.

Trzeba było czasu, by skutecznie rozdzielić *sacrum* i *profanum*. Kościołowi nie zabrakło czasu ani wytrwałości. W życiu codziennym wspólnot sąsiedzkich, rodów i rodzin kult pogański, a zwłaszcza związany z nim pogląd na świat, trwał jeszcze długo. Jeszcze na początku XX w. wiejski pop w Bułgarii recytował w cerkwi to samo obrzędowe życzenie, z którym w XII w. kapłan Świętowita, trzymając przed sobą ofiarny kołacz, zwracał się do zgromadzonych w Arkonie Rugian³⁹. Ale duchowieństwu udało się zdegradować pogańskie bóstwa w kulturze ludowej do rzędu przeklętych demonów. Świadectwem skuteczności kościelnej dydaktyki jest ewolucja treści pojęciowych określanych słowem bałwan. Pierwotnie oznaczało ono rzeźbę antropomorficzną, czyli figuralne przedstawienie boga, stało się zaś obraźliwym określeniem przygłupa. Podobnie boskie imię Perun (etymologicznie: „ten, który uderza”) stało się w gwarze śląskiej pospolitym wyzwiskiem, a w polszczyźnie – świecką nazwą wyładowania atmosferycznego. Wraz z tymi zmianami, pod wielowiekowym naciskiem Kościoła, uległo zeświecczeniu wszystko, co dziś uważamy za *profanum*, a co dla barbarzyńców miało wymiar sakralny.

Karol Modzelewski

Désacralisation due au baptême

En pénétrant dans la civilisation des peuples barbares du Haut Moyen Âge, on s'aperçoit bien que la délimitation du sacré et du profane, telle dont nous en sommes empreints en conséquence des racines chrétiennes de la société moderne, n'est guère possible dans la vie de ces sociétés. Les divinités barbares garantissaient l'ordre du monde et veillaient à toute forme de l'activité humaine, qu'elle fût collective ou individuelle. L'empreinte du sacré fut propre non seulement au culte religieux, mais aussi à toute catégorie de la vie politique et sociale de la communauté, surtout les *placita*. Le sacré fut omniprésent dans l'activité des barbares: il sanctionnait l'intangibilité des lieux du culte, mais aussi se manifestait, par l'intermédiaire de la divination, dans toute prise de décision communautaire, qu'elle touchât à la guerre ou à l'autorisation donnée à la mission christianisatrice. Aussi l'impératif socio-politique, exigeant que les décisions communautaires fussent prises à l'unanimité, et la repression destinée à ceux qui, s'opposant à cette décision, eussent rompu

³⁷ *Capitulatio de partibus Saxoniae*, cap. 18, *Leges Saxonum et Lex Thuringorum*, s. 40.

³⁸ *Translatio Sancti Alexandri, filii Felicitatis, Wildeshusam anno 851*, ed. B. Krusch, MGH SS, t. 30, cz. 2, cap. 3, s. 676.

³⁹ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian...*, s. 103; por. K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa...*, s. 461.

l'intégralité de la communauté et son entité sacrée, fut dictée par la volonté de s'assurer l'appui de l'ensemble des dieux car l'unanimité des mortels fut considérée comme le reflet de l'unanimité des immortels.

Aussi la vie de l'individu fut profondément empreinte du sacré; les divinités païennes décidaient de l'heur ou du malheur de l'homme, elle garantissaient aussi toutes les obligations ou redevances individuelles qui eussent été confirmées par le serment. L'infraction d'un tel serment, égale au sacrilège, fut, par conséquent, punie de malveillance divine, suivie de la perte de l'indispensable aide des dieux, seule permettant la survie de l'individu dans la collectivité.

La conversion au christianisme, religion qui distingue bien la notion du sacré et du non-sacré, le profane, et qui exclut consécutivement l'intermixture réciproque de ces deux sphères dans tous les domaines de l'activité humaine qui sont propres à chacune d'elles, ne put que réduire le sacré au culte religieux, le chassant ainsi de tout autre espace de l'activité humaine. Pour cette raison, on peut conclure que la christianisation des peuples barbares contribua paradoxalement à la laïcisation par baptême des sociétés de l'Europe haut-médiévale.

Stanisław Rosik

(Wrocław)

Quae conventio Christi ad Belial?

Konfrontacja duchowych potęg w średniowiecznej teologii (na przykładzie łacińskich przekazów o przedchrześcijańskiej religii Słowian i ich chrystianizacji)

Długo rozważałem nad tym, jakiego mam się podjąć dzieła [...]. Do tego wysiłku skłoniła mnie chęć naśladowania dawniejszych pisarzy: wielu z nich wyrzekło się całej wrzawy spraw ziemskich dla zaspokojenia trawiącej ich chęci pisania, dlatego, by móc w cichym spokoju przez rozmyślania znaleźć drogę mądrości, którą cenili wyżej niż czyste złoto i wszelkie klejnoty. Oni również kierowali całą swoją dociekliwość ku niewidzialnym sprawom Bożym, a chcąc się zbliżyć do najgłębszych tajemnic, podejmowali się niejednokrotnie mozołów przekraczających ich siły. Inni znowu, których zamierzenia nie szły tak daleko, pozostając w granicach swoich możliwości, mimo swej prostoty powiększyli również zasoby wiadomości utrwalonej na piśmie. Zaczynając od stworzenia świata, opowiadali wiele o królach i prorokach, o zmiennych kolejach wojen, w wypowiedziach swych składali hołd cnotom, piętnowali zaś błędy¹.

W nasyconym właściwą wstępom topiką wyznaniu Helmolda, dwunastowiecznego autora *Kroniki Słowian*, warto uwydatnić pochwałę dziejopisarstwa – za umiar w stawianiu celów poznawczych. Zgłębianie „niewidzialnych spraw Bożych”, nieraz prowadzące ludzkie umysły ku mozołom ponad siły, w tym kontekście zdaje się być domeną teologii. Na przekór temu wrażeniu wypada jednak przypomnieć, że na przestrzeni dziejów teologia nie miała jedynie czysto spekulatywnego oblicza. Nasz kronikarz, w dobie wczesnej scholastyki, ale z dala od jej ośrodków – był proboszczem w Bozowie (dziś Bosau w Meklemburgii) – wybierał bardziej, jego zdaniem, sprawdzoną drogę refleksji nad religijnym wymiarem ludzkiej egzystencji. Rezygnacja z uprzywilejowania aparatu filozoficznego nie oznacza jednak w wypadku twórczości dziejopisarskiej pominięcia aspektów teologicznych. Skoncentrowane na dokonaniach osób i instytucji narracje uwarunkowane są ideami zaczerpniętymi z uznanego przez chrystianizm objawienia. Na jedną z nich, centralną w interpretacji zderzenia duchowych mocy w ziemskim wymiarze, wskazuje retoryczne pytanie postawione w Drugim Liście św. Pawła do Koryntian: *Quae*

¹ Helmold, *Kronika Słowian*, Wstęp, s. 73 n. Por. Helmold, *Cronica Slavorum*, lib. I, *Praefatio*, s. 1.

*conventio Christi ad Belial?*² Celem niniejszych rozważań jest obserwacja, w jaki sposób to fundamentalne przeciwstawienie funkcjonuje w łacińskich przekazach o pogańskiej religii Słowian i ich chrystianizacji.

Rozważany korpus tekstów obejmuje zabytki historiograficzne (kroniki Thietmara i Adama z Bremy oraz wspomnianego już Helmolda), hagiograficzne (tryptyk żywotów św. Ottona z Bambergu pióra Mnicha z Prüfenigen, Ebona i Herborda), a także odwołanie do epistolografii (List św. Brunona do Henryka II). Wychodząc od tekstów, podejmiemy próbę wglądu w kulturę epoki, zarówno poprzez analizę umysłowości autorów, jak i działań ich bohaterów, a zwłaszcza czynności kultycznych. W niniejszym studium pragniemy zwrócić uwagę na trzy wymiary, w których dochodzą do głosu chrześcijańskie wyobrażenia o konfrontacji duchowych mocy³: wymiar antropologiczny, hierofanii naturalnych i życia społecznego. Jako punkt wyjścia wyodrębniony został szczególnie przykład – hierofania o charakterze kosmologicznym.

I. Ujarzmianie chaosu

Kiedy u progu drugiego tysiąclecia ery chrześcijańskiej pierwszy biskup kołobrzeski Reinbern zniszczył już ogniem pogańskie przybytki swych diecezjan, stanął w obliczu morskiego żywiołu. Tu, jak relacjonuje współczesny wydarzeniom Thietmar, misjonarz wrzucił do wód zasiedlonych przez demony cztery namaszczone świętym olejem kamienie i pokropił fale święconą wodą. I tak – pozostajmy w konwencji autora – na drzewie dotąd nie przynoszącym owocu, to jest pośród ludu pogrążonego w głupocie, zaprowadził uprawę świętego przepowiadania Słowa Bożego⁴.

W ujęciu kronikarza założenie kołobrzeskiego Kościoła dokonało się po poskromieniu duchowych mocy, zgodnie z ustalonym jeszcze w antyku dwustopniowym modelem działalności misyjnej. Pierwszą fazę stanowiło tzw. *abrenuntiatio diaboli*, czyli obalenie władzy diabła, a po tym przychodził czas na *confessio fidei* – przyjęcie i wyznanie nowej wiary. Ta dwustopniowość manifestowała się zarówno w ramach indywidualnego przygotowania katechumenów do chrztu, poddawanych najpierw praktykom egzorcystycznym, jak i w wymiarze całych zbiorowości⁵.

² Por. Vulgata, 6, 15.

³ Należy zaznaczyć, że przedstawiony tu artykuł stanowi próbę rozwinięcia i systematyzacji badań prowadzonych nad średniowieczną interpretacją przedchrześcijańskich wierzeń i kultu Słowiańszczyzny – zob. S. Rosik, *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI-XII wieku (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold)*, Acta Universitatis Wratislaviensis, nr 2235, Historia, t. 144, Wrocław 2000; tenże, *Reinbern – Salsae Cholbergensis aecclesiae episcopus*, [w:] *Salsa Cholbergensis. Kołobrzeg w średniowieczu*, red. L. Leciejewicz, M. Rębkowski, Kołobrzeg 2000, s. 85–93; tenże, *Sacrum Pomorzan „w oczach” św. Ottona z Bambergu (w kręgu chrześcijańskiej interpretacji religii Słowian)*, [w:] *Z dziejów chrześcijaństwa na Pomorzu. Aus der Geschichte des Christentums in Pommern. Materiały z konferencji w Kulicach, 19–22 listopada 2000. Materialien einer Tagung in Külz*, „Zeszyty Kulickie – Külzer Hefte”, 2, Kulice 2001, s. 43–77; tenże, *Połabskie władztwo „księcia demonów”. Teologiczne uwarunkowania opisów pogańskich wierzeń i kultu w przekazach o religii Słowian*, [w:] *Studia z historii średniowiecza*, red. M. Goliński, Acta Universitatis Wratislaviensis, nr 2512, Historia, t. 163, Wrocław 2003, s. 7–21.

⁴ *Kronika Thietmara*, lib. VII, cap. 72, s. 571. Dyskusja w tej sprawie zob. S. Rosik, *Reinbern...*, passim.

W ponadindywidualnym zakresie *abrenuntiatio diaboli* wyrażało się przede wszystkim w unicestwieniu obiektów publicznego kultu pogańskiego. Biskup Reinbern dokonał tego w pierwszym rzędzie, ale po tym przyszło mu zmierzyć się z mocami demonicznymi z morskiej toni. Na pierwszy rzut oka wydaje się, iż mamy tu do czynienia z obrzędami wręcz magicznymi⁶. Ks. Jan Kracik skomentował te działania z perspektywy teologicznej dość krytycznie: „Urzeczowienie *sacrum* przesunęło akcent z *benedictio Dei* na *benedictio rei*. [...] Zajęto się rzeczami, święcąc je i konsekrując, jakby nie wyszły one z rąk Stwórcy. Oczyszczano tedy materię, siedlisko demonicznych sił, żeby nasycić ją świętością, uzdatniając do użytku ludzkiego. Panoszeniu się w niej złych mocy przeciwstawiano egzorcyzmy i zaklęcia, a oswobodzoną przestrzeń usiłowano naładować świętą energią, nie szczędząc błogostawieństw i pokropień”⁷.

Nie zaprzeczając obecności uwydatnionej tu tendencji w mentalności religijnej tamtych czasów, w analizie przekazu o chrystianizacyjnych praktykach Reinberna warto jednak dowartościować też inne wymiary zastosowanej przez niego procedury egzorcystycznej, na które naprowadza jej złożony charakter. Nie sprowadzała się ona bowiem jedynie do oczyszczenia przestrzeni przez poświęcenie wodą święconą, lecz wykorzystywała bardziej złożoną symbolikę. Gra motywów symbolicznych – namaszczone kamienie i to akurat cztery – oraz kontekst założycielski pomorskiego Kościoła naprowadzają myśl na motywy z kręgu liturgii czy tradycji biblijnej. Skojarzenia te nie upoważniają jednak do orzeczenia, że właśnie te, a nie inne miejsca z Biblii czy eksplikacje symboliki liturgicznej zainspirowały działania Reinberna. Dlatego w interpretacji tych czynności istotne wydaje się wyjście poza rzeczywistości literackie i werbalne poprzez zwrot w stronę hermeneutyki symboli.

Immanuel Kant zauważył, że w każdym symbolu tkwi nieodłącznie element znaczeniowy określony jako *cogito*, innymi słowy: symbol zawsze daje do myślenia. Rozwijając tę myśl, Paul Ricoeur postrzega rzeczywistość symboliczną jako otwartą na rozmaite sensory, które ujawniają się w kontakcie z nią⁸. Odwołanie się w interpretacji opisu czynności Reinberna do tradycji biblijnej czy liturgicznej pozwala natomiast dookreślić wspólną podstawy symbolicznej, ram, na których zasadzają się zarówno obrazy z Biblii, jak i objaśnienia znaków czy gestów kultycznych, a wśród nich i tych nas interesujących.

Morze w symbolice biblijnej stanowi upostaciowanie sił odwiecznego chaosu, niszczycielskich wobec świata, którym Bóg postawił tamę⁹. Reinbern stanął więc niejako

⁶ K. Górski, *Niemieckie misje wśród Słowian i Prusaków*, „Zapiski Historyczne”, 25, 1960, z. 2, s. 60; M. Rechowicz, *Chrzest Polski a katolicka teologia misyjna we wczesnym średniowieczu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 19, 1966, s. 67–74.

⁷ T. i R. Kiernowsky, *Życie codzienne na Pomorzu wczesnośredniowiecznym*, Warszawa 1970, s. 166; A. Gieysztor, *Przemiany ideologiczne w państwie pierwszych Piastów a wprowadzenie chrześcijaństwa*, [w:] *Początki Państwa Polskiego. Księga Tysiąclecia*, Poznań 1962, t. 2, s. 166.

⁸ J. Kracik, *Chrzest w staropolskiej kulturze duchowej*, „Nasza Przyszłość”, 74, 1990, s. 189–190.

⁹ P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia*, tłum. S. Cichowicz, [w:] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 2003, s. 62–80.

¹⁰ Np. *Księga Hioba* 38, 8; por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 65 n.; także J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, tłum.

H. Szumańska-Grossowa, wyd. 2, Warszawa 1994, s. 462. Warto też nadmienić, że według Helmolda właśnie „w sercu morza” (*in corde maris*) zamieszkują Rugianie, gdzie znajduje się *fomes est errorum et sedes ydolatrie* (lib. I, cap. 6, s. 16 n.).

na granicy świata, u wrót odwiecznego chaosu, z którego zioną niszczycielskie siły. Po dokonaniu za pomocą wody święconej rytu przepędzenia demonów, misjonarz, przypomnijmy, rzucił w fale cztery namaszczone świętym olejem kamienie. Symbolika liczby cztery, uniwersalnie łączona z czterostronnością kosmosu, nabiera tu szczególnej wymowy. Kamienie rysują się jako fundament nowego ładu zainicjowanego pośród chaosu¹⁰. Namaszczenie ich olejem nawiązuje do symboliki samego Chrystusa – skały, a jednocześnie pomazańca¹¹.

Mając na uwadze, że w narracji kronikarza o „chrzcie” morza zaznacza się wyraźne przeciwstawienie duchowych mocy, uzasadnione wydaje się potraktowanie czynności Reinberna jako rytualnego ujarznienia mocy chaosu i ufundowania ładu w odwołaniu do autorytetu samego Chrystusa. Podobne motywy zagrały na scenie starotestamentowej Księgi Daniela (Dn 7). Wizja prorocka ukazuje cztery bestie wychodzące z morza, które pokonuje wysłaniec Boga, Syn Człowieczy. Obydwa obrazy konfrontacji w sferze *sacrum*, biblijny i kronikarski, łączą trzy cechy: symbolika morza jako siedliska sił antysakralnych, symbolika liczby cztery oraz idea ujarznienia mocy antysakralnych z odniesieniem – w przypadku działań Reinberna pośrednim¹² – do postaci mesjańskiej.

W odróżnieniu jednak od uwarunkowanej przeżyciem mistycznym literackiej wizji prorockiej z Księgi Daniela, „świat tekstu” Thietmara mocno zasadza się na historii Reinberna. Tak w rytuale „chrztu” morza, jak i w jego opisie rzeczywistość ziemską zostaje zinterpretowana jako bezpośrednie uobecnienie w czasie i przestrzeni potęg duchowych.

II. W obliczu idoli i hierofanii naturalnych

W początkach XI w. św. Bruno z Querfurtu w słynnym liście do Henryka II zbudował retoryczną kaskadę przeciwstawię: Chrystus i Belial, światło i ciemność, św. Maurycy i diabeł Swarozyc, wreszcie święta włócznia i diabelskie sztandary (*vexilla*), które – co tu istotne – karmią się ludzką krwią¹³. Hierofania pogańska została więc alegorycznie zinterpretowana w sposób osobowy i demoniczny. Ten nieodosobniony zabieg literacki¹⁴

¹⁰ Te uniwersalne wyobrażenia kosmologiczne w kontekście dyskusji nad Pomorzaniem zyskują szczególną wymowę. Dla nich morski żywioł – dawca soli i ryb – był źródłem życia i zamożności. Nowy ład, jaki zaprowadzać miała ich chrystianizacja, obejmowałby więc dzięki rytowi Reinberna życiodajne siły – zob. S. Rosik, *Reinbern...*, s. 89.

¹¹ D. Forstner, *Świat symboliki...*, s. 125–127. Dlatego też kamienny ołtarz rozumiano jako symboliczne uobecnienie Chrystusa.

¹² Nie chodzi tu jedynie o symbolikę namaszczenia kamienia, ale też o to, że sam Reinbern wkracza w rolę reprezentanta Chrystusa, ujarzmielca sił antysakralnych.

¹³ *Epistula Brunonis ad Henricum regem*, wyd. J. Karwasińska, MPH s. n., t. 4, cz. 3, Warszawa 1973, s. 101 n.: *Ut autem salva gratia regis ita loqui liceat: bonumne est persequi christianum et habere in amicitia populum paganum? „Quae conventio Christi ad Belial?” quae comparatio luci ad tenebras? quomodo conveniunt Zuarasiz diabolus, et dux sanctorum vester et noster Mauritius? qua fronte coeunt sacra lancea et, qui pascuntur humano sanguine, diabolica vexilla? Non credis peccatum, o rex, quando christianum caput, quod nefas est dictu, immolatur sub daemonum vexillo?*

¹⁴ W wykreowanym przez Thietmara „świecie tekstu” obiekty kultu tak pogańskiego, jak i chrześcijańskiego dzięki zabiegom literackim zostały niejako stopione w jedno z bytami mistycznymi. Idole Słowian, określane jako *dii manu facti*, mogą wyrażać swój potężny gniew, a kościoły katedralne stają się Oblubienicami

pozwoił uwydatnić uwarunkowaną chrześcijańskim objawieniem ocenę pogańskiej boskości bez wykładu doktrynalnego, ale poprzez nadanie hierofanii sensu alegorycznego. Podstawą dla stworzenia tej figury retorycznej jest przekonanie, że obiekty kultu pogańskiego stanowią narzędzia działania mocy demonicznych. Kronikarze, jak Thietmar czy Adam z Bremy, nieraz mówią wprost o słowiańskich przybytkach demonów bądź ich posągach¹⁵. Dlatego unicestwienie tych obiektów w ramach *abrenuntiatio diaboli* miało również teologiczny wymiar konfrontacji w sferze *sacrum*. Przekonują o tym wydarzenia z obydwu misji św. Ottona z Bambergu na Pomorzu.

Przełom podczas pierwszej z wypraw (lata 1124–1125) nastąpił w „mieście Trzygława”, czyli Szczecinie¹⁶. Misjonarz po pozyskaniu przychylności mieszkańców do nowej religii, ale jeszcze przed ich chrztem, przystąpił do niszczenia posągów i mieszczących je kęcin. Zarzucił przy tym szczecinianom, jak zaznacza Herbord, małą wiarę oraz lęk przed demonami zamieszkującymi przybytki i idole, który powstrzymywał ich przed własnoręcznym unicestwieniem tych obiektów. Uspokoił ich jednak, że on sam i jego towarzysze skutecznie obróca je w perzynę¹⁷.

Otton brał na poważnie zagrożenie wynikające z obecności duchów nieczystych i stąd podjął duchowe przygotowania do przeprowadzenia *abrenuntiatio diaboli*. Hagiograf i podkreśla w tych czynnościach fakt odprawienia mszy świętej i przyjęcia komunii¹⁸, co wpisuje się w szerszy kontekst znaczeniowy, jakim jest przeciwstawienie eucharystii i „kielicha Pańskiego” udziałowi w ofiarach pogańskich i „kielichowi demonów”. Przeciwstawienie takie pojawiło się już w myśli św. Pawła (2 Kor 6), a znalazło liczniejsze realizacje. Interesujące wydaje się, zwłaszcza w kontekście dwunastowiecznych przekazów, odwołanie na zasadzie porównania do tradycji ikonograficznej św. Wojciecha z Drzwi gnieźnieńskich. Tu w porządku poziomym zestawiono na sąsiadujących

Chrystusa, konsekrowanymi przez gremia biskupów. Szerzej w tej sprawie zob. S. Rosik, «*Sponsae Christi*» oraz «*dii manu facti*» w *Kronice Thietmara. Elementy konwencji dziejopisarskiej w służbie historiologii*, [w:] *Viae historicae. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Lechowi A. Tyszkiewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. M. Goliński, S. Rosik, Acta Universitatis Wratislaviensis, nr 2306, Historia, t. 152, Wrocław 2001, s. 415–421. W ten sposób uwydatniono wymiar ziemskiej sceny dziejów jako manifestacji bytów mistycznych, a jednocześnie nie jest to dość typowy przeciwieństwo dla Thietmara przejaw hołdowania wierze w cudowne zjawiska (która przykuła uwagę badaczy – np. H. Lippelt, *Thietmar von Merseburg. Reichsbischof und Chronist*, „Mitteldeutsche Forschungen”, t. 72, Böhlau Verlag, Köln-Wien 1973, s. 121; A. Krawiec, *Sny, widzenia i zmarli w kronice Thietmara z Merseburga*, RH, 69, 2003, s. 33–48).

¹⁵ Np. *Kronika Thietmara*, lib. VI, cap. 25, s. 349; *Magistri Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, ed. B. Schmeidler, MGH SS rerum Germ. in usum schol., t. 2, Hannoverae et Lipsiae 1917 (cyt. dalej: Adam), lib. II, cap. 21, s. 78. Warto w tym miejscu nadmienić, że kronikarze w pewnych sytuacjach bezpośrednio utożsamiają bóstwa pogańskie z demonami, co jednak nie jest regułą – szerzej w tej sprawie zob. S. Rosik, *Interpretacja...*, s. 124, 196–197.

¹⁶ *Św. Ottona z Bambergu żywot z Prüfenigen*, MPH s. n., t. 7, cz. 1, Warszawa 1966 (cyt. dalej: VP), lib. II, cap. 8–15; Ebo, *Żywot św. Ottona biskupa bamberskiego*, MPH s. n., t. 7, cz. 2, Warszawa 1969 (cyt. dalej: Ebo), lib. II, cap. 9–10, s. 69–71; Herbord, *Dialogus*, lib. II, cap. 30–36, s. 118–132. Wprowadzając do niniejszych rozważań tryptyk żywotów św. Ottona, warto zaznaczyć, iż starano się uszanować odrębność wizji każdego z hagiografów tak, aby skutek kompilacji wątków z poszczególnych dzieł mimowolnie nie stwarzać elementów „czwartego żywotu”.

¹⁷ Herbord, *Dialogus*, lib. II, cap. 30, s. 121.

¹⁸ Herbord, *Dialogus*, lib. II, cap. 31, s. 121.

kwaterach dwie sceny z życia świętego: mszy świętej (z wyraźnym motywem kielicha) oraz uwolnienia osoby opętanej przez demona, który w widzialnej postaci uchodzi z ust nieszczęśnika¹⁹.

W Szczecinie zatem misjonarze – w najwłaściwszy sposób pokrzepieni na duchu – wzięli w ręce siekiery i ruszyli do pracy. Jak komentuje Herbord, szczecinianie obserwowali, czy bogowie ich okażą się tak słabi, że w ogóle nie zareagują na dzieło zniszczenia. Wreszcie powszechnie uznano, że gdyby ci, którym dedykowano świątynię, mieli jakąś moc boską, to z pewnością broniliby się, czyli agresorom stałoby się coś złego, a tymczasem *nihil mali evenire vident*²⁰. Natomiast podczas drugiej pomorskiej wyprawy Apostoła Pomorzan (1129), aby przekonać mieszkańców Chockowa, że za idolami nie kryje się żadna boskość, urządzono opisane przez Ebona radosne widowisko, *iocundum spectaculum*. Otóż posągi po okaleczeniu zawleczono na spalenie i zatopienie²¹.

Obydwaj wspomniani hagiografowie św. Ottona nie mają więc wątpliwości, że bogowie pogańscy nie istnieją, a jedyne manifestacje sił nadprzyrodzonych w sanktuariach pogan i ich posągach to działania złych duchów. Należało jednak tę prawdę uzmysłowić Pomorzanom, co zwłaszcza w przypadku mieszkańców Chockowa wiązało się z bolesnym doświadczeniem. Główną przeszkodą w przyjęciu chrześcijaństwa przez chockowian była ich niechęć do zburzenia wspaniałej i wzniesionej ogromnym wysiłkiem finansowym świątyni²². Otton pozostał w tej sprawie nieubłagany, dowodząc, iż przybytek wzniesiono – podobnie jak kościoły – *sub titulo*, ale *sub titulo demonis*, że sprofanowano go nieczystym rytym, że wreszcie nie jest możliwe *conventio Christi ad Belial* ani *communicatio templi Dei cum templo ydolorum*. I tak w końcu przeklęty przybytek (*edem execrabilem*) mieszkańcy Chockowa sami zburzyli, a posągi zniszczyli²³.

Spektakularne i publiczne unicestwienie obiektów *sacrum* wynikało przede wszystkim z troski o formowanie postawy religijnej chrystianizowanej ludności, a nie z lęku przed siłami diabelskimi. Ufano przecież, że po poświęceniu wodą i błogosławieństwem rzeczy związane z pogańskim kultem traciły moc antysakralną. Trudno przecież sądzić inaczej wobec wysłania głów Trzygława do Rzymu jako eksponatu potwierdzającego pomyślny wynik działań ewangelizacyjnych²⁴. W zgodzie z tezą, iż widowiskowy charakter dokonanego przez św. Ottona *abrenuntiatio diaboli* dyktowały przede wszystkim względy duszpasterskie (*cura animarum*), a nie obawa przed niemożnością pozbycia się mocy diabelskich w inny sposób, nie wszystkie obiekty *sacrum* szczecińskiego zostały

¹⁹ Ten, wskazany już przez Joachima Lelewela, sposób interpretacji programu ikonograficznego Drzwi Gnieźnieńskich ukazuje jedynie podstawową warstwę znaczeniową (zob. T. Węclawowicz, *Drzwi Gnieźnieńskie. Rozważania na temat symboliki „przejścia” i warstw znaczeniowych*, [w:] *Tropami Świętego Wojciecha*, red. Z. Kuratowska, Poznań 1999, s. 276 n.), niemniej w niniejszych rozważaniach liczy się właśnie ogólny związek, czy raczej zderzenie, motywów.

²⁰ Herbord, *Dialogus*, lib. II, cap. 31, s. 122.

²¹ Ebo, lib. III, cap. 10, s. 111.

²² Herbord, *Dialogus*, lib. III, cap. 7, s. 161; por. Ebo, lib. III, cap. 9, s. 109.

²³ Herbord, *Dialogus*, lib. III, cap. 7, s. 161 n.

²⁴ Herbord, *Dialogus*, lib. II, cap. 32, s. 124. Warto też nadmienić, że arcybiskup Lundu Absalon kolekcjonował statuetki idoli, co potwierdza jego testament – zob. C.H. Meyer, *Fontes historiae religionis Slavicae*, Fontes historiae religionis, z. 4, Berlin 1931, s. 48.

unicestwione. Na przykład koń Trzygława został tylko wysłany w dalekie strony, co Herbord uzasadnia: *ne simplicibus esset offensionis laqueus*²⁵.

Radykalizm misjonarzy w podejściu do pogańskich hierofanii słabł też pod wpływem zmian w umysłowości średniowiecza. Aron Guriewicz odnalazł w żywotach św. Ottona, a konkretnie w przedstawieniu przygód związanych z obalaniem kultu świętych drzew, a nowy prąd w spojrzeniu na przyrodę²⁶. W duchu gradualizmu, zyskującego na znaczeniu w refleksji filozoficznej i mistyce, zaczęto widzieć w przyrodzie pierwszy stopień w poznawaniu Stwórcy, i przy tym nowym nastawieniu stała się ona sama w sobie rzeczywistością godną uwagi. Pojawiło się miejsce na zachwyty nad jej pięknem i użytecznością. W świetle żywotów św. Ottona takich argumentów używali szczecinianie i ostatecznie znalazły one uznanie w oczach biskupa. Dzięki temu oszczędzono drzewa kultowe²⁷. Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, że misjonarz – zwłaszcza podczas drugiej misji spowodowanej apostazją szczecinian – długo upierał się przy stanowisku, że święte drzewo pogan należy ściąć, *quia esset demonis dedicata*²⁸.

III. Konfrontacja ziemskich władztw Chrystusa i Beliala

W przekazach średniowiecznych o słowiańskiej religii w wyrazisty sposób dokonuje się też transmisja idei organizujących całościowe spojrzenie na sferę sił nadprzyrodzonych. Pod tym względem na szczególną uwagę zasługuje modelowanie stosunków w słowiańskim panteonie na wzór biblijnego obrazu demonów z princepsem na czele²⁹. W kronice Thietmara w opisie świątyni w Radogoszczy zostali przedstawieni bogowie, z których pierwszym (*primus*) jest Swarozyc. Ten uproszczony sposób przedstawienia *sacrum* w centralnej świątyni Redarów umiejscowionej w Retrze powielił pół wieku później Adam z Bremy, ale już z wyraźną aluzją do litery Nowego Testamentu: *Templum ibi magnum constructum est demonibus, quorum princeps est Redigast*³⁰.

To odwołanie się do znanego z Ewangelii świata demonów z „princepsem” na czele koresponduje z określeniem przez kronikarza Retry mianem *sedes ydolatriae* – siedziba, stolica bałwochwalstwa. Natomiast wody, które oblewają wyspę świątynną, Adam skojarzył ze Styksem, *ea significante causa, quod perditas animas eorum, qui idolis serviunt*³¹. Zatem udział w bałwochwalstwie oznacza metaforycznie przebycie Styksu, czyli wejście w rzeczywistość śmierci i wiecznego potępienia, które czeka „zatracone dusze” ludzi służących idolom.

W topografii dzieła Adama *sedes ydolatrie* odgrywa ważną rolę w ukazaniu kluczowego aspektu dziejów arcybiskupów hambursko-bremeńskich, a mianowicie misji

²⁵ Herbord, *Dialogus*, lib. II, cap. 33, s. 126.

²⁶ A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, tłum. J. Dancygier, Warszawa 1976, s. 65.

²⁷ Herbord, *Dialogus*, lib. II, cap. 32, s. 124 n. oraz przyp. 28.

²⁸ VP, lib. III, cap. 11, s. 71. Według Ebona, lib. III, cap. 18, s. 127, i Herborda, *Dialogus*, lib. III, cap. 22, s. 184, owo święte drzewo poświęcono bożkowi (*ydolo*).

²⁹ Zob. *Ewangelia według św. Mateusza* 9, 34; 12, 27; *Ewangelia według św. Marka* 3, 22 – por. Vulgata, s. 1539, 1543, 1579.

³⁰ Adam, lib. II, cap. 21, s. 78.

³¹ Tamże.

u pogan. Metropolia w Bremie, według Adama *nostra sedes*, w Retrze znalazła swą antytezę – *sedes ydolatriae*. Kronikarz określa Retrę jako *civitas vulgatissima* i ze względu na znaczenie religijne stawia ją na czele wszystkich *civitates* Słowiańszczyzny³², a jako podległe świątyni przedstawia także ludy niebędące w Związku Wieleckim. W ten sposób – poprzez ustalenie jednego centrum po każdej stronie – na kartach dzieła klarownie zarysowano zderzenie światów chrześcijaństwa i pogaństwa³³, a na planie mistycznym Chrystusa i Beliala – princepsa złych duchów. Do dzieła Adama po blisko stu latach sięgnął Helmold, by zaczerpnąć nie tylko konkretne dane o przeszłych wydarzeniach, ale też wiodące idee historiologiczne i inspirację w budowie narracji. Przejął więc – niemal przepisał – wątek Retry, ale wyznaczony w nim model „stolicy bałwochwalstwa” zaadaptował przede wszystkim do przedstawienia ośrodka rugijskiego, który w jego czasach sprawował prymat polityczny i religijny na pogańskiej Słowiańszczyźnie. Na jego czele stała Arkona ze słynnym sanktuarium Świątowita. Według kronikarza w zasięgu tych światów i ich stolic znajdują się całe ludy.

Specyfiką omawianych ujęć historiograficznych jest właśnie globalne spojrzenie na proces chrystianizacji, można rzec pod dyktando zasady *ad Gentes*³⁴. Przekonują o tym np. wiadomości Adama z Bremy przejęte przez Helmolda, że stojący na czele biskupstwa starogardzkiego Marko *populos Wagirorum sive Obodritorum sacro baptismatis fonte lavit*³⁵. Podobnie też Thietmar interpretował rebelię Słowian połabskich z 983 r. jako odstępstwo ludów (*gentes*), które miały już przyjąć chrześcijaństwo (*suscepta christianitate*), a tymczasem o masowych chrztach u Wioletów głucho w źródłach narracyjnych; również dane archeologiczne nie potwierdzają tego osądu³⁶.

W zasygnalizowanej tu perspektywie kronikarskiej na scenie dziejów rozgrywa się więc duchowe zmaganie o włączenie w krąg świata chrześcijańskiego – *christianitas*, królestwa Boga czy przywołanej na zasadzie analogii augustyńskiej *civitas Dei* – całych ludów (*gentes*). Indywidualna konwersja poszczególnych członków tych zbiorowości znajduje się w tych opisach na drugim planie. W tradycji hagiograficznej św. Ottona, która zdecydowanie mocniej koncentruje się na chrystianizacji na poziomie jednostek, również można odnaleźć wzmianki o topografii sakralnej; unicestwienie ośrodków kultu pogańskiego także dla hagiografów św. Ottona było znaczącym etapem w dziele chrystianizacji całego plemienia. Podczas niszczenia kąciny w Chockowie, jak relacjonuje Ebo, wypadł z niej ogromny rój much, materialny znak mocy nieczystych działających w tym miejscu. Odpędzić go miały dopiero modlitwy i znak krzyża, a ostatecznie rój ów odleciał właśnie na Rugię³⁷, co w zgodzie z nieco późniejszym świadectwem Helmolda wskazuje, gdzie znajdowało się główne siedlisko idolatrii i złych mocy.

³² Na co zwrócił uwagę L. Koczy, *Sklawania Adama Bremeńskiego*, „Slavia Occidentalis”, 12, 1933, s. 228 n.

³³ S. Rosik, *Połabskie władztwo...*, s. 15

³⁴ B. Wavra, *Salzburg und Hamburg Erzbistumsgründung und Missionspolitik in karolinischer Zeit*, Berlin 1991, s. 15.

³⁵ Helmold, lib. I, cap. 12, s. 25.

³⁶ H. Lowmiański, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI-XII)*, Warszawa 1979, s. 261 n.; A. Gieysztor, *Bemerkungen zur Apostasie in Zentral- und Osteuropa im 10. und 11. Jahrhundert*, „Zeitschrift für Archäologie”, 18, 1984, s. 5.

³⁷ Ebo, lib. III, cap. 11, s. 111.

Natomiast samo Pomorze pod piórem hagiografa zyskuje miano *atrium* szatana, co stanowi element interpretacji misyjnego sukcesu Ottona w kategoriach globalnej konfrontacji potęg duchowych: „lew ryczący” (szatan)³⁸, po skruszeniu jego zastępów przez św. Ottona, utracił swoje *atrium* wypłoszony przez samego Chrystusa³⁹. Jednocześnie pożar, który wybuchł w Bambergu pod nieobecność jego biskupa, został przez żywociarza odczytany jako zemsta szatana za utratę jego pomorskiego *atrium*. Zatem Bamberg, „oblubienicę” św. Ottona, związane w ten sposób mistyczną nicią z odległym Pomorzem.

IV. Walka o „rząd dusz”

Działalność misyjna Ottona z Bambergu na Pomorzu, odmiennie niż w przypadku Reinberna, nie była prowadzona w ramach organizacji episkopalnej. Założenie nowego biskupstwa – przypomnijmy, że nastąpiło to w 1140 r., a zatem już po śmierci Apostoła Pomorzan – poprzedzić miało nie tylko pozyskanie elit, ale też masowe przystąpienie ludności wczesnomiejskich ośrodków do chrztu i wdrożenie jej do permanentnego praktykowania nowej religii. Znamienne, że konfrontacja ich Apostoła z pogańskim *sacrum* polegała przede wszystkim na rywalizacji z pomorskimi kapłanami i walce o przekonanie miejscowej ludności do nowej wiary. W konsekwencji to nie słowiańscy bogowie, ich świątynie i posągi, stanowią główną przeszkodę w misji, ale opór ludzi, który odczytuje się jako działanie demonów i ludzką głupotę. W żywotach Ottona pierwszoplanową przestrzenią manifestacji mocy demonicznych są ludzie, a zwłaszcza pogańscy kapłani⁴⁰. To oni, opanowani przez demony i występne myśli, oszukują lud⁴¹. Są głównymi przeciwnikami Ottona i nie przypadkiem najstraszniejszy z nich, opiekun szczecińskiej świątyni Trzygława, zyskał miano *vir Belial*, które w języku Biblii oznacza człowieka przewrotnego, fałszywego świadka, przeciwnika męża Bożego⁴².

W publicznej dyspacji z Ottonem⁴³ ów *pontifex idolorum* wykazał taki upór, że oskarżono go o bluźnierstwo najcięższej miary – zwrócone przeciwko Duchowi Świętemu,

³⁸ Por. 1 List św. Piotra 5, 8.

³⁹ Ebo, lib. II, cap. 14, s. 78: *Sed dum fortem armatum, qui eatenus atrium suum, Pomeraniam scilicet, possederat, fortior Christus superveniens superasset, armisque eius per beatum presulem confractis, spolia distribuisset, non ferens ille violentam de sedibus suis exclusionem, tanquam leo rugiens, vel modicum servo Dei inferre nisus est lesionem.*

⁴⁰ Ebo, lib. II, cap. 13, s. 75: *Soli autem pontifices idolorum vie Domini resistebant, et multas servo Dei tendentes insidias, occulte eum perimere nitebantur*; ponadto hagiograf podkreśla, że żaden z pogańskich kapłanów się nie nawrócił i porównuje ich do magów, którzy sprzeciwiali się działalności Apostołów.

⁴¹ Wystarczy spojrzeć na arsenal epitetów zastosowanych wobec nich przez hagiografów, np. *pleni demonibus; demon visibilis; omnium malorum incentores, satellites inimici* (tj. Szatana), *maligni, pravi, sacrilegi* – por. Ebo, lib. II, cap. 4, s. 63; lib. II, cap. 7, s. 67; lib. III, cap. 16, s. 125; Herbord, *Dialogus*, lib. III, cap. 4, s. 155 n.; lib. III, cap. 24, s. 187. Por. S. Rosik, *Sacrum...*, s. 71.

⁴² T. Hergesel, *Jezus Cudotwórca*, Katowice 1987, s. 116 n.

⁴³ VP, lib. III, cap. 8, s. 66 n.; Ebo, lib. III, cap. 16, s. 122; Herbord, *Dialogus*, lib. III, cap. 17, s. 179 n. W sprawie tej dysputy zob. J. Banaszkiewicz, *Otto z Bambergu i «pontifex idolorum»*. O urządzeniu i obyczaju miejsca wiecowego pogańskiego Szczecina, [w:] *Biedni i bogaci. Studia z dziejów społeczeństwa i kultury ofiarowane Bronisławowi Geremkowi...*, Warszawa 1992, s. 275–284; L.P. Słupecki, *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Warsaw 1994, s. 81.

porównywalne do grzechu faryzeuszy opierających się nawet nauczaniu i cudom samego Jezusa. W chwili gwałtownej śmierci – kary za bluźnierstwo – z gardła pogańskiego kapłana wydobył się wielki fetor. Scena ta przejmującą grozą, ale Herbord nie omieszczał okraszyć jej dowcipną metaforą: odór ten był oddechem samego Plutona albo kogoś jeszcze innego, kto tam pod ziemią, w piekle, jest największy⁴⁴. Motyw odoru jako aluzja do nadzwyczajnej grzeszności pogańskiego kapłana kontrastuje ze stereotypowym w hagiografii wzmiankowaniem błogiego zapachu unoszącego się wokół ciał zmarłych świętych⁴⁵.

V. Konkluzje

W powstałych w XI w. obrazach zderzenia sił sakralnych główny akcent spoczywa na hierofaniach: naturalnych i stworzonych przez człowieka. Stają się one nie tyle odskocznia do refleksji nad niezależnym od nich światem ducha, co odnosi się wrażenie, że hierofanie są ziemskim aspektem nierozzerwalnie związanych z nimi rzeczywistości duchowych. Historia ziemską staje się sceną, na której rozgrywa się duchowa walka w wymiarze kosmicznym, a rzeczywistości uznane za hierofanie zyskują wymiar personifikacji sił nadprzyrodzonych. Dzieje się tak zwłaszcza dzięki literackiej kreacji świata, ale przejawy takiej konkretno-symbolicznej interpretacji natury czy idoli osadzone są też w pozaliterackiej rzeczywistości (np. pojmowaniu czynności liturgicznych).

W omówionych przekazach z wieku XII hierofanie pogańskie wciąż stanowią istotny element manifestacji sił duchowych, ale w tych literackich obrazach zdecydowanie wzrasta znaczenie czynnika antropologicznego. Jednocześnie zanika tendencja do personifikacji owych hierofanii, a stają się one „mieszkaniami” demonów czy bóstw. Rzeczywistość duchowa nie jest już nierozzerwalnie powiązana z materią przyrody czy obiektów kultu. Za tę przemianę odpowiada zapewne ogólna zmiana w poglądach na naturę świata⁴⁶, ale też przyjęta procedura misyjna. Epoka krucjat, charakteryzująca się wzmocnieniem oczekiwań eschatologicznych, radykalizowała akcję chrystianizacyjną wobec resztek pogańskiej Słowiańszczyzny⁴⁷ oraz zwiększyła nacisk na *cura animarum*

⁴⁴ Herbord, *Dialogus*, lib. III, cap. 24, s. 187.

⁴⁵ A. Vauchez, *Święty*, [w:] *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa-Gdańsk 1996, s. 414.

⁴⁶ Wskazał na nią w kontekście tematu niniejszych rozważań A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, tłum. J. Dancygier, Warszawa 1976, s. 65.

⁴⁷ Świadectwo wystąpienia tych tendencji stanowi manifest z 1108 r. wzywający saskich feudałów do walki z połabskimi wyznawcami bóstwa o zniekształconym w tym źródle imieniu *Pripegala* oraz tekst manifestu z 1108 r. – zob. G. Labuda, *Fragmentsy dziejów Słowiańszczyzny zachodniej*, t. 3, Poznań 1975, s. 233–269 (tamże również tekst manifestu). W sprawie ideologii krucjat przeciwko Słowianom połabskim ukutej przez Bernarda z Clairvaux, a także jej przeciwników jak Norbert z Xanten – zob. m.in. F. Lotter, *Die Konzeption des Wendenkreuzzugs. Ideengeschichtliche, kirchenrechtliche und historisch-politische Voraussetzungen der Missionierung von Elb- und Ostseeslawen um die Mitte des 12. Jahrhunderts*, Sigmaringen 1977; H.-D. Kahl, *Die weltweite Bereinigung der Heidenfrage – ein übersehenes Kriegsziel des Zweiten Kreuzzugs*, [w:] *Spannungen und Widersprüche. Gedenkschrift für František Graus*, red. S. Burghartz, H.-J. Gilomen, G.P. Marchal i in., Sigmaringen 1992, s. 63–89; zob. też L. von Padberg, *Die Christianisierung Europas im Mittelalter*, Stuttgart 1998, s. 164 n.; J. Strzelczyk, *Wojna z niewiernymi w opinii chrześcijańskiego Zachodu*, „NAPIS”, Seria VII (2001), 2002, s. 9–20.

i na przymus misyjny. Ten stan rzeczy znajduje wyraz w żywotach św. Ottona z Bambergu, ale też w kronice Helmolda, który utyskuje na zaniedbania w zakresie akcji misyjnej na ziemiach pogańskich Słowian podbitych przez saskich feudałów⁴⁸.

W dyskusji nad znaczeniem określonych wizji konfrontacji w sferze *sacrum* w omawianych przekazach, należy wziąć też pod uwagę gatunek literacki. Na tym etapie refleksji nad przedstawionym materiałem źródłowym nasuwa się wniosek, że kronikarze uprzywilejowują kategorię globalnej interpretacji – częściej operują na poziomie ludów, natomiast w hagiografii (tu żywoty św. Ottona) na plan pierwszy wysuwają się zmagania duchowe o indywidualne nawrócenia.

Stanisław Rosik

Quae conventio Christi ad Belial? La pensée théologique sur la confrontation des puissances spirituelles païenne et chrétienne: exemple des récits concernant la religion originaire et l'évangélisation des Slaves

La confrontation des puissances spirituelles – fondamentale dans la révélation chrétienne – est une des idées organisatrices de l'image du sacré – païen et chrétien – dans les récits latins des auteurs décrivant la religion primaire des Slaves et leur christianisation. Ce thème a été ici analysé sous trois aspects principaux: celui des hiérophanies naturelles, de la vie sociale, et au point de vue anthropologique. L'ensemble des textes examinés englobe les chroniques de Thietmar de Mersebourg, d'Adam de Brème, d'Helmold de Bosau; trois *Vies de saint Otton de Bamberg* (du Moine de Prüfening, d'Ebon et de Herbord), ainsi que la *Lettre de Brun de Querfurt au roi Henri II*. Les lieux du culte chrétien et païen sont vus par les auteurs chrétiens en guise de champ de bataille entre la puissance de Dieu et des forces du Prince des démons. Dans les récits du XI^e siècle décrivant l'impact des forces sacrées, c'est l'hiérophanie du sacré divin et éternel ou païen – c'est-à-dire artificiel, temporel, créé par l'homme – qui est mise en relief. L'histoire terrestre devient la scène où luttent les forces spirituelles, et les manifestations de la réalité reconnues comme les hiérophanies sont transformées en personifications des forces surnaturelles. Par contre, les récits du XII^e siècle abandonnent la personification du sacré et les hiérophanies sont réduits à l'espace ou à l'engin de l'action des puissances spirituelles. Le facteur anthropologique est aussi beaucoup plus présent que dans le siècle précédent.

⁴⁸ Np. Helmold, *Chronica Slavorum*, lib. I, cap. 21, s. 44.

Dariusz Adam Sikorski
(Warszawa)

Pogańscy Prusowie w konfrontacji z chrześcijańskim *sacrum*

Prusowie należeli do tych ludów europejskiego *barbaricum*, które najpóźniej poddane zostały chrystianizacji (w XIII w.), chociaż sami stosunkowo wcześniej weszli w kontakt z chrześcijańskim światem. Pozostawali wierni bogom ojców nawet wtedy, gdy sąsiadujące z nimi przez morze czy przez miedzę ludy germańskie i słowiańskie, przyjąwszy nową religię, próbowały ich do niej przekonać zarówno na drodze pokojowej (misje św. Wojciecha i św. Brunona z Kwerfurtu), jak i za pomocą oręża (Duńczycy, Polacy, Rusini)¹. Trwanie Prusów w dawnej wierze, uważane przez chrześcijańskie otoczenie za bezrozumny upór, sprawiło, że doczekali się oni u Galla Anonima fantastycznego powiązania z tą częścią Sasów, która ongiś nie chciała zgiąć karku przed Karolem Wielkim i tak samo jak współcześni kronikarzowi Prusowie wzbraniała się przyjąć chrześcijaństwo. Z tego też powodu pejoratywne określenia tego ludu pojawiają się na kartach kroniki Wincentego Kadłubka czy Piotra z Dusburga². Jedyne oparcie Prusowie znajdowali u swoich pobratymców zza Niemna, którzy też nie pozostawali obojętni na – skuteczne w rezultacie – próby chrystianizacji podjęte przez zakon krzyżacki w XIII w.

Pogańscy Prusowie zapewne stosunkowo szybko spoznali, że nowa wiara łączy coraz większe grono dawniej obcych sobie ludów i coraz bardziej izoluje ich samych od zmieniającego się świata. Mimo wzrastającego nacisku nie rezygnowali z kontaktów z krajami chrześcijańskimi, ponieważ przynosiły im one wymierne korzyści ekonomicz-

¹ J. Powierski, *Prusowie*, SSS, t. 4, cz. 1, s. 368–371.

² Gall Anonim, *Cronicae*, lib. II, cap. 42, s. 111–112; Kadłubek, *Chronica Polonorum*, lib. IV, cap. 19, s. 166; Piotr z Dusburga, *Cronica*, lib. III, cap. 5, s. 53–55. Zob. też B. Kürbis, «*Pollexianorum cervicosa feritas*». *Dzikość i barbarzyństwo w opinii mistrza Wincentego*, [w:] *Słowianie w dziejach Europy. Studia historyczne ku uczczeniu 75 rocznicy urodzin i 50-lecia pracy naukowej profesora Henryka Łowmiańskiego*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Seria Historia, nr 58, Poznań 1974, s. 132 n.; D.A. Sikorski, *Galla Anonima wiadomości o Prusach. Próba weryfikacji wybranych hipotez*, KH, 110, 2003, s. 9 n.

ne³. Oczywiście, konsekwencją różnego rodzaju powiązań handlowych, sojuszy politycznych czy nawet wypraw łupieskich na tereny schryścianizowane było także zetknięcie się z obcym *sacrum*. Prusowie wnet zdali sobie sprawę, że chcąc uchronić swoją wiarę i niezależność, które w ich rozumieniu było tożsame z samym ich istnieniem, musieli się mu przeciwstawić. Ekspansywny charakter ówczesnego chrystianizmu zagrażał bowiem nie tylko starej pruskiej wierze, ale wraz z przeniesieniem na obszar nadbałtycki ideologii krucjatowej, także ich bytowi jako takiemu (zgodnie z hasłem „chrzest albo śmierć”). Konfrontacja Prusów z chrześcijaństwem stała się nieunikniona, ale na przestrzeni kilkuset lat ich niezależnego bytu przebiegała ze zmiennym natężeniem i przybierała różne formy. Reakcjom Prusów na ów kontakt z chrześcijańskim *sacrum* poświęcimy naszą uwagę.

Pruska religia, podobnie jak wierzenia pozostałych ludów barbarzyńskich w dobie przedchrześcijańskiej, nie miała cech misyjnych, chociaż można ją uznać za ekspansywną – wszak walczono o zwycięstwo swoich bogów i dążono do składania im najbogatszych ofiar. Na obszarze pruskiego terytorium znajdowały się miejsca wydzielone: gaje, rzeki, pola, wzgórza, naznaczone świętością i niekiedy związane z pobliskim grodem oraz z osobą w nim zasiadającą, które łączyły wspólnoty pruskie więzami natury kultowej, ale też społecznej i politycznej⁴. Była to religia wręcz dla Prusów zastrzeżona, ponieważ stanowiła jeden z elementów ich tożsamości. Natomiast zgoła inny, bo kaznodziejski charakter miało od samego początku chrześcijaństwo. W tym należy upatrywać przyczynę faktu, że pierwsze znane nam konfrontacje Prusów z chrześcijańskim *sacrum* miały miejsce właśnie na terenie Prus. Niestęchanie cennym zapisem tego typu kontaktów, i to nie tylko dla poznania specyfiki samych Prusów, są żywoty św. Wojciecha.

Zgodnie z przekazem żywotów Wojciech przybył do Prus w 997 r. z zamiarem nawrócenia tamtejszych mieszkańców. Po pewnych perypetiach, do których jeszcze wrócimy, stanął ostatecznie przed lokalnym wiecem Prusów, zebranych w celu wysłuchania jego posłania. Św. Wojciech w uroczystej przemowie wezwał ich, aby porzucili „głuche i nieme bałwany” (*Żywot pierwszy*) oraz aby „zaniechali bluźnierczych obrzędów” (*Żywot drugi*)⁵. Zapewnił, że gdy ukorzą się przed Stwórcą, uzyskają

³ Zob. np. zwięzłe omówienie stosunków polsko-pruskich: K. Zielińska-Melkowska, *Stosunki polsko-pruskie w X-XIII wieku*, [w:] *Europa Środkowa i Wschodnia w polityce Piastów*, red. K. Zielińska-Melkowska, Toruń 1997, s. 173–193. Także ostatnio: G. Białuński, *Studia z dziejów plemion pruskich i jaćwieskich*, Olsztyn 1999.

⁴ Piotr z Dusburga, *Cronica*, lib. III, cap. 5, s. 53–55; R. Wenskus, *Beobachtungen eines Historikers zum Verhältnis von Burgwall, Heiligtum und Siedlung im Gebiet der Prußen*, [w:] *Ausgewählte Aufsätze zum frühen und preußischen Mittelalter*, red. H. Patze, Sigmaringen 1986, s. 302, 304, 307, 309–312. Badacz ten zwrócił uwagę na to, że dotychczas nie znaleziono związków świętych wód z grodem, co tłumaczy luką źródłową (s. 310). Zob. też M. Hoffmann, *Pogańskie miejsca kultu na ziemiach pruskich*, „Masovia”, 2, 1999, s. 3–11, oraz ogólny rys religii pruskiej: G. Labuda, *Religia pogańskich Prusów*, [w:] *Historia Pomorza*, red. G. Labuda, Poznań 1969, t. 1, s. 332–335.

⁵ Jan Kanapariusz, *Świętego Wojciecha Żywot pierwszy*, tłum. B. Kürbis, [w:] *W kręgu żywotów świętego Wojciecha*, red. J. A. Spież, Kraków 1997 (cyt. dalej: *Żywot pierwszy*), rozdz. 28, s. 74. Tekst łaciński: *Sancti Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita prior*, wyd. J. Karwasińska, MPH s. n., t. 4, cz. 1, Warszawa 1962 (cyt. dalej: *Vita prior*), cap. 28, s. 42: *simulacra surda et muta*. Brunon z Kwerfurtu, *Świętego Wojciecha Żywot drugi*, tłum. B. Kürbis, [w:] *W kręgu żywotów...* (cyt. dalej: *Żywot drugi*), rozdz. 25, s. 123. Tekst łaciński: *Sancti Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita altera, auctore Brunone Querfurtensi*, wyd. J. Karwasińska, MPH s. n., t. 4, cz. 2, Warszawa 1969 (cyt. dalej: *Vita altera*), cap. 25, s. 32: *deponatis sacrilegus ritus*.

odpuszczenie grzechów oraz wieczne Królestwo. Prusowie zaś, przysłuchując się temu wystąpieniu zapewne z niezrozumieniem, a na pewno z oburzeniem, przez cały czas wznosili okrzyki, przykładali palce do jego głowy oraz uderzali nimi o ziemię. Następnie, kiedy skończył mówić, odpowiedzieli mu wspólnie: „Uważaj to za wielkie szczęście, żeś aż tutaj bezkarnie przybył; lecz jak szybki powrót może ci uratować życie, tak najmniejsza zwłoka przyniesie ci śmierć. Nas i cały ten kraj, na którego krańcach my mieszkamy, obowiązują wspólne prawo i jeden sposób życia; wy zaś, którzy rządzicie się innym i nieznanym prawem, jeżeli tej nocy się nie oddalicie, jutro zostaniecie ścięci” (*Żywot pierwszy*)⁶. Św. Wojciech uznany został zatem za osobę niepożądaną, ponieważ chciał naruszyć dotychczasowe prawa oraz sposób życia wspólnoty⁷. Cóż to właściwie oznaczało, najlepiej objaśnia *Żywot drugi*. Prusowie – jak czytamy w żywocie – mieli powiedzieć Wojciechowi: „z powodu takich ludzi [jak Wojciech – przyp. D.S.] ziemia nasza nie wyda plonów, drzewa nie będą owocować, nowe zwierzęta przestaną się rodzić, stare zginą”. I dalej podobnie: „Wychodźcie, wychodźcie z naszych granic! Jeżeli nie oddalicie się jak najprędzej, zginiecie nędzną śmiercią, dręczeni okrutnymi karami”⁸. Odstąpienie przez Prusów od starych praw i sposobu życia grozić im miało – zgodnie z ich przekonaniem – zatraceniem wszelkich życiodajnych sił i tym samym unicestwieniem⁹. Taki sposób postrzegania własnego *sacrum* cechował nie tylko ludy *barbaricum*, ale w ogóle ludzi „pierwotnych”¹⁰.

Obawy przed tego rodzaju konsekwencjami skłaniały Prusów do rozmaitych działań wobec obcego im *sacrum*. Po tak niebezpiecznym przemówieniu św. Wojciechowi pozwolono opuścić ziemię pruską, zagrożiwszy jednak jemu i jego towarzyszom wizją okrutnych kar i śmiercią, gdyby pozostali w Prusach. Ostatecznie wiemy, że święty nie dotrzymał złożonej przed wiecem obietnicy i zginął, zabity zresztą w sposób rytualny¹¹. Mało przekonująca wydaje się wszakże informacja Brunona, jakoby Wojciech padł ofiarą zemsty za zabitego przez Polaków Prusa¹². Wtedy bowiem najpewniej zginęliby

⁶ *Żywot pierwszy*, rozdz. 28, s. 74; *Vita prior*, cap. 28, s. 42–43: *Magnum sit tibi, inquit, quod huc usque inpune uenisti; et sicut celer reditus spem uite ita tibi parue more necis dampna creabunt. Nobis et toto huic regno, cuius nos fauces sumus, communis lex imperat et unus ordo uiuendi. Vos uero, qui estis alterius et ignote legis, nisi hac nocte discedatis, in crastinum decapitabimini.*

⁷ *Żywot pierwszy*, rozdz. 28, s. 74; *Vita prior*, cap. 28, s. 43: *communis lex imperat et unus ordo uiuendi.*

⁸ *Żywot drugi*, rozdz. 25, s. 123; *Vita altera*, cap. 25, s. 32: *Propter tales, inquit, homines terra nostra non dabit fructum, arbores non parturiunt, noua non nascuntur animalia, uetera moriuntur. Exeuntes exite de finibus nostris; si cicius non retro pedem ponitis, crudelibus penis afflicti mala morte peribitis.* Podobny obraz zagrożenia, jakie misjonarz stwarzał dla Prusów, rysuje autor *Pasji z Tegernsee* (*Pasja z Tegernsee*, tłum. M. Plezia, B. Kürbis, [w:] *W kręgu żywotów...*, rozdz. 5, s. 144): św. Wojciech „to ten kto niszczy lud [wyszczynając] powódź i przybył tu, aby i nas wygubić podobnym sposobem”.

⁹ Hans Bertuleit wiązał te wierzenia Prusów z kultem Żeminy, bogini personifikującej ziemię (i urodzaj) w mitologii litewskiej (*Das Religionswesen der alten Preußen mit litauisch-lettischen Parallelen*, „Sitzungsberichte Prussia”, 25, 1924, s. 11).

¹⁰ K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004, s. 454–464; M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa 1999, s. 8. U ludzi pierwotnych „świętość oznaczała tyle co siła, a ostatecznie także po prostu rzeczywistość. Świętość syca się bytem. Święta siła oznacza tyle, co rzeczywistość, wieczność i skuteczność w jednym”.

¹¹ J. Banaszkiwicz, *Dwie sceny z żywotów św. Wojciecha: misjonarz i wiec Prusów*, [w:] *Ludzie-Kościół-Wierzenia*, red. W. Iwańczak, S. Kuczyński, Warszawa 2001, s. 91–94.

¹² *Żywot drugi*, rozdz. 30, s. 127.

wszyscy towarzysze biskupa, wśród których był i Polak, Benedykt-Bogusza. Nie zginął też raczej za ponowne, wbrew zakazom wiecu, odprawianie obrzędów religijnych, jak chciał np. Hans Bertuleit¹³, ponieważ te jako ostatni odprawiał Gaudenty, który – jak wiemy – szczęśliwie wyszedł z opresji. Najpewniej więc przyczyn śmierci Wojciecha – a następnie i wbicia głowy na pal – należy doszukiwać się w tym, że nie podporządkował się decyzji wiecu i powrócił do Prus. Nie zmienia to jednak faktu, że na początku Prusowie ograniczyli się tylko do wypędzenia przybyszów i zastosowania sankcji wobec najważniejszego misjonarza, tzn. tego, który przed nimi występował, chociaż groźby odnosiły się do wszystkich.

Mniej szczęścia mieli natomiast misjonarze, którzy w 1009 r. poszli w ślady Wojciecha i wraz z Brunonem z Kwerfurtu próbowali nawracać Prusów niedaleko granicy z Rusią¹⁴. Wszyscy, z wyjątkiem Wiperta, który powrócił oślepiiony¹⁵, zostali ścięci, gdy nie usłuchali zakazu nauczania wiary chrześcijańskiej. W tym przypadku można się domyślać, iż przysięgą-zakazem zostali objęci wszyscy członkowie wyprawy, ale też nie możemy zapominać, że poczynania Brunona – zniszczenie w ogniu pogańskich idoli, kiedy książe pogański nie chciał uwierzyć słowom misjonarza – były zdecydowanie bardziej zuchwałe niż mowa wygłoszona przez św. Wojciecha.

Zgoła inaczej potraktowano pielgrzymów, którzy na początku XIII w. udali się do miejsca męczeńskiej śmierci św. Wojciecha w Prusach¹⁶. Zostali oni jedynie uwięzieni przez miejscową ludność. Wkrótce też, dzięki działaniom opata łekneńskiego Gotfryda, odzyskali wolność. Łagodność kary nie wynikała jednak z biernego, pielgrzymkowego, a nie kaznodziejskiego charakteru ich wyprawy. Podobny los przytrafił się bowiem biskupowi pruskiemu Chrystianowi (1215–1243), który postanowił nawracać Sambów. Nie spotkał się on z łaskawym przyjęciem, został uwięziony i spędził kilka lat (1233–1238) w niewoli pruskiej, z której wydobyli go dopiero jego krewni (z drugiej strony warto dodać, że Filip, współtowarzysz Chrystiana w pierwszych latach misji pruskiej, jeszcze około 1213 r., został najprawdopodobniej przez Prusów zabity). Zauważyć jednak trzeba, że uwięzienie Chrystiana miało miejsce już po około dwudziestu latach jego misyjnej działalności, odznaczających się także ważnymi osiągnięciami. Dzięki jego staraniom przyjęli chrzest mieszkańcy ziemi lubawskiej i Lanzanii (1215/1216), Pomezanii oraz włości pasłęckiej w Pomezanii (przed 1231 r.)¹⁷. Klucz do sukcesu pokojowej misji chrystianizacyjnej tkwił zatem w sile przekonywania, która w przypadku społeczności wiecowych musiała wystarczać do uzyskania zgody całego zgromadzenia, starszyny lub najwybitniejszych jednostek wspólnoty. Decyzje tego typu podejmowano na terenie Prus, jak i szerzej na obszarze bałtyjskim, raczej na niższym szczeblu organizacji terytorialnej – włości (prus. *pulka*), czego dowodzi chociażby wzmianka o lokalnym wiecu w żywotach św. Wojciecha.

¹³ H. Bertuleit, *Das Religionswesen...*, s. 90.

¹⁴ *Kronika Thietmara*, lib. VI, cap. 95, s. 453.

¹⁵ Wipertus, *Hystoria de praedicatione episcopi Brunonis cum suis capellanis in Prussia. Et martyrium eorum*, wyd. A. Bielowski, *Monumenta Poloniae Historica*, Lwów 1864, t. 1, (cyt. dalej: Wipertus), s. 230.

¹⁶ PrU, t. 1, cz. 1, nr 4, s. 3.

¹⁷ PrU, t. 1, cz. 1, nr 9, s. 7; nr 10, s. 7–8; nr 84, s. 64–65.

Zagrożenie ze strony chrześcijańskiego *sacrum* dostrzegano jednak nie tylko w bezpośrednim głoszeniu prawd nowej wiary. Nie dopuszczano również do odprawiania przez obcych przybyszów jakichkolwiek rytuałów religijnych, chociażby odbywały się one bez udziału samych Prusów. Być może za takie czynności zostali właśnie uwięzieni wymienieni przed chwilą pielgrzymi, uwolnieni następnie dzięki opatowi z Łekna. Na pewno zaś za praktyki religijne – śpiewanie psalmów – został uderzony wiośłem św. Wojciech tuż po przybyciu na ziemię pruską. Na marginesie warto nadmienić, że takie przywitanie przybysza stawia pod znakiem zapytania pogląd Stanisława Mielczarskiego o uczestnictwie męczennika w jakimś rzekomo przygotowywanym spisku nobilów przeciw kapłanom¹⁸. Po pierwsze widzimy wyraźnie, że Prus, przywódca drużyny, uderzając Wojciecha, miał na uwadze ochronę własnego *sacrum* przed czynnościami, które mogły się mu wydawać przejawami obcej – a zatem wrogiej – magii; zdecydowanie wrogie przyjęcie Wojciecha przez przywódcę drużyny nie daje też podstaw, aby podejrzewać go o spiskowanie z chrześcijańskim biskupem w celu wprowadzenia nowego kultu. Następnie trudno jest także uznać za spiskowca „pana osady”, który nazajutrz po tym wydarzeniu wprowadził na wiec św. Wojciecha (tym bardziej jeśli był nim ów przywódca drużyny). „Pan osady” bowiem, choć pełnił wobec wiecu funkcje reprezentacyjne, dysponował jednak władzą wynikającą również z uprzywilejowanego partycypowania w pruskim *sacrum*¹⁹. Oznacza to, że świadomie wspierając misjonarza, godziłby we własną pozycję, jako że podważałby jej sakralne podstawy.

Zakaz odprawiania chrześcijańskich obrzędów na ziemi pruskiej miał na celu także niedopuszczenie chrześcijan do pruskich miejsc kultu: świętych gajów i źródeł. Adam z Bremy podał, że Prusowie wzbraniali chrześcijanom dostępu do świętych miejsc, ponieważ uważali ich obecność za hańbiącą²⁰. Zapewne chodziło nie tyle o obecność chrześcijan jako osób fizycznych, ile przede wszystkim o powiązane z nimi moce obcego *sacrum*. Sam czyn traktowany był chyba bardzo poważnie, skoro jego konsekwencje – owo zbezczeszczenie – można było zmasać jedynie ludzką ofiarą (jeśli można zaufać późnemu przekazowi Erazma Stelli)²¹.

Z powyższych danych wyłania się dosyć czytelny katalog zasad stosowanych wobec chrześcijan wkraczających na ziemię pruską. Prusowie z obawy przed zatraceniem sakralnych podstaw swojej egzystencji zabraniali chrześcijanom pod groźbą najwyższej kary (dla okupu zamienianej też na niewolę) głoszenia ich wiary. Zakazana im była także modlitwa oraz wszelkie inne praktyki związane z kultem chrześcijańskim (np. pielgrzymki). Te mogły być postrzegane jako element magii pochodzącej od wrogiego im

¹⁸ S. Mielczarski, *Misja pruska świętego Wojciecha*, Gdańsk 1967, s. 94.

¹⁹ Najpełniej pozycję naczelnika u Prusów oddaje *Żywot pierwszy św. Wojciecha*, określający go jako *dux et sacerdos idolorum* (*Vita prior*, cap. 30, s. 46). Osoby dopuszczane do najwyższych funkcji były nie tylko uznawane za najlepsze, bo były najmocniejsze i najbogatsze (*potens et dives*), ale dlatego, że sprawowały kontrolę nad miejscami kultu, piły uświęcone kobyle mleko, miały najlepszy kontakt z *sacrum*.

²⁰ Adam Bremensis, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, wyd. W. Trillmich, [w:] *Geschichte der hamburgischen Kirche*, (cyt. dalej: Adam), lib. IV, cap. 18, s. 456. Nie obawiano się więc tylko ich fizycznego zniszczenia, co niekiedy czynili chrześcijańscy misjonarze w pogańskich miejscach kultu.

²¹ Erazm Stella, *De antiquitatibus Borussiae*, „Acta Borussica”, Königsberg 1724, t. 1, s. 133: *Sacra eorum aditu advenarum pollui, nec aliter quam humana victima expiari constanter crediderunt*. Cyt. za H. Bertuleit, *Das Religionswesen...*, s. 14.

sacrum. Ponadto nie dopuszczano chrześcijan do miejsc kultu, ponieważ wtedy towarzyszące im sakralne siły mogłyby je zbezczęścić.

Dalsze przykłady postępowania Prusów wobec *sacrum* chrześcijan znajdujemy w opisach wypraw poza ziemie pruskie, jak i w walkach powstańczych przeciw zakonowi krzyżackiemu.

*

Źródła z drugiej połowy XII w. wskazują, że od lat dwudziestych tego stulecia u plemion pruskich nastąpiła znaczna aktywizacja na polu politycznym, przejawiająca się najpełniej w wyprawach zbrojnych na ziemie chrześcijan. Generalnie, badacze wiążą to zjawisko z ewolucją ustroju społeczno-politycznego Prusów, charakteryzującą się wzrostem znaczenia drużyny. Skutkowało to m.in. intensyfikacją wypraw łupieskich, być może prowadzonych w porozumieniu z innymi pogranicznymi ludami²². I tak o sojuszu Prusów m.in. z Połowcami, Rusinami i Pomorzanami (z około 1120 r.) przeciw Bolesławowi Krzywoustemu pisał Herbord²³. O „jawnych najazdach” na Mazowsze, w przeciwieństwie do skrytych napaści Pomorzan, o zajmowaniu i łupieniu ziem pogranicza za czasów dwóch kolejnych biskupów płockich: Szymona i Aleksandra (1112–1156) wspominał Kadłubek, uzasadniając wyprawy odwetowe Bolesława Kędzierzawego²⁴. Jednak szczególne natężenie najazdów pruskich nastąpiło dopiero w XIII w., co potwierdzają zarówno papieskie nawoływania do krucjaty pruskiej, zrównanej w 1217 r. z wyprawami do Ziemi Świętej²⁵, jak i skuteczne w rezultacie działania mające na celu zastąpienie doraźnych ekspedycji książęcych osadzeniem zakonów rycerskich na pruskim pograniczu. Nie wchodząc w dyskusję nad przyczynami zjawiska aktywizacji Prusów, przyjrzyjmy się ich stosunkowi do obcego *sacrum* i spróbujmy wskazać, obok militarnych, inne jeszcze powody takiego postępowania.

W jednej z papieskich bull, wzywających do krucjaty przeciwko Prusom na początku lat trzydziestych XIII w. znajdujemy oparty na relacji polskich biskupów (mazowieckiego, wrocławskiego i wrocławskiego) opis zniszczeń, dokonanych przez pogan na pograniczu Mazowsza, Kujaw i Pomorza. Informuje się w niej o zniszczeniu dziesięciu tysięcy wsi, spaleniu licznych klasztorów i kościołów, zabiciu więcej niż dwudziestu tysięcy chrześcijan, uprowadzeniu w niewolę przeszło pięciu tysięcy ludzi²⁶. Nawet jeśli uznamy, że wymienione dane liczbowe celowo zawyżono, aby tym sposobem mocniej oddziaływać na wyobraźnię odbiorcy, to i tak nie ulega wątpliwości, że zniszczenia te musiały być dotkliwe dla strony polskiej i że wyprawy pruskie były skierowane również przeciw chrześcijańskiemu kultowi.

²² Zob. ostatnio K. Zielińska-Melkowska *Stosunki polsko-pruskie...*, s. 186, 187 i n. Zob. też zwięzłe omówienia problematyki kontaktów polsko-pruskich w XII-XIII w.: G. Białuński, *Studia z dziejów plemion...* s. 38–39, 44; K. Zielińska-Melkowska, *Polskie wyprawy krzyżowe do Prus w drugiej połowie XII wieku i w pierwszej połowie XIII wieku na tle idei krucjatowej*, [w:] *Rycerstwo Europy środkowo-wschodniej wobec idei krucjat*, red. W. Peltz, J. Dudek, Zielona Góra 2002, s. 70–71, 77–79.

²³ Herbord, *Dialogus*, lib. II, cap. 3, 4, s. 62–68.

²⁴ Kadłubek, *Chronica Polonorum*, lib. III, cap. 8, s. 93, cap. 30, s. 127. O najazdach Prusów na Polskę czytamy też w *Latopisie kijowskim* pod rokiem 1149 (*Latopis kijowski 1118–1158*, przeł. E. Goranin, „Slavica Wratislaviensia”, t. 86, Wrocław 1995, kol. 385, s. 82; 387, s. 83).

²⁵ PrU, t. 1, cz. 1, nr 16, s. 12.

²⁶ PrU, t. 1, cz. 1, nr 87, s. 66–67.

Oczywiście, wskutek napaści Prusów cierpiała przede wszystkim zwykła ludność świecka. Ta – jak wiadomo – równocześnie współtworzyła wspólnotę wiernych, zatem szkody jej wyrządzone godziły także w samo chrześcijaństwo. Jednak *sacrum* chrześcijańskie najpełniej uosabiały podmioty o charakterze instytucjonalnym: kościoły i klasztory oraz osoby duchowne. Z tego też powodu działania skierowane przeciw nim należy uznać za najważniejsze w ocenie charakteru prusko-chrześcijańskiej konfrontacji. W pierwszej połowie XIII w. ofiarą najazdów pruskich poza pruskim *regio* padły m.in. klasztory w Oliwie, Szpetalu, Płocku, Czerwińsku. Zniszczeniu uległy kościoły, a duchowni doznawali tuż przed śmiercią szczególnych mąk²⁷.

Tak samo Piotr z Dusburga postrzegał późniejsze zmagania prusko-krzyżackie jako wojnę przeciw kultowi Bożemu²⁸. Jak czytamy w jego kronice, drugie powstanie pruskie rozpoczęło się napaścią na chrześcijan i następnie obróciło się przeciwko kościołom, klasztorom, kaplicom i Bożym oratoriom, a ponadto wszelkim kościelnym świętościom, obrazom, szatom i naczyniom, które – jak podaje – „zaciągnięto do niedozwolonego użytku”²⁹. Okrutny los spotykał kapłanów i ministrantów; jednego, który miał chrzcić Sambów, zaduszono między dwoma drągami, innego powieszono na drzewie³⁰. Większe męki cierpieli chyba jedynie dowódcy wojsk krzyżackich, chociaż te przypadki mogły być po prostu bardziej skrupulatnie odnotowywane przez kronikarza. Wolno się domyślać, że podobnie było i w trakcie pierwszego powstania (w latach 1242–1249)³¹.

Najazdy Prusów na ziemie polskie, zbrojne reakcje na akcję chrystianizacyjną biskupa Chrystiana oraz powstania pruskie przeciw krzyżakom miały na celu m.in. ochronę bądź przywrócenie pierwotnej wiary. Działania te, wymierzone nie tylko w materialne podstawy egzystencji przeciwnika, lecz także w osoby i instytucje duchowne, trzeba traktować jako przejaw niszczenia wszelkich sił, które godziły w bezpieczeństwo Prusów. Naturalnie, pozwalały one odsunąć groźbę szybkich, kolejnych akcji wojskowych i misyjnych, ponieważ osłabiały fizyczny potencjał nieprzyjaciela. Na tym jednak nie koniec. Przyjmując również rozumowanie Prusów odnośnie życiodajnej roli religii w ich życiu, można pokusić się o tezę, że niszczenie miejsc kultu oraz zabijanie osób szczególnie naznaczonych obcym *sacrum* godziło w żywotne siły przeciwnika, popychało wrogów ku kompletnej zagładzie. Dlatego też obok przypadków zwykłego niszczenia miejsc i przedmiotów świętych mamy przykłady ich zawłaszczania. Poganie wierzyli chyba, że skoro przysparzały one sił przeciwnikowi, to równie dobrze mogą zapewnić powodzenie im samym. Wymownym przykładem jest tutaj postępowanie Skomanda, jednego z wodzów jaćwieskich (z ziemi „Krasima”), a najprawdopodobniej również i kapłana pogańskiego, który zdobył na wyprawie w Polsce obraz Najświętszej Marii Panny, po czym umieścił go – jak to wyraził Jan Powierski – „wśród swoich

²⁷ Przerażający obraz stanu ziem polskich w przededniu sprowadzenia krzyżaków dał Piotr z Dusburga, *Cronica* (lib. II, cap. 2, s. 34).

²⁸ Piotr z Dusburga, *Cronica*, lib. III, cap. 90, s. 99.

²⁹ Tamże, lib. III, cap. 90, s. 99; cap. 148, s. 123.

³⁰ Tamże, lib. III, cap. 189, s. 136.

³¹ Tamże, lib. III, cap. 34, s. 69. PrU, t. 1, cz. 1, nr 218, s. 158–165. W traktacie dzierżgońskim zawarto chociażby obowiązek odbudowania zniszczonych świątyń.

kultowych akcesoriów”³². Wierzył zapewne, że także jemu – choć poganinowi – może on przynieść powodzenie i prestiż, przydać życiodajnych sił, mimo że pierwotnie należał do sfery wrogiego *sacrum*. Natomiast rozpatrując szczególnie okrutne przypadki uśmiercania osób duchownych, trzeba brać pod uwagę ofiarny kontekst ich śmierci. Trudno jednak powiedzieć, czy składanie bóstwom w ofierze ludzi tego właśnie stanu było jakościowo różne (może lepsze?) od ofiar z pospolitych jeńców. Teoretycznie ludzie cieszący się większym prestiżem w swoim, a więc w obcym gronie, mogli być uznani przez składających z nich ofiary za godniejszy „materiał”. Możliwe jednak, że był to po prostu efekt szczególnej niechęci pogan do misjonarzy, narzucających im obce formy kultu.

Mimo długotrwałego oporu wobec chrystianizacji, konfrontacja Prusów z obcym *sacrum* ostatecznie zakończyła się dla nich niekorzystnie. Poza nielicznymi wyjątkowymi przypadkami pokojowego wprowadzenia nowej religii, Prusowie przyjmowali chrześcijaństwo pod presją siły, po wyczerpaniu wszelkich możliwości oporu. Militarne ekspedycje, które według Galla Anonima miały na celu również zaszczepienie chrześcijaństwa, prowadzili już Bolesław Chrobry oraz Bolesław Krzywousty³³. Bolesław Kędzierzawy natomiast, który również wyprawiał się do Prus i podporządkował sobie część tego kraju, najpierw zagrozić miał śmiercią odmawiającym przyjęcia chrztu, później jednak – jak podaje Wincenty Kadłubek – poprzestał jedynie na uznaniu swojej zwierzchności oraz ściąganiu danin³⁴. Ku Połekszanom i, szerzej, Jaćwięgom kierowali się Rusini oraz Polacy. Kazimierz Sprawiedliwy dwukrotnie, raz od naczelnika Połekszan, raz od starszyny plemiennej, odbierał hołd oraz obietnicę przyjęcia chrześcijaństwa³⁵. Osiągnięcia te były jednak krótkotrwałe, podobnie jak krucjaty książęce w pierwszej połowie XIII w., które obok walki miały w założeniu utworzyć drogę pokojowej chrystianizacji (w tym właśnie mieści się projekt Leszka Białego założenia w ziemi pruskiej ośrodka rzemieślniczo-handlowego, także o przeznaczeniu misyjnym)³⁶.

Trwałe efekty przyniosły dopiero systematyczne działania pod kierunkiem specjalnie do tego celu sprowadzonego zakonu krzyżackiego. Bracia-rycerze posiłkowani przez księżęta piastowskie i pomorskie, krzyżowców z Europy zachodniej, a także dwukrotnie przez króla czeskiego Przemysła Ottokara II, w ciągu kilkudziesięciu lat pokonali, choć nie bez problemów, plemiona pruskie (lata 1230–1283). W trakcie tych walk Prusowie – jak podaje Dusburg – mieli być świadkami cudów, działania Bożej opatrności po stronie przeciwnej, podziwiać religijne życie krzyżaków³⁷. Jednak mimo tak oczywistego

³² Piotr z Dusburga, *Cronica*, lib. III, cap. 224, s. 147; J. Powierski, *Prusowie, Mazowsze i sprowadzenie Krzyżaków do Polski*, Malbork 2003, t. 2, cz. 2, s. 486.

³³ Gall Anonim, *Cronicae*, lib. I, cap. 6, s. 17; lib. II, cap. 42, s. 111–112; lib. III, cap. 24, s. 153–154.

³⁴ Kadłubek, *Chronica Polonorum*, lib. III, cap. 30, s. 126.

³⁵ Kadłubek, *Chronica Polonorum*, lib. IV, cap. 19, s. 166–168.

³⁶ PrU, t. 1, cz. 1, nr 39, s. 26.

³⁷ Np. cudowne pomnożenie wojsk chrześcijańskich podczas wojny z Pogezanami (Piotr z Dusburga, *Cronica*, lib. III, cap. 17, s. 61) czy ulecenie gołębia z ust ofiarowanego bogom rycerza, czyli namacalny dowód przyjęcia jego duszy do nieba (Piotr z Dusburga, *Cronica*, lib. III, cap. 91, s. 100–101). Podziwianie przez Prusa religijnego trybu życia rycerzy z Bałgi zob. Piotr z Dusburga, *Cronica*, lib. III, cap. 70, s. 90.

uzewnętrzniania się potęgi obcego *sacrum* zazwyczaj pozostawali oni, zgodnie z relacją Dusburga, przy swoich przekonaniach.

Kapitulację oraz obietnicę odejścia od starych obyczajów i przyjęcia chrztu składały całe ziemie (np. Sambia, Pomezania, Warmia), poszczególne włości (np. włości jaćwieskie), jak też rody i rodziny, które do tego kroku skłaniali ich członkowie. Za decyzjami wybitnych jednostek (wodzów) szły często całe społeczności (np. za Jedute, jednym z wodzów jaćwieskich, przyjąć miało chrzest 1 500 osób, zaś pozostała część Jaćwięgów, którym przewodził inny możny, Scrudo, uciekła na Litwę³⁸). Nieposłuszeństwo wobec decyzji wspólnoty, obojętnie – sąsiedzkiej czy rodowej – karane było surowo: od wyrzucenia niepokornych z rodu po zbrojną interwencję w ziemi sąsiadów-współplemieńców (Sambia)³⁹. Mimo tak zdecydowanych posunięć chrześcijaństwo przyjmowane było przez Prusów stopniowo i nierównomiernie. Chociaż w miarę możliwości szybko starano się zastępować stare miejsca kultu nowymi świątyniami oraz tworzono sieć parafialną, długo utrzymywały się dawne pogańskie praktyki, zachowujące nawet swoje instytucjonalne formy (np. jeszcze na początku XVI w., w 1520 r., za przyzwoleniem władz zakonnych złożono ofiarę z byka i wypito dwie beczki piwa w celu odpedzenia gdańskiej floty⁴⁰).

*

Podsumowując, można stwierdzić, że *sacrum* chrześcijańskie odstaniało się Prusom w dwójaki sposób. Po pierwsze, stykali się z nim za pośrednictwem osób, które wyznawały chrześcijaństwo, głosiły zasady swojej wiary, modliły się, a niekiedy nawet, w obliczu pruskiego zagrożenia, miały doznawać cudu. Można tutaj wymienić zarówno duchownych: księży lub mnichów, jak i ludzi świeckich, którzy w różnego rodzaju kontaktach nie skrywali swojej wiary. Po drugie, Prusowie dostrzegali *sacrum* chrześcijan w miejscach kultu: w kościołach, klasztorach i kaplicach oraz we wszelkich przedmiotach, które wiązały się z religią chrześcijańską, czyli tych wykonanych zarówno na użytek instytucji kościelnych, jak i dla osób świeckich (paramenty liturgiczne i dewocjonalia prywatne). Chociaż kontakty między Prusami a chrześcijanami wydają się być od samego początku równorzędne, w takim znaczeniu, że realizowały się tak na terenie Prus (Relacja Wulfstana), jak i poza nim (Adam z Bremy)⁴¹, to jednak – na co wskazują źródła pisane – w pierwszym okresie konfrontacja z chrześcijańskim *sacrum* następowała tylko w pruskim *regio* (żywoty św. Wojciecha). Dopiero od połowy XII w. (udział

³⁸ Piotr z Dusburga, *Cronica*, lib. III, cap. 207, s. 141–142; cap. 211, s. 143; cap. 217, s. 145; cap. 219, s. 145–146. Podobnie już za Niecimirem chrzest miało przyjąć trzystu jego współplemieńców: Wipertus, s. 230.

³⁹ Piotr z Dusburga, *Cronica*, lib. III, cap. 76, s. 93–94, cap. 101, s. 105; cap. 111, s. 108–109.

⁴⁰ Historię tę relacjonuje Lucas David (*Preußische Chronik*, wyd. E. Hening, Königsberg 1812, t. 1, s. 118). Przytaczam ją za H. Bertuleitem (*Das Religionswesen...*, s. 88).

⁴¹ G. Labuda, *Źródła skandynawskie i anglosaskie do dziejów Słowiańszczyzny*, Warszawa 1961, rozdz. 20–23, s. 85–86; Adam, lib. I, cap. 60, s. 230. Zob. też K. Ślaski, *Kontakty Prusów z innymi ludami w czasach przedkrzyżackich (VII–XIII w.)*, [w:] *Dzieje Warmii i Mazur w zarysie*, red. J. Sikorski, S. Szostakowski, Warszawa 1981, t. 1, s. 72–78.

Prusów po stronie Masława jest raczej wątpliwy⁴²) notujemy działania Prusów wymierzone w owo *sacrum* również na obcych ziemiach – trwają one już wtedy do samego końca ich niezależnego bytu (do 1283 r.). Bez względu jednak na to, czy mamy do czynienia z oporem wobec ekspansji obcego *sacrum*, czy też z walką przeciw niemu poza samymi Prusami, z prezentowanego zwykle w sposób tendencyjny obrazu, w którym pruska sfera sakralna utożsamiana jest z siłami piekielnymi bądź bezrozumnym kultem stworzenia⁴³, wyłania się pruski sposób postrzegania *sacrum* chrześcijańskiego jako obcego i tylko z tego powodu złego, zagrażającego nie tyle niezależności politycznej czy tożsamości, ile samemu istnieniu wspólnoty pruskiej. W takim postawieniu sprawy znajduje się klucz do zrozumienia postępowania Prusów wobec chrześcijan, postępowania – jak nam wiadomo – ostatecznie nieskutecznego.

Dariusz Sikorski

Les Prussiens païens et le sacré chrétien

La christianisation des Prussiens anciens fut un processus très long, qui ne prit fin qu'après la conquête de leur pays par les Chevaliers teutoniques. Les Prussiens ne purent être convertis au christianisme que par la force, car ce peuple crut que seule la sauve-garde de la foi des aïeux lui assurait son existence. Ainsi, étant donné l'aspect évangéliste de la foi chrétienne, la confrontation de ces deux mondes devint inévitable. Elle se produisit lors des premières missions chrétiennes en Prusse, dès la fin du X^e siècle. De crainte que les fondements sacrés de leur communauté ne soient anéantis par l'immixtion du sacré chrétien – étranger et ennemi – les Prussiens interdirent aux chrétiens, sous peine de mort, la prédication de leur foi. La célébration de la messe, l'oraison et toutes autres formes du culte chrétien, comme pèlerinage, furent interdits; l'entrée des chrétiens dans les lieux du culte prussien fut aussi condamnée et punie de mort car leur „autre” sacré menaçait de le profaner – l'un des témoignages de cette attitude peut être le martyre de saint Adalbert (+997).

A partir du XII^e siècle cet impact du christianisme et du paganisme des Prussiens se revela aussi en dehors de leur pays et ceci suite à l'activité militaire prussienne sur la côte baltique et aux confins nord-est de la Pologne, et suite à l'implantation de l'idée de la croisade contre les païens en Europe centrale. L'aggression portée par les Prussiens contre les chrétiens en général, mais surtout contre les ecclésiastiques et contre les lieux de culte chrétien, fut la conséquence autant de raisons politiques – pour aboutir à l'affaiblissement du potentiel physique et matériel de l'ennemi – que de raisons religieuses – ce fut le coup porté aussi contre le pouvoir sacré de l'ennemi. À côté de l'anéantissement physique des objets du culte chrétien par des Prussiens, les païens s'approprièrent aussi des objets sacrés chrétiens, qui, en dépit de leur provenance ennemie, grâce à leurs pouvoirs sacrés, auraient transmis leur vertu à leur nouveau propriétaire.

⁴² Kadłubek, *Chronica Polonorum*, lib. II, cap. 14, s. 47. W literaturze przedmiotu pojawiły się głosy dające wiarę Kadłubkowi (np. ostatnio K. Zielińska-Melkowska), jak i negujące jego przekaz, wiążące zainteresowanie tegoż kronikarza Prusami z wydarzeniami z początku XIII stulecia (J. Powierski). Dla nas wymowne jest tutaj milczenie Galla Anonima, który przecież mógłby taką informację wykorzystać dla wytłumaczenia Krzywoustego z jego czynów wobec Prusów. Tymczasem dla znalezienia powodu owej wojny księcia z Prusami musiał się odwołać aż do legendy saskiej, co oznacza, iż w środowisku Galla nic nie wiadomo o zaangażowaniu Prusów po stronie Masława.

⁴³ Np. zdaniem Dusburga, pogańscy Prusowie byli z początku pokojowi i żyli w zgodzie z chrześcijanami, ale później zostali sprowadzeni przez szatana na złą drogę (lib. II, cap. 1, s. 33).

Maja Gąssowska
(Warszawa)

Misja chrystianizacyjna w Inflantach w XII–XIII wieku – zderzenie *sacrum* chrześcijańskiego i pogańskiego

Leżące na peryferiach średniowiecznej ekumeny siedziby plemion bałtyjskich i ugrofińskich dopiero w drugiej połowie XII w. stały się celem misji chrystianizacyjnych, chociaż mieszkańcy Skandynawii – przede wszystkim Szwecji, a w mniejszym stopniu także Danii – interesowali się tymi ziemiami co najmniej od IX w.¹ Niektórzy przybysze ze środkowej Szwecji znajdowali tam miejsce wiecznego spoczynku, o czym świadczą jedenastowieczne inskrypcje runiczne², a mieszkańcy Gotlandii przepływali wzdłuż wschodnich wybrzeży Bałtyku w drodze do Nowogrodu Wielkiego już w XI w. Być może na przełomie XI i XII w. doszło nawet do sformułowania jakiegoś szwedzkiego programu misyjnego (za ewentualne świadectwo można uznać nazwy *Findia* i *Hestia* w tzw. *Kodeksie Florenckim*, wyliczającym m.in. diecezje szwedzkie³), ale nie poszły za tym żadne realne przedsięwzięcia. Dopiero na drugą połowę XII w. można datować początki szwedzkiej misji chrystianizacyjnej, ograniczonej zrazu jedynie do wybrzeży

¹ Według źródeł skaldycznych penetracja szwedzka na wschodnich pobrzeżach Bałtyku miała miejsce już w VI w. – np. szwedzki władca Ingvar Einsteinson wyruszył na wyprawę do kraju Estów, gdzie poległ w walce – Snorri Sturluson, *Ynglingasaga* [w:] *Heimskringla*, red. M.I. Steblin-Kamienski, Moskwa 1980, cap. 32, s. 29; o kościele zbudowanym przez duńskiego kupca w *Churlandii* wspomina kronika Adama Bremeńskiego – Adam, lib. IV, cap. 16, s. 454.

² O. Montelius, *Svenska runstenar om färder österut. Ett bidrag till vikingatindens historia*, „Fornvännen”, 9, 1914, z. 2–3, s. 94 n.; tenże, *Schwedische Runsteine und das Ost-Balticum*, [w:] *Baltische Studien zur Archäologie und Geschichte. Arbeiten des Baltischen Vorbereitenden Komitees für den 16. Archäologischen Kongress in Pleskau 1914*, Riga 1914, s. 140–146. Wszystkie inskrypcje runiczne świadczące o wyprawach na wschód Europy zestawia E.A. Mielnikova, *Skandinaviceskije runiceskije nadpisi*, Moskwa 1977, dzięki czemu można ustalić następujące cele wypraw: Estonia – tamże, nr 10, 78; Finlandia – tamże, nr 15, 18, 76; Windawa (w Kurlandii) – tamże, nr 21; ujście Dźwiny – tamże, nr 26, Zemgalia – tamże, nr 29, 31, 38, 77; Liffland – tamże, nr 40, 64; Wironia – tamże, nr 74, 86, 91; Ozylia – tamże, nr 65, 81.

³ Por. K. Kumlien, *Sveriges kristnande i slutskedet – spormål om vittnesbörd och verklighet*, „(Svensk) Historisk Tidskrift”, seria 2, 25 (72), 1962, s. 265 n.

fińskich i pozostawiającej późniejsze Inflanty (rozumiane tu jako tereny współczesnej Łotwy i Estonii) poza głównym obszarem szwedzkiego zainteresowania⁴. W tym samym czasie – być może w odpowiedzi na przedsięwzięcia szwedzkie – doszło do prób rozpoczęcia misji w Estonii, których inicjatorem był zapewne Eskil, arcybiskup duńskiego Lundu. Brak natomiast źródeł potwierdzających podjęcie przez Fulcona, francuskiego cystersa wyświęconego na biskupa Estonii, wyprawy misyjnej na teren jego przyszłej diecezji⁵.

Na początku XIII w. Inflanty znajdowały się w zależności trybutarnej od trzech księstw ruskich – Wielkiego Nowogrodu, Pskowa i Połocka, ale książęta ruscy zadowalali się płynącymi stąd materialnymi profitami i nie byli w żaden sposób zainteresowani nawracaniem miejscowej ludności⁶, chociaż niewątpliwie mieli świadomość jej odrębności religijnej. Dotyczyło to w równym stopniu władców wymienionych księstw, jak i panujących w dwóch ruskich naddziwińskich księstewkach Kukenois i Gerzike, istniejących na początku XIII w. na rdzennych ziemiach lettgałsko-liwońskich.

Dla przyszłości Inflant decydujące znaczenie miała powtórna lokacja Lubeki w 1158 r. i zdobycie dzięki temu przez kupców północnoniemieckich bezpośredniego dostępu do Bałtyku, co zapoczątkowało ich morską penetrację handlową. Nie wiadomo, kiedy po raz pierwszy dotarli oni nad ujście Dźwiny, można jednak przypuszczać, że stało się to już w pierwszych latach po otwarciu nowej drogi morskiej. Kupcy przybywali tam wczesną wiosną, zapewne zaraz po Wielkanocy, i prowadzili handel aż do jesieni, kiedy odpływali do Lubeki, zawijając po drodze do gotlandzkiego Visby. Z pewnością zawarli przymierze z ugrofińskimi Liwami, rdzennymi mieszkańcami tych ziem, dzięki czemu mogli żeglować w górę Dźwiny. Przymierze to zapewniało im bezpieczny pobyt, a prawdopodobnie umożliwiało także pozyskiwanie drewna do naprawy okrętów i korzystanie z łąk do wypasu koni. Przymierze to zostało zaprzysiężone, jak można sądzić, *sanguinis effusione*. Ryt taki potwierdzony jest później przy okazji zawierania pokoju z pogańskimi Kurami⁷. Przyjeżdżając na nieochrzczone jeszcze ziemie, kupcy musieli zabierać ze sobą kapłanów, by sprawowali nad nimi opiekę duchową, a przede wszystkim zapewniali chrześcijański pochówek tym, którzy zmarli w czasie wyprawy. Być może było to równoznaczne z uzyskaniem (kupnem?) ziemi, gdzie mogli postawić chociażby prowizoryczną kaplicę, przy której można było urządzić poświęcony cmentarz. Przez prawie trzydzieści lat od otwarcia nowej drogi morskiej duchowni ci nie zostawali na zimę w Inflantach, lecz wracali do Niemiec wraz z ostatnimi powracającymi do kraju kupcami.

⁴ Szwecja próbowała się włączyć w ich chrystianizację, widząc działania niemieckie – stąd w 1198 r. wyprawa jarla Birgera Brosy na Kurlandię: *Heinrici Chronicon Livoniae (editio altera)*, wyd. L. Arbusow, A. Bauer, MGH rerum Germ. in usum schol., t. 31, Hannover 1955 (cyt. dalej: Heinrich), lib. I, 13, s. 7 – tradycyjny obszar ekspansji szwedzkiej, dokąd z misją podążył z Birki św. Ansgar w 854 r. – *Vita sancti Ansgari*, [w:] *Geschichte der hamburgischen Kirche*, (cyt. dalej: *Vita sancti Ansgari*), cap. 30, s. 94, oraz na estońską prowincję Maritima-Wiek w 1220 r. – Heinrich, lib. XXIV, 3, s. 172 n.

⁵ LECUB I, nr 1–8 (ok. 1170-ok. 1180), col. 2–10.

⁶ Por. Heinrich, lib. XVI, 2 (1212), s. 102 – książę połocki o kwestii chrzczenia podległych mu ludzi: [...] *affirmans in sua esse potestate, servos suos Lyvones vel baptizare vel non baptizatos relinquere*, a kronikarz dodał jeszcze od siebie *est enim consequetudo regum Ruthenorum, ut quamcunque gentem expugnaverint, non fidei christiane subicere, sed ad solvendum sibi et tributum et pecuniam subiugare*.

⁷ Heinrich, lib. V, 2 (1201), s. 16.

Sytuacja uległa zmianie, kiedy około 1184 r. Meinhard, augustianin z klasztoru w Segeberg, postanowił pozostać tam na stałe, aby rozpocząć regularną akcję chryścianizacyjną. Według Kroniki Henryka z Łotwy (dzięki której posiadamy wyczerpujący opis przebiegu misji, szczególnie w latach 1206–1227) Meinhard był już wtedy człowiekiem w zaawansowanym wieku. Można więc przypuszczać, że miał już za sobą wielokrotne pobyty nad Dźwiną w charakterze kapelana kupieckiego⁸. Jego decyzja – zajęcia się wyłącznie pracą ewangelizacyjną wśród Liwów – została więc podjęta po wieloletnich, choć raczej powierzchownych kontaktach z nimi. Niewątpliwie Liwowie musieli wyrazić zgodę na pozostanie Meinharda wśród nich, a także na budowę przez niego kościoła na zakupionych wcześniej gruntach w naddźwińskiej wiosce Üxküll. Nie jest wykluczone, że kościół ten stanął na miejscu wcześniejszej prowizorycznej kaplicy kupieckiej. Oprócz zgody starszych liwońskich, Meinhard uzyskał także pozwolenie na prowadzenie akcji misyjnej wśród Liwów od księcia połockiego, któremu miejscowi Liwowie płacili trybut.

Kronikarz Henryk ma niewiele do powiedzenia na temat samej działalności misyjnej Meinharda. Bez wątplenia wynika to z faktu, że sam znalazł się w Inflantach zapewne dopiero w 1206 r., kiedy Liwowie zostali już – przynajmniej formalnie – nawróceni. Dysponował więc tylko pośrednimi informacjami na temat całej akcji chryścianizacyjnej. Ponadto nawet wtedy, kiedy Henryk brał czynny i bezpośredni udział w akcji nawracania spokrewnionych kulturowo z Liwami Estów, nie interesowały go ich wcześniejsze wierzenia. Jego informacje dotyczące ich tradycyjnych obyczajów są przypadkowe i podawane mimochodem, ale jako jedyne źródła współczesne wydarzeniom i zanotowane przez naocznego świadka mają walor autentyczności, choć nie są pozbawione stronniczości. Henryk wyraźnie nie darzył sympatią Liwów: uważał ich za podstępnych wiarołomców, którzy nie dotrzymują danych obietnic i nie przyjmują chrztu. Nie potrafił zrozumieć ich niechęci do narzucanej im siłą nowej religii.

Meinhard nie odniósł spektakularnych sukcesów w swojej akcji misyjnej. Jego osoba i przyjęta przezeń metoda ewangelizacji nie odbiegała od stosowanej przez wczesnośredniowiecznych misjonarzy, którzy starali się nawracać pogańskie ludy przykładem własnego pobożnego życia i dobrymi uczynkami, zgodnie z zaleceniami choćby św. Ansgara⁹. Co więcej, za Meinhardem nie stał żaden autorytet władzy świeckiej, tak jak np. za św. Ottonem z Bambergu¹⁰, bo trudno za taki uznać odległego księcia połockiego, który co prawda wyraził zgodę na działalność Meinharda na terenie swego

⁸ H. von zur Mühlen, *Livland von der Christianisierung bis zum Ende seiner Selbstständigkeit (etwa 1180–1561)*. [w:] *Deutsche Geschichte im Osten Europas. Baltische Länder*, wyd. G. von Pischthors, Berlin 1994, s. 31 – uważa, że Meinhard jako zakonnik nie był kapelanem kupieckim, ale skoro jego macierzysty klasztor został ufundowany w celu szerzenia chrześcijaństwa we wschodnim Holsztynie, to z pewnością tradycje misyjne trwały w nim nadal i naturalne stało się zaangażowanie jego członków w misję na nowych ziemiach oraz udział w niej początkowo właśnie w charakterze kapelanów kupieckich, a później jako misjonarzy.

⁹ *Vita sancti Ansgari*, cap. 33, s. 104: [...] *denuntiavit sacerdotibus, ut nullius aliquid concupiscerent neque peterent, sed ut magis exemplo beati Pauli apostoli ipsi manibus suis laborarent et victu ac vestimento contenti essent, pie eos adhortatus est. Quibus tamen ipse et sequacibus eorum quicquid necessarium habebant, insuper et si quid pro amicis adquirendis dandum erat, de suo abundanter ministrabat.*

¹⁰ *S. Ottonis episcopi Babenbergensis Vita Priestlingensis*, wyd. J. Wikarjak, K. Liman, MPH, s. n., t. 7, cz. 1, Warszawa 1966, lib. II, 3, s. 32.

władztwa, ale nie było to równoznaczne z udzieleniem mu poparcia. Jeśli na podstawie zewnętrznych oznak Liwowie byli w stanie zorientować się, że w przypadku Meinharda mieli do czynienia z innym obrządkiem niż ruski, tym bardziej lekceważąco mogli odnosić się do jego wysiłków.

Meinhard próbował nakłaniać miejscowych Liwów do nawrócenia się, przyrzekając im konkretne korzyści. W zamian za obietnicę chrztu, złożoną mu pod przysięgą przez starszych liwońskich, obiecał im zbudowanie kamiennych grodów, w pierw we wsi Ûxküll, potem we wsi Holm, w których mogliby się schronić w razie powtarzających się łupieżczych najazdów litewskich. Sprowadził w tym celu murarzy z Gotlandii. Przed rozpoczęciem budowy część Liwów z okolic Ûxküll ochrzciła się, a pozostali mieli przyjąć chrzest po jej zakończeniu. Nie dotrzyмали jednak słowa, a już ochrzczeni odstąpili od nowej wiary. Liwowie potraktowali więc swoje przyrzeczenie całkowicie instrumentalnie – zależało im na zabezpieczeniu się przed wrogimi najazdami. Nie zamierzali natomiast wypełniać składanych przecież formalnie przysięg, zapewne uważając, że misjonarz nie ma możliwości zmuszenia ich do tego¹¹. Kronikarz wyraża przekonanie, że od początku nie mieli zamiaru przestrzegać warunków umowy zawartej z biskupem.

Po wybudowaniu obu grodów nastąpił czas otwartej wrogości Liwów wobec biskupa i jego ludzi. Nie należy sądzić, że spowodowało ją wyświęcenie Meinharda na biskupa przez bremeńskiego metropolitę¹², bo znaczenie tego faktu dla przyszłości ich kraju pozostawało im raczej nieznanne. Przyczyną było raczej rozszerzenie misji na sąsiednie tereny – wzdłuż brzegów rzeki Gauja – na Liwów zamieszkałych w Turajdzie, gdzie działał cysters Teodoryk, późniejszy biskup Estonii.

Początkowo był on przez Liwów przyjaźnie traktowany – sprzedali mu jakieś ziemie, gdzie na potrzeby swoje i swoich ludzi uprawiał zboże. Ale lepszy urodzaj na jego polach wzbudził zazdrość Liwów i przekonanie, że to bóg chrześcijan mści się na nich i stąd ich zasiewy zgniły na pniu. Liwowie próbowali przebłagać swych bogów i zamierzali złożyć Teodoryka w ofierze, ale dwukrotne odwoływanie się do wyroczni przyniosło ten sam rezultat – koń wróżebny przekraczał położoną na ziemię lancę tą nogą, która oznaczała pozostawienie misjonarza przy życiu. W czasie trwania obrzędu Teodoryk modlił się i pobłogosławił konia ręką, co wzbudziło u pogańskiego wróżbity przekonanie, że to bóg chrześcijan zasiadł na grzbiecie zwierzęcia i kieruje jego krokami. Aby przepędzić obcego boga, kapłan po pierwszej próbie wytarł grzbiet wierzchowca. Jednak powtórna próba zakończyła się tym samym wynikiem¹³.

Teodorykowi udało się także ochrzcić co najmniej dwóch Liwów z Turajdy – jeden z nich obiecał przyjąć chrzest, o ile misjonarz uleczy go z odniesionych ran. Teodoryk podał mu więc zioła, których działania sam nie znał, ale pobłogosławił je, wzywając

¹¹ Heinrich, lib. I, 5–6, s. 3; obietnice mieszkańców Holmu – tamże, lib. I, 7, s. 3.

¹² Heinrich, lib. I, 8 (1186), s. 4.

¹³ Heinrich, lib. I, 10, s. 4 – Opis tego wydarzenia można uznać za w pełni wiarygodny, gdyż kronikarz usłyszał go z pewnością z ust samego Teodoryka, z którym odbył wspólną podróż do Rzymu na IV sobór laterański – tamże, lib. XIX, 5, s. 127. Por. L.P. Słupecki, *Wyrocznie i wróżby u pogańskich Skandynawów. Studium do dziejów idei przeznaczenia u ludów indoeuropejskich*, Warszawa 1998, s. 49 n., który jednak błędnie uznał Liwów za lud bałtyjski, podczas gdy było to plemię ugrofińskie.

imienia bożego. Chory ozdrowiał i – w przeciwieństwie do mieszkańców Üxküll – ślubu dotrzymał. Inny chory także obiecał ochrzcić się, ale sprzeciwiły się temu kobiety. Dopelniał postanowienia dopiero po nawrocie choroby¹⁴. Można sądzić, że ów chory zdecydował się szukać pomocy u chrześcijańskiego boga dopiero wtedy, gdy zawiodły tradycyjne sposoby odwoływania się do sił nadprzyrodzonych. Postanowił wówczas sprawdzić, czy bóg chrześcijański jest rzeczywiście silniejszy, jak twierdzili misjonarze. W sytuacji zagrożenia życia nie miał nic do stracenia – nie musiał się obawiać wykluczenia ze społeczności plemiennej, co w późniejszym czasie dotknęło Kaupo, jednego z *seniores* Turajdy, którego można uznać za jedyne szczerze nawróconego Liwa¹⁵. Oprócz niego wymienić można Kyriwana, pewnego mieszkańca estońskiej Wironii, który również się nawrócił, kierowany jednak szczególną motywacją. Poprosił sam o chrzest, twierdząc, że do tej pory miał tylko złych bogów, przez co nie wiodło mu się w życiu, a chciał mieć boga skutecznego, dzięki któremu odniesie sukces – tak się podobno stało¹⁶.

Meinhard – podobnie jak wcześniej św. Ansgar¹⁷ – zdawał sobie sprawę z konieczności kształcenia miejscowych na duchownych, aby w ten sposób zwiększyć szeregi misjonarzy, którzy potrafiliby porozumieć się z miejscową ludnością. Wykupywał więc z niewoli chłopców i wysyłał ich do swego macierzystego klasztoru w Segebergu, gdzie wychowywano ich w wierze chrześcijańskiej¹⁸. Być może w Segebergu powstała specjalna szkoła przyklasztorna, która przygotowywała kadry na potrzeby misji inflanckiej¹⁹. Zdarzało się jednak, że właśnie takie osoby były wyjątkowo zniechęcone przez swych parafian, gdyż traktowano ich jak odszczepieńców²⁰. Mniej więcej po 10 latach od poświęcenia się wyłącznie działalności misyjnej Meinhard uznał, że jego dalszy pobyt w Inflantach nie ma sensu. Doświadczając codziennych szykan ze strony Liwów, widział, jak próbowali z siebie zmywać sakrament chrztu przez kąpiel w Dźwinie.

¹⁴ Heinrich, lib. I, 10, s. 4.

¹⁵ Kaupo zapewne został ochrzczony w czasie pierwszego pobytu biskupa Alberta w Inflantach w 1200 r. – Heinrich, lib. IV, 4, s. 14. Jego syn, który zginął w 1210 r. w bitwie z Estami, nosił imię Bertold – tamże, lib. IV, 8, s. 78; zapewne znajdował się w grupie pierwszych liwońskich zakładników, których Albert wywiózł do Niemiec. W 1203 r. Kaupo pojechał do Rzymu wraz z Teodorykiem z Turajdy i został przedstawiony samemu papieżowi – tamże, lib. VII, 3, s. 20; po powrocie z Rzymu został wygnany z grodu Turajda przez pogańskich pobratymców jako zdrajca – tamże, lib. X, 6 (1206), s. 36, lib. X, 13, s. 44. Do końca życia pozostał najwierniejszym sojusznikiem chrześcijan – tamże, lib. XIV, 5 (1210), s. 77, lib. XIV, 12 (1211), s. 86, lib. XV, 7 (1211), s. 94, lib. XVI, 3, s. 105, lib. XXI, 2, s. 142. Śmiertelnie ranny w 1217 r. w bitwie w Estonii, wyraził ostatnią wolę, aby cały jego majątek oddać wszystkim kościołom w Liwonii – tamże, lib. XXI, 4, s. 144. Ciało jego zostało spalone, a prochy pochowane w kościele w Kipsal (Liwonia) – nie wiadomo, jak tłumaczyć ten liwońsko-chrześcijański ryt pogrzebowy – może jako odstępstwo od zwyczajów chrześcijańskich ze względu na zasługi Kaupo dla chrystianizacji Liwonii.

¹⁶ Heinrich, lib. XXIII, 7 (1219), s. 161.

¹⁷ *Vita sancti Ansgari*, cap. 8, s. 36 – *ad promulgandam devotionis suae religionem curiose pueros quaerere, quos emerent et ad Dei servitium educarent*.

¹⁸ Heinrich, lib. VIII, 7 (1206), s. 37 – kapłan Johannes z Holmu, pochodził z estońskiej Wironii, wykupiony z niewoli przez Meinharda, wysłany do Segebergu, powrócił do Inflant z biskupem Albertem.

¹⁹ Hipotezę taką wysunął P. Johansen, *Die Chronik als Biographie. Heinrich von Lettlands Lebensgang und Weltanschauung*, „Jahrbücher für Geschichte Osteuropas” NF, t. 1, 1953, z. 1, s. 10.

²⁰ Johannes z Holmu (zob. przyp. 18) został w okrutny sposób zamordowany – Heinrich, lib. X, 7, s. 37.

Zdecydował się więc powrócić do Niemiec, ale powstrzymały go nieoczekiwane prośby niewdzięcznych parafian. Być może Liwowie obawiali się zemsty chrześcijan albo przyjazdu innych, bardziej konsekwentnych misjonarzy. Kiedy biskup nie zabrał się z ostatnimi kupcami odpływającymi do Niemiec, Liwowie po raz kolejny nie dotrzymali danej mu wiele lat wcześniej obietnicy przyjęcia chrztu, a nawet planowali zamach na jego życie. Meinhardowi udało się jednak wysłać poselstwo do Rzymu ze skargą na wiarołomców i Kuria orzekła, że dane przez nich przyrzeczenie musi być absolutnie wypełnione, zaś jeśli nie udaje się tego osiągnąć perswazją – jak pokazały ponad dziesięcioletnie dzieje misji Meinharda – należy zmusić ich do tego siłą. Po raz pierwszy uznano za konieczne sprowadzanie do Inflant krzyżowców, aby z ich zbrojną pomocą zmusić początkowo tylko Liwów, a później także pozostałe plemiona nadbałtyckie, do przyjęcia nowej wiary²¹.

Drugi biskup inflancki, Bertold, po otrzymaniu święceń biskupich przybył do Inflant, aby spróbować po raz ostatni nakłonić Liwów do dopełnienia złożonych przyrzeczeń. Mimo początkowego przyjaznego przyjęcia, połączonego ze wspólną ucztą i wręczeniem darów, szybko doszło do konfliktu – przy poświęcaniu cmentarza w Holmie. Kronikarz nie podaje powodu tego sporu – ale być może biskup zażądał, aby neofici chowali na nim swych zmarłych i to wywołało sprzeciw, wiązało się bowiem z koniecznością porzucenia tradycyjnych miejsc pochówku i obrzędu ciało palenia. Liwowie zarzucili Bertoldowi, że to nędza była przyczyną jego przybycia nad ujście Dźwiny. Można się w tym dopatrywać echa problemu, na jaki napotkał pierwszy apostoł Pomorza, Bernard, zlekceważony przez miejscową ludność z powodu zbyt ubożego stroju. Ubiór misjonarza nie potwierdzał potęgi boga, którego moc głosił²².

Rok później Bertold przybył ponownie do Inflant, tym razem na czele krzyżowców. Oznajmił Liwom, że był zmuszony ich sprowadzić, bo nie chcą przyjąć chrztu, a ci którzy go nawet przyjęli, powracają do starej wiary przy pierwszej nadarzającej się okazji. Liwowie stwierdzili, że zgadzają się na prowadzenie wśród nich akcji misyjnej wyłącznie w sposób pokojowy, tak jak to miało miejsce w czasach biskupa Meinharda²³. Odrzucili też żądanie biskupa, który chciał, aby dali mu swych synów jako zakładników – jako gwarancji pozostania przy nowej wierze. W czasie bitwy, do której doszło po odrzuceniu żądań chrześcijan, biskup Bertold poległ, ale nie oznaczało to zwycięstwa Liwów. Krzyżowcy, mszcząc się za jego śmierć, zaczęli palić stojące jeszcze na polach zboże. Liwowie z Üxküll i Holmu, obawiając się głodu, zgodzili się na przyjęcie chrztu i na pobyt kapłanów w tych dwóch grodach, obiecali także płacić dziesięcinę na ich utrzymanie. Palenie zboża na polach było w późniejszym okresie jednym ze skuteczniejszych środków perswazji stosowanych wobec zbuntowanych neofitów i pogan odmawiających przyjęcia chrztu. W obliczu przewagi militarnej krzyżowców Liwowie posłali nawet poselstwo do Bremy z prośbą o przysłanie im nowego biskupa, co można chyba traktować jako zagranie taktyczne. Liczyli, że uda się w ten sposób przekonać

²¹ Heinrich, lib. I, 12, s. 6.

²² *Ebonis Vita s. Ottonis episcopi Babenbergensis*, wyd. J. Wikarjak, MPH, s.n., t. 7, cz. 2, Warszawa 1969, lib. II, 1, s. 50 n.

²³ Heinrich, lib. II, 5, s. 9.

krzyżowców o sukcesie powierzonej im misji i skłonić ich do szybkiego opuszczenia Inflant. Jednak gdy tylko statki znikły za horyzontem, po raz kolejny powtórzył się rytuał zmywania z siebie sakramentu chrztu, tak aby popłynął Dźwiną aż do morza i dalej do Niemiec. Spławiono również na tratwie jakąś drewnianą rzeźbę głowy, wykonaną z gałęzi przez jednego z krzyżowców, a uznaną przez Liwów za pozostawionego im boga saskiego, który miał sprowadzić na nich zarazę i głód²⁴. Potem urządzono wielką ucztę, by świętować pozbycie się chrześcijańskiego boga. W krótkim czasie doszło też do buntu, splądrowania własności kościoła i obrabowania kapłanów, a następnie wygnania ich z Ûxküll; dla ratowania życia musieli oni uciekać do Niemiec. Wrogość wobec nowej religii przeniosła się także na kupców, którzy wcześniej – jak się wydaje – mogli prowadzić swoje interesy, nie obawiając się o życie. Tym razem, jak twierdzi kronikarz, tylko dzięki bogatym darom zdołali ująć cało z tego niebezpieczeństwa.

Kiedy w 1200 r. do Inflant przybył trzeci biskup, Albert, z 23 statkami krzyżowców, Liwowie widząc ich przewagę militarną i obawiając się spalenia zboża stojącego na polu, zdecydowali się odnowić pokój z chrześcijanami. Szybko jednak przekonali się, że w osobie nowego biskupa natrafili na bardzo groźnego i zdecydowanego na wszystko przeciwnika. Nie wierząc w szczerą ofertę pokoju, zaprosił on na ucztę *seniores* liwońskich, po czym uwięził ich i zagroził wywiezieniem do Niemiec, o ile nie dadzą mu swych synów jako zakładników. Przymuszeni takim szantażem Liwowie oddali biskupowi około 30 chłopców, a ten zabrał ich ze sobą do Niemiec i – jak można przypuszczać – oddał na wychowanie do klasztoru w Segebergu²⁵. Od tego czasu branie zakładników stało się także zwyczajową praktyką w trakcie dalszej misji chrystianizacyjnej, ale kronikarz jeszcze tylko jeden raz wspomina o tak drastycznym posunięciu jak wywożenie ich z ojczyznoego kraju²⁶. Biskup Albert, w przeciwieństwie do Meinharda, nie pozostał na stałe w Inflantach i w bardzo niewielkim stopniu osobiście zajmował się ewangelizacją. Swoją pontyfikat rozumiał jak obowiązek sprowadzania do Inflant krzyżowców, których obecność miała skłaniać do przyjęcia nowej wiary, a jeśli to nie wystarczało, przekonywać do tego siłą oręża. Więcej czasu spędził więc na podróżach po Niemczech, głosząc krucjatę do Inflant, niż w swojej diecezji. Zazwyczaj co roku udawał się jesienią do Niemiec i po Wielkanocy zjawiał się u ujścia Dźwiny z nowymi oddziałami krzyżowców, ale zdarzały się lata, kiedy w ogóle tam nie powracał.

Formalna chrystianizacja Liwów zakończyła się w 1206 r., dopiero wtedy zaczęto wyznaczać granice parafii i budować kościoły oraz obsadzać je kapłanami. Poza jednym powstaniem Liwów z Turajdy w 1212 r. nie próbowali oni więcej zbrojnie wyrwać się spod zależności od Niemców²⁷, chociaż czasami usiłowali szukać pomocy u księcia połockiego²⁸.

W 1208 r. nastąpił dobrowolny chrzest Lettgauów. Na tę decyzję nie miał jednak wpływu przykład Liwów, wskazujący, że opór przeciwko przyjęciu nowej wiary jest bezcelowy, a dobrowolne przyjęcie nowej wiary chroni przed materialnymi stratami.

²⁴ Tamże, lib. II, 8, s. 11.

²⁵ Tamże, lib. IV, 4, s. 14.

²⁶ Po powstaniu Liwów w 1206 r. Albert zabrał do Niemiec *seniores* z Turajdy, aby tam poznali wiarę chrześcijańską – Heinrich, lib. X, 9, s. 39.

²⁷ Tamże, lib. XVI, 3 (1212), s. 105 n.

²⁸ Tamże, lib. XI, 9 (1208), s. 57.

Przyczyną było rozpoczęcie chrzczenia w obrządku wschodnim zależnej od Pskowa lettgałskiej prowincji Tolowa. Wydaje się, że dopiero po ponad 20 latach od zainicjowania przez łacinników misji chrystianizacyjnej książęta ruscy zdali sobie sprawę, że od zachodu w Inflantach pojawiła się groźna konkurencja. Kronikarz, opisując podjęcie przez Lettgauów decyzji o przyjęciu chrztu, informuje, że o przyjęciu obrządku łacińskiego zadecydowało rzucanie losów. A więc to wyrocznia przesądziła o wyborze rytu, o czym kronikarz informuje jako o rzeczy pozytywnej, chociaż z zasady lekceważąco traktował pogańskie obyczaje wróżebne. O przyjęciu chrztu zadecydowały jednak także względy pragmatyczne – Lettgauowie mieli dosyć ucisku ze strony Liwów i Estów oraz uznali, że Niemcy mogą ich uchronić przed najazdami i rabunkami z ich strony. Aby uzyskać ich pomoc, gotowi byli nawet na przyjęcie nowej wiary²⁹. Podobnie należy interpretować decyzję *seniores* lettgałskiej prowincji Tolowa: w 1214 r. dobrowolnie zmienili oni obrządek wschodni, w którym zostali ochrzczeni kilka lat wcześniej, na łaciński, stając się sojusznikami biskupa Alberta i Zakonu Kawalerów Mieczowych³⁰. Dzięki temu posunięciu płacili od początku czynsz, a nie o wiele bardziej uciążliwą dziesięcinę.

Analizując dzieje chrystianizacji Inflant, można dojść do wniosku, że początkowo zamiarem biskupów nie było nawrócenie wszystkich zamieszkujących je ludów, a jedynie ochrzczenie Liwów. To ich *seniores* nieopatrznie zgodzili się przyjąć chrzest, a chrześcijanie uznali za swój obowiązek skłonić ich wszystkimi metodami do wypełnienia tej obietnicy. Nie przeszkadzało to jednak chrześcijanom w zawieraniu sojuszy z innymi pogańskimi plemionami – w 1201 r. zawarto przymierze z Kurami, zaprzysięgając je przez *effusio sanguinis*³¹, a z Zemgałami sprzymierzono się w 1202 r.³². Ci ostatni stali się na ponad 20 lat wiernymi sojusznikami Rygi i brali nawet udział we wspólnych wyprawach przeciwko Litwinom³³. Podczas jednej z tych wypraw postępowanie Zemgałów wzbudziło niesmak wśród krzyżowców, ponieważ wobec niekorzystnych wróżb wyroczni pogańscy wojownicy postanowili zrezygnować z udziału w działaniach zbrojnych i nakłonić do tego chrześcijan. Krzyżowcy nie chcieli się na to zgodzić, uznając, że byłoby to zmazą na ich honorze³⁴.

Zemgałowie nie tolerowali jednak prób nawracania niektórych odłamów swego ludu. W 1219 r. mieszkańcy Mesoten przysłali posłów do Rygi z prośbą o pomoc przeciwko najazdom Litwinów i obiecali w zamian ochrzcić się, ale jedynie pod warunkiem przysłania do ich grodu rycerzy niemieckich dla ochrony przez pozostałymi Zemgałami. Kiedy tak się stało, dotychczasowy zemgałski sojusznik Rygi, Vesthard z Terweten, najechał na Mesoten i zmusił mieszkańców do porzucenia nowej wiary³⁵. Jeszcze

²⁹ Tamże, lib. XII, 6, s. 61 n.

³⁰ Tamże, lib. XVIII, 3 (1214), s. 116.

³¹ Tamże, lib. V, 2, s. 16.

³² Tamże, lib. VI, 5, s. 18.

³³ Tamże, lib. IX, 2–3 (1205), s. 26 n.

³⁴ Tamże, lib. XII, 2 (1208), s. 59. Po tych wydarzeniach chrześcijanie uznali, że nie należy urządzać wspólnych wypraw z poganami przeciwko innym poganom, trzeba natomiast zabierać oddziały neofitów – tamże, lib. XII, 3, s. 60. Jednym z obowiązków narzuconych nowo ochrzczonego był udział w takich wyprawach pod karą grzywny – tamże, lib. XI, 5, s. 52.

³⁵ Tamże, lib. XXIII, 3, 4 (1219), s. 156–158; rok później krzyżowcy urządzili wyprawę odwetową na Mesoten – ludziom darowano co prawda życie, ale splądrowano ich gród za karę za odstąpienie od prawdziwej wiary – tamże, lib. XXIII, 8 (1220), s. 162 n.

w 1225 r. gdy legat papieski Wilhelm z Modeny wezwał do Rygi tegoż Vestharda, aby nakłonić go do przyjęcia chrztu, posłużył się jedynie perswazją³⁶, a kiedy Vesthard odmówił, nie urządzono przeciw niemu wyprawy zbrojnej. Jak się wydaje, było to spowodowane nie tyle lojalnością wobec dotychczasowego sojusznika, co brakiem środków militarnych umożliwiającą dokonanie wówczas przymusowej chrystianizacji. Siły krzyżowców i ludności tubylczej – ochrzczonych Liwów i Lettgatów – były osłabione po tłumieniu wielkiego powstania w Estonii w 1223 r.

Chrystianizacja Estonii wynikała niejako automatycznie z przyjęcia chrztu przez Lettgatów, którzy granicząc z plemionami estońskimi, byli nieustannie narażeni na łupieżcze najazdy z ich strony³⁷. Nie bez znaczenia był też nacisk Zakonu Kawalerów Mieczowych, który w Estonii mógł liczyć na nowe zdobycze terytorialne. Do podjęcia działań na tym terenie skłaniała także presja ze strony krzyżowców, którzy nie zważali na zawierane przez biskupa Alberta porozumienia pokojowe, lecz za wszelką cenę dążyli do wojny, aby w ten sposób jak najlepiej wypełnić ślubowanie walki z poganami³⁸.

Metody walki chrześcijan pozostały zasadniczo niezmiennie: urządzano wyprawy na kolejne plemiona estońskie, podczas których oblegano przy zastosowaniu machin oblężniczych chroniących się w grodach Estów, paląc przy okazji zboże na polach – o ile wyprawy odbywały się latem. Kiedy obrońcom grodu kończyła się żywność, kiedy wały grodu groziły zawaleniem wskutek podkopów lub gdy krzyżowcy zdołali zbudować drewniane wieże oblężnicze do wysokości umożliwiającej wdarcie się do wewnątrz, Estowie się poddawali. Prosilili o pokój, gdyż jak twierdzili, przekonali się, że bóg chrześcijan jest silniejszy³⁹. Krzyżowcy godzili się zaprzestać działań wojennych w zamian za obietnicę przyjęcia chrztu; czasem plemienni *seniores* zobowiązywali się do stawienia się w tym celu w Rydze. Po złożeniu przez Estów takiego przyrzeczenia i oddaniu synów jako zakładników, armia krzyżowców powracała do Rygi, po wcześniejszym poświęceniu grodu⁴⁰.

Niekiedy do złożenia przez Estów obietnicy przyjęcia chrześcijaństwa wystarczało samo pojawienie się armii w którejś z prowincji estońskich⁴¹. Czasami po wyprawach łupieżczych Estowie wysyłali sami poselstwo do Rygi z prośbą o pokój i udzielenie im chrztu⁴², ale były to posunięcia taktyczne dla zabezpieczenia się przed kolejnym najazdem⁴³. Nie zdarzyło się ani razu, aby dobrowolnie tej obietnicy dopełnili. Znany

³⁶ Tamże, lib. XXIX, 4 (1225), s. 211.

³⁷ Tamże, lib. XII, 6 (1208), s. 62.

³⁸ Tamże, lib. XIV, 11 (1211), s. 84 – oblężenie Fellina; tamże, lib. XVIII, 7 (1215), s. 120 – oblężenie Leole; tamże, lib. XIX, 8 (1215), s. 123 – Sontagana.

³⁹ Tamże, lib. XIV, 11, s. 85.

⁴⁰ Tak było również w przypadku chrztu Selów – tamże, lib. XI, 6 (1208), s. 54, grodu Sonatagana – tamże, lib. XIX, 8, s. 133.

⁴¹ Tamże, lib. XX, 6 (1217), s. 138 – Jerwen; tamże, lib. XXIII, 9 (1220), s. 167 – Warbola.

⁴² Tamże, lib. XV, 7 (1211), s. 96 – mieszkańcy prowincji Sakkala; tamże, lib. XIX, 4 (1215), s. 127 – Ugaunien, Sakkala; tamże, lib. XXI, 6 (1218), s. 145 – Jerwen.

⁴³ Tamże, lib. XVI, 8 (1212), s. 112 – powracający z wyprawy na Estonię Litwini na zarzuty, że plądrowali również nawróconą już prowincję Sakkala, odpowiedzieli, że jej mieszkańcy pozostali przy swoich starych obyczajach.

jest przypadek, kiedy Estowie pokonani podczas wyprawy na liwoński gród Turajda uciekli pod osłoną nocy, aby nie przyjąć chrztu⁴⁴. Skutkowało to kolejnymi wyprawami, które miały zmusić wiarołomców do wypełnienia wcześniejszych zobowiązań⁴⁵.

Formalnie chrystianizację Estonii zakończono w 1221 r., przy tym momentami na obszarze północnej Estonii przybrało to formę „wyścigów” między Niemcami a Duńczykami: komu uda się ochrzcić więcej ludzi, aby w ten sposób włączyć ich w strefę duńskich lub ryskich wpływów. Te „zawody w chrzczeniu” mogły słusznie wywierać na neofitach wrażenie, że nie chodzi tu o ich zbawienie, lecz o polityczną rywalizację, a nawet wzbudzać wątpliwości, czy rzeczywiście Duńczycy i Niemcy czczą tego samego boga, choć kronikarz zapewnia, że Estowie nie mieli takich rozterek⁴⁶. Jak jednak Estowie mogli zrozumieć fakt stracenia przez Duńczyków Tabelina, jednego z *seniores* wirońskich⁴⁷ za to, że dał się ochrzcić misjonarzom ryskim, a nie czekał na duńskich? Jaki sens miało – tym razem z punktu widzenia chrześcijan – przekazywanie wody święconej *seniores* estońskim z poleceniem spryskania nią⁴⁸, czyli ochrzczenia, mieszkańców ich wiosek, bez jakiegokolwiek uprzedniej ewangelizacji? Zapewne w oczach neofitów pozbawiało to sakrament chrztu wszelkich atrybutów *sacrum*, co najwyżej mogło budzić przekonanie o magicznych właściwościach wody święconej.

Nie budzi zdziwienia wybuch ogólnostońskiego powstania w 1223 r., które wszędzie łączyły wspólne cechy, analogiczne do wcześniejszych działań powstańczych Liwów. Po pierwsze, podjęto próby zmywania z siebie sakramentu chrztu, czy to przez kąpiel, czy też mycie oraz szorowanie domostw i grodów, które uprzednio zostały skropione wodą święconą przez kapłanów chrześcijańskich. Przyjmowano na powrót żony, które musiały zostać odesłane w chwili przyjęcia chrztu, jak również wykopywano zmarłych pogrzebanych na przykościelnych cmentarzach i urządzano im tradycyjne ciepłopalne pochówki⁴⁹, nie wspominając oczywiście o zaprzestaniu płacenia czynszu. Dochodziło do zabijania kapłanów – choć na uwagę zasługuje, że w Fellinie Estowie obawiali się wtargnąć do kościoła, aby zabić czy uwięzić znajdujących się tam Kawalerów Mieczowych; zrobili to dopiero po wywabieniu ich na zewnątrz, pomimo złożenia przysięgi, że puszcza ich wolno. Woleli zatem złamać dane słowo niż zamordować ich w świątyni. Najwidoczniej uważali kościół za miejsce, w którym przebywa potężny bóg chrześcijan, i obawiali się zemsty za jego zbezczeszczenie. Zdarzało się też składanie rytualnych ofiar z ludzi – w Jerwen powstańcy wyrwali serce królewskiemu wójtowi, upiekli je na ogniu i zjedli, w nadziei, że w ten sposób wzrosnie ich dzielność⁵⁰. Ciało zabitych wrogów nie grzebali ani nie palili, lecz rzucali psom i ptakom na pożarcie,

⁴⁴ Tamże, lib. XV, 3 (1211), s. 91.

⁴⁵ Tamże, lib. XXI, 5 (1217), s. 144 – wyprawa na Sakkala, bo buncie mieszkańców rok wcześniej.

⁴⁶ Tamże, lib. XXIV, 1, s. 170 – *Credebant itaque Vironenses unum Deum esse christianorum, tam Danorum quam Theuthonicorum, et unam fidem unumque baptismum, et nullam inde provenire discordiam putantes Danorum sibi vicinorum baptismum indifferenter accipiebant.*

⁴⁷ Tamże, lib. XXIV, 1 (1220), s. 170.

⁴⁸ Tamże, lib. XXIV, 2 (1220), s. 170.

⁴⁹ Tamże, lib. XXVI, 8 (1223), s. 191.

⁵⁰ Tamże, lib. XXVI, 6 (1223), s. 190.

bezczeszcząc w ten sposób zwłoki⁵¹. Mieszkańcy Sakkala wysłali posłów do Rygi, proponując wymianę estońskich zakładników na uwięzionych Niemców. Gotowi byli również zawrzeć pokój z Niemcami, ale pod warunkiem, że nie będą zmuszani do ponownego przyjmowania wiary chrześcijańskiej⁵². O ile pierwsza propozycja spotkała się z przychylną reakcją, o tyle na drugą chrześcijanie nie mogli się zgodzić. Stłumienie powstania zakończyło się krwawą rozprawą z Rusinami wezwanymi na pomoc przez Estów i tubylcami broniącymi oblężonego przez krzyżowców Dorpatu. Po raz pierwszy zdecydowano się nie przyjmować kapitulacji, lecz wymordować wszystkich oblężonych, aby w ten sposób odstraszyć nowo ochrzczonych od jakichkolwiek prób buntu⁵³. W przypadku Estonii kontynentalnej okazało się to skuteczne aż do wybuchu wielkiego powstania w 1343 r.

Zanotowane przez kronikarza przykłady zachowania neofitów w momencie odstępowania od nowej wiary odpowiadają informacjom zapisanym w późniejszych statutach prowincjonalnych arcybiskupstwa ryskiego, co potwierdza wielowiekowe przetrwanie przedchrześcijańskich obyczajów. *Allgemeine Landesordnung* wydany przez arcybiskupa ryskiego Jana Ambundi w 1422 r. zakazał pod karą śmierci zmywania sakramentu chrztu⁵⁴. Zakaz taki nie pojawił się w żadnych późniejszych statutach, nie wiadomo więc, czy został tylko automatycznie przejęty z pierwszych (niezachowanych) statutów synodu ryskiego z 1226 r. (gdzie miał pełne prawo się znaleźć, gdyż ostatnie powstanie estońskie miano jeszcze świeżo w pamięci), czy też przypadki takie zdarzały się wśród tubylczej ludności jeszcze w początkach XV w.

Z przyjęciem nowej wiary wiązała się konieczność kompletnej zmiany tradycyjnego systemu wartości i trybu życia. Tego dotyczy kilkakrotnie wzmiankowana przez kronikarza *mulierum proterva*⁵⁵. Przyjęcie chrztu przez głowę rodziny oznaczało wyrzeczenie się wielożeństwa, a tym samym konieczność odesłania dotychczasowych żon i zawarcie nowego małżeństwa zgodnie z zasadami prawa kanonicznego, przestrzegając przepisów o dopuszczalnym stopniu pokrewieństwa i powinowactwa przyszłych małżonków. Tymczasem wśród plemion ugrofińskich powszechnie było np. pojmowanie za żonę wdowy po zmarłym bracie. Opór neofitów wobec wymagań nowej religii w sprawach małżeńskich był tak silny, że już w pierwszym roku swego pontyfikatu papież Innocenty III wydał dekret skierowany do biskupa inflanckiego Alberta, zezwalający na kontynuację wcześniejszego małżeństwa, nawet jeśli małżonkowie byli spokrewnieni w drugim i trzecim stopniu komputacji kanonicznej. Jak bowiem zauważył papież, kobieta obawiająca się odesłania potrafi skłonić męża do apostazji⁵⁶. Pomimo oficjalnego zezwolenia na łagodniejsze stanowisko kleru inflanckiego w sprawie

⁵¹ Tamże, lib. XXVI, 6, s. 190 – miało to miejsce także w Odenpäh.

⁵² Tamże, lib. XXVI, 9 (1223), s. 191.

⁵³ Tamże, lib. XXVIII, 5–6 (1224), s. 203–205.

⁵⁴ *Akten und Rezesse der livländischen Ständetage*, t. 1, cz. 3 (1417–1424), opr. L. Arbusow jr., Riga 1926, nr 299, s. 262 (*Allgemeine Landesordnung*), § 1 – *dat neymand de cristlike dope vornygen edir affwaschen sall, by synem lyve*. Por. L. Arbusow jr., *Die Einführung der Reformation in Liv-, Est- und Kurland*, „Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte”, t. 3, Riga 1919, s. 52.

⁵⁵ Heinrich, lib. I, 10, s. 4.

⁵⁶ LECUB I, nr 13 (1199), col. 17.

małżeństw, jednym z pierwszych posunięć w czasie powstań antychrześcijańskich było przywoływanie odesłanych żon⁵⁷. Sprawa sposobu zawierania małżeństw (tradycyjną metodą było porwanie) i wymuszenia na Estach przestrzegania zasad prawa kanonicznego w tej dziedzinie powracała w statutach synodalnych do końca średniowiecza⁵⁸. Nadal problemem było skłonienie ludności wiejskiej do zawierania kanonicznych małżeństw i do przestrzegania zasady ich nierozzerwalności. Przypominano plebanom o konieczności informowania wiernych o dozwolonych stopniach pokrewieństwa i powinowactwa między małżonkami⁵⁹, o czym wieśniacy nie mieli pojęcia – wydaje się, że pod tym względem niewiele zmieniło się przez ponad 200 lat. Chodziło także o to, aby w ogóle zawierano małżeństwa w kościele, gdyż nagminne było życie bez ślubu i częste zmiany partnerów. Protestanci kaznodzieje z XVI w. zarzucali duchowieństwu katolickiemu, że tolerowało takie pogańskie obyczaje, lecz zarzut ten wydaje się nieuprawniony. Hierarchia kościelna świetnie zdawała sobie sprawę z ich trwania, ale słabo rozwinięta sieć parafialna i brak chętnych do obejmowania stanowisk proboszczów wiejskich nie pozwalały skutecznie zwalczać pogańskich praktyk.

Kolejnym obyczajem, którego należało się wyrzec w momencie wejścia do społeczności chrześcijańskiej, był tradycyjny rytuał pogrzebowy i związany z nim sposób oddawania czci zmarłym przodkom. Wśród ugrofińskich Liwów i Estów dominował obrządek ciałopalny – ciała zmarłych palono w pobliżu cmentarza, leżącego niedaleko siedzib ludzkich, a prochy zsypywano do rodzinnych grobowców oddzielonych od siebie szeregiem dużych kamieni⁶⁰. Kult przodków przejawiał się w odprawianych na grobach zmarłych libacjach. Przyjęcie nowej wiary wiązało się z koniecznością porzucenia – używanych czasami nawet od kilkuset lat – rodzinnych grobów i grzebaniem zmarłych na poświęconych cmentarzach przy nielicznych kościołach parafialnych, czyli w znacznej odległości od miejsca zamieszkania żyjących krewnych. Należy też sądzić, że kapłani nie zezwalali na odprawianie libacji na grobach zmarłych. Stąd wynikało opisywane wyżej wykopywanie zwłok i ich ciałopalenie w czasie reakcji pogańskich⁶¹. Podobnie jak w przypadku zawierania małżeństw, statuty kościelne ponawiały nakazy dokonywania chrześcijańskiego pochówku zmarłych parafian, udzielając nawet czterdziestodniowego odpustu proboszczom wiejskim, którzy w oktawę po śmierci parafianina odprawią za niego mszę zaduszną – czyli dopilnują, aby doszło do pochowania zwłok na poświęconym cmentarzu⁶². Jednocześnie zabraniano *se in campis silvestribus cum feris sepeliri*, jak również urządzania na nielegalnych oraz poświęconych cmentarzach libacji i zabaw, zobowiązując nie tylko władze duchowne, ale także świeckich wasali do karania winnych takich wykroczeń.

Statuty zalecały także zwalczanie pogańskich zabobonów neofitów, którzy nie oddawali czci relikwiom świętych Pańskich, lecz zjawiskom przyrody: piorunowi, który

⁵⁷ Heinrich, lib. XXVI, 8 (1223), s. 191.

⁵⁸ Por. LECUB VII, nr 690 (1428), § 32, s. 484–485; *Allgemeine Landesordnung...*, §§ 5, 6, 7, s. 263.

⁵⁹ LECUB VII, nr 690 (1428), § 32–35, s. 484–486.

⁶⁰ Por. Ł. Okulicz-Kozaryn, *Finowie Zachodni*, Warszawa 1993, s. 37 n., 100.

⁶¹ Heinrich, lib. XXVI, 8 (1223), s. 191.

⁶² LECUB VII, nr 690 (1428), § 1, s. 479.

nazywali swoim bogiem, węzom i drzewom⁶³. O świętych gajach w Estonii wspomina dwukrotnie kronikarz Henryk⁶⁴. W późniejszym okresie powstawało bez zezwolenia wiele niepoświęconych kaplic, w których umieszczano wizerunki świętych – przede wszystkim św. Antoniego Wielkiego, z pewnością najpopularniejszego świętego wśród ludności rodzimej – i składano im ofiary⁶⁵. Mimo ponawianych na synodach zaleceń burzenia takich przybytków, obyczaju tego nie udało się wykorzenieć do czasów Reformacji. Postanowienia synodalne karę ekskomuniki nakładały także za odprawianie wróżb i czarów⁶⁶. Nie lepiej udawała się walka z zabobonami protestanckim pastorom, którzy aż po XIX w. uskarżali się na pogańskie przesady swoich owieczek⁶⁷.

Próby pokojowej chrystianizacji Inflant zostały zarzucone już po kilkunastu latach, a więc w horyzoncie czasowym jednego pokolenia, gdyż zdaniem hierarchii kościelnej nie rokowały nadziei na szybki sukces. Chrystianizacja przymusowa – drogą podboju – okazała się z pozoru bardziej skuteczna, gdyż doprowadziła do formalnego nawrócenia tych ziem w ciągu trzydziestu lat, ale powtarzające się do końca XIII w. reakcje pogańskie – zwłaszcza na Ozylii i w Zemgalii – dowodzą żywotności oporu nie tylko przeciwko narzuconemu nowemu porządkowi feudalnemu, reprezentowanemu przez niemieckie rycerstwo, ale także przeciwko narzuconej wierze. Tak długiemu trwaniu przedchrześcijańskich obyczajów sprzyjały nie tylko wskazane powyżej niedostatki ewangelizacyjne, ale przede wszystkim fakt, że tubylcza ludność Inflant pozostała w swojej masie ludnością chłopską, hermetyczną językowo. Skutkiem tego jedynie sporadycznie dochodziło do obustronnych wzajemnych oddziaływań kulturowych między ludnością wiejską a elitą społeczną niedawno schryistianizowanych ziem – nieliczną napływową ludnością niemiecką, spośród której rekrutowało się wyłącznie rycerstwo i mieszczenie, przy braku niemieckiego osadnictwa chłopskiego. Znaczenia tego typu kontaktów dla przenikania nowych postaw i wzorców dowodzą szwedzkie wpływy kulturowe w Estonii, gdzie przejmowanie nowych, chrześcijańskich treści życia społecznego stało się możliwe dzięki potwierdzonemu źródłowo od końca XIII w. osadnictwu szwedzkiemu na wybrzeżach estońskich, w szczególności zaś na Ozylii. W długiej perspektywie czasowej – liczonej w stulecia – pokazuje to także większą skuteczność pokojowego oddziaływania kulturowego w porównaniu ze zbrojnym narzucaniem nowych wzorców.

⁶³ Tamże, nr 690 (1428), § 27, s. 482.

⁶⁴ Heinrich, lib. XXIII, 9 (1219), s. 166 – w Jerwen, zapewne w pobliżu wsi Kareda; tamże, lib. XXIV, 5 (1220), s. 175 – na granicy Wironii, gdzie gaj znajdował się w pobliżu góry, a był uważany przez ludność za miejsce narodzin bóstwa Tharapita. Misjonarze zniszczyli znajdujące się w nim wizerunki (drewniane rzeźby?) i zanotowali zdumienie obserwujących, iż nie trysnęła z nich krew.

⁶⁵ LECUB VII, nr 690 (1428) § 29, s. 483. Por. Arbusow, *Die Einführung...*, s. 62.

⁶⁶ LECUB VII, nr 690, § 47, s. 47.

⁶⁷ R. Winkler, *Über Kirchen und Capellen Ehistlands in Geschichte und Sage*, „Beiträge zur Kunde Ehst-, Liv- und Kurlands”, t. 5, 1900, s. 1–38; A. Westren-Doll, „Abgötterei” zu Ausgang der schwedischen und Beginn der russischen Zeit, „Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft”, 1925, s. 7–25.

La mission christianisatrice en Livonie aux XII^e–XIII^e siècles – l'impact du sacré chrétien et païen

Le déroulement de la première évangélisation du littoral de la Livonie (côte du Golfe de Riga) habité par Letgaliens, Semigaliens, Sèles, Lives et Estoniens est connu, pour les années 1180–1227, grâce à la chronique de Henri le Letton (écrite en 1226–1227). Bien que le chroniqueur n'ait pas montré grand intérêt pour la spiritualité et les croyances traditionnelles des Lettons, les détails en cette matière qu'il fournit incidemment sont de haute importance. La résistance des Lettons contre le christianisme paraît résulter du changement nécessaire des multiples formes de la vie sociale et des plusieurs normes juridiques tirant ses origines de l'ensemble des croyances premières des Lettons. La conversion au christianisme imposait l'introduction de la monogamie, l'interdiction des mariages endogamiques, mettait fin à la tradition de l'enlèvement de l'épousée; la christianisation égalait aussi à l'abandon de la crémation des dépouilles et des nécropoles primitives au profit des cimetières ecclésiastiques. S'ajoutaient les poids fiscaux: la dîme et autres redevances au profit de l'Église et de structures ecclésiastiques à l'état naissant. Tous ces défis à la nouvelle religion, présentes au premier étape de l'évangélisation, restèrent actuelles jusqu'à la fin du Moyen Âge – en témoignent les statuts synodaux de la métropole de Riga du XV^e siècle, ce qui prouve la ténacité des anciennes croyances et le caractère superficiel de la chrétienté livonienne médiévale.

Paweł Żmudzki
(Warszawa)

Opisy bitew ukazujące wojowników gotowych przyjąć swój los (przykłady słowiańskie XI–XIII w.)*

W różnego rodzaju opowiadaniach poświęconych starciom zbrojnym powtarza się motyw zabiegów zmierzających do podniesienia wojska na duchu. Pojawiają się całe sekwencje znaczących działań symbolicznych, najczęściej bezpośrednio poprzedzających bitwę, których celem było przedstawienie przemiany grupy wojowników w nieustraszoną wspólnotę gotową mężnie przyjąć wszystko, co przyniesie los. Autorzy w ten sposób ujmowali temat przygotowań do walki, ponieważ byli przekonani, że bitwa jest specjalnym, świętym wydarzeniem i wojownicy – szykując się do boju – zmuszają do działania siły nadprzyrodzone, które decydują o wyniku bitwy¹. Przesądzały one rezultat zbrojnego starcia jeszcze przed jego rozpoczęciem. Dlatego bardzo często preludium zmagania na polu walki są szczegółowo opisywane wróżby, przepowiednie, rytuały magiczne, modlitwy, przysięgi, ofiary, obserwacje znaków prowadzące do poznania decyzji bogów bądź też mające spowodować ich przychylność. Jak się wydaje, zbliżająca

* Dziękuję mgr Annie Gronowskiej, prof. Jackowi Banaszkiewiczowi i Marcie Tycner za pomoc i wsparcie w trakcie pisania niniejszego tekstu.

¹ D.S. Crespo, *Il faut s'allier avant la bataille. Sur certaines pratiques „sacrificielles” face au danger*, „Revue d'histoire des religions”, 215, 1998, z. 2, s. 195–216; J. Banaszkiewicz, „Nadzy wojownicy” – o średniowiecznych pogłoskach dawnego rytu wojskowego (Prokopiusz z Cezarei, Paweł Diakon, Girald z Walii, Sakso Gramatyk i Gall Anonim), [w:] *Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu*, red. S. Moździoch, Spotkania Bytomskie, t. 4, Wrocław 2000, s. 11–24, obszerny wybór literatury s. 11, przyp. 1 i 2; G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, wyd. 12, Paris 1996; F. Graus, *Der Heilige als Schlachtenhelfer – Zur Nationalisierung einer Wundererzählung in der mittelalterlichen Chronistik*, [w:] *Festschrift für Helmut Beumann zum 65. Geburtstag*, wyd. K.-U. Jaschke, R. Wenskus, Sigmaringen 1977, s. 330–348; J.-C. Vallecalle, *Sacraliser la guerre: remarques sur les révélations surnaturelles dans les chansons de geste*, [w:] *Guerres, voyages et quêtes au Moyen Âge. Mélanges offerts à J.-C. Faucon*, Paris 2000, s. 429–473. O wierzeniach pogańskich Słowian i militarnych kompetencjach ich bogów na tle porównawczym: A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, wyd. 2, Warszawa 1986.

się bitwa rzeczywiście mogła skłaniać do określenia niejasnej i najczęściej nieuniknionej przyszłości². Badacze kultury duchowej średniowiecznych Słowian od dawna rozważają związek między słowami „wróg” i „wroźba”, występujący w językach słowiańskich³. Wiele wskazuje na pierwotną i nieprzypadkową zbieżność pojęć oznaczających los i nieprzyjaciela⁴.

W niniejszym tekście zajmę się takimi opisami bitew, które pokazują związek zwycięskiego wojska z siłami nadprzyrodzonymi, pociągający za sobą przemianę wojowników w wojsko nieustraszone – gotową na wszystko i nierozzerwalną wspólnotę. Chrześcijańskie praktyki religijne lub pogańskie wroźby i rytuały są nieodzownym elementem w tego typu opowieściach. Można wręcz powiedzieć, że szczegóły narracji zostały dobrane tak, aby pokazywały, w jaki sposób i z jakim skutkiem wojsko weszło w uświęcającą i wzmacniającą relację z *sacrum*. Analizowane przeze mnie źródła pozwalają także wnioskować, jak autorzy konstruowali swoje opowieści, aby wyrazić powyższą myśl przewodnią. Wiele uwagi poświęcę modelowi wojska młodzieńczego, obecnemu zarówno w opisach armii – z punktu widzenia autora – własnej, jak i wrogiej. Najpierw jednak zestawię fragment czeskich „dziejów bajecznych” z obrazami bitew „historycznych”, aby ukazać scenariusz opowieści o wojsku wychodzącym naprzeciw swojemu przeznaczeniu.

Przeistoczenie za sprawą bogów wojska tchórzliwego w bohaterskie zostało przedstawione w sposób wręcz modelowy w opowieści Kosmasa o mitycznej wojnie Czechów z Łączanami, stoczonej w czasach zamierzchłych i pogańskich. Rozstrzygnięcie szykującej się dopiero batalii między wrogimi plemionami poznajemy dzięki jednej z łączańskich Eumenid (*una de numero Eumenidum*). Ostrzegła ona swojego pasierba w następujący sposób: *Scias Boemorum strigas sive lemures nostras prevaluisse votis Eumenides, unde nostris usque ad unum interfectis dabitur victoria Boemis*. I nieco dalej dodała jeszcze: *Nam dii, qui vobiscum comitabantur in prelium, versi sunt in auxilium inimicis vestris*⁵. Bitwa na Turskim Polu została więc poprzedzona rywalizacją osób, które reprezentowały obie walczące strony i były ściśle powiązane ze światem bogów. Do ich grona zaliczały się kobiety nazwane przez kronikarza Eumenidami, ewidentnie posiadające wieszczce i magiczne kwalifikacje, a także strzygi i upiory. Bronią w owym duchowym starciu były *vota*, służące do pozyskania bóstw dających zwycięstwo. Pomoc od bogów przyszła w momencie, gdy wydawało się, że dla Czechów nie ma już ratunku. Wcześniej bowiem Włóściśław, książę Łączan, *contra Boemos frequenter susceperat bellum*

² Przykłady przedbitewnych wroźb w literaturze starożytnej i średniowiecznej prezentują: L.P. Słupecki, *Wyrocznie i wroźby pogańskich Skandynawów. Studium do dziejów idei przeznaczenia u ludów indoeuropejskich*, Warszawa 1998; J. Banaszkiewicz, *Rodulf, król Herulów, który grał (Paweł Diakon, Hist. Long., I, 20)*, [w:] *E scientia et amicitia. Studia poświęcone profesorowi Edwardowi Potkowskiemu w sześćdziesięciopięcioletnie urodzin i czterdziestolecie pracy naukowej*, Warszawa-Pułtusk 1999, s. 23–31.

³ A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1985, s. 176–178.

⁴ L.P. Słupecki, *Wroźbiarstwo pogańskich Słowian*, [w:] *Słowianie i ich sąsiedzi we wczesnym średniowieczu*, red. M. Dulnicz, Warszawa-Lublin 2003, s. 73.

⁵ Kosmas, lib. I, cap. 11, s. 25: „Wiedz, że strzygi czy też upiory Czechów zakłęciami (ofiarami?) zdobyły przewagę nad naszymi Eumenidami, dlatego po wybicciu naszych co do jednego, będzie dane zwycięstwo Czechom. [...] Bowiem bogowie, którzy wam towarzyszyli w boju odwrócili się i pomagają waszym nieprzyjaciolom”; V. Karbusický, *Báje, mýty, dějiny. Nejstarší české pověsti v kontextu evropské kultury*, Praha 1995, s. 109.

*et semper Marte secundo atque diis auspiciibus prevaluerat terramque eorum sepe ingressus cedibus, incendiis ac rapinis crudeliter devastarat et ipsos populi primates in tantum presidiiis attenuarat, ut parvo clausi in oppido, quod dicitur Levigradec, hostium incursiones timerent oppido*⁶. Przewaga Łączan wydawała się miażdżąca. Dlatego przerażeni Czesi udali się do wróżki (*sortilega*). Ta obiecała zwycięstwo pod warunkiem złożenia Jowiszowi, Marsowi, Bellonie i Plutonowi (określonemu *gener Cereris*) ofiary z osła⁷. Ofiara ta polegała na spożyciu mięsa zwierzęcia, które podzielone zostało *in mille millies* kawałków tak, aby starczyło dla każdego wojownika⁸. Wspólny posiłek sprawił rzecz nadzwyczajną (*res similis prodigio*): Czesi, dotychczas pełni zwątpienia, złęknieni i słabi, stali się weseli i gotowi na śmierć niczym leśne wieprze (*silvatici porci*)⁹. Przekaz Kosmasa można zinterpretować w następujący sposób: wróżka namówiła wojowników czeskich do działania mającego skłonić bogów, aby im oddali zwycięstwo. Ofiara i uczta utwierdziły wspólnotę¹⁰. Dzięki nim Czesi porzucili strach, zaczęli przypominać dziki i z weselem gotowali się na śmierć, stając się tym samym wojskiem idealnym, bo gotowym do przyjęcia wspólnego dla wszystkich losu¹¹.

Warto nieco uwagi poświęcić upodobnieniu się Czechów do dzików. Bliską analogię stanowi Gallowy opis bitwy stoczony przez Bolesława Chrobrego z Rusinami. Król ruski – jak go nazywa Gall – przed walką przekazał polskiemu władcy następujące słowa: *Noverit se Boleslauus tamquam suem in volutabro canibus meis et venatoribus circumclusum*¹². Na co Chrobry odpowiedział: *Bene, inquam, suem in volutabro nominasti, quia in sanguine venatoris canumque tuorum, id est ducum et militum, pedes equorum meorum inficiam et terram tuam et civitates ceu ferus singularis depascam*¹³. W przekonaniu Galla Anonima do dzików porównywać można było wojowników szczególnie okrutnych. Bolesław Chrobry, akceptując nadane mu miano – *sus in volutabro* – zapowiadał, że jego konie będą stąpać we krwi przeciwników, a on sam pożre ziemię

⁶ Kosmas, lib. I, cap. 10, s. 23: „często podejmował wojny przeciw Czechom i zawsze zgodnie z auspicjami Marsa oraz innych bogów wygrywał i często wkroczywszy na ich ziemie mordami, pożarami i grabieżami okrutnie je niszczył i tak osłabił najprzedszych broniących tego ludu, że zamknięci w małym gródku, zwanym Levy Hradec, bali się ataków wrogów na gródek”.

⁷ Tamże, lib. I, cap. 11, s. 25–26. Być może sam osioł, jako zwierzę ofiarne, miał w przekonaniu Kosmasa znaczenie magiczne. Takie przekonanie funkcjonowało w czasach rzymskich. Za cesarza Walentyniana notariusz Faustyn został oskarżony o *to quod asinum occidisse dicebatur ad usum artium secretarum, ut adserchant quidam urgentes, ut autem aiebat ille, ad imbecillitatem firmandam fluentium capillorum* – Ammianus Marcellinus, wyd. J.C. Rolfe, London-Cambridge Massachusetts 1956–1957 (cyt. dalej: Ammianus Marcellinus), t. 3, lib. XXX, cap. 5 (11), s. 340.

⁸ Kosmas, lib. I, cap. 11, s. 26. Był to typ ofiary stosowany w starożytności dla umocnienia wojska ogarniętego defetyzmem – D.S. Crespo, *Il faut s'allier avant la bataille...*, s. 205–206.

⁹ Kosmas, lib. I, cap. 11, s. 26.

¹⁰ O więzi łączącej wspólnie uczujących: J. Banaszekiewicz, *Trzy razy uczta*, [w:] *Spółczesność Polski średniowiecznej*, t. 5, red. S.K. Kuczyński, Warszawa 1992, s. 95–108. Por. z ofiarami z somy: D.S. Crespo, *Il faut s'allier avant la bataille...*, s. 196–197.

¹¹ W. Peltz, *Wierność rycerska na Rusi*, [w:] *Etos rycerski w Europie Środkowej i Wschodniej X-XV w.*, Zielona Góra 1997, s. 47.

¹² Gall Anonim, *Cronicae*, lib. I, cap. 10, s. 28: „Niech wie Bolesław, że tak jak dzik w bagnie, moimi psami i łowcami jest otoczony”.

¹³ Tamże: „Powień, że dobrze dzikiem w bagnie [mnie] nazwał, ponieważ we krwi łowców i psów twoich, to jest książąt i wojowników, umoczę nogi moich koni i ziemię twoją i miasta tak jak odynieć pożrę”.

i miasta ruskie. Postać dzika wiązała się z wyjątkowym zapamiętaniem w walce. Gall porównał bitwę do polowania i ukazywał znamienne odwrócenie ról: zwierzyna sama stawiała się łowcą, zabijając otaczających ją myśliwych i ich psy. Ten sam myśliwski wątek występuje w Kosmasowym opowiadaniu o przygotowaniach do bitwy na Turskim Polu. Włóściśław w dwóch przemowach namawiał swoich wojowników, aby odłożyli albo przynajmniej oszczędzali zwykłą broń, a zamiast niej wzięli sokoły, krogulce, czaple i inne tego rodzaju ptaki jako środek odpowiedni do walki z tak tchórzliwym przeciwnikiem. Tuż przed starciem książę Łączan wydał swoim następujący rozkaz: *submitte que portatis volatilia, ut perterrefaciatis falconibus pavidas acies ut columbas*¹⁴. Jak już wiadomo, Czesi okazali się jednak mężni oraz nieustraszeni niczym dziki i zadali Włóściśławowi straszliwą klęskę. Kosmas jeszcze dobitniej odwołał się do tej figury retorycznej w opisie bitwy, którą książę Wratysław II wydał Leopoldowi, margrabiemu bawarskiej marchii wschodniej (Austrii). W przedbitewnym przemówieniu skierowanym do swoich wojowników, margrabia zwrócił się do nich *O lupi rapaces et catuli leonum feroces*, a Czechów porównał do owiec. W związku z tym Kosmas odpowiednio skomentował czeskie zwycięstwo w bitwie: *Sicque greges ovium lactaverunt catulos leonum*¹⁵.

Przemiana wojska zléknięnego w radosne i nieustraszone, dokonana dzięki interwencji sił nadprzyrodzonych, jest głównym wątkiem opisu bitwy stoczonej pod Kressenbrun 12 lipca 1260 r. Czesi starli się wówczas z Węgrami. Najpełniejszy, wielopłaszczyznowy obraz batalii zachował się w źródle czeskim: tzw. „drugiej kontynuacji Kosmasa”, spisanej prawdopodobnie pod koniec lat osiemdziesiątych XIII w.¹⁶ Temat cudownie zdobytego męstwa został tam rozbudowany i w pełni schryścianizowany. Narracja ukazuje wszystkie te cechy, które – w przekonaniu średniowiecznych autorów – najlepiej tłumaczyły powody zwycięstwa jednej ze stron konfliktu zbrojnego. Obie armie zeszyły się nad Morawą i stanęły naprzeciw siebie, każda na innym brzegu rzeki. Stwarzało to sytuację patową. Nikt nie chciał rozpoczynać przeprawy w obliczu wroga. Doszło więc do negocjacji między władcą czeskim, Przemysłem Otakarem II a królami Węgier: Belą IV i Stefanem V. W efekcie zawarto rozejm. Przerwa w działaniach wojennych miała umożliwić oddziałom węgierskim spokojną przeprawę przez Morawę, aby obie armie mogły przystąpić do bitwy na równych i sprawiedliwych warunkach. Podstępni Węgrzy przeszli jednak rzekę w nocy i zaatakowali obóz przeciwnika w dniu rozejmu. Większość wojska czeskiego przebywała w tym momencie w sąsiednim miasteczku. Mimo szczupłych sił Przemysłowi udało się odnieść świetne zwycięstwo.

Jedną z wersji opowieści o bitwie jest relacja władcy czeskiego, zawarta w liście do papieża Aleksandra IV, przepisany przez autora „drugiej kontynuacji Kosmasa”¹⁷.

¹⁴ Kosmas, lib. I, cap. 12, s. 28: „wypuście ptaki, które niesiecie, abyście przstraszyli sokołami oddziały lękliwe jak gołębie”, wcześniejsze przemówienie: cap. 10, s. 24.

¹⁵ Tamże, lib. II, cap. 35, s. 132–133: „O wilki drapieżne i dzikie młode lwów [...] I tak stada owiec nakarmiły mlekiem młode lwów”.

¹⁶ O źródle zob. postłowie do wydania czeskiego przekładu: *Pokračovatelē Kosmovi*, wyd. M. Bláhová, Z. Fiala, Praha 1974, s. 196–216.

¹⁷ *Pokračovatelē Kosmovi (Příběhy Krále Přemysla Otakara II)*, wyd. J. Emler, FRB, t. 2, Praha 1874, s. 315–318; patrz także: M. Bláhová, Z. Fiala (postłowie do czeskiego przekładu), [w:] *Pokračovatelē Kosmovi...*, s. 208; P. Žmudzki, *Studium podzielonego Królestwa. Książę Leszek Czarny*, Warszawa 2000, s. 123–125.

Według Przemysła, w skład armii Beli IV i Stefana V wchodziły liczne oddziały pogańskie (np.: Tatarzy), heretyckie i schizmatyczne. Ponadto Węgrzy zaatakowali ustawieni w szereg półkolisty i sprawiali wrażenie, jakby chcieli pożreć Czechów żywcem. Sposób działania przeciwników został napiętnowany przez Przemysła Otakara II. Władca czeski przedstawiał papieżowi zwycięstwo pod Kressenbrun jako dokonane przez Boga za pośrednictwem Czechów¹⁸. Tego samego zdania był autor „drugiej kontynuacji Kosmasa”, który wojsko czeskie, walczące z węgierskim, nazywał *exercitum christianum*¹⁹. Jego opowieść pozwala przyjrzeć się nadprzyrodzonym okolicznościom poświadczającym bliski związek wojska czeskiego z Bogiem:

*Itaque talis ac tanta victoria digne soli deo et sanctis eius est cum condignis gratiarum actionibus et laudibus ascribenda, quod etiam ex quibusdam revelationibus comprobatur. Siquidem a multis fertur, quod quidam viri, qui a tergo ad custodiam exercitus fuerant deputati, imminente proelio referunt se vidisse quandam avem in lineamentis ad modum aquilae figuratam, sed in colore nive candidiorem, habentem aureum caput et collum, vexillum beati Wenceslai quondam ducis, semper vero patroni Bohemorum, inclyli martyris, inseparabiliter prosequentem; quae passim visa est eisdem crescere, quoad usque ad pugnam procedentem universum corpore et plumis cooperuit exercitum christianum*²⁰.

Znak niechybnie zwiastujący zwycięstwo Czechów został więc dostrzeżony już przed bitwą. Ciekawe, że najwięcej szczegółów na temat wyglądu owego orła o wyraźnie nadprzyrodzonych cechach, dostarczyli ci, którzy znajdowali się na tyłach wojska. Oni potwierdzili ściśle związek ptaka-zjawy z chorągwią św. Wacława²¹. Natomiast wielu innych Czechów widziało orła, jak rósł i zakrywał wojsko czeskie idące na wroga. W opisie bitwy pod Kressenbrun cudowny znak pełnił zatem rolę podwójną: był zarazem znakiem wróżącym zwycięstwo i epifanią św. Wacława. W rezultacie trudno było mieć wątpliwości, że Czesi odnieśli sukces z woli Boga.

Interpretację orła jako epifanii św. Wacława wspiera dalszy ciąg opowieści o bitwie, zawartej w „drugiej kontynuacji Kosmasa”. Dowiadujemy się, że czeski rycerz Jan, który z powodu choroby pozostał w domu, miał wizję dokładnie w tym samym czasie, kiedy nad Morawą Węgrzy atakowali Czechów. Zobaczył, że na polu walki słabe i nieuporządkowane wojsko czeskie zostało wsparte przez cały zastęp świętych patronów królestwa: Wacława, Wojciecha, Prokopa i pięciu braci męczenników. Wacław postępował na

¹⁸ *Pokračovatelé Kosmovi (Příběhy krále Přemysla Otakara II)...*, s. 317.

¹⁹ Tamże, s. 318.

²⁰ Tamże: „Zatem takie i tak wielkie zwycięstwo słusznie jest przypisać tylko Bogu i świętym jego oraz czynom godnym łask i zasługom, co także przez pewne objawienia jest potwierdzone. Albowiem przez wielu przekazane jest, że pewni mężowie, którzy na tyły dla ochrony wojska zostali wysłani, opowiadali, że kiedy zbliżała się bitwa, widzieli pewnego ptaka zarysowanego na kształt figury orła w kolorze lśniaco-śnieżnobiałym, mającego złotą głowę i szyję, nie odstupującego chorągwi świętego Wacława, niegdyś księcia, zawsze zaś patrona Czech, sławnego męczennika; wszędzie był on widziany, jak rósł, aż zakrył ciałem i piórami całe wojsko chrześcijańskie idące do bitwy”.

²¹ O chorągwi św. Wacława, udziale świętych patronów w bitwach, a także o politycznych aspektach kultu św. Wacława: J. Banaszekwicz, *Włócznie i chorągiew. O rycie otwierania bitwy w związku z cudem kampanii nakielskiej Bolesława Krzywoustego (Kadłubek, III, 14)*, KH, 94, 1987, s. 6–8; F. Graus, *Der Heilige als Schlachthelfer...*, passim; D. Třešák, *Kosmova kronika. Studie k počátkům českého dějepisectví a politického myšlení*, Praha 1968, s. 184–231; A. Siwczyńska, *Interwencje i działania świętych w najstarszych kronikach polskich i czeskich*, „Historia”, 3–4, 1995–1996, s. 17–38 (interwencje militarne).

przedzie jako wódz i zgodnie ze swoją rolą wygłosił krótkie przemówienie skierowane do pozostałych świętych. Słowa, które autor tekstu włożył w usta św. Wacława, i dalszy komentarz precyzyjnie pokazują związek bitwy na planie niebiańskim z bitwą ziemską:

«Debilis est noster exercitus, ad dei praesentiam mox tendamus». Quo dicto vexillum suum contra hostes extendit, qui statim in fugam universaliter visi sunt converti. Exterioribus quoque oraculis interior consolatio concordavit. Nam sicut saepedictus princeps Bohemiae et alii principes, barones et milites communiter retulerunt, quod, quamvis paulo ante pene emortui et totis viribus destituti, in ipsa tamen hora conflictus cum inexperta spiritus et corporis laetitia intra semet ipsos de assequenda victoria fere universi et singuli acceperunt responsum, parati non solum in hostes irruere, verum etiam muros ferreos audacter irrumpere²².

Autor przedstawił w ten sposób plastyczną wizję słabego i rozproszonego wojska, które dzięki interwencji Boga, wywołanej przez czeskich świętych, stało się silne i gotowe na wszystko. Każdy rycerz w tym samym czasie przeżył wewnętrzną przemianę pod wpływem zaobserwowanych znaków. W efekcie Czesi poczuli się weseli i zyskali moc pozwalającą im dokonać czynów znacznie przekraczających zwyczajne zadania wojownika.

Opis cudownego znaku zapowiadającego zwycięstwo Czechów pod Kressenbrunn wyraźnie nawiązuje do nadprzyrodzonych zjawisk poprzedzających wielki triumf księcia Sobiesława nad królem Lotarem III z Supplinburga pod Chlumcem, 18 lutego 1126 r. Oddajmy głos pierwszemu kontynuatorowi Kosmasa, Kanonikowi Wyszehradzkemu:

Nolo autem vos latere patres et matres quod audivi, annuncio vobis veritatem auxilii omnipotentis Dei, quae visa est pene ab utroque exercitu, quod aquila volans ea die, antequam bellum fieret inter Saxones et Bohemos, sua voce clamabat super Saxones, praesciens nutu Dei cadavera eorum, et campanam sonantem auditum est. Iterum circum astantibus et custodientibus primatibus Bohemiensibus et prepositis et capellanis pene centum hastam sancti Wenceslai, inter quos unus capellanus, probus, nobili genere, nomine Vitus, qui tenebat hastam eiusdem sancti prememorati, ut mos est, indutus lorica et galea, ut Achilles, lacrimans prae gaudio clamavit ad suos: O socii et fratres, constantes estote, video enim sanctum Wenceslaum sedentem in equo albo et indutum candida veste super cacumen sacrae hastae, pugnantem pro nobis, etiam et vos videte. Illi autem stupefacti aspicientes hac et illac nichilque videntes – quia non omnibus, nisi dignis datum est a Deo illud miraculum videre – tristantibus et lacrimantibus et ex toto corde gementibus ad Deum, et oculis et manibus expandentibus ad coelum, et tandiu clamantibus Kyrieelison, dum Deus omnipotens sua misericordia et suo sancto nuncio Wenceslao, nostro protectore, vicit nostros hostes. Amen²³.

²² Pokračovatele Kosmovi (Příběhy Krále Přemysla Otakara II), s. 318–319: „Słabe jest nasze wojsko, odwołajmy się natychmiast do Bożej pomocy. Co powiedziawszy, swoją chorągiew przeciw wrogom wyciągnął i ujrano, że oni natychmiast rzucili się do ucieczki. Zaś z zewnętrznymi przepowiedniami zgadzało się wewnętrzne pocieszenie. Bowiem, jak często wspomniany książę Czech i inni książęta, baronowie i rycerze zgodnie opowiadali, że chociaż chwilę przedtem ledwie żywi byli i wszelkich sił pozbawieni, jednak w samej godzinie bitwy z niedoświadczoną [wcześniej] wesołością duszy i ciała wewnątrz samych siebie o mającym nastąpić zwycięstwie prawie wszyscy pojedynczo otrzymali zapowiedź, gotowi nie tylko uderzyć na wrogów, lecz nawet żelazne mury śmiało zburzyć”.

²³ *Canonici Wissegradensis Continuatio Cosmae*, wyd. J. Emler, FRB, t. II, cz. 1, Pragae 1874, s. 203: „Nie chcę ukrywać przed wami ojcowie i matki, co usłyszałem i obwieszczę wam prawdę o pomocy Wszchemogącego Boga, która widziana była blisko obydwu wojsk, że orzeł latając tego dnia, zanim doszło do bitwy między Sasami a Czechami, krzyczał swoim głosem nad Sasami, z woli Boga przewidując ich trupy i dzwoniący dzwon był słyszany. Natomiast kiedy prawie stu najprzedniejszych Czechów i prepozytów, i kapłanów stało wokół i pilnowało włócznie św. Wacława, jeden z nich, prawy kapłan szlacheckiego rodu, imieniem Wit, który trzymał włócznie owego wspomnianego świętego, wedle zwyczaju odziany w pancerz

Autor „drugiej kontynuacji Kosmasa” ciekawie rozwinął i przekształcił niektóre wątki uchwytny w kronice Kanonika Wyszehradzkiego. Zważywszy wymowę znaków zapowiadających czeskie zwycięstwo, szczególnie interesująca jest przemiana orła. W kronice wyszehradzkiej ptak przewiduje z woli Boga, że część Sasów padnie trupem na polu bitwy. Autor „drugiej kontynuacji Kosmasa”, czyniąc z orła epifanię św. Wacława, wyraźnie uciekał od brutalnej wykładni zjawiska. Oprócz chrystianizacji znaku zapowiadającego zwycięstwo, dodał on od siebie wątek przemiany wojska przestraszonego w nieustraszone, niewystępujący w ogóle w opisie bitwy pod Chlumcem. Świadczy to o pełnym zrozumieniu idei, która w micie zapisanym przez Kosmasa – w wersji pogańskiej – jest jedną z cech nabytych przez Czechów na początku istnienia ich wspólnoty. W czasie pierwszej wojny, stoczonej z sąsiednim plemieniem, wojownicy czescy uzyskali od bogów jednoczącą zdolność walki na śmierć i życie.

Przyjrzyjmy się teraz sposobowi budowania narracji. Fragment „drugiej kontynuacji Kosmasa” ukazujący przeistoczenie wojska Przemysła Otakara II pod Kressenbrun skonstruowany został na wzór dokumentu w procesie kanonizacyjnym. Autor powołał się na wiarygodnych świadków, którzy zgodnie zeznali, że miał miejsce cud bezpośrednio na nich oddziałujący. Nieco dalej dowiadujemy się, że trybunałem weryfikującym doniesienia o nadprzyrodzonych okolicznościach zwycięstwa pod Kressenbrun byli: biskup, prepozyt, dziekan i kanonicy prasy²⁴. Najważniejsze jest jednak to, że dostojni i liczni świadkowie, włącznie z rycerzem Janem, opowiadając o cudach towarzyszących bitwie pod Kressenbrun, wzorowali się na cudownych okolicznościach starcia wojsk Judy Machabeusza z ogromną armią Lizjasza pod Bet-Sur. Według II Księgi Machabejskiej grecki wódz oprócz wielkiej ilości żołnierzy dysponował osiemdziesięcioma słoniami. Wojownicy żydowscy, zanim wyszli z Jerozolimy, ujrzeni anielskiego młodzieńca na koniu, ubranego w białe szaty i złotą zbroję, który wywijał włócznią. Widok niebiańskiego pomocnika wprowadził Żydów w taką euforię, że stali się gotowi do walki nie tylko z ludźmi, ale i z dzikimi bestiami oraz zdolni do ataku na *muros ferreos*²⁵. Trzeba podkreślić, że autor „drugiej kontynuacji Kosmasa” przejmował z Biblii ideę przemiany wojska pod wpływem epifanii, nie kopiował natomiast wszystkich szczegółów. Wyraźnie to widać, gdy po raz kolejny porównamy jego tekst z narracją Kanonika Wyszehradzkiego. Św. Wacław u pierwszego kontynuatora Kosmasa wyglądał dokładnie tak, jak anielski młodzieniec z II Księgi Machabejskiej. Pod Kressenbrun zastąpił go oddział czeskich świętych, który działał inaczej, choć pełnił tę samą rolę²⁶.

i helm, jak Achilles, płacząc z radości krzyknął do swoich: O towarzysze i bracia, bądźcie odważni, widzę bowiem św. Wacława posiadającego białego konia i ubranego w lśniącą na białą szatę ponad ostrzem świętej włóczni, walczącego za nas, także i wy zobaczcie. Oni zaś ostupiali patrząc tu i tam i nic nie widząc – ponieważ nie wszystkim, a tylko godnym dane było przez Boga ów cud oglądać – zasmuceni i płaczący, z całego serca wdychali do Boga i oczy oraz ręce podnieśli do nieba i tak długo śpiewali Kyrieleison, aż Bóg wszechmogący swoim miłosierdziem i swoim świętym posłańcem Wacławem, naszym opiekunem, zwyciężył naszych wrogów. Amen”.

²⁴ Pokračovatelé Kosmovi (Příběhy Krále Přemysla Otakara II)..., s. 318–319.

²⁵ 2 Mch 11, 8–9: *cumque pariter prompto animo procederent Hierosolymis apparuit praecedens eos eques in veste candida armis aureis hastam vibrans tum simul omnes benedixerunt misericordem Dominum et convaluerunt animis non solum homines sed et bestias ferocissimas et muros ferreos parati penetrare.*

²⁶ O metodach pracy z Biblią stosowanych przez średniowiecznych kronikarzy: J. Banaszkiewicz, *Kronika Dzierzwy, XIV-wieczne kompendium historii ojczystej*, Wrocław 1979, s. 66–77.

Pod koniec opowieści o zwycięstwie Przemysła Otakara II nad Węgrami, zawartej w „drugiej kontynuacji Kosmasa”, przedstawiona została jeszcze jedna, alternatywna wersja wydarzeń, włożona tym razem w usta Węgrów:

*Nuntii regis Ungariae, qui missi fuerant ex parte eius ad principem Bohemiae, retulerunt coram eodem principe et baronibus eius, quod hora congressionis exercituum ad invicem, Bohemi valido clamore in coelum exaltato canentes hymnum a sancto Adalberto editum, quod populus singulis diebus dominicis et aliis festivitibus ad processionem cantat, equi adversariorum invitis sessoribus fugam arripuerunt*²⁷.

W tej odsłonie Czesi sami wywołują interwencję Boga i świętych, intonując pieśń ułożoną przez św. Wojciecha. Skutek jest natychmiastowy. Konie Węgrów wpadły w panikę i pomimo wysiłków jeźdźców zaczęły uciekać. Tak samo zadziałali pogańscy bogowie, którzy przed bitwą na Turskim Polu odwrócili się od Łączan i stanęli po stronie Czechów. U Kosmasa dowiadujemy się o tym z ust łącząńskiej Eumenidy-macochy, która doradziła swojemu pasierbowi: *inter utrosque pedes equi in modum crucis evaginato ense terram lineabis. Hoc enim faciens invisibiles ligaturas laxabis, quibus ira deorum vestri equi obligati deficient et cadent quasi ex longo itinere fatigati, moxque insiliens equum terga vertes et, si magnus post te timor ingruerit, numquam retro aspicias, fugam sed acceleres atque ita tu solus vix effugies*²⁸. Kontynuator Kosmasa znał zapewne opis bitwy na Turskim Polu, ale warto podkreślić różnicę w zachowaniu koni w obu opowieściach: wierzchowce Łączan padały, jakby były wycieńczone, natomiast węgierskie po prostu rzuciły się do ucieczki. Powszechności przekonania, że Bóg dający zwycięstwo w pierwszej kolejności godzi w wierzchowce wojowników, którzy mają ponieść klęskę, dowodzi opis jednego ze zwycięstw Rusi nad Połowcami, zawarty w *Powieści minionych lat*. Latopisarz nie miał wątpliwości, że to sam Bóg zesłał na koczowników lęk w obliczu wojska ruskiego. Zanim doszło do starcia, Połowcy zaczęli uciekać, lecz z Bożego wyroku *конем ихъ не бѣ чнѣха в ногax*. Ruś ruszyła w pogoń i urządziła im straszliwą rzeź²⁹.

Pogrom Połowców miał miejsce w 1103 r. nad rzeką Suteń. Został dokonany przez koalicję ruskich kniaziów z Włodzimierzem Monomachem na czele. Opis tej batalii przypomina fabuły czeskie nie tylko dzięki motywowi rumaków, które straciły „prędkość w nogach”. Całość narracji ma wymowę bardzo podobną do opowieści o bitwach na Turskim Polu i pod Kressenbrun. Akcja rozpoczęła się od decyzji Światopełka i Włodzimierza, żeby iść na Połowców. Autor przedstawił ją jako natchnioną przez Boga. Włodzimierz przełamał opór drużyny Światopełka i posyłał do innych kniaziów

²⁷ *Pokračovatelé Kosmovi (Příběhy krále Přemysla Otakara II)...*, s. 319: „Posłowie króla Węgier, którzy wysłani zostali z jego strony do księcia Czech, w obecności owego księcia i jego baronów powiedzieli, że w godzinie wzajemnego starcia wojsk, kiedy Czesi z wielkim krzykiem do niebios podniesionym zaśpiewali hymn przez świętego Wojciecha ułożony, który lud każdej niedzieli i w inne święta w czasie procesji śpiewa, konie przeciwników wbrew woli jeźdźców porwały się do ucieczki”.

²⁸ Kosmas, lib. I, cap. 11, s. 25: „obnażonym mieczem między nogami konia zaznaczył ziemię na kształt krzyża. Bowiem to czyniąc uwolniesz się od niewidzialnych więzów, którymi związane z powodu gniewu bogów, konie wasze osłabną i padną, jakby długą drogą zmęczone, i wskoczywszy na konia natychmiast uciekaj i, jeśli wielki strach będzie pędził za tobą nigdy się nie odwracaj, lecz przyspieszaj ucieczkę i tak ty jeden ledwie uciekniesz”.

²⁹ PVL, t. 1, s. 184, rok 6611 (1103).

następujące wezwanie: *Пойдита на половци, да любо будем живи, любо мартви*³⁰. Atak na koczowników był przedsięwzięciem wysoce ryzykownym i na przykład Oleg Światosławowicz odmówił, wykręcając się chorobą. Reszta kniaziów wyruszyła na południe i stanęła w bezpośredniej bliskości wroga nad Suteniem. Przed bitwą Połowcy naradzali się, co uczynić wobec najazdu wojska ruskiego. Stary chan połowiecki, Urusoba, doradzał rozmowy pokojowe i zadośćuczynienie Rusi wcześniej wyrządzonych krzywđ. Młodzi Połowcy odpowiedzieli mu: *Аще ты боишия Руси, но мы ся не боимъ. Ся бо избивше, поидем в землю ихъ, и приимемъ грады ихъ, и кто избавить и от насъ?*³¹ Zdanie młodych Połowców przeważało i obie strony na swój sposób zaczęły szykować się do bitwy. *Рускиѣ же князи и вои вси моляхуть бога, и обѣты вздаяху богу и матери его, овъ кутьею, овъ же милостынею убогим, ии ни же манастиремъ требованья. И сице молящимся, поидоша половци и послаша пред собою в сторожѣ Алтунору, иже словяше в них мужеством*³². Podjazd połowieckiego bohatera i jego oddziału przerwał modlitwę wojsku ruskiemu. Kniaziowie posłali swoją straż, która zobaczywszy Altunorę, obstała go i zabiła. Zginęli też wszyscy towarzyszący mu wojownicy. Dopiero po tej wstępnej walce całe armie ruszyły ku sobie. Pod wrażeniem wyniku starcia obu straży przednich Połowcy poszli do boju, trzęsąc się ze strachu, a Ruś z weselem³³. Dalszy ciąg już znamy.

„Druga kontynuacja Kosmasa” również zawiera informacje o modlitwach, pobożnych obietnicach i spowiedziach dokonywanych przez Czechów przed bitwą pod Kressenbrun. W źródle czeskim uwypuklony został związek między działaniami miłymi Bogu a stanem ducha wojska Przemysła Otakara II.

*Siquidem domini regni Bohemiae et aliquorum principum, quam tunc conceperant devotio et pia proposita et vota. quibus domino se astrinxerant, spondentes vitam suam et terrarum suarum status suos in monetis et aliis in melius commutare. et plurimorum baronum et militum aliorum ad confessionem et signaculum sanctae crucis confugiuntium forsitan exorta conversio ex timore; magnae autem a magna parte christianitatis usque ad Coloniarn magnam et ultra orationes pro ipsis sollemniter ad deum fusae ipsis, immo multo populo christiano divina praesidia et angelica meruere*³⁴.

³⁰ Tamże, s. 183: „Pójdźmy na Połowców i albo przeżyjemy, albo będziemy martwi”.

³¹ Tamże, s. 184: „Ty boisz się Rusi, ale my się nie boimy. Bo pobiwszy tych, pójdziemy w ich ziemie i weźmiemy ich grody, i kto ich wybawi od nas?”

³² Tamże: „Ruscy zaś kniaziowie i wszyscy wojownicy modlili się do Boga i śluby składali Bogu i Jego Matce, co do kutii, miłosierdzia wobec ubogich, inni co do potrzeb klasztorów. I do modlących się podeszli Połowcy i posłali przed sobą w straży Altunorę, bo słynął u nich z męstwa”.

³³ Tamże.

³⁴ *Pokračovatelé Kosmovi (Přibehy Krale Přemysla Otakara II)*, s. 315: „Jednak pobożność pana Królestwa Czeskiego i innych książąt, którą wtedy wyrazili i bogobojne postanowienia, i śluby, którymi Panu się zobowiązali, obiecując życie swoje i położenie ziem swoich w sprawie pieniądza i innych zmienić na lepsze, i zrodziło się zwrócenie do spowiedzi i naznaczania Świętym Krzyżem licznych baronów i innych rycerzy prawie już uciekających ze strachu; liczne zaś modlitwy za nich, przez większą część chrześcijaństwa aż do wielkiej Kolonii i dalej, uroczyście do Boga były wznoszone przez nich samych, a także liczny lud chrześcijański pomoc Bożą i anielską wyjednując”. Trochę inaczej M. Bláhová i Z. Fiala, *Pokračovatelé Kosmovi*, s. 125–126: *Jistě ovšem zbožnost pána království českého a některých knížat, kterou tehdy projevili, zbožné úmysly a sliby, jimiž se Pánu zavázali zlepšiti svůj život a zřízení svých zemí v minci i v jiných věcech, dále obrat v duších přemnohých pánu a rytířů, kteří se snad ze strachu utíkali k zpovědi a k znamení svatého kříže*.

Demonstracyjna pobożność stała się tutaj zarówno metodą pozyskania łaski Bożej i pomocy anielskiej, jak i powstrzymania wojska od ucieczki. Cel został osiągnięty: baronowie i rycerze odzyskali męstwo.

Opis duchowych przygotowań wojska ruskiego do bitwy nad Suteniem równie dobrze daje się porównać z preludium walki na Turskim Polu. Młodzi Połowcy byli butni niczym Włociszław i jak on zapowiadali nie tylko unicestwienie zbliżającej się armii, ale i podbój ziemi przeciwnika. Pytanie włożone przez latopisarza w usta rwącej się do boju młodzieży połowieckiej: *u kto izbawumь u ot nasъ?* pozwalało uwypuklić właściwe i skuteczne – w kontekście nadciągającego starcia – postępowanie wojska ruskiego. Kniaziowie i wojownicy chrześcijańscy zwrócili się bowiem do tego, kto był w stanie wybawić ich od pogan. Modlitwy kierowane do Boga i Jego Matki, poparte ślubami, odpowiadają zaklęciom (*vota*) czeskich strzyg i upiórów oraz łączańskich Eumenid, a także ofierze-uczcie z osiołka³⁵. W obu przypadkach efekt był ten sam. Bóg (u Kosmasa: pogańscy bogowie) dający zwycięstwo przychylił się do prośb jednej strony, drugą skazując na klęskę. Istotnym elementem obydwu opisów jest stan ducha wojska – wesołość, która odczuwają i Czesi, i Rusini, idąc ku ogromnym liczebnie zastępom przeciwnika.

Kosmas nie poinformował, w jaki sposób czeska *sortilega* i łączańska Eumenida dowiedziały się o nieuchronnej klęsce Łączan. Natomiast *Powieść minionych lat* nie pozostawia cienia wątpliwości, że znakiem zapowiadającym zwycięstwo Rusi była klęska oraz śmierć Aftunopy i prowadzonej przezeń straży przedniej w starciu ze strażą ruską³⁶. Taki właśnie był w tym wypadku sens opisu przebiegu walki. Konsekwentne następstwo wydarzeń rysuje się zupełnie jasno: najpierw wojownicy ruscy pozyskali Boga i Jego Matkę, modląc się oraz obiecując dary, następnie doszło do wypróbowania woli Bożej za pomocą starcia specjalnych oddziałów zaczynających walkę. Według kronikarza, znaczenie jej wyniku było zupełnie oczywiste dla obu walczących stron. W efekcie, chociaż Połowcy byli liczni jak bory i nie sposób było ogarnąć ich okiem, Ruś wyszła naprzeciw nim z weselem, a koczownicy, za sprawą Boga, zaczęli trząść się ze strachu i uciekli zanim doszło do starcia.

Powieściowa relacja o bitwie nad Suteniem została wykorzystana przez autora kontynuacji *Powieści minionych lat*, zachowanej w kodeksie hipackim, do opisu zwycięstwa Włodzimierza Monomacha nad Połowcami w marcu 1111 r. Chociaż powtórzone zostały liczne szczegóły i sformułowania, wymowa opowieści uległa zmianie. Zgodnie z pierwotnym, wyprawa ruska wynikła z Bożego natchnienia i poprzedzona została ostrą dyskusją Włodzimierza z drużyną Światopełka, zrelacjonowaną dokładnie tymi samymi słowami, co pod rokiem 1103. Na końcu pojawiły się jednak nowe szczegóły tłumaczące genezę wyprawy: to anioł ukazał się kniaziowi, a w monasterze pieczerskim widziano słup ognia idący w stronę miejsca pobytu władcy³⁷. Autor podkreślił, że Ruś wyruszyła, pokładając nadzieję w Bogu, Jego Matce i aniołach. Podczas pochodu kniaziowie nieustannie wykonywali religijne gesty: żegnali się krzyżem.

³⁵ Por. z przykładami indyjskimi: D.S. Crespo, *Il faut s'allier avant la bataille...*, s. 196–197.

³⁶ Oddział tego typu – jak możemy się domyślać – miał również kniaź Rościszław, który w 1190 r. na samym początku bitwy posłał na Połowców *стрѣлци своя молодья – Инатьевская летопись*, wyd. А.А. Шахматов, *Полное Собрание Русскихъ Летописей*, t. 2, wyd. 2, С.-Петербургъ 1908, k. 671.

³⁷ PVL, t. 1, s. 192, rok 6619 (1111, по Инатьевской летописи).

całowali krzyż, kazali popom iść przed wojskiem i śpiewać pieśni. Wyprawa odbywała się w czasie świętym. Jej początek przypadł na drugą niedzielę Wielkiego Postu, pierwsza bitwa z Połowcami w wigilię Zwiastowania, a druga w Wielki Poniedziałek. Mimo pokładania ufności w Bogu, kniaziowie nie przewidywali zwycięstwa. Przed pierwszym starciem rzekli: *Убо смерть намъ здѣ, да станемъ крѣпко* i pożegnali się ze sobą³⁸. Kulminacyjnym momentem opisu kampanii jest druga bitwa, stoczona u progu Wielkiego Tygodnia. Połowcy zostali przedstawieni dokładnie tak, jak w opisie batalii nad Suteniem: *выступиша яко борове велициии и тмани тмы*³⁹. Gdy doszło do walki, przed nielicznym wojskiem ruskim szedł niewidzialny dla chrześcijan anioł i ścinał głowy pogan, aż zaczęli oni uciekać w przerażeniu. Zwycięstwo było dla kniaziów zaskoczeniem, więc pytali jeńców: *Како вась толка сила и многое множество не могосте ся противити но воскорѣ побѣгосте? Си же отвѣщеваху, глаголюще: како можемъ битися с вами, а друзии въздуху верху вась въ оружьи свѣтлѣ и страшни, иже помагаху вамъ? Токмо се суть ангели, от Бога послани помогать хрестьяномъ*⁴⁰. Autor kontynuacji *Powieści minionych lat* w istotny sposób zmienił sens opowieści o zwycięstwie dobrych nad złymi. To nie wojownicy chrześcijańscy – jak nad Suteniem: radośni i mężni dzięki znakowi zapowiadającemu triumf – byli prawdziwymi zwycięzcami. W 1111 r. bitwę wygrali aniołowie. Dokładnie tak samo jak – według Kanonika Wyszehradzkiego – bitwę pod Chlumcem wygrał św. Wacław walczący za Czechów⁴¹. W obu wypadkach ukazanie przemiany wojska w nieustraszoną wspólnotę nie było potrzebne.

Biorąc pod uwagę przede wszystkim opisy bitew na Turskim Polu, pod Kressenbrun i nad Suteniem, można się już pokusić o zestawienie elementów obrazu zbrojnego starcia, które – zdaniem autorów średniowiecznych – były niezbędne do właściwego przedstawienia zwycięstwa własnego wojska. Punktem wyjścia jest fatalna sytuacja początkowa. Ogromna przewaga przeciwnika wzmaga u niego pewność siebie. Wynik sztykującej się batalii zdaje się nie budzić wątpliwości. Czeskie przekazy – Kosmas i jego druga kontynuacja – akcentują przy tej okazji przerażenie swoich. Natomiast w *Powieści minionych lat* podkreślany jest straceńczy charakter ekspedycji ruskich. W obliczu wroga wojownicy, którzy z pozoru znajdują się na przegranej pozycji, zwracają się do prawdziwych dysponentów zwycięstwa. Biorąc pod uwagę sens opowieści, chrześcijańskie modlitwy i pobożne śluby Rusinów albo pieśń św. Wojciecha śpiewana przez rycerzy czeskich odgrywają tę samą rolę co ofiara z osła złożona przez pogańskich Czechów. Konsekwencją odpowiedniego zachowania wojska jest przychylność Boga (lub bogów pogańskich), objawiona przez wróżkę albo za pomocą cudownego znaku, lub dzięki pomyślnemu wynikowi wstępnej walki. Wojsko, z którym autor się identyfikuje, okazuje się być wybrane przez Boga⁴². W efekcie strach natychmiast znika. Zamiast niego

³⁸ Tamże, s. 191.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże, s. 192: „Was taka siła i mnogie mnóstwo, dlaczego nie mogliście przeciwstawić się, ale zaraz uciekliście? Ci zaś odpowiedzieli mówiąc: jak mogliśmy bić się z wami, skoro drudzy jeździli ponad wami ze świetlistym orężem i straszni, i pomagali wam? Oto byli anieli od Boga postani, aby pomagać chrześcijanom”.

⁴¹ *Canonici Wissegradensis Continuatio Cosmae*, s. 203

⁴² Przypomina się Godan dający zwycięstwo i nowe imię Winilom – *Pauli Historia Longobardorum* MGH SS rerum Germ. in usum schol., Hannoverae 1878, lib. I, cap. 8, s. 58.

wojownicy czują wesołość i siłę potrzebną, aby dokonać czynów nadludzkich. Czesi na Turskim Polu byli gotowi nawet śmierć przyjąć z radością. Boża decyzja i wewnętrzna przemiana wojska – zacieśnienie więzi łączących wojowniczą wspólnotę – prowadzą do zupełnego odwrócenia sytuacji. Ci, którzy butnie sięgali po zwycięstwo, ufni w przewagę liczebną, wpadają w panikę i uciekają⁴³.

Ukazanie szczególnego związku wybranego wojska z *sacrum* często w zupełności wystarczało do wyjaśnienia przyczyn zwycięstwa. Opowiadanie o przebiegu samej walki nie było konieczne. Autorzy relacji o bitwach pod Kressenbrun i nad Suteniem, po przedstawieniu cudownych znaków zapowiadających wygraną i sprzęgniętych z nimi przemian własnych wojowników, kazali przeciwnikom natychmiast uciekać. Podobna redukcja opisu starcia całych armii nastąpiła w narracji umieszczonej w *Powieści minionych lat* pod rokiem 992, opowiadającej o pojedynku ruskiego młodzieńca z Pieczyngiem. Fabuła jest ściśle powiązana z Perejaślawiem, wyjaśnia zarówno genezę, jak i nazwę grodu. Epizod zaczyna się od zejścia wrogich armii, ruskiej i pieczyńskiej, nad rzeką Trubieżem, w pobliżu brodu. Jak pod Kressenbrun, obie strony były się przekroczyć rzekę, zaczęto więc szukać wyjścia z patowej sytuacji. Władca Pieczyngów wystawił do pojedynku swojego wojownika, wielkiego i strasznego i wezwał kniazia Włodzimierza, aby uczynił to samo. Ale w wojsku ruskim nie było nikogo, kto odważyłby się na taki czyn. Wówczas do zmartwionego kniazia przyszedł pewien człowiek i opowiedział o swoim najmłodszym synu, którego z racji młodego wieku nie wziął na wojnę, a który miał wyjątkową siłę w rękach – potrafił podrzeć skórę. Natychmiast posłano po junaka i przeprowadzono próbę. W jej trakcie młodzieniec wyrwał z boku żywego byka skórę wraz z mięsem. Włodzimierz uradował się i kazał wojsku przyszykować oręż. W tym wypadku zmiana nastroju kniazia pełni w strukturze opowieści tę samą rolę co zyskanie męstwa przez całą armię w opisach innych bitew. Gdy przyszło do pojedynku, rosty Pieczyng roześmiał się na widok niepozornego ruskiego chłopaczka. Błyskawicznie jednak nastąpił zwrot akcji i pieczyński wojownik zginął zduszony przez Rusa. Z opisu wynika, że bitwa rozstrzygnęła się właśnie w tym momencie. Do frontalnego starcia całych armii wcale nie doszło. Wojsko Włodzimierza zaczęło po prostu ścigać uciekających Połowców, siekąc ich⁴⁴.

Już na pierwszy rzut oka widać zbieżność podania perejaślawskiego z biblijną historią pojedynku Dawida z Goliatem (1 Sm 17). Podobne jest zawiązanie akcji – Izraelici i Filistyni usytuowali się na zboczach gór przedzieleni doliną – podobny dalszy ciąg. Goliat, filistyński specjalista od pojedynków, wyzwał Izraelitów. Ich honor – dokładnie tak jak dobre imię wojska ruskiego nad Trubieżem – uratował niepozorny młodzieniec, który na początku wojny pozostawał w domu. Dawid, zanim stanął do pojedynku z Goliatem, również musiał przedstawić się jako pogromca zwierząt. Syn Jessego opowiedział Saulowi, że w obronie ojcowskiego stada wiele razy zabijał lwy i niedźwiedzie. Finał i konsekwencje biblijnego pojedynku są takie same jak w *Powieści*

⁴³ Dla wyjaśnienia tego typu zabiegów literackich, koniecznych z punktu widzenia narracji, Dmitrij Lichaczow wprowadził pojęcie „etykiety literackiej” (w sensie porównywalnym do etykiety dworskiej). D.S. Lichaczow, *Poetyka literatury staroruskiej*, tłum. A. Prus-Bogusławski, Warszawa 1981, s. 95–112.

⁴⁴ PVL, t. 1, s. 84–85, rok 6500 (992).

minionych lat. Po zwycięstwie Dawida Izraelici rozpedzili Filistynów bez bitwy⁴⁵. Nie ulega wątpliwości, że redaktor ruskiej kroniki doskonale znał I Księgę Samuela. Pomimo tego legenda perejaśławska różni się w kilku kluczowych punktach od biblijnej. Najważniejszą różnicą jest sposób rozstrzygnięcia pojedynku. Ruski młodzieniec pokonał przeciwnika siłą, w zapasach, a nie sposobem, strzałem z procy, jak Dawid. Uderzająca pozostaje także kompletna nieobecność w źródle ruskim religijnej retoryki, którą przesycony jest tekst Księgi Samuela. Pod tym względem biblijną opowieść bardziej przypomina pojedynek Mścistawa z władcą kasogskim Reddedią. Książę ruski odniósł zwycięstwo, ponieważ w trakcie walki ślubował Bogurodzicy, że ufunduje dla niej cerkiew⁴⁶. Nie ulega zatem wątpliwości, że mimo znacznej zbieżności z historią walki Dawida z Goliatem, perejaśławska legenda brała początek z tradycji od Biblii niezależnej⁴⁷. Co więcej, trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, czy podobieństwo fabuły było konsekwencją zabiegów redaktora *Powieści minionych lat*, czy też wynikało z zależności strukturalnych⁴⁸. Taki sam zwyczaj Tacyt przypisał starożytnym Germanom i opowiedział o nim tuż po przedstawieniu germańskiej hippomancji: *Est et alia observatio auspicionum, qua gravium bellorum eventus explorant. Eius gentis, cum qua bellum est, captivum quoquo modo interceptum cum electo popularium suorum, patriis quemque armis, committunt: victoria huius vel illius pro praeiudicio accipitur*⁴⁹. Pojedynki przed bitwą lub wojną były więc bardzo archaiczną i dość oczywistą praktyką wróżebną, stosowaną przez różne ludy.

Motywy: pojedyńku młodzieńca ruskiego z Pieczyngiem, krwiożerczego orła latającego nad wojskiem saskim, „zwierzęcej przemiany” wojska czeskiego spowodowanej przez pogańskich bogów, skłaniają do postawienia pytania o obecność pogańskiego *sacrum* w opisach bitew. Można zaryzykować stwierdzenie, że średniowieczni autorzy

⁴⁵ Por.: R. Barthes, *Walka z aniołem: analiza tekstualna Księgi Rodzaju 32, 23–33*, tłum. E. Wieleżyńska, [w:] tenże, *Lektury*, wyd. M.P. Markowski, Warszawa 2001, s. 87–102; W. Propp, *Nie tylko bajka*, tłum. D. Ulicka, Warszawa 2000.

⁴⁶ PVL, t. 1, s. 99, rok 6530 (1022); A.B. Гадло, *Поединок Мстислава с Редедей, его политический фон и исторические последствия*, [w:] *Проблемы археологии и этнографии Северного Кавказа*, wyd. Н.И. Кирей, Краснодар 1988, s. 84–100.

⁴⁷ Е.А. Рыздзевская, *К вопросу об устных преданиях в составе древнейшей русской летописи*, [w:] tenże, *Древняя Русь и Скандинавия в IX–XIV вв. Материалы и исследования*, Москва 1978, s. 222–223, 228; Д.С. Лихачев, *Статьи и комментарии*, [w:] PVL, t. 2, s. 347.

⁴⁸ W księgach Starego Testamentu można dostrzec stopniowe kształtowanie się hebrajskiej tradycji w pojedyńku przed bitwą z Filistynami. Zwycięstwo nad Goliatem wtórnie zostało przypisane Dawidowi – Ł. Niesiołowski-Span, *Mityczne początki miejsc świętych w Starym Testamencie*, Warszawa 2003, s. 170–171. Zarówno opowieść o Dawidzie, jak i o młodzieńcu ruskim przystają do struktury mitu o wojowniczym królu bogu posyłającym na pojedynek bohatera „trzeciofunkcyjnego” – G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier...* s. 61–62. Systematyczny wykład problemu pojedyneków: J. Banaszekiewicz, *Polskie dzieje bajeczne Mistrza Wincentego Kadłubka*, Wrocław 1998, s. 187–193; o młodzieńczych pojedyńkach inicjacyjnych: A. Gronowska, *Enfances Guillaume, Enfances Vivien, Enfances Renier...* *Młodzieńcze dokonania wielkich bohaterów starofrancuskiej epiki rycerskiej*, „St. Źródł.”, XLII, 2004, s. 48, 50–57.

⁴⁹ Tacitus, *Germania*, wyd. G. Perl, [w:] *Griechische und lateinische Quellen zur Frühgeschichte Mitteleuropas*, t. 2, Berlin 1990, cap. 10, s. 90: „Jest i inny sposób wróżenia, którym wynik ciężkich wojen badają. Jeńca schwytanego jakimkolwiek sposobem z tego ludu, z którym jest wojna, posyłają do walki z wybrancem z własnego ludu, obu z oczyszta bronią. Zwycięstwo jednego lub drugiego jest brane za przepowiednię”; J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, t. 2, Berlin 1956, s. 429–431.

chrześcijańscy wyjątkowo łatwo akceptowali niechrześcijańskie elementy opowieści o przygotowaniach wojowników do bitwy. Za przykład niech posłuży zestawienie dwóch narracji, umieszczonych jedna po drugiej w *Powieści minionych lat* pod rokiem 1097. Ich struktura wykazuje daleko idące podobieństwo, chociaż jedna jest w pełni chrześcijańska, a druga pogańska. Obie bitwy miały miejsce podczas wojny domowej, która wybuchła na Rusi po wylupieniu oczu Wasylkowi trembowelskiemu. W pierwszej, stoczony na Polu Rożni, wojska oślepionego kniazia i jego brata Wołodara stanęły naprzeciw armii Światopełka, księcia kijowskiego, który kazał Wasylka pozbawić wzroku. Autor opisu sympatyzował z okrutnie okaleczonym władcą Trembowli, więc Światopełk został przedstawiony jako wiarołomca i krzywoprzysięzca. Wasylko bowiem, zanim został schwytany i oślepiony, otrzymał gwarancję bezpieczeństwa potwierdzoną przysięgą i całowaniem krzyża. Co więcej, na Polu Rożni Światopełk był stroną atakującą. Wierzył bowiem, że wygra, ufny w przewagę liczebną swojego wojska. Wasylko jednak wziął krzyż, ten sam, który niegdyś całował książę kijowski. Przed bitwą oślepiony książę podniósł go i powiedział: *сего еси ѹбловаль, се перьвѣ взяль еси зракъ очью мою, а се нынѣ хочещи взяти душу мою. Да буди межи нами крестъ съ*⁵⁰. W trakcie bitwy wielu prawowiernych zobaczyło krzyż nad wojskiem Wasylkowym. Ten cudowny znak wyraźnie potwierdził, że Bóg stoi po stronie Wasylka. Światopełk przegrał bitwę i uciekł.

Przejdźmy do drugiego opisu. Porażka księcia kijowskiego na Polu Rożni nie doprowadziła do końca wojny. Posłał on bowiem swojego syna do króla Węgier, Kolomana, a ten przyszedł przeciw Wołodarowi z ogromną – według relacji zawartej w *Powieści* stutysięczną – armią. Wówczas książę Dawid, jeden ze sprawców oślepienia Wasylka, który zdążył już pogodzić się z pokrzywdzonym, a pokłócić ze Światopełkiem, poszedł po pomoc do Połowców. Spotkał chana Boniaka i obaj postanowili zaatakować króla Kolomana stojącego nad brzegiem Wiaru. Władca połowiecki miał trzy setki wojowników, książę ruski setkę. Mimo to porwali się na sto tysięcy Węgrów. W noc poprzedzającą bitwę: *и яко бысть полунощи, и вставъ Бонякъ отъѣха от вой, и поча выти волчьскы, и волкъ отвыся ему, и начаша волци выти мнози. Бонякъ же приѣхавъ повѣда Давыдови, яко: Побѣда ны есть на угры завтра*⁵¹. Gdy nastał dzień, Ałtunopa podjechał do pierwszej linii wroga, wystrzelił i uciekł. Węgrzy zaczęli go gonić i w ten sposób dali się wciągnąć w zasadzkę. Ałtunopa zawrócił i wraz z Boniakiem otoczyli przeciwnika *и сбиша угры акы в мячь, яко се соколь сбиваетъ галицѣ*⁵². Aż 40 tysięcy wojowników króla Kolomana z biskupem Kupanem na czele miało lec na polu bitwy.

⁵⁰ PVL, t. 1, s. 178, rok 6605 (1097): „Ten całowałeś, zanim wzięłeś wzrok oczu moich, a teraz chcesz wziąć duszę moją. Niech będzie między nami ten krzyż”.

⁵¹ Tamże, s. 179, rok 6605 (1097): „gdy nastala północ Boniak wstał i odjechał od wojska, i zaczął wyc jak wilk, i wilk mu odpowiedział i wiele wilków zaczęło wyc. Boniak po powrocie powiedział Dawidowi: Jutro zwyciężymy Węgrów”; L.P. Słupecki, *Wilkołactwo*, Warszawa 1987, s. 42. Por. z tradycją o kniazu Wsiesławie, który cechy wieszca i wróżbity łączył z umiejętnością przemiany w wilka: *La Geste du Prince Igor*, w. 153–163, wyd. R. Jakobson, [w:] tenże, *Selected Writings*, t. 4: (*Slavic Epic Studies*), Hague-Paris 1966, s. 182, 184; R. Jakobson, M. Szeftel, *The Vseslav Epos*, [w:] tamże, s. 301–368, zwłaszcza s. 326–327 i 341–353; L.P. Słupecki, *Wojownicy i wilkołaki*, Warszawa 1994, s. 61–66. Por. także z wróżebnym wyciem żelaznego wilka w legendzie o założeniu Wilna – R. Kiersnowski, *Gdzie był ten wilk?*, [w:] *Kościół, kultura, społeczeństwo. Studia z dziejów średniowiecza i czasów nowożytnych*, Warszawa 2000, s. 143–151.

⁵² PVL, t. 1, s. 179, rok 6605 (1097): „i zbili Węgrów w kupę, jak sokół zbija kawki”.

Opis klęski Węgrów nad Wiarem jest wyjątkowy w skali całej *Powieści minionych lat*. To jeden z nielicznych jej fragmentów ukazujących Połowców w pozytywnym świetle. Męstwo koczowników zostało podkreślone za pomocą niebotycznej wręcz dysproporcji sił. Ponadto poganin Boniak, dzięki pogańskiemu obrzędowi, trafnie przewidział swoje zwycięstwo nad chrześcijanami. Odpowiedź wilków na wilcze wycie połowieckiego chana pełni tu podobną rolę co wizja krzyża nad wojskiem Wasylka w opowieści o bitwie na Polu Rożni: zapowiada triumf tych, którzy zdaniem autora walczą w słusznej sprawie. W relacji o starciu nad Wiarem wojowniczość, aktywność i inicjatywa zwycięzców została przeciwstawiona pasywności pokonanych za pomocą charakterystycznego porównania do drapieżnych zwierząt i ich ofiar. Połowcy, podobni do sokoła, zatriumfowali nad Węgrami – kawkami. Jedynym wytłumaczeniem tak pochlebnej prezentacji Boniaka i jego wojowników wydaje się przekonanie autora o słuszności sprawy Wołodara, którego bronili przed Kolomanem. Możemy się domyślać, że z tego punktu widzenia pogański chan wydawał się Rusinom narzędziem w rękę Wszchemogącego Boga. W żadnym miejscu opisu bitwy nad Wiarem nie zostało to jednak wyrażone *expressis verbis*.

W analogiczny sposób skonstruowana została opowieść Wincentego Kadłubka o brawurowym ataku Kazimierza Sprawiedliwego na wojsko ruskie. Gdy Polacy oblegli Brześć, niespodziewanie nadciągnął książę Wsiewołod z potężną armią. Kazimierz, nie czekając aż zbiorą się wszyscy polscy wojownicy rozproszeni wokół grodu, *in manu tam perpaucula suis pene omnibus ignaris, cum tot hostium milibus pene solus congrendi non formidat*⁵³. Książę, który w tajemnicy przed własnym wojskiem niemal samotnie rzucił się na wroga, pod piórem Kadłubka stał się podobny do dzika rozjuszonego przez psy⁵⁴. Nieco wcześniej, w przemówieniu Kazimierza skierowanym do nielicznej garstki towarzyszy, pojawiły się równie charakterystyczne metafory: *Non difficulter, inquit, uestparum agmina dissipat uestpadius, immo solus girfalconis aspectus inbelles musseruncolorum turmas diuelligat!*⁵⁵ Atak samotnego drapieżnika na liczne, ale bierne i pozabawione wojowniczości ofiary, jest istotą obu tych porównań. Po opisie bohaterskich wyczynów Kazimierza następuje gwałtowny zwrot akcji: *Tum demum longius perstreptente belli discrimine, successim accelerant Kazimiride, proprie sidus glorie quasi iam extinctum lugent. Qui uictricis uiso aquile signo per medias cadauerum strages gratulabundi penetrant tantoque uictoriosus instant, quanto gloriosus conspiciantur principem triumphasse*⁵⁶. Polacy – co znamienne – określani przez Kadłubka „Kazimirydami” porzucają rozpacz i zaczynają się weselić dzięki znakowi orła, który uzmysłowił im zwycięstwo ich księcia. Na koniec dowiadujemy się, że wszystko wiadome było

⁵³ Kadłubek, *Chronica Polonorum*, lib. IV, cap. 14, s. 157: „w tak nielicznym oddziale swoich, podczas gdy prawie wszyscy byli nieświadomi, z tyloma tysiącami wrogów nie boi się prawie sam walczyć”.

⁵⁴ Tamże: *frendenti nefrendo persimillimus, quos canum assequitur quosque propria rabies inpellit, dente transuolat fulmineo*.

⁵⁵ Tamże: „Nie trudniej, rzeczce, osojad rozbija roje os, a nawet pojedynczy białożór niewojownicze tłumy wróbelków rozprasza”.

⁵⁶ Tamże, s. 158: „W końcu, kiedy oddalona bitwa długo huczała, kolejno pospieszają Kazimirydzi, blask własnej chwały, jakby już zgasty, oplakują. Którzy, widząc znak zwycięskiego orła, radośni przez środek stosów trupów przedzierają się i dążą tak do zwycięstwa, jak i sławy, widząc, że książę zwyciężył”.

z góry: *iuxta pronosticum auguris ipsorum, qui pridie quam bellum essent ingressuri, super belli exitu ab eis consultus, lugubre fore portendi exitium in extis fisculantibus fuerat auguratus*⁵⁷. Rusini odnieśli jednak przepowiednię kłęski do Polaków. Mistrz Wincenty porównał wróżbę ruskiego „augura” z przepowiednią uczynioną Saulowi przez ducha Samuela. Z tego zestawienia zdaje się wynikać przekonanie, że wiedza o wyniku zbliżającej się bitwy pochodziła od Boga.

Cechy opisu działań Boniaka i Połowców nad Wiarem oraz Kazimierza i jego nielicznych towarzyszy pod Brześciem sprowadzają się do przedstawienia modelu wojska młodzieńczego, czyli krwiożerczego, podstępnego, szaleńczo odważnego, atakującego zniecka, potajemnie, łamiącego wszelkie reguły⁵⁸. Charakterystyczny element stanowi podobieństwo do drapieżników, które zdaje się być echem rytualnych przemian w zwierzęta dokonywanych przez młodych wojowników⁵⁹. Zwierzęca postać umożliwiała podjęcie walki w ekstazie⁶⁰. Związki młodych wojowników były traktowane jako wojsko *par excellence*. W źródłach widać wyraźnie przekonanie o najwyższej wartości bojowej młodzieży. Młodzi walczyli najlepiej i najzacieklej, najłatwiej im przychodził wojowniczy szal, z reguły więc zaczynali bitwę. Gdy sytuacja wymagała, by całe wojsko podjęło działania ryzykowne, nieszablonowe, podstępne, czyli nieodparcie kojarzące się z młodzieńczym sposobem walki, trzeba było opisać jak wojownicy, niezależnie od wieku, obudzili w sobie właściwości młodzieńców, niezwykle przydatne w bitwie.

Autorzy średniowieczni, gdy przy przedstawianiu własnego wojska sięgali po młodzieńczy sztafaż, najczęściej koncentrowali swoją uwagę na osobie wodza. W nim mieściło się wszystko, co w wojowniczej wspólnotce najlepsze. Jego cechy, w istocie rzeczy, określały cały oddział. Dlatego Kadłubek nazwał Polaków z wojska Kazimierza „Kazimirydami” i co raz podkreślał, że działania polskich wojowników zdeterminowane były heroicznymi czynami księcia⁶¹. Na Turskim Polu młodzieńczą charakterystykę Czechów – jak pamiętamy, upodobnionych do dzików – wzmagala postać Tyrona.

⁵⁷ Tamże: „według przepowiedni ich [tzn. Rusinów] augura, który w przeddzień stoczenia bitwy zapytany przez nich o wynik starcia złowrogo przepowiedział z naturalnych wnętrzności mającą nastąpić przerażająca zagłada”. O problemach z tłumaczeniem tego zdania patrz: Kadłubek, *Kronika polska*, s. 219, przyp. 173.

⁵⁸ J. Banaszkiwicz, *Polskie dzieje bajeczne...*, s. 161–174; tenże, *Młodzieńcze gesta Bolesława Krzywoustego czyli jak zostaje się prawdziwym rycerzem i władcą*, [w:] *Theatrum ceremoniale na dworze książąt i królów polskich*, red. M. Markiewicz, R. Skowron, Kraków 1999, s. 11–29; G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier...*, zwłaszcza młodzieńcza charakterystyka Tullusa Hostiliusa i Marut, s. 22, 153–155; M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne*, tłum. K. Kocjan, Kraków 1997, s. 120–128; tenże, *Dakowie i wilki*, [w:] tenże, *Od Zalmoksisia do Czyngis-chana*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 2002, s. 7–24; P. Vidal-Naquet, *Czarny łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, tłum. A.S. Chankowski, L. Trzcionkowski, M. Węcowski, A. Wolicki, Warszawa 2003, rozdz. 2.2: *Czarny łowca i pochodzenie ateńskiej efebii*, s. 135–161; L.P. Słupecki, *Wilkołactwo...*, zwłaszcza s. 31–59 i 121–146.

⁵⁹ G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier...*, s. 195–196, 205–207.

⁶⁰ C. Ginzburg, *Le Sabbat des sorcières*, tłum. M. Aymard, Paris 1992, s. 165, 188–189; W. Duczko, *Tańczący wojownicy: ikonografia rytuałów kultowo-militarnych w skandynawskiej sztuce wczesnego średniowiecza*, [w:] *Imago narrat. Obraz jako komunikat w społeczeństwach europejskich*, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Wrocław 2002, s. 173, 182–183.

⁶¹ A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, tłum. J. Dancygier, Warszawa 1976, s. 83–85.

wodz, który potajemnie przebrał się za czeskiego księcia, Neklana. Samo imię „Tyro”⁶² oraz zachowanie noszącego je bohatera nawiązują do ideału młodych wojowników. Bolesław Chrobry, także podobny do dzika, zapowiadał, że będzie się pławił we krwi przeciwnika i groził, że pożre miasta ruskie. Krwiożerczość i zdolność do bitewnej furii są silnie obecne w Gallowej charakterystyce młodego Bolesława Krzywoustego⁶³. Władca ten nie zatracił cech młodego wojownika nawet gdy dorósł, i ujawnił je ponownie podczas najazdu Henryka V. Polski książę bez spoczynku krążył wokół wojska cesarskiego, we dnie i w nocy z ukrycia atakował wszystkich, którzy oddalali się od głównych sił. W efekcie cesarz (tak Henryka tytułuje Gall) otrzymywał od Bolesława *carnem humanam suorum cottidie recentem*⁶⁴. Nic dziwnego, że Gall porównał Krzywoustego nękającego Niemców do wilka⁶⁵. W średniowiecznych opisach wojen pojawiają się więc elementy wyraźnie pogańskie, które jednak w ujęciu chrześcijańskich autorów ulegają zeświecczeniu.

Niekiedy nieortodoksyjny gest pozytywnego bohatera wymagał komentarza. Tak postąpił autor relacji o kolejnej odsłonie wojny domowej wstrząsającej Rusią Halicką, umieszczonej w *Latopisie hipackim* pod rokiem 1249⁶⁶. Książę Daniel, zaatakowany przez swojego konkurenta, Rościława, posłał po pomoc do Konrada Mazowieckiego i Mendoga. Zanim nadeszły posiłki, książę halicki i jego brat Wasylko zdecydowali, że niezwłocznie wyruszą na odsiecz grodowi w Jarosławiu obleżonemu przez wrogów. Latopisarz skomentował ów desperacki zamysł w znamienny sposób: *явлешоу же Богу помощь свою над ними яко не от помощи человекомъ побѣда нь от Бога?*⁶⁷. Kiedy Daniel zbliżył się do Sanu, zatrzymał wojsko i zaczął wróżyć (*вороужиться*), co polegało na obserwacji nieba. Wówczas ukazał się orzeł krzyczący i machający skrzydłami. Towarzyszyło mu potężne stado kruków igrających w powietrzu. Latopisarz podkreślił nadzwyczajny charakter zachowania ptaków (*якоже иногда и николи же не бѣ*)⁶⁸. Opis *auspicium* został tutaj poprzedzony przytoczonym wyżej stwierdzeniem, że Danielowi pomagał Bóg. Przypomina to pogląd Kanonika Wyszehradzkiego, który widział narzędzie Boże w orle wypatrującym przed bitwą pod Chlumcem saskich trupów. W kodeksie hipackim wróżbę księcia halickiego podsumowano stwierdzeniem: *се не надобро быс*. Z dalszego ciągu opowieści – przede wszystkim z opisu zwycięstwa

⁶² Inaczej: V. Karbusický, *Báje, mýty, dějiny...*, s. 112–116, który opowiedział się za pochodzeniem imienia Tyro od tura.

⁶³ J. Banaszkiewicz, *Młodzieńcze gesta Bolesława Krzywoustego...*, s. 11–29.

⁶⁴ Gall Anonim, *Cronicae*, lib. III, cap. 9, s. 137: „ludzkie mięso swoich [tzn. ludzi cesarza] codziennie świeże”.

⁶⁵ Tamże, cap. 10, s. 138.

⁶⁶ Д.Н. Александров, *Южная, юго-западная и Центральная Русь в XIII–XIV вв. и образование Литовского государства*, Москва 1994, s. 89–90: Już V.T. Paśuto zauważył, że opowieść o bitwie pod Jarosławiem została umieszczona w latopisie pod złym rokiem. Głównie na podstawie źródeł węgierskich Paśuto emendował datę bitwy na 17 sierpnia 1245 r. O latopisie hipackim i wtórnym charakterze podziału tekstu na lata: A. Poppe, *Latopis ipatijewski (hipacki)*, SSS, t. 3, cz. 1, s. 20–21.

⁶⁷ *Ипатьевская лѣтопись*, k. 801: „Bóg objawił im pomoc swoją, bo zwycięstwo nie bierze się z pomocy ludzkiej, lecz od Boga”. O stosunku latopisarza halickiego do Daniela: O. Pritsak, *Kijów i wszyńska Rus’: losy pewnej idei sakralnej*, [w:] *Chrześcijaństwo Rusi kijowskiej, Białorusi, Ukrainy i Rosji (X–XVII wiek)*, red. J. Kłoczowski, Kraków 1997, s. 225–226.

⁶⁸ *Ипатьевская лѣтопись*, k. 801–802.

nad Rościszławem – wynika jednak, że znak był pomyślny dla Daniela⁶⁹. Tak też odczytał sens tekstu pisarz szesnastowiecznego kodeksu chlebnikowskiego i opuścił słowo „*he*”⁷⁰. Niewykluczone jednak, że pierwotna wersja nawiązuje do idei walki bez nadziei na zwycięstwo, silnie obecnej w *Powieści minionych lat*. Obserwowaliśmy ją już w opisach wypraw Włodzimierza Monomacha na Połowców⁷¹. Wojowniczą wspólnotę mogła utwierdzać także zapowiedź klęski i śmierci w szykującym się starciu. Widać to wyraźnie w powieściowym dialogu toczonym między kniazem Światosławem a jego drużyną. Jest to jeden z głównych tematów epickiej opowieści o działaniach wojennych prowadzonych przez ruskiego władcę na Bałkanach w 971 r.⁷² W trakcie bitwy z Bułgarami Światosław przepowiedział swoim wojownikom: *Уже намъ сде пасту; потягнемъ мужьски братья и дружино*⁷³. Przepowiednia nie spełniła się: Ruś odniosła świetne zwycięstwo. Światosław poszedł za ciosem i zaatakował Greków. Przed starciem z armią bizantyjską kniaz znowu przemówił do wojska. Tym razem ostrożniej wypowiadał się o przyszłości. Podkreślał tylko nieuchronność bitwy, nie przesądzał natomiast jej wyniku. Ponownie pojawił się wątek męźnej śmierci jako rozwiązania lepszego od hańbiącej ucieczki. Światosław zaproponował swojemu wojsku, że pierwszy pójdzie do boju (*предъ вами поиду*). Gdyby jego głowa spadła, wojownicy mieli myśleć o sobie. Drużyna odpowiedziała: *Идеже глава твоя, ты и свои главы сложимъ*⁷⁴. Powieściowa dyskusja między kniazem a wojownikami służyła przedstawieniu ideału drużyny. W usta Światosława włożony został pogląd, że jego śmierć kończy istnienie wspólnoty. Ludzie kniazia zadeklarowali wyższy poziom wzajemnej więzi: ich los miał być tożsamy z losem wodza⁷⁵.

Pójść do boju na pewną śmierć znaczyło: osiągnąć najwyższy stopień bohaterstwa. Wyraźnie wynika to z rocznikarskiego opisu zwycięstwa Leszka Czarnego nad Litwinami w 1282 r. Na wieść o najeździe litewskim oraz licznych jeńcach uprowadzonych przez pogan książe i jego baronowie wybuchli płaczem. Następnie wypowiedali się i przyjęli komunię, która dodała im śmiałości. Przed bitwą okazało się, że poganie są liczniejsi i bezpiecznie ukryli się w lesie. Na wojsko chrześcijańskie padł strach. Wówczas Polacy, za radą Ducha Św., udali ucieczkę. Litwini uszykowali się do walki. Książe Leszek, ufny

⁶⁹ Tak zakładał F. Vyncke, *La divination chez les Slaves*, [w:] *La Divination*, wyd. A. Caquot, M. Leibovici, t. 1, Paris 1968, s. 328.

⁷⁰ *Ипатьевская летопись*, k. 801–802; *The Old Rus' Kievan and Galician-Volhynian Chronicles: The Ostroz'kyj (Xlebnikov) and Četvertyns'kyj (Pogodin) Codices*, wyd. O. Pritsak, Harvard 1990.

⁷¹ Przemową kniaziów przed bitwą z Połowcami: *Повесть временных лет*, s. 191, rok 6619 (1111, *по Ипатьевской летописи*): *Убо смерть намъ здръ, да станемъ крѣпко*.

⁷² O tej części *Powieści minionych lat*, która poświęcona jest pierwszym Rurykowiczom, patrz. M.H. Тихомиров, *Начало Русской историографии*, „Вопросы Истории”, nr 5, Москва 1960, s. 41–56.

⁷³ PVL, t. 1, s. 50, rok 6479 (971): „Już nam tu paść, zginiemy męźnie bracia i drużyno”.

⁷⁴ Tamże: „Gdzie twoja głowa, tam i swoje głowy złożymy”.

⁷⁵ Do tego samego ideału odwoływała się pieśń o Hrolfie Kraki, którą król Olaf Święty kazał recytować skaldowi Tormodowi – H. Wolfram, *Germanie*, tłum. R. Darda, Kraków 1996, s. 72; J. Banaszkiewicz, „Lestek” (*Lesir*) i „Lechici” (*Lesar*) w średniowiecznej tradycji skandynawskiej, KH, 108, 2001, nr 2, s. 3. Znakomitego przykładu wcielenia owego ideału w życie dostarcza Ammianus Marcellinus, t. 1, lib. XVI, cap. 12 (60), s. 296: kiedy król Alamanów Chonodomar dostał się do niewoli, *comitesque eius ducenti numero et tres amici iunctissimi, flagitium arbitrati post regem vivere, vel pro rege non mori, si ita tulerit casus, tradidere se vinciendos*.

w pomoc Bożą, przemówił do rycerzy: *Melius est nos mori pro Christi nomine et captivis gloriose, quam videre mala gentis nostre*⁷⁶. Autor zapiski pokazał stopniowe dorastanie wojska chrześcijańskiego do zwycięstwa. Odwagę potrzebną do ścigania wroga rycerstwo osiągnęło dzięki spowiedzi i Eucharystii. Manewr rozpoczynający bitwę został dokonany dzięki natchnieniu Ducha Świętego. To jednak nie wystarczyło. Pobożny książę musiał jeszcze uświadomić rycerzom sens śmierci za Chrystusa i własny lud⁷⁷.

Niekiedy źródła informują nas o specjalnych poczynaniach wodzów lub samych wojowników mających zapewnić wojsku wspólny los, podkreślić równość wszystkich walczących po jednej stronie wobec tego, co przyniesie bitwa. Książę Daniel, idąc pod Jarosław, dokonał wróżby, a potem kazał konnym wojownikom zsiąść z koni i utworzyć jeden oddział z pieszymi⁷⁸. Istnieją liczne poświadczenia symbolicznego sensu tego typu gestu. Zaczniemy od przykładu starożytnego. Ammian Marcellin drobiazgowo zrelacjonował przygotowania do bitwy pod Argentoratum, w której Julian Apostata pokonał Alamanów i pojmał ich wodza Chonodomara. Gdy obie armie szykowały się do boju, *subito Alamannorum peditum fremitus indignationi mixtus auditus est unanimes conspiratione vociferantium relictis equis secum oportere versari regales, ne, siquid contigisset adversum, deserta miserabili plebe facilem discedendi copiam reperirent. Hocque comperto Chonodomarius iumento ipse statim desiluit et secuti eum residui idem facere nihil morati: nec enim eorum quisquam ambigebat partem suam fore victricem*⁷⁹. Związek zsiadania z koni i pójścia do boju pieszo z postulowaną wspólnotą losu alamańskich uczestników bitwy rysuje się całkiem wyraźnie. Dokładnie tak samo jak Alamanowie w 357 r. zachowali się Wolinianie w 967 r. Wiemy od Widukinda, że kiedy Wichman i jego słowiańscy sojusznicy zaczęli przegrywać bitwę z Mieszkiem I, doszło do kontrowersji między saskim możnowładcą a Wolinianami. Wichman dosiadał konia *a sociis igitur arguitur sceleris, quia ipse eos ad pugnam instigaverit fidensque equo, cum necesse fuerit, fugam facile inierit. Coactus itaque equo cessit, pedestris cum sociis certamen iniit, eoque die viriliter pugnans armis defenditur*⁸⁰.

⁷⁶ Rocznik Traski, MPH, t. 2, s. 848–849: „Lepiej nam chwalebnie zginąć za Chrystusa i jeńców, niż widzieć nieszczęścia naszego ludu”. Przemówienie Leszka Czarnego jest parafrazą wersetu biblijnego I Mch 3, 59.

⁷⁷ Por. z próbą interpretacji realistycznej: P. Żmudzki, *Studium podzielonego Królestwa...*, s. 305–309 i „eschatologicznej”: tamże, s. 362–366.

⁷⁸ *Ипатьевская летопись*, k. 802.

⁷⁹ Ammianus Marcellinus, t. 1, lib. XVI, cap. 12 (34–35), s. 282: „nagle dał się słyszeć pomieszany z oburzeniem krzyk piechoty Alamanów. Jednymyślnym żądaniem krzyczących było to, że [ludzie] królewscy powinni wraz z nimi, pozostawivszy konie, w piechotę być obróćeni, aby, jeśli zdarzyłoby się coś niepomysłnego, opuszczając nieszczęsny lud nie znaleźli łatwej sposobności ucieczki. Chonodomar, dowiedziawszy się o tym, natychmiast zeskokczył z konia i pozostali, którzy za nim postępowali, niezwłocznie uczynili to samo: nikt z nich bowiem nie wątpił, że po ich stronie będzie zwycięstwo”. Tak samo postąpił Cezar przed bitwą z Helwetami: *Caesar primum suo, deinde omnium ex conspectu remotis equis, ut aequato omnium periculo spem fugae tolleret, cohortatus suos proelium commisit – C. Ivlii Caesaris commentarii rerum gestarum*, wyd. O. Seel, t. 1: *Bellum gallicum*, Lipsiae 1968, lib. I, cap. 25, s. 22.

⁸⁰ *Widukindi monachi Corbeiensis rerum gestarum Saxonicarum libri tres*, wyd. P. Hirsch, H.-E. Lohmann, MGH SS rerum Germ. in usum schol., t. 60, Hannoverae 1935, lib. III, cap. 69, s. 144–145: „Został więc przez sojuszników oskarżony o nikczemność, ponieważ sam ich do boju podżegał a ufając koniowi, gdyby była konieczność, łatwo mógłby zacząć ucieczkę. Tak zmuszony zsiadł z konia i na piechotę razem z sojusznikami bitwę rozpoczął i tego dnia mężnie walcząc bronił się orężem”.

Determinacji, której najwyraźniej zbywało Wichmanowi, nie zabrakło w 1082 r. Czechom, szykującym się do bitwy z Bawarami (Austriakami). Książę Wratisław II kazał swoim wojownikom zsiąść z koni, co błyskawicznie zaowocowało spotęgowaniem zapału bitewnego⁸¹. Tak samo wojownicy pomorscy w 1109 r., nadciągający na odsiecz Nakłu obleżonemu przez Bolesława Krzywoustego, *coniurant insimul pro patria vel se mori, vel victoriam de Polonis adipisci. Dimissis igitur equis, ut adequato periculo fiducia cunctis et audacia maior esset*⁸². Następnie zaczęli skrycie lasem podążać w stronę polskiego obozu.

Opis zachowania Pomorzan idących pod Nakło wprowadza nas w problematykę działań symbolicznych wzmacniających wrogie – z punktu widzenia autora tekstu – wojsko. Trudno wyobrazić sobie inny niż sakralny charakter przysięgi wojowników pomorskich, połączonej ze zsiadaniem z koni i skutkującej wzrostem wzajemnego zaufania oraz mężną gotowością na śmierć. Podobne duchowe przeistoczenie Czechów na Turskim Polu zostało przez Kosmasa przedstawione jako spowodowane przez pogańskich bogów. Gall Anonim nic jednak nie wspominał o związku przeciwników Bolesława Krzywoustego z jakimkolwiek *sacrum*. Jego zdaniem, motywem postępowania Pomorzan była miłość ojczyzny. Bliskie relacje ze światem nadprzyrodzonym zostały zarezerwowane dla księcia Polaków i jego wojska⁸³.

Analogiczny sceptycyzm wobec ewentualnego sakralnego „umocowania” wrogów – zwłaszcza takich, którzy przegrali bitwę – da się dostrzec w *Chronicon Montis Sereni*. W marcu 1209 r. między Władysławem Laskonogim a jego szwagrem Konradem, margrabią Łużyc, doszło do wojny o Lubusz⁸⁴. Polski książę najpierw wyznaczył przeciwnikowi miejsce i czas bitwy, następnie złamał słowo i postanowił uderzyć zniemacka pod wieczór. Po przeprawie przez Odrę okazało się, że Polacy *habebant autem ducem belli phitonissam quandam, que de flumine cribro haustam nec defluentem, ut ferebatur, ducens aquam exercitum precedebat, et hoc signo eis victoriam promittebat*⁸⁵. Wieszczka nie tylko dokonała wróżby, ale także niosła sito z wodą przed wojskiem Polaków, ewidentnie po to, aby nadać wróżbie moc sprawczą⁸⁶. Nic dziwnego, że

⁸¹ Kosmas, lib. II, cap. 35, s. 133.

⁸² Gall Anonim, *Cronicae*, lib. III, cap. 1, s. 127: „przysięgają wszyscy razem dla ojczyzny, albo zginąć, albo zwycięstwo od Polaków uzyskać. Odsyłają więc konie, aby przez zrównanie niebezpieczeństwa we wszystkich była większa ufność i śmiałość”.

⁸³ Tamże, s. 127–128.

⁸⁴ Kontekst polityczny wojny o Lubusz w 1209 r. przedstawili: B. Zientara, *Henryk Brodaty i jego czasy*, Warszawa 1975, s. 159–160; M. Przybył, *Władysław Laskonogi, książę wielkopolski 1202–1231*, Poznań 1998, s. 93–96.

⁸⁵ *Chronicon Montis Sereni*, wyd. E. Ehrenfeuchter, MGH SS, t. 23, Hannoverae 1874 (repr. Stuttgartiae 1986), s. 176: „Mieli zaś za wodza w bitwie pewną wróżkę, która niosąc wodę zaczerpniętą z rzeki za pomocą sita, z którego, jak mówiono, woda wcale nie wyciekała, szła przed wojskiem i tym znakiem zapowiadała im zwycięstwo”; S. Urbańczyk, *Dawni Słowianie. Wiara i kult*, Wrocław 1991, s. 89, 117–118. L.P. Słupecki, *Wróżbiarstwo pogańskich Słowian...*, s. 75, dopuszczał możliwość obcego pochodzenia tego rytuału wróżebnego. Inaczej: K. Benyskiewicz, *Rycerstwo polskie wobec pogan i pogaństwa w X–XIII wieku*, [w:] *Rycerstwo Europy środkowo-wschodniej wobec idei krucjat*, red. W. Peltz, J. Dudek, Historia, 5, Zielona Góra 2002, s. 21, który odrzucił przekaz miśnieńskiej kroniki.

⁸⁶ O prorocत्वach determinujących przyszłość patrz: L.P. Słupecki, *Wyrocznie i wróżby pogańskich Skandynawów...*, s. 74, 195–196.

kronikarz miśnieński, chyba nie bez złośliwości, nazwał kobietę wodzem, komentując w ten sposób fakt postępowania na czele rycerstwa.

Henryk Łowmiański wątpił w wiarygodność powyższego fragmentu *Chronicon Montis Sereni*. Jego zdaniem słowa *ut ferebatur* znaczą, że kronikarz miśnieński sam nie wierzył w to, co pisał⁸⁷. Abstrahując od tego, czy rzeczywiście Polaków pod Lubuszem do boju prowadziła wróżka, należy zauważyć, że słowa *ut ferebatur* odnoszą się wyłącznie do sita, z którego w sposób cudowny nie wyciekała woda. Tylko prawdziwość tego pomysłu dla Polaków znaku budziła wątpliwości kronikarza. Trudno mu się dziwić, skoro bitwa ostatecznie zakończyła się porażką Laskonogiego. Polski książę nie zdołał bowiem zaskoczyć przeciwnika. Konrad dowiedział się o podstępny ataku Polaków i wyszedł im naprzeciw. Rozpoczęła się bitwa, w której jako pierwsza zginęła wróżka⁸⁸. Kronikarz wyraźnie to podkreślił. To właśnie zdarzenie niewątpliwie potwierdzało słuszność sprawy margrabiiego i stało się znakiem zapowiadającym zwycięstwo Niemców⁸⁹. Autor relacji nie napiętnował Laskonogiego za korzystanie z usług wróżki ani nie określił odprawionego przez nią rytuału jako pogańskiego. Można wręcz odnieść wrażenie, że gdyby zakonnik lauterberski uwierzył, że z sita nie pociekła woda, gotów byłby uznać wróżbę za prawdziwie pomyślną dla Polaków i potwierdzającą ich związek z bliżej nieokreślonymi siłami nadprzyrodzonymi. Na negatywny wizerunek Władysława Laskonogiego w *Chronicon Montis Sereni* wpływa natomiast to, że nie on poprowadził swoje wojsko do boju i przede wszystkim zdradziecki sposób działania. Pozytywnym bohaterem opowieści jest natomiast jeden z polskich dostojników (*supanus*). Protestował on przeciwko łamaniu słowa danego margrabiemu Konradowi. Żupan, przymuszony do walki przez Laskonogiego, przepowiedział swoją śmierć i zginął, walcząc mężnie. Jego postawa kontrastuje z zachowaniem księcia, który uciekł z pola bitwy⁹⁰.

Styl poczynań Władysława Laskonogiego pod Lubuszem bardzo przypomina to, jak zachowywał się zaprzysiężony oddział Pomorzan maszerujący na odsiecz Nakła. Wojownicy pomorscy przemierzali dystans dzielący ich od grodu potajemnie i przez bezdroża leśnej gęstwiny. Przy okazji opisu samej bitwy Gall Anonim dodał jeszcze kilka ciekawych szczegółów. Pomorzanie *erant enim, ut dictum est superius, pedites fere cuncti, nec ad prelium more christianorum ordinati, sed sicut lupi insidiantes ovibus, in terra poplitibus recurvati*⁹¹. Wcześniej Gall porównał wojowników pomorskich wychodzących z lasu do myszy wynurzających się z nor⁹². Dopiero klękanie do bitwy upodobniło ich do wilków czyhających na owce. Gall przeciwstawił takie zachowanie

⁸⁷ H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII)*, wyd. 2, Warszawa 1986, s. 233.

⁸⁸ *Chronicon Montis Sereni...*, s. 176

⁸⁹ O wróżebnym znaczeniu pierwszego, skutecznego ciosu danego przeciwnikowi patrz: J. Banaszkiewicz, *Wióznia i chorągiew...*, s. 10–11.

⁹⁰ *Chronicon Montis Sereni...*, s. 176.

⁹¹ Gall Anonim, *Cronicae*, lib. III, cap. 1, s. 128: „Byli bowiem, jak powiedziane zostało wyżej, prawie wszyscy piechotą i nie uszykowani do bitwy obyczajem chrześcijan, lecz jak wilki zasadzające się na owce kolanami do ziemi przygięci”. O klękanu w czasie bitwy, jako sposobie walki średniowiecznych Pomorzan: M. Pollakówna, *Kronika Piotra z Dusburga*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1968, s. 47–48; T. Jasiński, „Falanga klęcząca” na Pomorzu w XII–XIII w., [w:] *Aere perennius. Profesorowi Gerardowi Labudzie dnia 28 X 2001 w hołdzie*, Poznań 2001, s. 59–64.

⁹² Gall Anonim, *Cronicae*, lib. III, cap. 1, s. 127: *quasi sorices de latibus emererunt*.

chrześcijańskiemu sposobowi walki. Przywodzi ono na myśl pogańskich Czechów, którzy przed bitwą upodobnili się do dzików lub Boniaka naśladowującego wilka.

Jak widać, model wojska młodzieńczego miał ambiwalentny charakter. Kiedy opis dotyczył swoich, nadanie im rysów młodzieńczych pozwalało przedstawić armię jako wspólnotę wyjątkowo mężną i zjednoczoną oraz powiązaną ze swoim wodzem. Kiedy jednak cechy młodych wojowników przypisane były przeciwnikowi, służyły one jego deprecjacji. Władysław Laskonogi – zdaniem autora opisu bitwy pod Lubuszem – uchybił swej książęcej godności, oszukując margrabię Konrada i próbując zaskoczyć Niemców. Najczęściej jednak młodzieńcza, więc wyjątkowo groźna charakterystyka pokonanego wroga, pozwalała uwypuklić rolę Boga jako prawdziwego Sprawcy zwycięstwa. Bitwa nad Suteniem, która została stoczona, bo młodzi Połowcy nie życzyli sobie żadnych negocjacji z nadciągającymi Rusinami, zakończyła się triumfem chrześcijan dzięki Bogu i Jego Matce. Gall Anonim po opisie nagłego ataku zaprzysiężonego oddziału Pomorzan wstawił do swojego dzieła dramatyczne apostrofy do św. Wawrzyńca. Modlitwa o pomoc dla Polaków poskutkowałą, rozgromili oni Pomorzan. Chcąc uwiarygodnić podaną przez siebie ogromną liczbę poległych pogan, Gall dodał: *testor Deum ope cuius sanctumque Laurentium prece cuius facta fuerit ista cedes*⁹³. W identycznych okolicznościach Czesi odnieśli zwycięstwo pod Kressenbrun. Węgrzy działali z zaskoczenia i – jak relacjonował Przemysł Otakar II – *hostes nostri fraude pleni in modum semicirculi per ordinatas acies nos cingentes, nisi dominus adiuvisset nos, vivos nos forsitan deglutissent*⁹⁴. Młodzieńcze cechy wojska węgierskiego: podstępne działanie, specjalne uszykowanie wojska i ludożercze zamiary⁹⁵ także tutaj służą uwypukleniu zaangażowania Boga po stronie czeskiej.

Spróbujmy wykorzystać wszystkie powyższe obserwacje do rozpoznania sensu szczegółów opisu bitwy między wojskami księcia pomorskiego Świętopełka a krzyżakami i wspomagającymi ich krzyżowcami, stoczonej w okolicach Torunia w 1245 lub 1246 r. Według relacji zawartej w kronice Piotra z Dusburga, Świętopełk przez kilka nocy z rzędu podążał za armią krzyżowców. Obozując dokładnie w tych samych miejscach, w których wcześniej popasali przeciwnicy, książę oszacował siły wroga i doszedł do wniosku, że jego wojsko jest dwukrotnie liczniejsze niż krzyżowe. Po dokonaniu rachunku Świętopełk *confortans suos consolatus est in hec verba: crastina die faciemus, quod Pomerani et Prutheni a iugo Theutonicorum in perpetuum absolventur*⁹⁶. Można przypuszczać, że racjonalna, rachunkowa podstawa przepowiedni jest pomysłem Piotra z Dusburga. W ten sposób ukazana została przewaga liczebna przeciwnika – jeden

⁹³ Tamże, cap. 1, s. 129: „Wzywam na świadka Boga, którego dziełem ta rzecz i świętego Wawrzyńca, na którego prośbę została dokonana”.

⁹⁴ *Pokračovatelé Kosmovi (Příběhy Krále Přemysla Otakara II)*..., s. 317: „wrogowie nasi pełni podstępu na sposób półkola ustawionym szykiem zaczęli nas okrążyć, gdyby Pan nam nie pomógł, zapewne połknęliby nas żywcem”.

⁹⁵ Deprecjacja przeciwnika za pomocą młodzieńczej charakterystyki połączonej ze specjalnym szykiem uchwytą jest także w Kosmasowym opisie Bawarów (Austriaków) walczących z Wratysławem II. Są oni porównywani do wilków i młodych lwów oraz uszykowani na kształt drewnianego klina – Kosmas, lib. II, cap. 35, s. 132.

⁹⁶ Piotr z Dusburga, *Cronica*, cz. 3, s. 81: „wzmacniając swoich dodał im otuchy tymi słowami: jutro uczynimy, że Pomorzanie i Prusowie od jarmza Niemców na zawsze będą uwolnieni”.

z ważniejszych wstępnych elementów opisów, ukazujących zwycięstwo dobrych, wspieranych przez Boga, nad złymi⁹⁷.

Bitwa rozpoczęła się od starcia małych oddziałów. Według kronikarza krzyżackiego Pomorzanom chodziło o przejęcie łupów, które ciągnęli ze sobą krzyżowcy. Zwycięstwo wojowników Świętopełka we wstępnej potyczce wywołało panikę u Drusigera, stolnika księcia Austrii. Austriacki krzyżowiec zbiegł z pola bitwy. Natomiast inny Austriak, Henryk von Lichtenstein, ruszył w pogoń za przeciwnikami. Wówczas książę pomorski podszedł ku wrogim oddziałom z całą swoją armią. Na ten widok uciekła większość polskich krzyżowców. Pozostali tylko Lichtenstein, książę kujawski Kazimierz Konradowic i krzyżacy. *Sed Swantepolcus considerans, quod fratres nollent fugere, mandavit mille viris pocioribus de exercitu suo, ut de equis descenderent, informans eos, ut cum magno strepitu et clamore fratres invaderent*⁹⁸. Zsiadanie z koni, wątek doskonale już nam znany, zostało przez Piotra z Dusburga wyjaśnione: doborowy oddział pomorski dlatego został spieszony, aby skuteczniej walczyć z ciężkozbrojnymi rycerzami zakonnymi. Pierwszy tysiąc pieszych otrzymał zadanie uderzenia z wielkim krzykiem na pancernych krzyżowców, podczas gdy wojownicy stojący z tyłu i schowani za tarczami mieli kłuć włóczniami konie przeciwników⁹⁹. Trzeba przyznać, że w opisie Piotra taktyczny zamysł Świętopełka pozostaje niejasny. Nie zostało przedstawione, jak pozostała część wojska, znajdując się na tyłach doborowego tysiąca, miała razić rumaki krzyżowców włóczniami¹⁰⁰. Ważne jednak, że kronikarska relacja oddaje wyraźnie niechęć Pomorzan do ciężkiego i przeszkadzającego w walce uzbrojenia ochronnego. Mężni i odważni wojownicy go nie potrzebują¹⁰¹.

Drugie źródło, które przekazało przebieg bitwy w okolicach Torunia, tzw. *Bericht Hermann von Salza's*¹⁰², nie wypowiada się wprost w sprawie zsiadania z koni. Z sekwencji opowiedzianych wydarzeń wynika wszakże jednoznacznie, że Świętopełk przez 9 dni i nocy ścigał krzyżowców z konnym wojskiem, które dopiero w momencie

⁹⁷ Do takiej właśnie konstrukcji: zwycięstwo mężnych nad liczniejszymi, Dzierżwa redukuje kwiecie opisów bitew, występujące u Kadłubka – J. Banaszkiewicz, *Kronika Dzierżwy...*, s. 23.

⁹⁸ Piotr z Dusburga, *Cronica*, cz. 3, s. 81: „Lecz Świętopełk widząc, że bracia nie chcą uciekać, rozkazał, aby tysiąc doborowych mężów z jego wojska zeszło z koni, polecając im, aby z wielkim hałasem i krzykiem braci zaatakowali”.

⁹⁹ Tamże: *Sed Swantepolcus considerans, quod fratres nollent fugere, mandavit mille viris pocioribus de exercitu suo, ut de equis descenderent, informans eos, ut cum magno strepitu et clamore fratres invaderent, et stantem retro occultati clipeis cum lanceis suis equos Cristianorum transfigerent.*

¹⁰⁰ Polski tłumacz kroniki, Sławomir Wyszomirski (Piotr z Dusburga, *Kronika ziemi pruskiej*, Toruń 2004, s. 81), inaczej rozumiał to zdanie: „Ale gdy Świętopełk spostrzegł, że bracia nie chcą uciekać, rozkazał tysiącu najdzielniejszym mężom ze swojego wojska, aby zsiadli z koni, i powiedział im, aby z wielkim hałasem i wrzawą zaatakowali braci, i ustawiając się z tyłu, ukryci za tarczami, przebijali swoimi włóczniami konie chrześcijan”. Przy takim tłumaczeniu także nie da się pojąć intencji Świętopełka. Jak doborowy tysiąc miał jednocześnie atakować z wrzaskiem i ustawiać się z tyłu, pod osłoną tarcz? Co w tym wypadku znaczy „z tyłu”?

¹⁰¹ J. Banaszkiewicz, „Nadzy wojownicy”..., *passim*.

¹⁰² Kwestia czasu powstania utworu i jego związków z kroniką Piotra z Dusburga są przedmiotem ożywionej dyskusji. Krótki wybór literatury: M. Pollakówna, *Kronika Piotra z Dusburga...*; T. Jasiński, *Najstarsze kroniki i roczniki krzyżackie dotyczące Prus*, Poznań 1996; J. Trupinda, *Ideologia krucjatowa w kronice Piotra z Dusburga*, Gdańsk 1999, s. 68–76; J. Wenta, *Kronika Piotra z Dusburga. Szkic źródłoznawczy*, Toruń 2003, s. 58–72.

bitwy wystąpiło na piechotę¹⁰³. W *Bericht* można znaleźć jeden istotny szczegół, nieobecny w kronice Dusburga. Chociaż Pomorzanie mieli przystąpić do walki spieszeni, książę postanowił dosiadać wierzchowca. Poczł się jednak zobligowany do deklaracji, że uderzy na wroga razem ze wszystkimi i pozostanie przy swoim wojsku aż do śmierci¹⁰⁴. W *Bericht Hermann von Salza's* widać więc związek między zsiadaniem z koni a pragnieniem, aby cała armia związała się gotowością przyjęcia wspólnego losu. Zacieśnienie wspólnoty walczących zostało połączone z dobitnym obrazem determinacji wojowników. Świętopełk rozkazał swoim ludziom, aby *dy tartzen vor sich legen und knyen of dy erde*¹⁰⁵. Pisarz, który na początku XVI w. dokonał redakcji tekstu, w anachroniczny sposób zracjonalizował niezrozumiałe dla niego postępowanie Pomorzan. Jego zdaniem chodziło o to, aby ostrzał armatni poszedł ponad wojskiem pomorskim. Dla Jarosława Wenty ten fragment jest jednym z dowodów niskiej wiarygodności *Bericht Hermann von Salza's*¹⁰⁶. Znacznie bardziej wyważone wydaje się stanowisko Tomasza Jasińskiego, który dostrzegł we wzmiance o armatach zewnętrzny komentarz redaktorski¹⁰⁷. Tomasz Jasiński, starając się wytłumaczyć klękanie Pomorzan, uzgodnił tekst relacji Hermana von Salzy z odnośnym fragmentem kroniki Piotra z Dusburga. Wojownicy Świętopełka mieliby walczyć na klęczkach dlatego, aby lepiej skryć się za tarczami i silniej dźierzyć włócznie, którymi zamierzali godzić w rumaki krzyżowców¹⁰⁸. Trzeba jednak zauważyć, że Piotr nie wspomina o klękanii i jego opis bitwy nie do końca przystaje do wersji przedstawionej w *Bericht*. Co więcej, sformułowanie *dy tartzen vor sich legen* należy raczej rozumieć jako demonstracyjne odłożenie tarcz niż zasłanianie się nimi¹⁰⁹. Wszystko wskazuje na to, że wojownicy Świętopełka przystępowali do walki równie silnie zdeterminowani, jak zaprzysiężony oddział Pomorzan, który w kronice Galla Anonima starał się uwolnić Nakło od polskiego oblężenia. Oni także walczyli na klęczkach, co Gallowi kojarzyło się z zachowaniem wilków i zostało przezeń przeciwstawione chrześcijańskiemu sposobowi walki. Poczynania Pomorzan pod Nakłem i pod Toruniem wyglądają dokładnie tak, jak postępowanie Alamanów podczas bitwy pod Argentoratum. Ammian Marcellin napisał, że w wirze walki *obnixi genibus quidam barbari peritissimi bellatores hostem propellere laborabant*¹¹⁰. Wojowników pomorskich i alamańskich upodabnia także oddalenie koni i przystąpienie do walki pieszo z wyraźną intencją zapewnienia całemu wojsku wspólnego losu zarówno w wypadku zwycięstwa, jak klęski. Przymuszalnie intencją rozkazu odłożenia tarcz i klękania było zaprezen-

¹⁰³ Pomorzanie przywiązywali konie dokładnie w tych samych miejscach, w których czynili to wcześniej krzyżowcy – *Bericht Hermann von Salza's über die Eroberung Preussens*, [w:] SRP, t. 5, Leipzig 1874, s. 167: *und wo her quae, do dy rosz gestanden hatten, do lysz her seine rosz stallen so sy allermeisth mochten und prufen darbey*.

¹⁰⁴ Tamże: *so schlaen wyr sy gemeinlich; und ich wil reyten hyndene und wil bey euch sterben*.

¹⁰⁵ Tamże: „położyli przed sobą tarcze i klęknęli na ziemi” – tłum. T. Jasiński, „Falanga klęcząca”..., s. 63.

¹⁰⁶ J. Wenta, *Kronika Piotra z Dusburga...*, s. 68.

¹⁰⁷ T. Jasiński, „Falanga klęcząca”..., passim.

¹⁰⁸ Tamże, s. 63.

¹⁰⁹ Por. z przykładami epickimi: A. Petit, *Le motif du combattant „nu” ou „desarmez” dans le „roman de Thèbes”*, „Revue des langues romanes” XCVII, 1993, nr 2, s. 375–381.

¹¹⁰ Ammianus Marcellinus, t. I, ks. XVI, rozdz. 2 (37), s. 284: „Pewni najbieglejsi wojownicy barbarzyńscy oparci na kolanach starali się odeprzeć wroga”.

towanie ostentacyjnej pogardy dla uzbrojenia ochronnego. Pomorzanie chcieli przewyższyć przeciwnika w męstwie, zadziwić odwagą, wywołać i pokazać przychyłność sił nadprzyrodzonych¹¹¹.

Paweł Żmudzki

Récits de guerriers prêts à accepter son sort en bataille (exemples slaves des XI^e–XIII^e siècles)

Les récits de batailles qui sont analysés dans le présent article donnent l'image de la milice, laquelle, grâce à l'intervention des forces surnaturelles et sacrées invoquées par le chef d'armes avant d'entrer en bataille, se transforme en une communauté guerrière indestructible dont l'intrépidité au combat la conduit à une victoire implacable. L'indéclinable élément de ces récits sont divinations, présages et augures, païens ou chrétiens – la construction du récit dévoile par quels moyens la communauté guerrière entre en relation sacrée avec les forces surnaturelles. L'intérêt des auteurs porte aussi sur la jeunesse et son rôle dans les préparatoires et le déroulement du combat. Sont ici analysés les extraits des chroniques tchèques et ruthènes, décrivant les batailles mythiques ainsi que historiques, comme les victoires bohémiennes à Turské Polé (*Chronica Boemorum* de Cosme de Prague) et à Kressenbrun (*Annales Ottocariani*), ou la bataille de Suten (*Povest' vremennyh let*). Le point commun de ces récits est une supériorité apparente de l'armée ennemie, présageant croirait-on, la défaite inévitable aux héros du récit. Mais ceux-ci, interpellant le véritable acteur de l'heur ou malheur de guerrier – Dieu chrétien ou dieux païens – se montrent capables d'abroger l'effet, paraissait-il inéluctable, du combat et, grâce aux auspices sacrés bienveillants, aboutissent à devenir maîtres de champ de bataille. Éluë par Dieu, la communauté guerrière subit une métamorphose interne et avec joie affronte son sort: elle défait l'ennemi qui, ayant mis toute sa confiance en sa supériorité militaire, est mis en fuite.

¹¹¹ J. Banaszekiewicz, „Nadzy wojownicy” ..., passim; W. Duczko, *Tańczący wojownicy...*, 172–173.

Mateusz Wilk
(Warszawa)

Wpływ mistyki muzulmańskiej na *Księgę Mitującego* i *Umitowanego* Ramona Llulla

Ramon Llull, jeden z najoryginalniejszych filozofów i pisarzy wieków średnich, urodził się między 1232 a 1235 r. na Majorce. W młodości był paziem króla Aragonii Jakuba I Zdobywcy (1213–1276, od 1229/1232 króla Majorcki)¹, potem zaś preceptorem infanta Jakuba, późniejszego króla Majorcki Jakuba II Roztropnego (1276–1311). Początkowo prowadził życie całkowicie świeckie – pojął za żonę Blankę de Picany, z którą miał dwoje dzieci, Doménica i Magdaleny. Około trzydziestego roku życia, a więc między rokiem 1262 a 1265, doświadczył głębokiej przemiany duchowej. Doświadczenie to skłoniło go do porzucenia dotychczasowego sposobu życia. Jak czytamy w spisanej w roku 1311 autobiografii Llulla, zatytułowanej *Vida Coetània*², rozdał ubogim cały majątek, zabezpieczywszy uprzednio żonę i dzieci, a w 1289 r. został franciszkańskim tercjarzem. Poświęcił się realizacji trzech celów: nawracaniu pogan na chrześcijaństwo, studiom, które miały dostarczyć argumentów w walce z fałszywymi poglądami pogan i tym samym służyć pomnożeniu chwały Chrystusa, oraz zakładaniu klasztorów kształcących misjonarzy³. Ramon Llull miał odtąd dzielić czas między życie pustelnicze, wypełnione nauką i modlitwą⁴, a ożywioną działalność polityczną związaną z projektami

¹ Królestwo Majorcki zostało założone przez Jakuba I po odebraniu wyspy AlmoHADom i usunięciu *wàlego* Abù Yahyi w 1229 r. Formalna proklamacja królestwa nastąpiła w 1232 r. w akcie zwanym *Carta de Franquesa*.

² Ramon Llull, *Vida coetània del Reverend Mestre Ramon Llull*, wyd. F. de Borja Moll, Palma de Mallorca 1933.

³ Zob. Ramon Llull, *Llibre d'Evast e Blanquerna*, wyd. M.J. Gallofré, Barcelona 1998 (cyt. dalej: *Blanquerna*), s. 5.

⁴ Dziewięć lat odosobnienia w pustelni na górze Randa (1265–1274), podczas których Llull odwiedzał także cysterskie opactwo Real, zaowocowało stworzeniem podwalin wielkiego systemu logicznego. Podstawowe założenia tego systemu zostały wyłożone w dziele zatytułowanym *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, napisanym w latach 1274–1283; już w 1274 r. powstała skrócona katalońska wersja tego traktatu (*Art abreujada d'atrobar veritat*). Warto zwrócić uwagę, że Llull był chyba pierwszym europejskim filozofem piszącym w języku wernakularnym. W 1290 r. Llull dokonał ponownej syntezy swego systemu, w bardziej

nawrócenia pogan⁵ (co w przypadku Llulla oznaczało muzułmanów), która skłaniała go do licznych podróży. Według późniejszej legendy jego śmierć w 1316 r. była następstwem prześladowań, jakich doznał w czasie jednej z wypraw misyjnych⁶.

Ramon Lull posługiwał się biegle językiem arabskim (nauczył się go od swego niewolnika Maura), co w szczególny sposób wyróżnia go na tle epoki. Przypisuje mu się nawet autorstwo dzieł arabskojęzycznych, które jednak nie zachowały się do naszych czasów. W niniejszym studium podejmiemy próbę określenia natury wpływów arabskich na *Llibre d'Amic e Amat* (*Księga Miłującego i Umiłowanego*) – zbiór mistycznych aforyzmów stanowiących część romansu *Llibre d'Evast e Blanquerna*⁷. *Llibre d'Amic e Amat* uważana jest za największe dzieło literatury katalońskiej, a jego autor bywa czasem porównywany przez historyków literatury do Dantego⁸.

Llibre d'Evast e Blanquerna jest pisany prozą (z wyjątkiem kończącego dzieło hymnu na cześć Boga)⁹ romansem moralistycznym, gęsto usianym refleksjami o Kościele, modlitwie i kontemplacji. W warstwie fabularnej traktuje o przykładowo żyjących małżonkach o imionach Evast i Aloma oraz o ich synu, Blanquernie, który opuszcza rodziców, by oddać się kontemplacji Boga i zostaje kolejno zakonikiem, opatem,

przystępnej formie, dostosowanej do potrzeb odbiorcy (*Ars inventativa veritatis*). Ostatecznym podsumowaniem filozoficznych dociekań Llulla był pochodzący z lat 1305–1307 traktat *Ars generalis ultima*, znany również jako *Ars Magna*). Spuścizna Ramona Llulla jest bardzo obszerna, do innych najważniejszych dzieł filozoficznych tego autora można zaliczyć *Taula general* (1293–1294) oraz *Liber de ascensu et descensu intellectus* (1304); pisał też dzieła o charakterze encyklopedycznym (jak na przykład wielka encyklopedia *Arbre de sciencia* (1296) czy *Llibre de meravelles* (1289) – dzieło będące kompendium na temat dziwów i osobliwości świata, traktaty z zakresu nauk ścisłych, zwłaszcza astronomii (*Tractat d'astronomia*, 1297) i geometrii (*Llibre de nova geometria*, 1299) oraz teologiczne (m.in. *Llibre dels demostracions*, 1274; *Llibre dels angels*, 1275?; *Liber super psalmum Quicumque*, 1285?) i apologetyczne (interesujące dzieło *Llibre del gentil e dels tres savis*, circa 1275) oraz społeczne (dzieło o rycerstwie *Llibre de l'Orde de Caballeria*, 1279–1283?), jak również *stricta* literackie – romans prozą *Llibre d'Evast e Blanquerna* (1283) oraz wiersze i obszernie poematy o tematyce religijnej, często odwołujące się do wątków autobiograficznych – *Plant de la Verge e Hores de Nostra Dona Maria* (1285), *Cent noms de Deu* (1299), *Desconhort* (1295) czy *Cant de Ramon* (1300).

⁵ Aktywność polityczna Llulla rozpoczęła się w 1275 r. od wystąpienia na dworze króla Majorki Jakuba II w Montpellier, później zaś podróżował między innymi na dwory Filipa Pięknego (1288), Jakuba II Aragońskiego (1299) i Fryderyka III, króla Sycylii (1313) oraz do wielkiego mistrza templariuszy Jakuba de Molay (1302). W 1290 r. Ramon Llull próbował zainteresować swoimi koncepcjami zorganizowania misji do muzułmanów papieża Mikołaja IV, spotykał się także z jego następcą – Celestynem V, któremu podarował swe księgi (1294); niechętnie przyjęli go Bonifacy VIII w 1295 r. i Klemens V w roku 1305 i 1309. Llull brał udział w pracach soboru w Wienne (1311–1313), na którym za jego sprawą zapadła decyzja o rozpoczęciu nauczania języków orientalnych na uniwersytetach.

⁶ Ramon Llull przedsięwziął co najmniej trzy wyprawy do Afryki Północnej – do Tunisu w 1293 lub 1294 r. (zakończyła się ona uwięzieniem i wygnaniem misjonarza, który omal nie zginął) i dwie do Al-Biğāya (dzisiejsza Algieria) w latach 1308 (również nieudana) i 1316. Podczas tej ostatniej wyprawy Ramon Llull miał według późniejszej, niezgodnej z faktami, legendy umrzeć na statku od ran odniesionych w następstwie kamienowania.

⁷ *Blanquerna*, s. 273–313. Istnieje tłumaczenie *Llibre d'Amic e Amat* na język polski, dokonane przez Annę Sawicką (Ramon Llull, *Księga Przyjaciela i Umiłowanego. Brewiarz mistyczny*, Kraków 2003), wypada jednak stwierdzić, że jest ono z różnych względów mocno niedoskonałe, stąd też wszelkie cytaty z *Llibre d'Amic e Amat* podaję we własnym tłumaczeniu.

⁸ Tak na przykład Lola Badia, zob. *Blanquerna*, s. 8 n.

⁹ *Blanquerna*, s. 352–354.

kardynałem i papieżem, aż w końcu ustępuje ze Stolicy Piotrowej, by poświęcić się życiu pustelniczemu. W pustelni odnajduje go jednak żyjący w Rzymie eremita i prosi, by napisał księgę ku pożytkowi rzymskich pustelników i rekluzów, dzięki której mogliby oni zwalczyć trapiące ich pokusy i uczynić swe życie bardziej świątobliwym¹⁰. Księga, którą pisze Blanquerna to właśnie *Księga Miłującego i Umiłowanego*. We wstępie do tego dzieła czytamy:

pewnego razu, gdy Blanquerna był jeszcze papieżem, opowiadał mu pewien Saracen, że Saraceni mają swego rodzaju duchownych, pomiędzy którymi niektórzy są wyżsi rangą. Są to ludzie zwący się «sufi», którzy znają sentencje o miłości i zwięzłe przypowieści, napelniające człowieka wielką gorliwością. Sentencje te mają wyjaśniać, wyjaśnianie zaś wzmaga rozumienie, przez co wola zostaje pomnożona i zmieniona w gorliwość. Gdy Blanquerna przypomniał to sobie, zamyślił napisać księgę w wyżej opisany sposób, powiedział więc pustelnikowi, by wrócił do Rzymu, on zaś w krótkim czasie przekaże mu przez diakona *Księgę Miłującego i Umiłowanego*, dzięki której będzie mogła zostać pomnożona żarliwość i gorliwość pustelników, których chciał rozkochać w Bogu¹¹.

Powyższy fragment jasno dowodzi związku *Llibre d'Amic e Amat* z myślą mużułmańską. Mużułmańska tradycja mistyczna (sufizm) jest dla dzieła tego bezpośrednim źródłem inspiracji. Llull pisze, że dzieło ma być napisane *segons la manera damunt dita* („w opisany wyżej sposób”), to znaczy ma ono zawierać „sentencje o miłości” (*paraules d'amor*) i „zwięzłe przypowieści” (*exemplis abreujats*), na wzór tych, których używają sufi, by wzmocnić gorliwość w człowieku¹². Sufizm zaczął się rozwijać na mużułmańskim Wschodzie już w VIII i IX w. (działalność Al-Ḥasana Al-Baṣriego, zm. 110/728 i Al-Hallāga, zm. 309/922); niekiedy jego genezę wiąże się z towarzyszami Proroka (np. Abu Ad-Dardā'). Rozpowszechnił się także w Al-Andalus, odgrywając poważną rolę w kulturze religijnej, a nawet literackiej tego regionu (mimo oporu dominującej tam malickickiej doktryny prawnej)¹³. Na przykład, obszerne fragmenty monumentalnych *Futuhāt Makkiyya*, czyli *Objawień mekkańskich* autorstwa pochodzącego z Mureji sufiego (adepta sufizmu) Ibn 'Arabiego (zm. 637/1240) uznać można za jedno z najwybitniejszych dzieł literatury Al-Andalus¹⁴.

¹⁰ Blanquerna, s. 273.

¹¹ [...] *una vegada, com era apostoli, li recomptà un sarraí que los sarraïns han alguns hòmens religiosos, enfre los altres e aquells qui són més preats enfre ells, són unes gents qui han nom „sufies”, e aquells han paraules d'amor e exemplis abreujats e qui donen a home gran devoció; e són paraules qui han mester esposició, e per l'esposició puja l'enteniment més a ens, per lo qual pujament muntiplica e puja la volentat en devoció. On, com Blanquerna hac haüda aquesta consideració, ell preposa a fer lo llibre segons la manera damunt dita, e dix a l'ermità que se'n retornàs a Roma, e que en breu de temps li trametria, per lo diaca, lo „Llibre d'Amic e Amat”, per lo qual poria muntiplicar frevor e devoció en los ermitans, los quals volia enamorar de Déu.* (Blanquerna, XCIX, s. 273–274).

¹² Warto w tym miejscu zauważyć, że Llull, mówiąc o gorliwości, wpisuje się nie tylko w tradycję suficką, ale również scholastyczną, operuje bowiem terminami woli (*volentat*) i rozumienia (*enteniment*), obecnymi już w nauczaniu Anzelm z Canterbury i przejętymi m.in. przez Gwiberta z Nogent (*voluntas i ratio*).

¹³ Dla okresu kalifatu zob. M.I. Fierro, *La heterodoxia en Al-Andalus durante el periodo omeya*, Madrid 1987.

¹⁴ Poza klasycznymi pracami, które często są już zdezaktualizowane, brakuje nowoczesnych syntez historii sufizmu. Wśród najważniejszych opracowań dotyczących tego nurtu można wymienić prace: J. Arberry, *Sufism. An Account of the Mystics of Islam*, London 1950, praca wielokrotnie wznawiana i przedrukowywana; M. Asin Palacios, *El Islám cristianizado. Estudio del „sufismo” a través de las obras de Abenarabi de*

Ramon Llull przyszedł na świat w niewiele lat po wyparciu Almohadów z Majorki i za jego życia wyspę zamieszkiwała jeszcze dość liczna, jak się zdaje, społeczność muzułmańska. Zważywszy że od XIII stulecia sufizm bardzo prężnie rozwijał się w Al-Andalus i Maghrebie (adepti różnych szkół byli obecni w każdym większym mieście, także na terenach zdobytych przez chrześcijan w trakcie rekonkwisty, choć imigracja do Maghrebu po chrześcijańskich podbojach objęła również sufich), wydaje się bardzo prawdopodobne, że Llull zetknął się z sufizmem na Majorce, a potem w Maghrebie, podczas swych podróży misyjnych. Niewykluczone, że Llull, biegle władający językiem arabskim, znał jakieś dzieła sufickie. W jego pismach i innych źródłach brak jednak wzmianek o bezpośrednich kontaktach z przedstawicielami sufizmu i ich twórczością literacką. Poza terminami używanymi w tekście, *Llibre d'Amic e Amat* nie zawiera żadnych dłuższych fragmentów, które można by uznać za bezpośrednio zaczerpnięte i przetłumaczone z jakiegokolwiek znanego arabskiego pierwowzoru. Należy zatem pamiętać, że wpływ sufizmu na to dzieło, choć nie budzi wątpliwości, dotyczy wszakże jedynie ogólnych założeń i metod opisu doświadczenia mistycznego oraz terminów do owego opisu używanych. Nie można (przynajmniej w świetle dzisiejszej wiedzy) doszukać się w *Llibre d'Amic e Amat* odniesień do jakiegokolwiek konkretnego tekstu lub grupy tekstów sufickich. Nawet islam (poza cytowanym wyżej fragmentem wstępu) wspomniany jest w tekście *explicite* jedynie dwukrotnie:

Miłujący wyrzucał chrześcijanom, że nie umieszczają imienia jego Umiłowanego, Jezusa Chrystusa, na pierwszym miejscu w swych listach, by uczcić Go tak, jak Saraceni czczą Mahometa, zwodziciela, którego wymieniają na początku swych listów¹⁵.

Powiedz, szaleńcze, skąd poznajesz, że wiara katolicka jest prawdziwa, a wierzenia Żydów i Saracenów fałszywe i błędne? Odpowiedział: Na podstawie dziesięciu warunków zawartych w «Księdze poganina i trzech mędrców»¹⁶.

Jak powiedziałem wyżej, obecność myśli muzułmańskiej w *Llibre d'Amic e Amat* widoczna jest na dwu płaszczyznach: opisu doświadczenia mistycznego oraz języka. W niniejszej pracy skoncentruję się głównie na tym pierwszym aspekcie, kwestie filologiczne ograniczając jedynie do kilku niezbędnych uwag¹⁷.

Murcia, Madrid 1931, kilkakrotnie wznawiana; J. Baldick, *Mystical Islam*, Tauris 1989; I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle, 1888–1890, t. 2, s. 277–378; tenże: *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910, s. 139–200; A. von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig 1868, s. 52–121 i A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, University of North Carolina Press 1975.

¹⁵ *Blasmava l'amic a los crestians com no meten lo nom de son amat, Jesucrist, primerament en llurs lletres, per ço que li faessen l'honor que els sarraïns fan a Mafumet, qui fo home galiador, al qual fan honor con lo nomen primerament en llurs lletres, Llibre d'Amic e Amat*, cyt. dalej: LAA, 154; *Blanquerna*, s. 290).

¹⁶ – *Digues, foll: en què has coneixença que la fe catòlica sia vera, e la creença dels jueus e dels sarraïns sien en falsetat e error? Respòs: – En les deu condicions del «Llibre del gentils e dels tres savis»*. (LAA, 287; *Blanquerna*, s. 304). Nt. *Księgi poganina i trzech mędrców* – innego dzieła Ramona Llulla – zob. wyżej, s. [...].

¹⁷ Pomijam jako drugorzędne dla niniejszego opracowania na przykład kwestie wpływu składni arabskiej na styl Ramona Llulla (brak jest w chwili obecnej kompleksowego opracowania tej kwestii tak dla stylu Ramona Llulla, jak i dla pierwszych prozatorskich dzieł w języku starokastylijskim, które często zawierają fragmenty przetłumaczone z języka arabskiego). Istniejąca literatura na pewno tematu nie wyczerpuje. (Dla Ramona Llulla zob. A. Galmes de Fuentes, *Ramon Llull y la tradició árabe: amor divino y amor cortés en el «Llibre d'Amic e Amat»*, Barcelona 1998, dla prozy starokastylijskiej zob. tenże, *Influencias sintácticas y estilísticas del árabe en la prosa medieval castellana*, Madrid 1996).

Rzeczywistość mistyczna w *Llibre d'Amic e Amat* składa się z trzech elementów – mistyka (Miłującego, *Amic*), Absolutu (Umiłowanego, *Amat*) oraz materialnego świata zewnętrznego, wrogiego lub obojętnego w stosunku do mistyka, a także Absolutu. Czytamy na przykład:

Szalony Miłujący, czemu niszczysz samego siebie, wydajesz swe pieniądze, porzucasz rozkosze tego świata i jesteś pogardzany przez ludzi? – Odpowiedział: «Aby uczcić to, co godne jest czci w mym Umiłowanym, którego więcej ludzi nie miłuje i znieważa niż miłuje i czci»¹⁸.

Głóś, szaleńcze, i mów o twym Umiłowanym. Płac i odprawiaj posty! Miłujący wyrzekł się świata i z miłością wyruszył na poszukiwanie Umiłowanego, wystawiając Go wszędzie tam, gdzie był on znieważany¹⁹.

Powiedz, szaleńcze: Czym jest ten świat? Odpowiedział: – Więzieniem dla tych, co miłują, sług mego Umiłowanego. – A kto ich do tego więzienia wtrąca? – Sumienie, miłość, bojaźń, wyrzeczenie, skrucza i towarzystwo ludzi niegodziwych. Jest to trud nienagrodzony, kara²⁰.

Ten opis doświadczenia mistycznego w kategoriach trójbiegunowej relacji między Bogiem, mistykiem a światem zewnętrznym jest analogiczny do opisu obecnego bardzo często w tradycji sufickiej. Same terminy „Miłujący” (*Amic*) i „Umiłowany” (*Amat*) są bardzo dokładnymi tłumaczeniami na język kataloński odpowiednich terminów arabskich – *muhibb*²¹ („miłujący”) i *mahbub*²² („umiłowany”)²³.

Brak w niniejszym studium miejsca na analizę konkretnych tekstów sufickich, jednak ogólnie można powiedzieć, że w mystyce muzułmańskiej więź nawiązująca się między człowiekiem a Bogiem zależy od aktywności obu tych biegunów, często zwanych właśnie *muhibb* i *mahbub*. Bóg i człowiek zwracają się w tym ujęciu ku sobie nawzajem.

Często używany jest w tym kontekście czasownik *tāba* – pierwotnie znaczący „zwracać się ku czemuś”, a wtórnie „odczuwać skruczę”. W takim sensie interpretowana jest niekiedy w pismach sufickich IX sura Koranu – *At-Tawba*²⁴. Relacja mistyczna

¹⁸ – *Amic foll, per què destruuś ta persona et despens tos diners, et lleixes los delits d'aquest món e vas menyspreat enfre les gents? Respòs: – Per honrar les honraments de mon amat qui per mès hmens és desamat, deshonrat que amat e honrat*. (LAA, 12; *Blanquerna*, s. 276).

¹⁹ – *Preïca, foll, e dignes paraules de ton amat. Plora, dejuna! Renuncià al món l'amic, e anà cercar son amat ab amor, e lloava-lo en aquells llocs on era deshonrat*. (LAA, 281; *Blanquerna*, s. 303).

²⁰ *Digues, foll: què és aquest món? Respòs: – Presó dels amadors, servidors de mon amat. – E qui els met en presó? Respòs: – Consciència, amor, temor, renunciament, contrició, companyia d'àvol gent; e és treball sens guardó, on és puniment*. (LAA, 366; *Blanquerna*, s. 312)

²¹ Jest to imiesłów czynny IV tematu – *ahabba* – od rdzenia podwojonego HBB.

²² Imiesłów bierny I tematu – *habba* – od tego samego rdzenia podwojonego HBB.

²³ Czasowniki *habba* i *ahabba* są właściwie synonimami, z tą różnicą, że IV temat (*ahabba*) ma odcień znaczeniowy wskazujący na większą aktywność i intensywność niż temat I (*habba*).

²⁴ Tytuł *At-Tawba* najczęściej tłumaczony jest jako „Skrucza” (tak na przykład w przekładzie Koranu dokonany przez J. Bielawskiego), ale można go przełożyć również jako „Zwrócenie się” (Boga ku człowiekowi lub człowieka ku Bogu). Z gramatycznego punktu widzenia jest to *masdar* (rzeczownik odślowny) I tematu od rdzenia *TWB*. *At-Tawwāb* – „Wybaczający” lub dokładniej, „Ten, który zwraca się ku ludziom”, to jedno z 99 imion Boga. Por. *Koran*, CXII, w. 3: *inna-hu kāna tawwāb*²⁵ – „Zaiste, On zwraca się ku ludziom” (tłumaczenie moje, gdyż powszechnie używany, znakomity skądinąd, przekład prof. Bielawskiego gubi ten istotny dla niniejszego opracowania sens). IX sura znana jest również jako *Al-Barā'a* („uwolnienie od zobowiązań”, od słowa występującego w jej pierwszym wersecie), jednak ten drugi, rzadziej występujący, tytuł nie jest dla niniejszej pracy istotny.

powstaje, gdy Bogu zwracającemu się ku człowiekowi odpowiada aktywność pragnącego poznać go człowieka. Aktywność owa jest ukazywana w pismach sufickich poprzez różnorakie określenia mistyka. Na przykład w pewnych fragmentach wspomnianych już *Futuhāt Makkiyya* Ibn ‘Arabiego (tzw. *Kitāb al-isrā’* – *Księga o podróży nocnej*) człowiek poszukujący Boga określany jest jako *as-sālik*, czyli „ten, który przemierza szlak”²⁵. W powszechnym, wspólnym dla większości szkół sufickich ujęciu, doświadczenie mistyczne jest drogą, którą przemierza mistik. Droga ta składa się z pewnej liczby etapów (*maqām* – dosł. „stacja”). Sama szkoła, system lub odłam sufizmu nazywa się *tariqa*, co również można przetłumaczyć jako „droga”. Wszystkie te koncepcje spotykamy w poniższym fragmencie pochodzącym z *Kitāb at-ta‘arruf fi madhab ahl at-tasawwuf* (*Księgi poznania poglądów adeptów sufizmu*) Al-Kalabādięgo (zm. 990):

Powiedział Al-Gunayd : «Miłość to skłonność serc». Rozumie przez to, że jego serce bez wysiłku przejawia skłonność ku Bogu i wszystkiemu, co Boże. Ktoś inny powiedział: «Miłość to podporządkowanie się», czyli posłuszeństwo Bogu w tym, co On nakazuje, wystrzeżenie się tego, czego zakazuje i zadowolenie z tego, co On postanawia i z jego rozstrzygnięć.

Powiedział Al-Kattān²⁶: «Miłość jest umiłowaniem Umiłowanego [maḥbūb]». Ktoś inny powiedział: «Miłość jest wtedy, gdy miłujesz to, co miłujesz przez wzgląd na twego Umiłowanego».

Słowa An-Niḅāgięgo²⁷: «Miłość jest znajdowaniem rozkoszy w stworzeniu i zatraceniem się w Stwórcy». Zatracenie oznacza tu, że nic nie pozostaje z twych osobistych przymiotów [hazz] i że nie miłujesz, i nie trwasz w miłości z jakiegoś określonego powodu. Sahl powiedział: «Ten, co miłuje Boga sam jest życiem, lecz dla niego samego życia nie ma». Mówiąc «sam jest życiem» Sahl miał na myśli, że życie Miłującego jest dobre, gdyż znajduje on rozkosz we wszystkim, co mu zsyła Umiłowany, czy to będzie coś wstępnego, czy godnego pożądanego. Mówiąc zaś «nie ma dla niego życia» ma na myśli, że Miłujący próbuje dotrzeć do Umiłowanego i obawia się wszystkiego, co mogłoby go od Niego oddzielić – w ten sposób upływa jego życie.

Pewien wielki sufi²⁸ powiedział: «Miłość jest rozkoszą, a w Bogu nie ma rozkoszy, bo etapy egzystencji w Nim są takie: zadziwienie, zatracenie przymiotów własnych²⁹ i oczarowanie. Miłość człowieka do Boga to uwielbienie przenikające do głębi, a którym wolno otaczać tylko Boga. Miłość zaś Boga do człowieka to to, że On sam wystawia człowieka na próbę, gdy sprawia, że nie jest on częścią niczego, co nie jest Bogiem. Takie jest znaczenie słów Najwyższego Boga «Wybrałem go dla Siebie»³⁰. Mówiąc «sprawia, że nie jest on

²⁵ Z punktu widzenia gramatyki słowo to jest imiesłowem czynnym I tematu od rdzenia SLK. Temat ten (*salaka*) oznacza między innymi „podążać drogą, przemierzać szlak”. Przetłumaczona na język polski wspomniana *Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca* Ibn ‘Arabiego (Warszawa 1990), jak i pisma sufickie o podobnej tematyce są inspirowane XVII surą Koranu – *Al-Isrā’* („Podróż nocna”), znana również jako *Banū Isrā’īl* („Izraelici”), a konkretnie jej pierwszym werselem, w którym mowa jest o cudownym przeniesieniu Mahometa z Mekki do Jerozolimy w ciągu jednej nocy. Inną inspiracją dla tych tekstów jest również bogata tradycja, mająca swe źródło nie tylko w Koranie, w myśl której prorok miał zobaczyć raj, rozmawiać z Ibrahimelem (Abrahamem) i ‘Isą (Jezusem) oraz przebywać w bezpośredniej bliskości Boga, niedaleko *Sidrat al-Muntahā* – „Lotosu (lub Głóźny) Ostatniej Granicy”, według tradycji rośliny rosnącej w raju, w najdalszych jego rejonach dostępnych dla człowieka.

²⁶ Mistyk żyjący za czasów Al-Hallāgięgo, tj. na przełomie III i IV/IX i X w.

²⁷ Mistyk należący do grupy tzw. *rūhāniyyūn* (dos. „duchowców”), którzy łączyli miłość Boga ze ścisłym przestrzeganiem prawa koranicznego.

²⁸ Chodzi o kilkakrotnie już wspomnianego Al-Hallāgięgo. Zob. G.C. Anawati, L. Gardet *La mystique musulmane*, Paris 1975, s. 164, przypis 14.

²⁹ W bardzo interesującej skądinąd pracy G.C. Anawati i L. Gardeta znajdujemy błędne tłumaczenie – *l’extinction de la dette due* (s. 164).

³⁰ Koran, XX, 41.

„częścią niczego, co nie jest Bogiem», ów wielki sufi miał na myśli, że w człowieku nie pozostaje nic, co mogłoby skłaniać go do dbania o własne potrzeby i poświęcania się rzeczom przemijającym.

Inny sufi powiedział: «Są dwa rodzaje miłości – miłość w wyznawaniu, dostępna zarówno wybranym jak i ogółowi, oraz miłość w ekstazie, która jest szczególnym darem; w miłości tej nie ma miejsca na siebie samego, na żadne stworzenie, na żadne drugie przyczyny³¹ ani rzeczy zmienne, lecz miłość ta jest całkowitym oddaniem się temu, co do Boga zmierza i od Boga pochodzi».

Wyrecytowano nam wiersze jednego sufiego:

Miłuję Cię miłości dwoma rodzajami:
Jedna to miłość, co szuka korzyści,
Druga zaś chce Ci oddać należną Ci chwałę.
Miłując Cię miłością, co szuka korzyści,
O Tobie tylko myślę i o niczym innym,
Zaś w miłości, co hołdy należne Ci składa
Niech nie będzie stworzenia, lecz Ty i nikt inny.
Nie szukam chwały w żadnej z tych miłości –
Tobie niech będzie chwała w obu jej odmianach³².

Powiedział Ibn 'Abd As-Samad³³: «Miłość to coś, co zaślepia i ogłusza. Czyni ślepy na wszystko, co nie jest Umiłowanym i nie można wtedy ujrzeć niczego innego poza Nim». Powiedział Wysłannik Boży (oby Bóg modlił się za niego i obdarzył pokojem!): «Twoja miłość to coś, co zaślepia i ogłusza»³⁴.

Z podobną aktywnością dwu „biegunów” relacji mistycznej oraz z ujęciem relacji mistycznej jako drogi spotykamy się także w *Llibre d'Amic e Amat*:

Drogi, które przemierza Miłujący w poszukiwaniu swego Umiłowanego, są długie, niebezpieczne, pełne rozmyślań, westchnień i łkań, oświetlone są zaś przez miłość³⁵.

W zamyśleniu przemierzał Miłujący drogi swego Umiłowanego, potknął się i upadł pomiędzy ciernie. Zdało mu się, że są one kwiatami i że spoczywa na łożu miłości³⁶.

Umiłowany ukazuje się swemu Miłującemu w nowych szkarłatnych szatach. Wyciąga ramiona, aby go objąć, skłania głowę, by go pocałował i przebywa na wysokościach, by Miłujący mógł go odnaleźć³⁷.

Miłujący i jego Umiłowany spotkali się, a o ich spotkaniu świadczyły pozdrowienia, uściski, pocałunki, tzy i łkania. I zapytał Umiłowany Miłującego, co czuje, Miłujący zaś zmieszał się i zamilkł w obecności swego Umiłowanego³⁸.

³¹ Termin wywodzący się od Arystotelesa, oznaczający w najogólniejszym sensie rzeczy i stany stworzone (w odróżnieniu od Boga będącego drugą przyczyną).

³² Wg. tradycji autorką tego wiersza jest wielka mistyczka Rābi'a.

³³ Mistrz żyjący w III/IX w.

³⁴ Zob. A.J. Arberry, *The Doctrine of the Sufis*, Cambridge 1935, s. 102–103 (praca wielokrotnie wznawiana).

³⁵ *Les carreres per les quals l'amic encerca son amat són llongues, perilloses, poblades de consideracions, de sospirs e de plors, e enluminades d'amors.* (LAA, 2; Blanquerna, s. 275).

³⁶ *Consirós anava l'amic en les carreres de son amat, e encepègà, e caec enfre espines, les quals li foren semblants que fossen flors, e que son llit fos d'amors.* (LAA, 36; Blanquerna, s. 278).

³⁷ *Entresenya's l'amat, a son amic, de vermells e novells vestiments; e estén sos braços per ço que l'abraç, e enclina son cap per ço que li do un besar, e està en alt per ço que el pusca atrobar* (LAA, 91; Blanquerna, s. 284).

³⁸ *Encontraren-se l'amic e l'amat, e foren testimonis de llur encontrement saluts, abraçaments e besars, e llàgremes e plors. E demanà l'amat a l'amic de son estament; e l'amic fo embarbesclat en presència de son amat.* (LAA, 117; Blanquerna, s. 286).

Przybliżył się Umiłowany do Miłującego, by nieść mu pociechę i ukojenie w smutku i płaczu. A im bardziej przybliżał się Umiłowany do Miłującego, tym bardziej płakał i smucił się Miłujący z powodu zniewag czynionych jego Umiłowanemu³⁹.

Miłujący był przepełniony miłością od wewnątrz i od zewnątrz, i poszukiwał swego Umiłowanego. Rzekła doń miłość: «Dokąd idziesz, o ty, który miłujesz?» Odpowiedział jej: «Idę do mego Umiłowanego, byś stała się większa»⁴⁰.

Koncepcja taka jest tym bardziej warta odnotowania, że nie ma, jak się zdaje, odpowiednika ani precedensu w mistyce chrześcijańskiej i obecność tych elementów można zasadnie uznać za wynik wpływów sufizmu na dzieło Ramona Llulla. Trzeba zarazem zauważyć, że rola świata zewnętrznego w doświadczeniu mistycznym, która w *Llibre d'Amic e Amat* jest bardzo duża ze względu na konieczność jego całkowitego odrzucenia i negacji, w sufizmie różni się bardzo w zależności od szkoły i nauczyciela. Niektóre orientacje zalecają, podobnie jak Llull, całkowite odrzucenie świata doczesnego oraz norm społecznych; istnieją także bractwa dopuszczające nawet odrzucenie pewnych dogmatów i przepisów religijnych, uznając je za odnoszące się do pospolitych wiernych, lecz nie do wtajemniczonych mistyków. Inne szkoły utrzymują, że mistyk powinien poszukiwać Boga, pozostając na łonie własnej społeczności i nie powinien próbować izolować się od niej. Wobec tego, że nie można wskazać konkretnego bractwa ani szajcha (mistrza) sufickiego, którego poglądy oddziaływały na *Llibre d'Amic e Amat*, ani też stwierdzić, czy dzieło Llulla zostało zainspirowane przez jakieś istniejące pisma sufickie, bardzo trudno orzec, czy znacząca rola przypisywana odrzuceniu świata doczesnego w doświadczeniu mistycznym u Ramona Llulla wynika z wpływów muzułmańskich, czy też ma inne źródło (na przykład duchowość franciszkańska).

W tym miejscu wypada wskazać na jeszcze jeden bardzo interesujący rys mistyki Llulla, który, jak się wydaje, można również uznać za świadectwo inspiracji katalońskiego myśliciela tradycją muzułmańską. Elementem tym jest wspomnianie Boga i ciągła aktywność umysłu mistyka, mająca na celu nieustanne ożywianie relacji mistycznej, która może ustać, jeżeli mistyk tego zaniedba:

Umiłowany wystawił na próbę swego Miłującego, by zobaczyć, czy ów miłuje go w sposób doskonały i spytał go, jaka jest różnica między obecnością a nieobecnością Umiłowanego. Miłujący odpowiedział: «Jest to różnica między niewiedzą i zapomnieniem a poznaniem i wspomnianiem»⁴¹.

Powstała kontrowersja między oczami a pamięcią Miłującego – oczy mówiły, że lepszą rzeczą jest widzieć Umiłowanego niż Go wspominać, pamięć zaś rzekła, że to przez wspomnianie oczy spływają łzami, a serce płonie miłością⁴².

³⁹ *Acostava's l'amat a l'amic per ço que l'aconsolàs e el conhortàs dels llanguiments que sostenia e dels plors que havia; e on mes l'amat a l'amic s'acostava, pus fortment plorava e llanguia l'amic per les deshonors que planyia de son amat.* (LAA, 129; Blanquerna, s. 287).

⁴⁰ *Era l'amic dintre e defora cobert d'amor, e anava cercar son amat. Deïa-li amor: – On vas, amador. Respòs: – Vaig a mon amat, per ço que tu sies major.* (LAA, 358; Blanquerna, s. 311).

⁴¹ *Temptà l'amat son amic si amava perfectament; e demanà-li de què era la diferència qui és enfre presència e absència d'amat. Respòs l'amic: – D'innorància et oblidament, coneixença e remembrament.* (LAA, 7; Blanquerna, s. 275).

⁴² *Qüestio fo enfre los ulls e la memria de l'amic, cor los ulls deïen que mellor cosa és veer l'amat que membrar-lo, e la memria dix que per lo remembrament puja l'aigua als ull e el cor s'enflama d'amor.* (LAA, 18; Blanquerna, s. 276).

Powiedział Umiłowany: «Dziw to wielki i szkoda dla miłości, jeśli Miłujący zasypia, zapominając o swym Umiłowanym». Odrzekł Miłujący: «I dziw to wielki, i szkoda dla miłości, jeśli Umiłowany nie budzi swego Miłującego, jeśli tego pragnie»⁴³

Umiłowany opuścił swego Miłującego i ów szukał go swą pamięcią i rozumem, by mógł Go znów miłować. Gdy Go odnalazł, spytał Go gdzie przebywał, On zaś odrzekł: «W nieobecności twego wspomnienia i w niewiedzy twego pojmowania»⁴⁴.

Miłujący mówił do ludzi te słowa: «Kto prawdziwie wspomina mego Umiłowanego, w swym wspomnianiu zapomina o wszystkim. A kto zapomina o wszystkim, wspominając mego Umiłowanego, tego przed wszystkim mój Umiłowany broni i daje mu część ze wszystkiego»⁴⁵.

Zasnął Miłujący i miłość umarła, bo nie miała czym żyć. Miłujący obudził się i ożywił miłość w myślach zanoszonych do swego Umiłowanego⁴⁶.

Nie jest wykluczone, że synonimiczne terminy, których używa Ramon Llull, mówiąc o wspomnianiu Boga (*membrança, remembrament*), są tłumaczeniem arabskiego terminu *dikr*, również oznaczającego wspomnianie. *Dikr* to nazwa bardzo istotnej w sufizmie i przybierającej różne formy praktyki wspomniania Boga, która najczęściej polega na recytowaniu lub powtarzaniu w myśli dziewięćdziesięciu dziewięciu imion Boga⁴⁷ i innych formuł, co również ma na celu osiągnięcie i utrzymanie łączności z Bogiem⁴⁸. Bezprecedensowa na tle wcześniejszej mistyki chrześcijańskiej rola pamięci i wspomniania u Llulla, jak również ważne miejsce, jakie ten element zajmuje w *Llibre d'Amic e Amat*, skłaniają ku przypuszczeniu, że i w tym przypadku mamy do czynienia z recepcją myśli mużułmańskiej.

W dziele Ramona Llulla o recepcji tej najdobitniej jednak świadczy specyficzne ukazanie mistyka jako szaleńca. Szaleństwo jest w *Llibre d'Amic e Amat* nieodłącznym i konstytutywnym elementem relacji mistycznej nawiązującej się między Bogiem i człowiekiem i jest to element tak samo ważny jak miłość, z którą szaleństwo bywa w niektórych aforyzmach niejako utożsamione lub też ukazane jako z miłości wypływające. Wiele aforyzmów ma formę pytań zadawanych mistykowi i poprzedzonych apostrofą, po których następuje odpowiedź⁴⁹. Apostrofa ta często ma formę: *Digues, foll*

⁴³ *Dix l'amat: – Miracle és contra amor, d'amic qui s'adorm oblidant son amat. Respòs l'amic: – E miracle és contra amor si l'amat no desperta l'amic, pus que l'ha desirat.* (LAA, 55; Blanquerna, s. 280).

⁴⁴ *Absentà's l'amat a son amic, encercava l'amic son amat ab memòria e ab enteniment, per ço que el pogués amar. Atrobà l'amic son amat; demanà-li on havia estat. Respòs: – En l'absència de ton remembrament e en la innoància de ta intelligència.* (LAA, 92; Blanquerna, s. 284).

⁴⁵ *Deia l'amic a les gents aquestes paraules: – Qui vertaderament remembra mon amat, oblida, en les circumstàncies de son remembrament, totes coses; et qui totes coses oblida per membrar son amat, de totes coses lo defèn mon amat, e part li dóna de totes coses.* (LAA, 137; Blanquerna, s. 288).

⁴⁶ *Adormi's l'amic e morí amor, cor no hac de què visqués. Desperta's l'amic e reviscolà amor en los pensaments que l'amic tramès a son amat.* (LAA, 240; Blanquerna, s. 299).

⁴⁷ Być może nie bez znaczenia jest także fakt, że Ramon Llull jest autorem utworu o stu (*sic*) imionach Boga *Cent noms de Deu*, zob. wyżej.

⁴⁸ Rdzeń *DKR* oznacza pamięć „aktywną”, wspominającą, podczas gdy pamięć, która jedynie „przechowuje” oznacza inny rdzeń – *HFZ*; (termin *hāfiz*, będący morfologicznie imiesłowem czynnym I tematu rdzenia, oznacza na przykład człowieka znającego na pamięć cały Koran) oprócz pamięci związane są z tym rdzeniem także znaczenia przechowywania, ochrony i trzymania straży.

⁴⁹ Zob. wyżej, oraz przyp. 21 i 23.

– *Powiedz, szaleńcze*⁵⁰, słowo *foll* – „szaleniec” występuje też w czterech innych aforyzmach, choć apostrofa zbudowana jest inaczej⁵¹. W jednym przypadku użyta jest apostrofa *Amic foll* („Szalony Miłujący”) ⁵², w jednym *Digues, foll per amor* („Powiedz, szalony z miłości”) ⁵³, w trzech aforyzmach *Digues, amador* („Powiedz, ty, co miłujesz”) ⁵⁴, w jednym *Digues, amant (Powiedz, miłośniku)* ⁵⁵ i w jednym *Digues, home qui vas com a foll per amor* („Powiedz, człowieku, co zdajesz się szalony z miłości”) ⁵⁶. Na poziomie stylistycznym następuje zatem zrównanie człowieka, który kocha (*amador, amant*) z człowiekiem owładniętym szaleństwem (*foll*) i pozostałe trzy typy apostrof (*Amic foll, foll per amor* i *home qui vas com a foll per amor*) wyrażają owo zrównanie *explicite*.

Wiele fragmentów *Llibre d'Amic e Amat* w inny sposób potwierdza, że w mityce Ramona Llulla zbliżenie się do Boga jest niemożliwe bez szaleństwa, będącego całkowitym odrzuceniem bogactw, norm i logiki świata doczesnego (szaleniec uważany jest za takiego przez świat zewnętrzny, trzeci biegun relacji mistycznej, wrogi lub obojętny w stosunku do dwu pozostałych biegunów – Boga i mistyka). Poza przykładami zacytowanymi wyżej⁵⁷ można przywołać jeszcze następujące:

Miłujący szedł przez pewne miasto jako szaleniec, śpiewając o swym Umiłowanym i pytali go ludzie, czy postradał zmysły. Odpowiedział, że Umiłowany zabrał jego wolę, a dał mu zrozumienie siebie. Dlatego pozostało mu tylko wspomnianie, którym wspominał swego Umiłowanego⁵⁸.

Pomnaża się wrogość między ludźmi a mym Umiłowanym, który obiecuje dary i nagrody, i grozi sprawiedliwością i mądrością. Lecz pamięć i wola lekceważą Jego groźby i obietnice⁵⁹.

Powiedz, szaleńcze: czy masz pieniądze? Odpowiedział: «Mam Umiłowanego». – Czy masz wsie, zamki, miasta, hrabstwa i księstwa? Odpowiedział: «Mam miłowanie, rozmyślanie, łkania, tęsknoty, niedole i smutki, które lepsze są niżli cesarstwa i królestwa»⁶⁰.

⁵⁰ LAA, 62, 66, 73, 74, 79, 84, 93, 164, 177, 179, 181, 183, 190, 200, 203, 212, 215, 236, 239, 242, 243, 246, 254, 263, 284, 287, 288, 290, 292, 295, 355, 359, 360, 363, 366 (*Blanquerna*, s. 281–284, 291–296, 298–301, 303–304, 311–312).

⁵¹ LAA, 75, 161: *Demanaren al foll... – Szytano szalonego...* – w sensie ścisłym nie jest to apostrofa (*Blanquerna*, s. 282, 291), 255: *Si tu, foll, dius veritat... – Jeśli, szaleńcze, mówisz prawdę...* (*Blanquerna*, s. 300), 293: *Foll: saps que és viltat? – Szaleńcze, czy wiesz co to niegodziwość?* (*Blanquerna*, s. 304).

⁵² Zob. wyżej i przyp. 21.

⁵³ LAA, 13; *Blanquerna*, s. 276.

⁵⁴ LAA, 165, 201, 291; *Blanquerna*, s. 291, 295, 304.

⁵⁵ LAA, 202; *Blanquerna*, s. 295.

⁵⁶ LAA, 176; *Blanquerna*, s. 292.

⁵⁷ Zob. wyżej i przyp. 21, 22, 23.

⁵⁸ *Anava l'amic per una ciutat com a foll, cantant de son amat; e demanaren-li les gents si havia perdut son seny. Respos que son amat havia pres son voler, e que ell li havia donat son enteniment; per açò era-li romàs tan solament lo remembrament, ab què remembrava son amat.* (LAA, 54; *Blanquerna*, s. 280)

⁵⁹ *Multiplica l'enemistat qui és enfre les gents e mon amat, e promet dons e guardons mon amat, e menaça ab justícia, saviea. E memria e volentat menyspreen ses menaces e sos prometiments.* (LAA, 128; *Blanquerna*, s. 287).

⁶⁰ – *Digues, foll: has diners? Respos: – He amat. – Has viles, ni castells, ni ciutats, comdats ni dugats?* *Respos: – He amors, pensaments, plors, desirers, treballs, llanguiments, qui són mellors que emperis ni regnats.* (LAA, 177, s. 292).

Powiedz, szaleńcze: czy pragniesz umrzeć? Odpowiedział: «Tak, dla rozkoszy tego świata i dla myśli niegodziwców, którzy zapominają i znieważają mego Umiłowanego, nie chciałbym być w tych myślach obecny ani przez pojmowanie, ani przez wolę, bo nie ma w nich mego Umiłowanego»⁶¹.

Jeśli, szaleńcze, mówisz prawdę, doznasz od ludzi krzywd, zawziętości, ucisku, mąk i śmierci. Odpowiedział: «Z tych słów wynika, że gdybym mówił rzeczy fałszywe, ludzie chwaliliby mnie, kochali, służyliby mi i szanowaliby mnie, ci zaś co miłują mego Umiłowanego, gardziliby mną»⁶².

Można zatem stwierdzić, że doczesny świat zewnętrzny jest trzecim elementem relacji mistycznej w tym sensie, że jego odrzucenie jest niezbędne do nawiązania łączności z Bogiem – mistyk tylko wtedy jest w tym ujęciu mistykiem, jeśli w poszukiwaniu Boga znajdzie się w opozycji do świata. Afirmacja szaleństwa jako sposobu na osiągnięcie łączności z Bogiem u Ramona Llulla nie polega jednak tylko na prostym sprzeciwie wobec norm i konwenansów świata doczesnego i wyrzeczeniu się jego bogactw i rozkoszy, lecz również na odrzuceniu jego logiki i dominującego w nim sposobu myślenia. Odrzucenie to wyraża się na kartach *Llibre d'Amic e Amat* poprzez częste użycie w aforyzmach paradoksów i świadome posługiwanie się zdaniem mogącymi zrazu uchodzić za niedorzeczne:

Pytano Miłującego: Dokąd idziesz? – Przychodzę od mego Umiłowanego. – Skąd przychodzisz? – Idę do mego Umiłowanego. – Kiedy powrócisz? – Będę z mym Umiłowanym. – Kiedy będziesz z twym Umiłowanym? – Tak długo, jak będą w nim moje myśli⁶³.

Powiedział Miłujący do swego Umiłowanego: «Oto tyś jest mą niemocą i mym uzdrowieniem – im bardziej mnie uzdrawiasz, tym bardziej wzrasta moja niemoc, a im większą niemocą mnie przepelniasz, tym większe zyszasz mi uzdrowienie». Odpowiedział Umiłowany: «Twoja miłość jest odlewem i pieczęcią, na której ukazują ludziom me zaszczyty»⁶⁴.

Pojęcie mistyka jako szaleńca jest często obecne w mistycznej tradycji muzułmańskiej i – podobnie jak u Ramona Llulla – szaleństwo jest w niej często pojmowane jako odrzucenie doczesnego świata zewnętrznego i przyjęcie paradoksu jako sposobu opisu doświadczenia mistycznego. Słowo *mağnūn*, używane często na określenie szaleńca, ma bardzo bogatą tradycję sięgającą czasów przedmuzułmańskich, kiedy oznaczało człowieka opętanego przez dżinny. W ten sposób określani byli nie tylko szaleńcy, ale również wróżbici i poeci, sama zaś osoba szaleńca była w pewnym stopniu uświęcona⁶⁵.

⁶¹ – *Digues, foll: vols morir? Respòs que: – Hoc, en los delits d'aquest món e en los pensaments des malens qui obliden e deshonren mon amat; en los quals pensaments no vull ésser entès ni volgut, pus que no hi és mon amat.* (LAA, 254; Blanquerna, s. 300).

⁶² *Si tu, foll, dius veritat, seràs per les gents ferit e escarnit, reprès, turmentat e mort. Respòs: – Segons aitals paraules, se segueix que si deia falsies, fos lloiat, amat, servit, honrat per les gents, e defès dels amadors de mon amat.* (LAA, 255; Blanquerna, s. 300).

⁶³ *Digueren a l'amic: – On vas? – Venc de mon amat. – On vén's? – Vaig a mon amat. – Quan tornaràs? – Estaré ab mon amat. – Quant estaràs ab ton amat? – Aitant de temps con seran en ell los meus pensaments.* (LAA, 25; Blanquerna, s. 277).

⁶⁴ *Dix l'amic a son amat: – En tu és mon sanament et mon llanguiment; e on pus fortment me sanes, pus creix mon llanguiment, e on pus me llanguieix, major sanitat me dónes. Respòs l'amat: – La tua amor és segell on mostres los meus honraments a les gents.* (LAA, 51; Blanquerna, s. 279).

⁶⁵ Jako *mağnūn* był też określany przez swych krytyków Mahomet. Zob. *Koran*, LXXXI, w. 22: *wa ma sahibu-kum bi-mağnūn* – „wasz towarzysz [tj. Mahomet] nie jest szalony”. Na temat szaleńca w kulturze klasycznego islamu zob. M. Dols, *Majnūn: the Madman in Medieval Islamic Society*, Oxford 1992.

Suficka wizja „szaleńca Bożego” wykazuje podobieństwa (nierzadko polegające nawet na zapożyczeniach stylistycznych i językowych) z postacią szaleńca z miłości, stworzoną przez poezję arabską. Najstynniejszym szalonym z miłości w kulturze arabskiej i w ogóle muzułmańskiej był żyjący w II połowie I/VII w. na pół legendarny poeta Qays Ibn Mulawwah, znany jako Maġnūn Laylā – „Szaleniec Layli”, który postradał zmysły po rozłączeniu z ukochaną. Jego postać i poezja na trwałe weszły do kanonu kultury arabsko-muzułmańskiej (odegrał znaczną rolę także w literaturze perskiej i tureckiej, służył za pierwowzór do kreacji innych nieszczęśliwie zakochanych poetów, jak np. Ġāmil Butayna – „Ġāmil od Butayny” oraz inspirował twórczość poetów ‘uzryckich, którzy wypracowali w III/IX w. model idealnej, platonicznej i nierzadko nieszczęśliwej miłości⁶⁶), a jego wiersze były czytane i komentowane przez całe wieki średnie. Rzecz ciekawa, skompilowany w III/IX lub IV/X w. dywan Maġnūn Laylā nosi tytuł *Kitāb al-muhibb wa-l-maġbūb* (*Księga miłującego i umiłowanego*), jednak nie sposób powiedzieć, czy ten fakt ma jakiś związek z tytułem dzieła Ramona Llulla⁶⁷.

Obecność muzułmańskiej tradycji mistycznej wyraża się zatem w *Llibre d'Amic e Amat* na dwu poziomach: z jednej strony są to zapożyczenia w sferze terminologicznej, gdyż w dziele występują tłumaczenia terminów arabskich na język starokataloński (*muhibb, maġbūb* – *amic, amat*, a prawdopodobnie także *dikr* – *membrança, remembrance*), z drugiej zaś widać wzajemne podobieństwa w opisie doświadczenia mistycznego jako trójbiegunowej relacji. Relacja ta w głównej mierze zależy od aktywności dwu biegunów – Boga i mistyka, jak również od stanowiska mistyka względem bieguna trzeciego – materialnego świata zewnętrznego. Na wpływ muzułmański wskazuje także niepoślednia rola, jaką u Llulla pełni w praktyce mistycznej wspomnianie Boga. Wobec tego, że w *Llibre d'Amic e Amat* nie mamy do czynienia z recepcją ani tłumaczeniem jakiegos konkretnego tekstu sufickiego lub ich grupy (bądź też, co jednak jest stosunkowo mało prawdopodobne, nie potrafimy ustalić, jaki to tekst lub teksty), ani też z recepcją poglądów konkretnego bractwa lub szajcha, podkreślić należy, że Ramon Llull wykorzystał w swym dziele myśl arabsko-muzułmańską w sposób niezwykle twórczy, godząc terminologię oraz praktykę mistyczną zaczerpniętą z tradycji sufickiej z religią chrześcijańską. Jest to jeden z głównych czynników przesądzających o wielkiej oryginalności jego myśli.

⁶⁶ Wzorzec ten, który miał zostać przeniesiony do Europy za pośrednictwem poezji Al-Andalus, jest uważany przez badaczy takich jak A.R. Nykl i jego kontynuatorzy za źródło modelu miłości obecnego w poezji trubadurów. Nie chcąc się w niniejszej pracy kategorycznie odnosić do tej tezy, ograniczę się do stwierdzenia, że kwestia ta z pewnością wymaga dalszych badań i jest daleka od ostatecznego rozstrzygnięcia.

⁶⁷ Można zasadnie domniemywać, że twórczość poety tej miary co Maġnūn Laylā była bardzo dobrze znana na muzułmańskim Zachodzie, jednak w źródłach nie znajdujemy żadnej wzmianki świadczącej o tym, że z twórczością tą zetknął się Ramon Llull, sama zaś zbieżność tytułów z pewnością nie może zostać uznana za argument rozstrzygający.

L'influence de la mystique musulmane sur le *Llibre d'Amic e Amat* de Ramon Llull

Ramon Llull (1232/35–1316) compte parmi les philosophes et écrivains les plus originaux du Moyen Âge. Il est auteur d'œuvres très nombreux (notamment *Ars generalis ultima* où est exposé son grand système logique *Liber de ascensu et descensu intellectus*, *Arbre de sciència* et d'autres œuvres philosophiques et littéraires). Il est à noter que Ramon Llull maîtrisait la langue arabe (chose rarissime chez les auteurs chrétiens de l'Occident médiéval) et a laissé quelques ouvrages arabes, mais ces œuvres ne nous sont malheureusement pas parvenues.

Le *Llibre d'Amic e Amat* („Livre de l'Aimant et du Bien-aimé”) qui constitue une partie du roman en prose intitulé *Llibre d'Evast e Blanquerna* est une collection des 366 aphorismes mystiques inspirés manifestement par la mystique musulmane – le soufisme. Cette inspiration est mentionnée par Llull lui-même. L'article présenté vise à explorer la nature de l'influence soufie sur le *Llibre d'Amic e Amat*.

La présence du soufisme dans cette œuvre se réalise principalement dans deux aspects: de la façon de décrire l'expérience mystique ainsi que dans l'aspect linguistique.

La vision de la relation mystique comme une liaison dépendant de l'activité des deux „pôles” – Dieu et le mystique relève des nombreuses similarités avec la mystique musulmane. Ce constat est renforcé par le fait que les mots *Amic* (l'Aimant) et *Amat* (le Bien-aimé) sont synonymiques avec les termes soufis de *muhibb* et *mahbub*; il est en effet fort possible qu'il s'agisse d'une traduction directe. Cette vision de la relation bipolaire est complétée par la présence du monde extérieur (la société), hostile envers Dieu et le mystique.

Le rejet du monde extérieur mène à l'adoption de l'attitude du „fou de Dieu” par le mystique, la figure du fou étant une des références majeures de la poésie et la mystique musulmane. Une fois encore, cette notion est renforcée par l'aspect linguistique et textuel du *Llibre d'Amic e Amat*, car beaucoup de ses aphorismes sont construits comme des paradoxes.

Une autre similarité de la mystique lullienne et le soufisme est la très grande importance accordée à la remémoration de Dieu dans le *Llibre d'Amic e Amat*. Il est possible que les termes catalans de *membrança* et *remembrament* soient des traductions du terme soufi de *dikr* qui désigne une pratique de la remémoration très importante dans la mystique musulmane.

II. *Sacrum* i władza: podstawy instytucjonalne, ideowe i praktyka sakralizacji władzy

Roman Michałowski

(Warszawa)

Ranga stolic biskupich we wczesnym średniowieczu i jej podstawy sakralne. Wybrane zagadnienia

W wyniku procesu, który dobiegł końca u schyłku starożytności, ukształtował się system organizacji terytorialnej Kościoła¹. Podstawową jednostką było biskupstwo, życie religijne zasadniczo toczyło się w jego ramach. Ale biskupstwa nie pozostawały w izolacji. Stojący na ich czele duszpasterze czuli się odpowiedzialni za diecezje sąsiednie, z drugiej zaś strony istniało przekonanie, że wszystkie Kościoły lokalne wchodzą w skład jednego i niepodzielnego Kościoła. Ten stan rzeczy pociągał za sobą konieczność stworzenia form organizacyjnych, w ramach których biskupi mogliby ze sobą współdziałać, kontrolować innych i sami podlegać kontroli. W tej sytuacji – obok ciał kolegialnych: soboru powszechnego i synodów – powstały struktury hierarchiczne, a mianowicie metropolie i patriarchaty, zwieńczone prymatem papieskim.

Geografia kościelna odpowiadała w zasadzie geografii politycznej i administracyjnej Cesarstwa Rzymskiego. Sieć biskupstw pokrywała się z siecią *civitates*, stolice metropolii ulokowane były w stolicach prowincji, z kolei zaś stolice patriarchatów mieściły się w największych i najważniejszych miastach Imperium: w Rzymie, Aleksandrii i Antiochii, w późniejszym zaś czasie także w Konstantynopolu. Jedynie Jerozolima wyrywała się tej zasadzie: była ośrodkiem politycznym i administracyjnym o dość skromnym znaczeniu, a mimo to została wyniesiona do godności patriarchalnej.

Geografia Kościoła kształtowała się pod wpływem naturalnych procesów, towarzyszących wzrostowi chrześcijaństwa. Nowa religia zapuszczała korzenie najpierw

¹ Zob. m.in. H.E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, t. 1: *Die katholische Kirche*, wyd. 3, Weimar 1955, s. 88–107; J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire Romain, Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, 3, Paris 1958, s. 377–466; F. Kempf, *Primatiale und episkopal-synodale Struktur vor der gregorianischen Reform*, „Archivum Historiae Pontificiae”, 16, 1978, s. 26–66; V. Peri, *La pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII secc.) e teoria canonico-teologica*, [w:] *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo*, SCIAM, 34, 1988, s. 209–311; A. Weiss, *Biskupstwa bezpośrednio zależne od Stolicy Apostolskiej w średniowiecznej Europie*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Wydział Teologiczny, rozprawa habilitacyjna, Lublin 1992, s. 21–99.

w głównych ośrodkach miejskich i dopiero stamtąd promieniowała na prowincję. Jest tedy rzeczą zrozumiałą, że biskupi stojący na czele Kościołów działających w owych wielkich centrach demograficznych i gospodarczych cieszyli się większym niż inni biskupi autorytetem. Mieli też większe niż pozostali możliwości działania, a to dlatego, że przewodzili gminom najbogatszym i najbardziej ludnym.

A przecież, zastanawiając się nad przyczynami, dla których dane biskupstwo zajmowało wyższą rangę niż inne, żyjący w tamtych czasach chrześcijanie brali pod uwagę nie tylko okoliczności polityczne, organizacyjne, ekonomiczne i demograficzne. One na ogół nie przemawiały w wystarczający sposób do wyobraźni. Szukano raczej wyjaśnienia i usprawiedliwienia w porządku świętości. Idące w tym kierunku próby interpretacji podejmowano już u schyłku czasów starożytnych. Gdy chodzi o świat zachodni, wzmiankowany typ analizy najpełniej się rozwinął we wczesnym średniowieczu.

Przykładów takiego rozumienia rzeczy przytoczyć można wiele. Oto papież Mikołaj I w liście do władcy Bułgarów Borysa Michała, który dopiero co wraz ze swoim narodem przyjął chrzest, wyjaśnia, że tak naprawdę istnieją w Kościele tylko trzy stolice patriarchalne, a nie pięć, jak niektórzy zwykli uważać: Rzym, Antiochia i Aleksandria². Mikołaj posługuje się następującym argumentem. Stolicę rzymską założyli apostołowie Piotr i Paweł, stolicę antiocheńską – św. Piotr, a stolicę aleksandryjską św. Marek Ewangelista. Ów zaś Marek był uczniem Księcia Apostołów i jego duchowym synem, przez niego samego ochrzczonego. Tymczasem Konstantynopol i Jerozolima swoją wysoką rangę zawdzięczają wyłącznie cesarskim faworom. Okazuje się zatem, że o randze Kościoła lokalnego decyduje godność osoby, która go powołała do życia. W tym konkretnym przypadku chodzi o św. Piotra. W IX w. chętnie powoływano się na osobę Księcia Apostołów jako na założyciela stolicy rzymskiej i w ten sposób starano się uzasadnić prymat papieski. Należało to już wówczas do wielowiekowej tradycji. W komentowanym liście interpretacją Piotrową posłużono się do szerzej zakrojonych celów: do uzasadnienia hierarchii pięciu najważniejszych biskupstw chrześcijańskiego świata.

Trzeba wyraźnie stwierdzić, że wyłożone w liście Mikołaja I poglądy nie były opiniami mistyków czy teologów, całkowicie oderwanych od życia. Przeciwnie, wypowiadał się tutaj polityk i duszpasterz wielkiego formatu, który starał się uświadomić potężnemu władcy Bułgarów, że powstający w jego ojczyźnie Kościół powinien przyjąć zwierzchnictwo Rzymu, nie zaś Konstantynopola.

W czasach karolińskich i ottońskich posługiwanie się analogiczną argumentacją w polityce kościelnej było zabiegiem częstym, również wtedy, gdy chodziło o biskupstwa mniej ważne niż Wieczne Miasto czy Aleksandria. Przykładem wysoce pouczającym jest Trewir.

Zachowała się do naszych czasów bulla Jana XIII dla tamtejszego arcybiskupa Teodoryka, datowana na dzień 22 stycznia 969 r.³ W dokumencie tym, mimo wysuwanych

² *Nicolai I. Papae Epistolae ad res orientales, praecipue ad causam Ignatii et Photii pertinentes*, wyd. E. Perels, *Epistolae aevi Karolini*, t. 4, MGH, *Epistolae*, t. 6, Berolini 1925, nr 99, cap. 92, s. 596–597. Zob. V. Peri, *La pentarchia...*, s. 240–242.

³ *Papsturkunden 896–1046*, t. 1–3, Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Denkschriften, 74 – Veröffentlichungen der Historischen Kommission, 3–5, wyd. H. Zimmermann, Wien 1984–1989, tu t. 1, nr 195, s. 384–387.

niekiedy wątpliwości najprawdopodobniej autentycznym, papież udziela wspomnianej stolicy cennych przywilejów: oto metropolita trewirski ma prawo zasiadać na synodzie zaraz po legacie papieskim posłanym do Galii lub Germanii, gdy zaś nie ma legata, arcybiskupowi trewirskiemu przysługuje miejsce zaraz po królu. Jak wynika z dokumentu, wymienione przywileje wynikają z faktu, iż hierarcha jest wikariuszem Stolicy Apostolskiej, przy czym wikariat jest mu nadany nie *ad personam*, lecz dla stolicy arcybiskupiej.

Omawianą bullę należy rozpatrywać w szerszym kontekście. Stulecia X i XI były okresem rywalizacji o pierwszeństwo w Kościele niemieckim⁴. Brało w niej udział trzech metropolitów: moguncki, trewirski i koloński. Stawka rywalizacji była znaczna. Nie chodziło tylko o pierwszeństwo honorowe – choć do prerogatyw honorowych ludzie Kościoła w średniowieczu przywiązywali wielką wagę; chodziło także o realne uprawnienia umacniające pozycję danego hierarchy w polityce kościelnej i państwowej, takie jak prawo koronowania króla, prawo do godności archikapelana, wreszcie prawo przewodniczenia na synodach gromadzących duchowieństwo z całego królestwa. Komentowany dyplom dla arcybiskupstwa trewirskiego pozwala się zorientować, na czym polegało znaczenie tej ostatniej prerogatywy. Dowiadujemy się mianowicie, że metropolita trewirski nie tylko miał zasiadać na synodzie jako pierwszy (po legacie lub po królu), ale jako pierwszy miał formułować orzeczenia synodalne i je promulgować. Wprowadzenie w życie wymienionych uprawnień musiałyby doprowadzić do tego, że rzeczony hierarcha wywierałby istotny, jeśli nie decydujący wpływ na przebieg i wyniki obrad.

Rywalizacja, o której mówimy, toczyła się, mając Rzym za punkt odniesienia. W strukturze Kościoła czasów ottońskich istniały bowiem dwie godności, ściśle ze sobą zresztą powiązane, których sprawowanie otwierało drogę do zdobycia przewagi nad innymi arcybiskupami: był to prymat i wikariat papieski. Wikariat nadawała z natury rzeczy Stolica Apostolska, prymat – nadawała lub zatwierdzała. Toteż wielcy książęta Kościoła niemieckiego wysoko sobie cenili dobre stosunki z papieżem, licząc na udzielenie którejś z wymienionych godności. Jeżeli zaś nie udawało się uzyskać u papieża stosownego przywileju, decydowano się niekiedy na sporządzenie falsyfikatu. Okolicznością utrudniającą śledzenie losów sporu o przywództwo w Kościele niemieckim jest właśnie fakt, że obok bulli notorycznie fałszywych istnieją ważne dla problemu dyplomy papieskie, których autentyczność jest przedmiotem dyskusji.

Dokument dla Teodoryka trewirskiego należy czytać uwzględniając wszystkie te okoliczności. Łatwiej wtedy zrozumieć, jak wielkie znaczenie trzeba przywiązywać do przywilejów, których papież udzielił, i z jak wielką powagą badacz powinien się odnieść do przytoczonych tam uzasadnień.

Papież stwierdza mianowicie, że przebywając w Rzymie z pielgrzymką *ad limina*, arcybiskup Teodoryk opowiedział historię swojego Kościoła⁵. Otóż Trewir jako pierwszy spośród Kościołów Galii otrzymał naukę Ewangelii. Stało się to za sprawą świętych

⁴ E. Boshof, Köln-Mainz-Trier. Die Auseinandersetzung um die Spitzenstellung im deutschen Episkopat in *ottonisch-salischer Zeit*, „Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins”, 49, 1978, s. 19–48.

⁵ *Papsturkunden...*, t. 1, nr 195, s. 386.

Euchariusza, Waleriusza, Materna i innych. Wymienieni z imienia zostali duchowni wyświęceni przez św. Piotra i posłani z misją do Galii. Mężowie ci, podobnie jak ich następcy, otrzymali od Stolicy Apostolskiej specjalne przywileje. Te jednak, strawione pożarem, nie zachowały się. Dlatego też Jan XIII w omawianym dokumencie je odnawia. Papież podaje jeszcze jeden powód, skłaniający go do potwierdzenia wspomnianych prerogatyw. Otóż godzi się – powiada – aby biskup trewirski był zwierzchnikiem innych biskupów w Galii i Germanii, ponieważ jego biskupstwo było na tych obszarach pierwszym biskupstwem i to przez samego św. Piotra ustanowionym⁶.

Dochodzimy do istoty zagadnienia. Konkretna prerogatywa, jaką było związane z Trewirem prawo prymatu i wikariatu papieskiego, w bulli wyjaśnia się Piotrowym pochodzeniem lokalnego Kościoła, co streszczało się w twierdzeniu, że pierwszego biskupa ustanowił Książę Apostołów. Do tego dochodził drugi element: rzezzone biskupstwo było najstarsze na olbrzymim terytorium Galii i Germanii.

Za rządów dwóch wielkich arcybiskupów Teodoryka (965–977) i Egberta (977–993) w Trewirze opracowano całe *dossier*, aby dać świadectwo wielkości tamtejszego Kościoła⁷. Powstał wówczas *Żywot świętych Euchariusza, Waleriusza i Materna*, obszernie opisujący historię, o której wspominała bulla Jana XIII. Sporządzono falsyfikaty, spośród których najciekawsza jest bulla na imię Sylwestra I (lata pontyfikatu 314–335). Stworzono wspaniałe dzieła sztuki złotniczej: relikwiarz na łaskę św. Piotra oraz relikwiarz w kształcie trzewika na relikwie św. Andrzeja Apostoła. Wreszcie światło dzienne ujrział tzw. Psalterz Egberta, zawierający miniatury z wizerunkami arcybiskupów Trewiru. Każdy z wymienionych zabytków ma znaczenie w kontekście interesującej nas problematyki i wart byłby bliższego omówienia. Kilka słów poświęcimy jednak tylko lasce wraz z relikwiarzem oraz rzekomemu dokumentowi Sylwestra I.

O wspomnianej lasce mowa jest w *Żywocie świętych Euchariusza, Waleriusza i Materna*. W czasie wyprawy św. Euchariusza z Rzymu do Galii jeden z towarzyszy – św. Matern – zachorował i zmarł. Wówczas tamten powrócił do św. Piotra i od niego otrzymał łaskę, przy pomocy której przywrócił Materna do życia⁸. Nad Mozą wierzono – wynika to z innego dziesiątowiecznego źródła – że ten czcigodny przedmiot święty biskup przyniósł ze sobą do Trewiru. W połowie X w. laska św. Piotra znajdowała się

⁶ *Neque enim dignum est, ut illius ecclesie [sc. Treverensis] presul aliquo tempore ceteris non habeatur prelatu, cuius honor in illis partibus sub ipso apostolorum principe extitit primitivus*, tamże.

⁷ E. Ewig, *Kaiserliche und apostolische Tradition im mittelalterlichen Trier* (I wyd. 1956/1958), [w:] *tenze, Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften*, München 1979, s. 51–90; A. Poensgen, *Geschichtskonstruktionen des frühen Mittelalters zur Legitimierung kirchlicher Ansprüche in Metz, Reims und Trier*, Diss. Marburg/Lahn 1971, s. 94–143 i passim; E. Boshof, *Köln-Mainz-Trier...*, s. 24–35; R. Fuchs, *La tradition apostolique et impériale à Trèves: mythes de fondations et leurs monuments*, [w:] *Épigraphie et iconographie. Actes du Colloque tenu à Poitiers les 5–8 octobre 1995*, wyd. R. Favreau, Civilisation Médiévale, 2, Poitiers 1996, s. 57–74, zwłaszcza do s. 68; O. Engels, *Metropolit oder Erzbischof? Zur Rivalität der Erzstühle von Köln, Mainz und Trier bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts*, [w:] *Dombau und Theologie im mittelalterlichen Köln. Festschrift zur 750-Jahrfeier der Grundsteinlegung des Kölner Domes und zum 65. Geburtstag von Joachim Kardinal Meisner, 1998*, wyd. L. Honnefelder, N. Trippen, A. Wolff, Studien zum Kölner Dom, 6, Köln 1998, s. 264–294, zwłaszcza s. 268–276.

⁸ *Vita ss. Eucharii, Valerii, Materni, auctore Golschero monacho Trevirensi, ex variis veteribus mss. Codicibus* [BHL 2655], *Acta Sanctorum Ianuarii* t. 3, Parisiis 1863, s. 533–537 (na tych stronach całość żywota), fragment dotyczący laski cap. 1, n. 5, s. 533.

- jak uważano - w posiadaniu biskupstwa Metz. Arcybiskup Bruno uzyskał ją dla Kolonii, natomiast znanemu już nam Egbertowi udało się zdobyć połowę relikwii dla swojego Kościoła. Otrzymał ją w darze od Warina, następcy Brunona na stolicy kolońskiej.

Dla owej połowy laski sprawiono przepyszny relikwiarz, ozdobiony rozbudowanym programem ikonograficznym⁹. Widnieje tam wizerunek św. Piotra oraz podobizny niektórych papieży z aktualnie panującym Benedyktem VII, a obok nich - wizerunki trzech pierwszych biskupów Trewiru - Euchariusza, Waleriusza i Materna oraz niektórych ich następców, w tym również zleceńodawcy relikwiarza - Egberta. Rzuca się w oczy paralelizm przedstawień: z jednej strony biskupi Rzymu, z drugiej biskupi Trewiru. Omawiany program ikonograficzny sprawia wrażenie, jakby Egbert był następcą Księcia Apostołów na takiej samej zasadzie jak Benedykt VII.

Falszyfikat na imię Sylwestra I warto przytoczyć w całości:

*Sicut in gentilitate propria virtute, sortire et nunc Trevir super Gallos et Germanos primum, quem tibi prae omnibus harum gentium episcopis in primitivis christianae religionis doctoribus, Euchario, Valerio, Materno, per baculum caput ecclesiae Petrus significavit habendum, suam quodammodo minuens dignitatem, ut te participem faceret, quem ego Silvester eius servus successione indignus per patriarcham Agricum renovans confirmo*¹⁰.

Dowiadujemy się zatem, że papież odnawia prawo Trewiru do prymatu nad wszystkimi biskupami Galii i Germanii - to samo prawo, które zostało pierwotnie nadane przez św. Piotra Euchariuszowi, Waleriuszowi i Maternowi. Dowiadujemy się ponadto, jakie znaczenie instytucjonalne przypisywano legendzie o lasce Księcia Apostołów: wręczając ją, ten ostatni odstępował biskupowi Trewiru władzę nad Kościołem zaalpejskim. Było to bardzo odważne stwierdzenie, odnoszące się do ustroju Kościoła. Jest w tym ślad logicznego myślenia. Laskę zrównywano z pastorałem, a skoro pastorał jest insygnium władzy biskupiej, to jego przekazanie interpretowano jako przekazanie prerogatyw biskupich - w tym wypadku uprawnień biskupa Rzymu. Dzięki bulli Sylwestra I z większą precyzją możemy też określić, na czym polegało znaczenie rzeczowego przedmiotu dla środowiska trewirskiego. Była to relikwia wtórna, uobecniająca świętość Księcia Apostołów z jednej strony i pierwszych miejscowych duszpasterzy z drugiej. Ale było w owej lasce coś więcej: uobecniała sam akt prawny, jakim było przekazanie prerogatyw św. Piotra biskupom Trewiru. Zdaniem ludzi średniowiecza relikwie uobecniały nie tylko święte osoby, z którymi miały związek, relikwie uobecniały także wydarzenia zbawcze. Tak właśnie musiało być z laską: gdyby przepadła, a w szczególności - gdyby Kościół trewirski jej nie posiadał - akt prawny, mocą którego Kościołowi przypadł prymat nad Galią i Germanią, straciłby aktualność.

Euchariusz, Waleriusz i Matern były to postacie żyjące naprawdę i naprawdę zasiadające na biskupiej katedrze w Trewirze. Odstępstwo od stanu faktycznego polegało na tym, że w rzeczywistości żyli oni w drugiej połowie III w. Ich pontyfikaty zostały więc przedatowane. Chodziło o to, aby można ich było uznać za uczniów św. Piotra.

⁹ Rysunek schematyczny relikwiarza oraz fotografie jego fragmentów zamieszcza R. Fuchs, *La tradition apostolique...*, tablica 11 (poza tekstem).

¹⁰ H.V. Sauerland, *Trierer Geschichtsquellen des XI. Jahrhunderts*, Trier 1889, s. 89.

A właściwie chodziło o coś więcej: o wykazanie, że Kościół trewirski jest Kościołem apostołskim.

Wspomnianego terminu używano we wczesnym średniowieczu w swoistym znaczeniu. Nazywano w ten sposób biskupstwa, które zostały założone albo przez apostołów osobiście, albo przez ich bezpośrednich uczniów. Istniało przekonanie, że wspomniane Kościoły lokalne zasługują na szczególny szacunek, że są obdarzone jakąś większą świętością. Pod wpływem tych poglądów po katedrach starano się gromadzić materiał historyczny, oświetlający dzieje miejscowej diecezji z nadzieją na wykazanie, że sięga ona I w. i że pierwszy biskup był uczniem apostołskim. Niedostatki materiału uzupełniano hipotezami zgodnymi z oczekiwaniami środowiska, a fakty sprzeczne z założoną tezą znieszczałano. W rezultacie coraz więcej Kościołów lokalnych podawano się za Kościoły apostołskie. W Galii omawiane zjawisko początkami sięga późnej starożytności, ale okres szczególnego rozkwitu przypada na IX-XI w. Jedyne przykładowo obok Trewiru wymienimy tutaj Metz, Paryż i Limoges (*notabene* w legendzie dotyczącej tego ostatniego miasta również pojawia się laska św. Piotra). Europa Zachodnia była, jak utrzymywano, domeną działalności misyjnej św. Piotra, toteż tamtejsze biskupstwa apostołskie z reguły uchodziły za biskupstwa Piotrowe. Jedyne z rzadka pojawiało się w tym kontekście imię św. Pawła¹¹.

Zgodzić by się pewnie trzeba z poglądem, że najważniejszym motywem, skłaniającym do takich działań i zabiegów, była chęć moralnego dowartościowania się ze strony odnośnych środowisk kościelnych. Wiara w apostołskie pochodzenie własnego biskupstwa pozwalała z większą ufnością spoglądać w przyszłość. Można było mieć większą nadzieję na własne zbawienie, z drugiej zaś strony zyskiwało się jakby gwarancję, że losy lokalnego Kościoła i związanej z nim społeczności świeckiej układać się będą pomyślnie. Ale przykład Trewiru pokazuje, że owa moralna „pewność siebie” przekładała się na żądania o charakterze prawnym i instytucjonalnym. Tamtejsze biskupstwo zostało założone przez uczniów św. Piotra i na jego polecenie, toteż cieszyć się musiało przywilejami dającymi mu przewagę nad innymi biskupstwami.

W omawianym wyżej rzekomym dokumencie Sylwestra I jest jeszcze jeden szczegół wart odnotowania. Fałszerz powołuje się mianowicie na fakt, że również w czasach pogańskich nadmozańską metropolia cieszyła się prymatem. Różnica polegała tylko na tym, że do pozycji tej doszła własną mocą (*propria virtute*), gdy tymczasem w czasach chrześcijańskich omawiana godność otrzymała z zewnątrz, z daru św. Piotra.

¹¹ Zob. np. E. Amman, A. Dumas, *L'Église au pouvoir des laïcs (888-1057), Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, t. 7, Paris 1948, s. 179-186 (rozdział napisany przez A. Dumas); A. Poensgen, *Geschichtskonstruktionen...*, s. 23-31 i passim; E. Morini, *Richiami alle tradizioni di apostolicità ed organizzazione ecclesiastica nelle sedi patriarcali d'Oriente*, „Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano”, 89, 1980-1981, s. 1-69; tenże, *Dall'apostolicità di alcune Chiese dell'Italia bizantina dei secoli VIII e IX. In margine agli „Analecta Hymnica Graeca”*, „Rivista di storia della Chiesa in Italia”, 36, 1982, s. 61-79; J.-Ch. Picard, *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au X^e siècle*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 268, Rome 1988, s. 689-699 i passim; K. Herbers, *Apostolskość w świadomości i wyobrażeniach. Pytania do planu badań*, [w:] *Symbol Apostołski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru trydenckiego*, wyd. R. Knapieński, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Źródła i Monografie, 159. Lublin 1997, s. 241-257, zwłaszcza 252-255.

Skoro w sfalszowanej bulli znalazło się miejsce dla tego rodzaju szczegółu, wolno wnosić, że dla rangi wspomnianego biskupstwa jakieś znaczenie miała nie tylko kościelna przeszłość ośrodka będącego jego stolicą. I w samej rzeczy. W Trewirze rozpamiętywano dni chwały, jakie metropolia ta przeżywała w czasach późnego Imperium Rzymskiego (w IV w. była, jak wiadomo, rezydencją cesarską), chętnie powoływano się na cesarzową Helenę i na jej związki z miastem, podkreślano, że kościół katedralny powstał z pałacu należącego do owej świętej niewiasty. Wszystkie te rozważania opierały się na faktach realnych, a przynajmniej wysoce prawdopodobnych. Ale nie zadowalało to ambicji tamtejszego środowiska kościelnego. Rozwinięto całą teorię o pochodzeniu miasta od bohatera eponima – Trebety. Miał on być synem króla Nina i pasierbem królowej Semiramidy. Wypędzony przez złą macochę, miał przybyć nad Mozę i tam założyć Trewir. W ten sposób intelektualiści otaczający dwór arcybiskupi dzieje rodzinnego ośrodka umieścili w historii świata¹².

Uwagę zwraca sposób, w jaki zagadnienie to rozwiązali. Otóż w świetle przedstawionej teorii omawiany ośrodek musiał należeć do najstarszych miast świata. We wcześniejszym średniowieczu utrzymywano bowiem, że wspomniany Nin był założycielem Niniwy, a Niniwa powstała na samym początku istnienia ludzkości, zanim jeszcze na świat przyszli Romulus i Remus. Wynikało stąd ni mniej ni więcej, jak to, że najpierw powstał Trewir, a potem dopiero Rzym. Nikt oczywiście nie łudził się nadzieją, że nadmozańska metropolia uzyska przewagę moralną nad Wiecznym Miastem. Ale w ten sposób uzasadniano szczególną pozycję Trewiru na obszarze Galii i Germanii, w szczególności zaś neutralizowano pretensje podnoszone przez Reims. Mieszkańcy stolicy Szampanii utrzymywali bowiem, że ich miasto zostało założone przez Remusa¹³. Odwołująca się do Trebety teoryjka rozwinięta postać literacką przybrała w XI w., ale wiadomo dowodnie, że próby idące w tym kierunku podejmowano już w drugiej połowie X stulecia.

Przykład Trewiru – a przykłady można by mnożyć – poucza, że oceniając godność jakiegos biskupstwa, chętnie pod uwagę brano jego przeszłość. Liczyła się nie tylko przeszłość chrześcijańska, lecz także pogańska. Aby zrozumieć siłę argumentu odwołującego się do historii, należy głębiej wniknąć w sposób ówczesnego myślenia. Zwróćmy najpierw uwagę na następującą okoliczność: historię własnej diecezji próbowano powiązać z Piotrem lub innym apostołem (na Zachodzie z Pawłem, na Wschodzie np. z Janem Ewangelistą) w tym m.in. celu, aby wykazać, że owo biskupstwo korzystać może z pełnego i w niczym nie uszczuplonego depozytu wiary. Bo czyż można było wątpić w prawowierność stolicy, na której u samego początku jej istnienia zasiadał osobiście apostoł lub uczeń przez niego nominowany? Jednocześnie podejmowano próbę takiego ułożenia listy miejscowych hierarchów, aby unaocznic nieprzerwaną ciągłość między chwilą założenia diecezji a czasami współczesnymi. Skoro bowiem sukcesja była

¹² I. Haari-Oberg, *Die Wirkungsgeschichte der Trierer Gründungsgeschichte vom 10. bis 15. Jahrhundert*, Europäische Hochschulschriften, Reihe III: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, 607, Bern 1994.

¹³ M. Sot, *Le Mythe des origines romaines de Reims au X^e siècle*, [w:] *Rome et les églises nationales, VII–XIII^e siècle. Premier colloque du Groupe universitaire de recherches sur la christianisation de l'Europe occidentale. Tenu au Centre d'Études Historiques. Monastère de Malmedy, 2–3 juin 1988*, wyd. C. Carozzi, Ph. George, Aix-en-Provence 1988, s. 55–74.

nieprzerwana, to nie wystąpiła przeszkoda w przekazywaniu depozytu między kolejnymi pokoleniami. Dodatkową gwarancją było to, że była to święta linia biskupów. Świętość hierarchów tworzących ową linię stanowiła gwarancję, że doktryna, której na początku nauczał apostoł lub apostołski uczeń, nie została zafałszowana. Zafałszować ją mógłby jedynie biskup grzeszny, a takiego nie było. Oto jeden z powodów, dla których w omawianych czasach starano się przekonać siebie i innych, że hierarchowie zasiadający na macierzystej stolicy biskupiej byli ludźmi świętymi; a jeżeli nawet nie byli nimi dosłownie wszyscy, to przytłaczająca większość.

Odwołajmy się z kolei do tzw. Pseudo-Izydora, czyli kolekcji kanonicznej powstałej w państwie zachodnio-frankijskim w połowie IX w. Kolekcja ta, przez jej twórców fałszywie przypisana niejakiemu Izydorowi Mercatorowi, obok autentycznych źródeł prawa kanonicznego zawiera liczne falsyfikaty. Część z nich została przejęta z przeszłości, inne sporządzono na potrzeby kolekcji¹⁴.

Lektura niektórych falsyfikatów jest wysoce pouczająca, ponieważ pozwala się zorientować, jak zachodniofrankijskie elity intelektualne wyobrażały sobie historię Kościoła. Z tekstów przebija przekonanie, że wszystkie instytucje, zwyczaje i prawa Kościoła powstały u jego zarania. Ilustracją tego poglądu są apokryficzne dekrety papieży panujących w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, promulgujące najróżniejsze kanony, które owszem, odzwierciedlają stosunki z czasów karolińskich, ale całkowicie nie odpowiadają epoce Piotra Apostoła czy Klemensa I.

Z naszego punktu widzenia na szczególne odnotowanie zasługuje okoliczność, że w opinii twórców i kompilatorów kolekcji również mapa Kościoła została zaplanowana w najdawniejszych czasach¹⁵. Gdzie miała powstać stolica biskupia, o tym zadecydował już św. Piotr. Nie zawsze zdążył wcielić swoje plany w życie, nie do wszystkich biskupstw, które miały powstać, zdołał wysłać uczniów, ale w takim wypadku wyřęcał go któryś z następców, np. św. Klemens, który działał ściśle według otrzymanych instrukcji. Lektura Pseudo-Izydora poucza także, iż mapę administracyjną Kościoła pierwsi papieże opracowali ze wszystkimi szczegółami. Już wtedy było ustalone, które biskupstwo miało mieć godność metropolii, a które patriarchatu. Z tekstu Pseudo-Izydora wynika ponadto, że podjęte wówczas decyzje miały charakter nieodwołalny.

Pytanie, czy znajomość kolekcji w czasach karolińskich i ottońskich była rzeczywiście rozpowszechniona, ma charakter drugorzędny. Ważniejsza jest rzecz inna. Pseudo-Izydor

¹⁴ Podstawowe znaczenie dla Pseudo-Izydora ma dzieło H. Fuhrmanna, *Einfluss und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen*, t. 1–3, MGH Schriften, 24/1–III, Stuttgart 1972–1974; z najnowszej literatury zob. *Fortschritt durch Fälschungen? Ursprung, Gestalt und Wirkungen der pseudoisidorischen Fälschungen. Beiträge zum gleichnamigen Symposium an der Universität Tübingen vom 27. Und 28. Juli 2001*, wyd. W. Hartmann, G. Schmitz, MGH, Studien und Texte, 31, Hannover 2002.

¹⁵ *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni*, wyd. P. Hinschius, Lipsiae 1863, zob. w szczególności: *Epistola Clementis prima ad Iacobum fratrem Domini*, cap. 27–29, s. 39; *Epistola Analecti papae prima [...] omnibus episcopis scripta*, cap. 15, s. 73; *Epistola Analecti secunda ad episcopos Italiae directa*, cap. 26, s. 79; *Decreta Iulii papae*, cap. 12, s. 468–469. Problem ten omawia V. Peri, *La Chiesa di Roma e le missioni „ad gentes” (sec. VIII–IX)*, [w:] *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del Symposium Storico-Teologico, Roma, 9–13 Ottobre 1989*, wyd. M. Maccarrone. Pontificio Comitato di Scienze Storiche. Atti e documenti, 4, Città del Vaticano 1991, s. 567–642, zwłaszcza 568–588.

odzwierciedla sposób myślenia ówczesnego duchowieństwa. Otóż przekonanie, że już na samym początku rozstrzygnęło się, gdzie miało być jakie biskupstwo i jaką powinno mieć rangę, skłaniały lokalne Kościoły do przesuwania początków własnych dziejów do czasów apostołskich i do szukania powiązań między linią sukcesyjną swoich biskupów a św. Piotrem. Zgodnie z tą zasadą postępowano w Trewirze, ale – zwracaliśmy już na to uwagę – tak postępowano również w wielu innych miejscach. Zaniechania w tym względzie mogły wiele kosztować. Bo skoro jakieś biskupstwo nie powstało u samych początków Kościoła, to znaczy, że apostołowie nie zamierzali owej diecezji powołać do życia. Czy w takim razie jest ona w ogóle potrzebna?

Ale Pseudo-Izydor pozwala zagadnienie ująć jeszcze głębiej. Oto autorzy fałszywych dekretów byli przekonani, że prowincje, tak jak istnieją obecnie wraz ze swoimi granicami i stolicami, sięgają czasów na długo poprzedzających nadejście Chrystusa. Powstanie chrześcijaństwa i Kościoła nic w tym względzie nie zmieniło, ponieważ podział ten został odnowiony przez apostołów i św. Klemensa. Ale kontynuacja sięga jeszcze głębiej. Stolice prowincji, będące przed narodzeniem Chrystusa siedzibami sądów wyższych, stały się – powiada jeden z dekretów – siedzibami patriarchatów, podczas gdy stolice, w których mieściły się sądy niższe, przekształciły się w stolice metropolii. I podobnie: stolice patriarchatów – czytamy w innym dekrecie – ustanowiono w ośrodkach, w których w czasach pogańskich działali kapłani wyższej rangi (*primi flamines*), natomiast stolice zwykłych metropolii założono w miastach, które miały kapłanów pogańskich niższej rangi (*flamines minores*).

Omawiana wizja historii Kościoła odwołuje się do platońskiej interpretacji rzeczywistości. Świat, raz zaprojektowany w umyśle Boga, jest w swojej istocie niezmienny. Zgodnie z tą zasadą miasto stołeczne zachowuje swój stołeczny charakter bez względu na to, czy jest to starożytność, czy czasy współczesne; bez względu również na to, czy panuje jeszcze religia pogańska, czy też nastąpiła już era chrześcijańska.

Rozumiemy teraz, dlaczego Trewir z tak wielkim zainteresowaniem śledził swoje starożytne korzenie i dlaczego w wielu innych wczesnośredniowiecznych miastach postępowano podobnie. Oto ludzie byli przekonani, że wysoka ranga, jaką dany ośrodek cieszył się w czasach pogańskich, zapowiadała jego wybitną rolę jako ośrodka kościelnego. Toteż, gdy starali się udowodnić, że ich biskupstwo zasługuje na najwyższy szacunek, czuli się zmuszeni bronić – niekiedy na przekór faktom – poglądu, że odnośne miasto było sławną metropolią w odległej starożytności.

Interpretacja dziejów Kościoła, która jest przedmiotem naszych rozważań, mogła się rozwinąć dzięki temu, że w ciągu ponad pół tysiąca lat chrześcijaństwo w Europie nie wykraczało poza granice Imperium Romanum. W tej sytuacji teza o tym, że wszystkie czcigodne stolice biskupie zostały założone przez pierwszych papieży, mogła uchodzić za prawdopodobną – nikt przecież nie wątpił, iż św. Piotr i jego bezpośredni następcy rozwijali działalność w całej zachodniej części Cesarstwa. „Teoria kontynuacji” również zdawała się znajdować potwierdzenie w faktach. Ówczesne wybitne centra kościelne mieściły się w starożytnych *civitates*. Można było zatem z czystym sumieniem twierdzić, iż wysokiej rangi biskupstwo jest to takie biskupstwo, które zostało założone w mieście rzymskim, będącym w głębokiej przeszłości czołowym ośrodkiem administracyjnym i ważnym centrum kultu pogańskiego.

W czasach, gdy omawiana teoria święciła największe triumfy, a więc w IX–XI w., chrześcijaństwo przeżywało ekspansję terytorialną, zdobywając kraje, które nigdy nie należały do Imperium Romanum. Ekspansja ta, początkami sięgająca VIII stulecia, sukcesy odnosiła zrazu skromne. Za limesem rzymskim Kościół stanął mocną stopą dopiero w drugiej połowie X w. W krajach świeżo schryścianizowanych powstawały biskupstwa, które – każdy o tym dobrze wiedział – nie były zlokalizowane w rzymskich *civitates* i nie zostały założone ani przez św. Piotra, ani przez jego uczniów. A mimo to niektóre z owych biskupstw, podniesione do rangi archidiecezji, stały na czele prowincji kościelnych. W IX w. był to Hamburg, w X w. Magdeburg i Gniezno, w XII w. Lund, Nidaros (Trondheim) i Uppsala. Powstawały zatem Kościoły lokalne naprawdę wysokiej rangi, które nie spełniały surowych wymagań, jakie we wczesnym średniowieczu stawiano znakomitym biskupstwom; i z faktem tym każdy musiał się pogodzić. Teoria coraz mniej przystawała do rzeczywistości.

A przecież oddziaływała ona nadal. Pouczającym przykładem jest sytuacja, w jakiej znalazło się arcybiskupstwo magdeburgskie w chwili swego powstania i w czasach, które nastąpiły bezpośrednio potem. W erygowaniu wspomnianego arcybiskupstwa w najwyższym stopniu zainteresowany był Otto I, któremu udało się dla swoich zamiarów pozyskać Stolicę Apostolską¹⁶. A mimo to plany monarchy były przez kilkanaście lat torpedowane przez arcybiskupa mogunckiego królewicza Wilhelma, od pewnego momentu wspieranego przez biskupa halberstackiego Bernarda. Założenie nowej stolicy metropolitarnej musiało się dokonać kosztem Moguncji i Halberstadtu, ponieważ Magdeburg należał dotąd do mogunckiej prowincji kościelnej i do diecezji halberstackiej. Bez zgody wspomnianych hierarchów nowe arcybiskupstwo powstać nie mogło, ponieważ w świetle obowiązującego wówczas prawa kanonicznego nie wolno było uszczuplać diecezji czy też metropolii wbrew woli dotychczasowego ordynariusza i – odpowiednio – metropolity. Nie ulega też wątpliwości, że szersze kręgi duchowieństwa niemieckiego, zwłaszcza saskiego, z niechęcią odnosiły się do zamiarów króla, kierując się różnymi partykularnymi względami i interesami.

Śmierć Wilhelma i Bernarda rozwiązała sprawę. Ich następcy czuli się zmuszeni uszanować wolę cesarza i w 968 r. pierwszy arcypasterz magdeburgski Adalbert otrzymał paliusz. Tym niemniej pozycja arcybiskupstwa nie była łatwa. Wyobrażenie o tym daje bulla erekcyjna Jana XIII z 22 kwietnia 967 r.¹⁷ Znajduje się tam osobliwa dyspozycja. Oto papież postanawia, że Magdeburg nie będzie pośledniejszym arcybiskupstwem niż inne kościoły metropolitarne, lecz ma być pierwszym wśród pierwszych i równie starym jak najstarsze. To niezwykle uprzywilejowanie Jan XIII tłumaczy tym, że Otto I jest trzecim po Konstantynie najbardziej zasłużonym dla Kościoła Rzymskiego cesarzem¹⁸.

¹⁶ O początkowym okresie dziejów arcybiskupstwa magdeburgskiego przede wszystkim D. Claude, *Geschichte des Erzbistums Magdeburg bis in das 12. Jahrhundert*, t. 1: *Die Geschichte der Erzbischöfe bis auf Ruotger (1124)*, Mitteldeutsche Forschungen, 67/I, Köln-Wien 1972; H. Beumann, *Theutonum nova metropolis. Studien zur Geschichte des Erzbistums Magdeburg in ottonischer Zeit*, wyd. J. Krimm-Beumann, Quellen und Forschungen zur Geschichte Sachsen-Anhalts, 1, Köln 2000.

¹⁷ *Papsturkunden...*, t. 1, nr 177, s. 347–348.

¹⁸ *Nos vero eius [sc. Ottonis I] animum in Dei servicio ita mirifice detentum mirantes conivere ei dignum duximus, statuentes presente et consentiente sancta sinodo et ipso inperatore, ut Magdaburgh sita iuxta Albiam*

Ze wspomnianej dyspozycji wynika, że hierarchia między arcybiskupstwami istniała i była rzeczą ważną, i że podstawą hierarchii był czas istnienia poszczególnych Kościołów metropolitalnych. Niezwykłość sytuacji polegała jednak na tym, że papież mocą nadzwyczajnego przywileju zrównuje pozycję Magdeburga z najstarszymi arcybiskupstwami. Osobliwość dyspozycji jest, jak się zdaje, świadectwem mało komfortowej sytuacji nowego arcybiskupstwa. Poza królem przez nikogo niechciane, narażone było na złe traktowanie ze strony episkopatu niemieckiego. Chodziło zatem najpewniej o to, aby zawieszając w tym jednym przypadku znaczenie starożytności metryki, wzmocnić prestiż nowej metropolii. Trzeba oczywiście zdawać sobie sprawę z faktu, że zrównując w godności Magdeburg z Moguncją, Trewirem i Kolonią, papież pomniejszał wagę apostołowości zachodnoniemieckich metropolii, a także brał w nawias przekonanie, że wielkie biskupstwo musi się mieścić w rzymskiej *civitas*. Nie wiadomo, czy wysiłki Stolicy Apostolskiej, z pewnością wspierane przez Ottona I, na wiele się zdały. W każdym razie nie rozproszyły całkowicie kompleksów magdeburgskiego duchowieństwa. W latach 1026–1027 Jan XIX w przywileju wydanym dla nadłabskiej metropolii przyznaje wprawdzie, że ustępuje ona wiekiem innym arcybiskupstwom, zaznacza jednak, że jest bliższa niż one Kościołowi Rzymskiemu i że na tym polega jej przewaga. Owa bliższosc zdaniem papieża wyrażała się podobieństwem zwyczajów kościelnych między oboma miastami¹⁹. Jan XIII mógł pisać co chciał, ale przedatować metryki tak łatwo się nie dało. Trzeba było szukać innych argumentów, aby wzmocnić pozycję Magdeburga względem prastarych nadreńskich metropolii.

Za niewygodną uznano też w końcu tezę, początkowo mocno propagowaną, iż było to miasto założone przez Ottona I. W utworze poświęconym dziejom arcybiskupstwa z pełnym przekonaniem broniono poglądu, że Magdeburg został powołany do życia przez Cezara²⁰. Autor nie oparł się też pokusie, aby stwierdzić, że wielki wódz rzymski ufundował tam świątynię Diany, w której bóstwu służyły dziewice. Wspomniany utwór w obecnej postaci datuje się na wiek XII. Jest jednak wysoce prawdopodobne, a właściwie

fluvium, ubi ipse a Deo benedictus inperator corpus sancti Mauricii cum multis martiribus collocaverat et mire magnitudinis ecclesiam construxerat, deinceps metropolis sit et nominetur auctoritate beati Petri apostolorum principis et ea qua predecessores nostri Constantinopolim statuerunt. Ideo, quia filius noster sepe iam nominatus Otto, omnium augustorum augustissimus inperator, tercius post Constantinum, maxime Romanam ecclesiam exaltavit, concessimus, ut non posterior sit ceteris urbibus metropolitanis, sed cum primis prima et cum antiquis antiqua inconvulsa permaneat – tamże, s. 348. Zob. W. Ohnsorge, *Die Anerkennung des Kaisertums Ottos des I. durch Byzanz*, „Byzantinische Zeitschrift”, 54, 1961, s. 28–52, zwłaszcza s. 33–35; H. Beumann, *Das Kaisertum Ottos des Grossen. Ein Rückblick nach tausend Jahren* (1 wyd. 1962), [w:] tenże, *Wissenschaft vom Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze*, Köln-Wien 1972, s. 450–455; W. Ullmann, *Magdeburger das Konstantinopel des Nordens. Aspekte von Kaiser- und Papstpolitik bei der Gründung des Magdeburger Erzbistums*, „Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands”, 21, 1972, s. 1–4; H. Fuhrmann, *Einfluss...*, t. 2, s. 393–396; H. Beumann, *Laurentius und Mauritius. Zu den missionspolitischen Folgen des Ungarnsieges Ottos des Grossen*, [w:] *Festschrift für Walter Schlesinger*, wyd. H. Beumann, t. 1, Mitteldeutsche Forschungen, 74/II, Köln-Wien 1974, s. 238–275, w szczególności 250–251; O. Engels, *Metropolit oder Erzbischof...*, s. 277.

¹⁹ *Papsturkunden...*, t. 2, nr 567, s. 1074.

²⁰ *Gesta Archiepiscoporum Magdeburgensium*, wyd. W. Schum, MGH, *Scriptores*, t. 14, Hannoverae 1883, cap. 4, s. 377. W sprawie datowania ostatnio H. Beumann, *Theutonum nova metropolis...*, s. 217–228 i *passim*.

pewne, że znana nam wersja powstała w oparciu o starszą, napisaną około roku 1000. Być może już wtedy rozważano problem rzymskiego pochodzenia nadłabskiej metropolii.

Nasze rozważania prowadzą do następujących wniosków. Obok formalnej hierarchii Kościołów lokalnych istniała także hierarchia nieformalna. Aby określić pozycję jakiejś diecezji, nie wystarczyło we wczesnym średniowieczu stwierdzić, że było to biskupstwo lub arcybiskupstwo, że miało prawo prymatu czy wikariatu. Trzeba było także brać pod uwagę inne czynniki, takie jak apostolski charakter danego Kościoła czy lokalizacja w rzymskim mieście, które w czasach pogańskich cieszyło się wielkim znaczeniem. Prowadziły one bowiem do hierarchizacji biskupstw w ramach tej samej rangi formalnej; co więcej, ułatwiały w niektórych wypadkach awans do wyższego szczebla formalnego. Wspomniane czynniki miały charakter sakralny, dlatego pozwalały z większą ufnością odnosić się do środków uświęcenia, w jakie wyposażony był dany Kościół lokalny.

Na zakończenie trzeba zauważyć, że czasem liczyły się inne czynniki sakralne niż te, które wymieniliśmy. Chodzi w szczególności o relikwie wielkich świętych. Podajmy dwa przykłady: w X w. w Benewencie spoczywało ciało św. Bartłomieja Apostoła. Był to jeden z argumentów, które skłonił papieża Jana XIII do podniesienia tejże stolicy do rangi arcybiskupstwa²¹. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w Gnieźnie. Tamtejsze arcybiskupstwo, założone w latach 999–1000, nie było siłą rzeczy Kościołem apostolskim w znaczeniu, jakie przypisywano temu określeniu we wczesnym średniowieczu. Gniezno nie było też miastem rzymskim. Spoczywało tam jednak ciało św. Wojciecha, kreowanego przez Ottona III na apostoła²². I był to mocny argument przemawiający za równouprawieniem Gniezna ze starożytnymi metropoliami.

Roman Michałowski

Le rang et les honneurs des évêchés dans le Haut Moyen Âge et leurs racines sacrées.

Le procès de l'organisation territoriale de l'Église aboutit à sa fin à l'époque de l'antiquité tardive. Le réseau des évêchés correspondait à l'organisation administrative du Bas Empire (*civitates*). Les métropoles, rassemblant plusieurs évêchés et sises dans les capitales des *provinciae*, et les patriarchats – localisés dans les plus insignes villes de l'Empire – furent couronnés par le primat universel de la Papauté romaine. Le rang des institutions ecclésiastiques reflétait donc bien la hiérarchie politique du monde romain. Mais la réflexion des hommes de l'Église ne fut pourtant dépourvue d'un fondement religieux qui cherchait à expliquer la forme de l'Église par l'ordre sacré. Le haut rang d'Antioche, dû à la fondation de cet évêché par Saint Pierre dès avant son arrivée à Rome, ne put quand-même effacer le primat universel des évêques de Rome où reposait le corps du Prince des Apôtres. À l'exemple d'Antioche, la dignité patriarcale d'Alexandrie s'expliquait par la fondation de l'évêché par Saint Marc l'Évangéliste.

²¹ *Papsturkunden...*, t. 1, nr 197, s. 389–392, zwłaszcza s. 390. Zob. E. Haiger, *Königtum und Kirchenorganisation: Erzbistumgründungen im Hochmittelalter*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte”, 112, 2001, s. 311–329, zwłaszcza 315, 321.

²² R. Michałowski, *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*. Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2005.

En Occident ce type de réflexion prit son plus grand essor dans le Haut Moyen Âge. Les archevêques de Trèves au X^e siècle prétendaient que les premiers évêques de Trèves, saints Eucharius, Valéry et Materne, eussent été tous les trois consacrés et envoyés par Saint Pierre en mission de fonder l'Église transalpine; le bâton de saint Eucharius, qui lui eût été offert par Pierre, fut la plus précieuse des reliques conservées dans le trésor archiépiscopal. Les prétentions ainsi justifiées des archevêques de Trèves aboutirent à la promulgation de la bulle du pape Jean XIII qui leur concéda le vicariat papal sur la Gaule et la Germanie, en raison de l'origine apostolique de la métropole rhénane. L'archevêché de Magdebourg qui ne put prétendre aux racines paléochrétiennes, n'en fut pas moins apostolique: il dut son rang à la mission évangélisatrice qui lui eut été confiée par l'empereur Otton I^{er}. Bénévent fut élevé au rang archiépiscopal grâce au corps de saint Barthélémy l'Apôtre qui reposait dans sa cathédrale. Proche des deux derniers exemples paraît être le cas de Gniezno, l'archevêché créé par Otton III et Sylvestre II en 999-1000: à l'instar de Bénévent, la ville fut le lieu de repos de saint Adalbert, considéré par l'empereur l'Apôtre de son temps. Il n'en est pas moins exclu que Otton III prévoyait aussi pour Gniezno, à l'instar de Magdebourg, un rôle apostolique – l'évangélisation des peuples païens.

Judyta Szacitło

(Warszawa)

Reforma liturgiczna VIII wieku w świetle kapitularzy Karola Wielkiego (miejsca i przedmioty liturgiczne)

Początki romanizacji kultu w kościołach frankijskich mogą być zapewne datowane już na VII w.¹ Pewne zwyczaje i obrzędy mogły przenikać do praktyki liturgicznej Kościoła galijskiego za sprawą wędrownych mnichów lub pielgrzymów. Jednak przed połową VIII w. przypadki takiej infiltracji wydają się sporadyczne. Ani papieństwo, ani episkopat galijski nie był zainteresowany rozpowszechnianiem rytu rzymskiego czy unifikacją liturgii². Przyjmuje się, że w okresie od V do połowy VIII w. w Galii stosowany był tak zwany ryt gallikański, jeden z zachodnich odłamów liturgii łacińskiej³. Rekonstrukcja tego rytu sprawia badaczom wiele problemów, ponieważ datowanie sakramentarzy zawierających elementy liturgii gallikańskiej jest niepewne, a możliwości ich interpretacji wręcz nieograniczone⁴. Ponadto zawartość tych źródeł jest bardzo różnorodna i niejednolita, co nie pozwala na rekonstrukcję jednego typu liturgii. Można natomiast przypuszczać, że jednego, wspólnego dla całej Galii obrządku po prostu nie było.

¹ P. Bernard, *Du chant romain au chant grégorien*, Paris 1996, s. 651.

² C. Vogel, *Saint Chrodegang et les débuts de la romanisation du culte en pays franc*, [w:] *Saint Chrodegang. Communications présentées au Colloque tenu à Metz à l'occasion du douzième centenaire de sa mort*, Metz 1967, s. 92.

³ F. Carrol, *Les origines de la liturgie gallicane*, „Revue d'Histoire Ecclésiastique”, 25, 1930, s. 951–962; J. Quasten, *Oriental influence in the Gallican liturgy*, „Traditio”, 1, 1943, s. 55–78; E. Griffe, *Aux origines de la liturgie gallicane*, „Bulletin de littérature ecclésiastique”, 52, 1951, s. 17–43; W.S. Porter, *The Gallican Rite: studies in Eucharistic faith and Practise*, London 1958; R. Cabié, *Les lettres attribuées à saint Germain de Paris et les origines de la liturgie gallicane*, „Bulletin de littérature ecclésiastique”, 73, 1972, s. 183–192; M. Smyth, *La liturgie oubliée: la prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non romain*, Paris 2003.

⁴ P. Bernard, *Du chant romain au chant grégorien*, Paris 1996, s. 651. Nie jest pewne, które elementy liturgiczne można uznać za gallikańskie, a które za wynik wpływów rzymskich, jak również, czy sakramentarze należy datować na pierwszą, czy na drugą połowę VIII w., co ma ogromne znaczenie dla interpretacji ich zawartości.

Niektórzy badacze stan ten nazywają wręcz „anarchią liturgiczną”⁵; karolińska reforma liturgiczna bywa zaś uważana za „ucywilizowanie liturgii”⁶.

W bardzo obfitej literaturze poświęconej kapitularzom temat reformy liturgicznej pojawia się rzadko i nie doczekał się dotąd monograficznego opracowania. Carlo de Clercq w *La législation religieuse franque*⁷ prezentuje obszerną analizę dokumentów karolińskich w kontekście reformy Kościoła, ale sprawie liturgii poświęca zaledwie kilka zdań. Ganshof wcale nie porusza tej kwestii. Historycy reformy, zarówno liturgiści, jak i muzykolodzy, zajmują się zazwyczaj jedynie kilkoma, zawsze tymi samymi fragmentami⁹. Chlubny wyjątek stanowi Cyrille Vogel, nieco szerzej wykorzystujący kapitularze w pracy *La réforme cultuelle sous Pépin le Bref et sous Charlemagne*; analizuje on jednak głównie ustawodawstwo synodalne¹⁰. Jediną obszerną monografią Kościoła karolińskiego szeroko omawiającą kwestię reformy liturgicznej, również – choć w ograniczonym stopniu – w świetle kapitularzy, jest książka Rosamond McKitterick *The Frankish Church and the Carolingian Reforms*¹¹. McKitterick korzystała w swej pracy zarówno z kapitularzy królewskich, jak i z akt synodalnych. Poza tym te ostatnie nie były analizowane pod kątem reformy liturgii. Ogół kapitularzy królewskich dotyczących reformy liturgicznej doczekał się opracowania stosunkowo niedawno, bo dopiero w 1997 r. Niestety, jego autor, Hervé Charenton¹² potraktował sprawę bardzo powierzchownie i w zasadzie oparł się głównie na wielokrotnie już wcześniej analizowanych fragmentach *Admonitio generalis* i *Epistola generalis*¹³. Praca ta ma dość wtórny charakter i – mimo zapowiedzi autora – nie wypełnia wyraźnie zauważalnej luki w badaniach.

⁵ G. Hocquard, *Saint Chrodegang et le chant liturgique*, [w:] *Les origines du christianisme dans l'ancien évêché de Metz du IV^e au XII^e siècle*, Metz 1966, s. 24; P. Riché, *Karolingowie. Ród, który stworzył Europę*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 1997, s. 74; C. Vogel, *Saint Chrodegang et les débuts de la romanisation...*, s. 93; tenże, *Les motifs de la romanisation du culte sous Pépin le Bref (751–768) et Charlemagne (774–814)*, [w:] *Culto cristiano. Politica imperiale carolingia 9–12 ottobre 1977*, Todi 1979, s. 17.

⁶ P. Riché, *Życie codzienne w państwie Karola Wielkiego*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1979, s. 211–224; A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, tłum. H. Zaremska, Gdańsk 1996, s. 12–14.

⁷ C. de Clercq, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne; Étude sur les actes de conciles et les capitulaires, les statuts diocésains et les règles monastiques (507–814)*, [w:] *Recueil de travaux publiés par les membres de la conférence d'Histoire et de Philologie*, 38, Louvain-Paris 1936.

⁸ Tamże, s. 112–114.

⁹ *Admonitio generalis*, *Capitularia regum Francorum*, t. 1, nr 22 (cyt. dalej: *Admonitio generalis*), cap. 80, s. 61; *Epistola generalis*, *Capitularia regum Francorum*, t. 1, nr 30 (cyt. dalej: *Epistola generalis*), s. 80–81. Por. P. Bernard, *Du chant romain au chant grégorien...*, s. 708; E. Bishop, A. Wilmart, *La réforme liturgique de Charlemagne*, „*Ephemerides Liturgicae*”, 45, 1931, s. 192 n.; D. Hiley, *Western plainchant: A handbook*, Oxford 1993, s. 516–517; J. Viret, *La réforme liturgique carolingienne et les deux traditions du chant romain*, [w:] *Actes du Colloque „Autour d'Hildegarde”*, red. P. Riché, C. Heitz, F. Héber-Suffrin, Paris 1987, s. 122; C. Vogel, *Saint Chrodegang et les débuts de la romanisation...*, s. 94–96; tenże, *Les motifs de la romanisation du culte...*, s. 21 n.

¹⁰ C. Vogel, *La réforme cultuelle sous Pépin le Bref et sous Charlemagne*, Graz-Austria 1965, s. 214–217.

¹¹ R. McKitterick, *The Frankish Church*, London 1977, s. 115–154.

¹² H. Charenton, *Législation et réforme liturgique sous Charlemagne*, „*L'année canonique*”, 39, 1997, s. 131–150.

¹³ Są to dwa najstłynniejsze i najczęściej przywoływane fragmenty: *Omni clero. Ut cantum Romanum pleniter discant, et ordinabiliter per nocturnale vel gradale officium peragatur, secundum quod beatae memoriae genitor Pippinus rex decertavit ut fieret, quando Gallicanum tulit ob unanimitatem*

W VIII w. w państwie frankijskim jedynie kapitularze Karola Wielkiego potwierdzają ingerencję władcy w liturgię. Wśród praw ogłaszanych przez Pepina Krótkiego i jego brata Karlomana nie ma wzmianek dotyczących bezpośrednio liturgii, chociaż nie brak fragmentów, a nawet całych kapitularzy świadczących o zaangażowaniu ich wystawców w *emendatio* Kościoła frankijskiego. Sprawy dotyczące szczegółowych rozwiązań liturgicznych pozostawiono jednak synodom, stąd wzmianki o nich pojawiały się tylko w aktach synodalnych¹⁴.

Charakter ingerencji Karola w kwestie liturgii był bardzo różnorodny: od ogólnych sformułowań o deklaratywnym charakterze, poprzez nakazy i zakazy podyktowane troską o ważność obrzędów, aż po szczegółowe rozwiązania liturgiczne na poszczególne święta w roku. Fragmentów przywołujących kwestie związane z liturgią jest wiele; czasem są to wzmianki przypadkowe, zamieszczone w artykułach dotyczących innych zagadnień, często jednak mamy do czynienia ze wskazówkami, poleceniami czy nakazami dotyczącymi bezpośrednio kultu lub udzielania sakramentów. Częstotliwość ukazywania się kapitularzy zawierających takie dyspozycje wskazuje, że unifikacja liturgii była dla Karola bardzo ważnym elementem *emendatio ecclesiae* oraz że różnorodność i wielość lokalnych odmian tak zwanej liturgii gallikańskiej w kręgu dworskim postrzegane były jako świadectwo upadku Kościoła¹⁵. Karol Wielki wspominał wprost o konieczności zniesienia obrządku gallikańskiego *ob unanimatam apostolicae sedis et sanctae Dei ecclesiae pacificam concordiam*¹⁶. Takie poglądy na wielość rytów poświadczają również inne źródła, jak na przykład list Agobarda z Lyonu do Ludwika Pobożnego z 817 r.¹⁷ czy późniejsze *Gesta Karoli* Notkera Balbulusa¹⁸. Jedność liturgii oznaczała bowiem doskonałość Kościoła, natomiast różnorodność odprawianych obrzędów stawiła pod znakiem zapytania ich ważność i skuteczność.

W swojej analizie opieram się na jedynym w miarę kompletnym, choć przestarzałym wydaniu kapitularzy karolińskich Pertza w *Monumenta Germaniae Historica*¹⁹. Edycja ta – wbrew swej nazwie (*Capitularia*) – zawiera źródła o bardzo różnym charakterze, w tym korespondencję, inwentarze i inne. Wymagania stawiane nowoczesnej edycji źródłowej spełnia ostatnie wydanie *Collectio Ansegisi* (1996)²⁰, nie obejmuje ona jednak, rzecz jasna, całości legislacji Karola Wielkiego.

apostolicae sedis et sanctae Dei ecclesiae pacificam concordiam (Admonitio generalis, cap. 80, s. 61); *Accensi praterea venerandae memoriae Pippini genitoris nostri exemplis, qui totas Galliarum ecclesias Romanae traditionis suo studio decoravit, nos nihilominus solerti easdem curamus intuitu praecipuarum insignire serie lectionum* (Epistola generalis, s. 80–81)

¹⁴ *Capitularia regum Francorum*, t. 1, nr 14, cap. 7, 8, s. 34–35.

¹⁵ G. Brown, *Introduction: the Carolingian Renaissance* [w:] *Carolingian culture: emulation and innovation*, wyd. R. McKitterick, Cambridge 1993, s. 19.

¹⁶ *Capitularia regum Francorum*, t. 1, nr 22, cap. 80, s. 61.

¹⁷ *MGH Epistolae, Epistolae Merovingici et Karolini aevi*, t. 3, wyd. E. Dümmler, K. Hampe, Hannover 1898, nr 2, cap. 3, s. 158–159

¹⁸ Notkeri Balbuli *Gesta Karoli Magni imperatoris*, wyd. H.F. Haefele, MGH SS n. s., t. 12, Berlin 1962, s. 101 n.

¹⁹ *Capitularia regum Francorum*, t. 1, wyd. G.H. Pertz, Beroloniae 1835 (repr. 1991).

²⁰ Najwcześniejsze zachowane kolekcje kapitularzy zostały opublikowane osobno: kolekcja Ansegiza w: H. Mordek, G. Schmitz, *Neue Kapitularien und Kapitulariensammlungen, Capitularia regum Francorum*, n.s., Berlin 1996; kolekcja Benedykta Lewity na stronie <http://www.uni-tuebingen.de/mittelalter/forsch/benedictum/haupt.htm>. (stan z dnia 3.01.2005).

Korzystając zatem z edycji Pertza, staram się poprzestawać na dokumentach zawierających różne zalecenia Karola Wielkiego. Nie dokonuję rozróżnienia, czy były one przeznaczone do odczytywania na wiecach, zapisywane na użytek *missi dominici* czy redagowane przez biskupów, ponieważ różnice formalne zachodzące między nimi nie uniemożliwiają prześledzenia polityki Karola dotyczącej liturgii. Z innych źródeł zamieszczonych w pierwszym tomie *Capitularia* korzystam pomocniczo.

Rozmiary artykułu nie pozwalają, aby choć w ogólnym zarysie omówić wszystkie treści, jakie niosą liczne, choć często lapidarne wzmianki związane z wprowadzaniem nowego rytu w państwie karolińskim. Tekst ten prezentuje zaledwie wycinek badań, dotyczący miejsca odprawiania kultu, czyli kościoła oraz jego wyposażenia.

*

*Templum mysticae vel corpus domini significat*²¹. W świecie karolińskim świątynie, jej przestrzeń, przedmioty w niej się znajdujące, ołtarze, ozdoby pojmowano w sposób alegoryczny. Idąc za tradycją żydowską, obszar świątynny interpretowano jako święty krąg, poza którym działają moce diabelskie. Jego najświętszym miejscem było *Sancta Sanctorum*, do którego dostęp mieli tylko kapłani²². Nadzwyczajna świętość miejsca musiała być chroniona; nie mogło być ono brukane obecnością świeckich czy niewłaściwym zachowaniem duchownych. Kościół powinien być odpowiednio wyposażony i koniecznie konsekrowany, co stanowiło gwarancję, że jest istotnie miejscem świętym, chronionym przed złymi mocami. Doniosłe znaczenie religijne świętych miejsc i przedmiotów wymagało odpowiedniej dbałości o ich jakość, stan i kanoniczną poprawność. Starania Karola Wielkiego o wyposażenie kościołów w przedmioty liturgiczne są dość dobrze udokumentowane w jego prawodawstwie.

Piszący o całe stulecie później Reginon z Prüm w swojej kolekcji kanonów synodalnych *De synodalibus causis* niejednokrotnie bezpośrednio odwoływał się do kapitularzy władców karolińskich, w tym do wielu dokumentów z czasów Karola Wielkiego. Często przytaczał je dosłownie lub wkomponowywał w konstytucje synodalne. *De synodalibus causis* to swojego rodzaju przewodnik po przepisach dla biskupów. Zawarte są w nim między innymi wskazówki, jak należy kontrolować stan kościoła i jego wnętrza:

*In primis inquirendum est in cuius sancti honore consecrata sit basilica, vel a quo fuerit consecrata. Post haec ipsa ecclesia circumspiciatur, si bene sit cooperta atque camerata, et ne ibi columbae vel aliae aves nidificent propter immunditiam stercoris sive importunitatis inquietudinem. [...] Deinde ad altare accedere oportet contemplari qualia sint indumenta eius, quot nova, et quot vetusta [...] Quo metallo sint capsae et cruces coopertae aut si diligenter reconditae sunt reliquiae in altari [...] Quo metallo sit calix et patena [...] Si corporale ex mundissimo et nitidissimo linteo sit [...] si pyxis semper sit super altare [...]*²³

Wskazówki zawarte w powyższym fragmencie są bardziej szczegółowe niż wzmianki w kapitularach. Jednak częstotliwość, z jaką Reginon cytuje przepisy wydawane przez

²¹ Hraban Maur, *De rerum naturis*, XIV, 21, <http://www.mun.ca/rabanus/> (stan z dnia 3.01.2005).

²² Tamże: *Sancta iuxta ueteres exteriora templi sunt. Sancta autem sanctorum locus templi secretior ad quem nulli erat accessus, nisi tantum sacerdotibus.*

²³ Reginon z Prüm, *De synodalibus causis*, PL, t. 132, coll. 187.

Karola Wielkiego i jego następców, pozwala sądzić, że w IX w. kontynuowana była polityka rozpoczęta przez unifikacyjne działania Karola.

I. Miejsca kultu

Świątynia, *domus Dei*, jest uświęconym miejscem oddawania czci Bogu. Aby liturgia była w pełni ważna, kościół, ołtarz czy kaplica muszą być konsekrowane przez biskupa:

*Nullus sacerdos, nisi in locis Deo dicatis, vel in itinere positus in tabernaculis et mensis lapideis ab episcopo consecratis, missas celebrare praesumat. Quod si praesumpserit, gradus sui periculo subiacebit*²⁴.

W przypadku, gdy nie było jasne, czy kościół został poświęcony, należało dla pewności dopełnić konsekracji, nawet gdyby miała to być konsekracja ponowna: *Ut ecclesiae vel altaria, quae ambiguae sunt de consecratione, consecrentur*²⁵. Niekoniecznie bowiem sam fakt poświęcenia mógł być wątpliwy; w niektórych przypadkach mogło się okazać niezbędne uzupełnienie konsekracji, jeżeli została ona dokonana niewłaściwie, na przykład w kościele pozbawionym relikwii²⁶. *Ecclesiae cero quae aedificantur per singula loca, nullus episcopus audeat sine dote eclesiam sacrare, queque sacrate fuerint, sint in potestate episcopi*²⁷ – żadnemu biskupowi nie wolno było wyświęcić kościoła bez odpowiedniego wyposażenia. Jeżeli msza została odprawiona w miejscu niepoświęconym zgodnie z kanonami, byłaby nieważna, jak w przypadku celebracji w domu kapłana. Takie praktyki najwyraźniej jednak miały miejsce, skoro w kapitularzach Karol upominał kapłanów, zakazując im zapraszania wiernych do domów i celebrowania tam mszy:

*Ut in diebus festis vel dominicis omnes ad ecclesiam veniant; et non invitent presbyteros ad domus suas as missam faciendam*²⁸.

*Ut nullus sacerdos in domibus vel in aliis locis nisi in ecclesiis dedicatis celebrare missas audeat*²⁹.

O niezwyklej wadze konsekracji kościoła świadczy opis tej ceremonii w Sakramentarzu Drogoona, biskupa Metz. Obrzęd ten obejmował pokropienie święconą wodą, namaszczenie i modlitwy towarzyszące poświęceniu kościoła i jego wyposażenia³⁰. Kościół, konsekrowany przez biskupa i uświęcony przez praktyki w nim odbywane, trzeba traktować z należnym szacunkiem, nie powinien być on miejscem handlu i innych spotkań, lecz domem modlitwy: *ut secularia negotia vel vaniloquia in ecclesiis non agantur, quia domus Dei domus orationis debet esse, non spelunca latronum* (Mt 21,

²⁴ *Capitularia regum Francorum*, t. 1, nr 19, cap. 14, s. 46.

²⁵ Tamże, nr 81, cap. 6, s. 178.

²⁶ Kanon VII Soboru Nicejskiego II: *Quod templa noviter sine reconditis sanctorum reliquiis dedicata oporteat suppleri*. (*Dokumenty soborów powszechnych*, wyd. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, t. 1, s. 356–357).

²⁷ *Capitularia regum Francorum*, t. 1, nr 114, cap. 3, s. 232.

²⁸ Tamże, nr 23, cap. 25, s. 64.

²⁹ Tamże, nr 36, cap. 9, s. 106.

³⁰ P. Riché, *Życie codzienne...*, s. 213; M. Pelt, *Étude sur la cathédrale de Metz*, Metz 1937, s. 76.

13)³¹. Karol Wielki napominał też swych urzędników, aby posiedzenia sądowe w miarę możliwości jak najrzadziej odbywały się w kościołach: *Ut placita in domibus vel atris ecclesiarum minime fiant*³². Zalecenie to mogło być trudne do realizacji, kościół bowiem często był jedynym miejscem dogodnym do zwołania wiecu. Być może zakaz odbywania wieców w niedzielę³³ wydany został po to, by nie kolidowały one z niedzielnymi *missis sollemnibus*, a także by świeckimi zebraniem nie naruszać porządku obowiązującego w dniu świętym.

Konsekracji świątyni i jej ołtarza powinien dokonać osobiście biskup diecezji, na której terenie znajdował się nowo fundowany kościół. Jedynie w przypadku gdy chodziło o powtórne wyświęcenie świątyni odbudowanej po pożarze, a wiek lub choroba nie pozwalałyby biskupowi przybyć na miejsce i dopełnić rytuału, mógł on poświęcić tylko mense ołtarza dostarczoną mu przez prezbitera i udzielić temuż prezbiterowi pełnomocnictwa do wyświęcenia kościoła. Gdy jednak stawiano zupełnie nowy kościół w nowym miejscu, biskup musiał osobiście poświęcić budynek i znajdujący się w nim ołtarz:

*De ecclesia quae antea sacrata fuit, et pro qualibet occasione aut incendio altare eius fuit destructum, licentiam habet pontifex in eadem iterum altare construere. Quod si pontifex aut pro senectute aut pro egritudine ad ipsum sanctum locum ambulare minime potuerit, tunc ille presbiter aut qualiscumque custos per consilium plebis ad suum pontificem altare deferat ad sacrandum; et ipse presbiter per auctoritatem pontificis sui in loco constituto ordinare debeat. Et si ecclesia noviter aedificata fuerit, nullus episcopus habeat licentiam, sicut superius legitur, presbiterum transmittere, sed ipse pontifex pergat virtutes conlocare vel altaria sacrare*³⁴.

II. Wyposażenie kościołów i przedmioty liturgiczne

W kościele ołtarz jest miejscem najważniejszym, ponieważ jest uświęcony ciałem i krwią Chrystusa, w które podczas każdej mszy przeistacza się chleb i wino; ołtarz to duchowe i fizyczne centrum kościoła. Z tego powodu ołtarz i prezbiterium, w którym się on znajduje, są traktowane inaczej niż pozostałe części kościoła. Obszar ten już od końca IV w. nazywany jest *Sancta Sanctorum*³⁵ na wzór najświętszego miejsca w świątyni Salomona. Staje się miejscem, do którego świeccy nie mają wstępu, jak wynika z zarządzenia synodu w Bradze z 561 r.³⁶ Zgodnie z nakazem jednego z kapitularzy kobietom nie wolno się było przed nim gromadzić³⁷. Reginon z Prüm, mając na

³¹ *Capitularia regum Francorum*, t. 1, nr 22 cap. 71, s. 59; powtórzony w nr 35, cap. 36, s. 103: *Ut ecclesia Dei suum habeat honorum; simul et altaria secundum suam dignitatem venerentur. Et non sit domus Dei et altaria sacra pervia canibus. Et ut secularia negotia vel vaniloquia in ecclesiis non agantur.*

³² Tamże, nr 78, cap. 21, s. 174.

³³ Tamże, nr 78, cap. 15, s. 174: *Ne in dominicis diebus mercatum fiat neque placitum [...].*

³⁴ Tamże, nr 114, cap. 5, s. 232.

³⁵ Św. Ambroży, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, CCSL, 14, cap. 33: *Tabernaculum quod dicitur Sancta Sanctorum more nostro [...].*

³⁶ *Item placuit, ut intra sanctuarium altaris ingredi ad communicandum non liceat laicis, viris vel mulieribus, nisi tantum clericis [...]* (cyt. za: W. Jacobsen, *Der Klosterplan von St. Gallen und die Karolingische Architektur. Entwicklung und Wandel von Form und Bedeutung im fränkischen Kirchenbau zwischen 751 und 840*, Berlin 1992, s. 264, przyp. 22).

³⁷ *Capitularia regum Francorum*, t. 1, nr 35, cap. 6, s. 102: *Ut mulieres ad altare non ingrediantur.*

względnie ten właśnie przepis, pisał, że lepiej jest wyznaczyć moment składania ofiar po mszy, aby uniknąć w tłoku obecności kobiet przy ołtarzu³⁸.

Kapitularze odzwierciedlają tę specjalną troskę władcy o najświętsze miejsce. Wyżej pokazano, jak ważny – w świetle kapitularzy i nie tylko – był akt konsekracji, w którym ołtarz zajmował wyjątkowe miejsce. Należy jednak pamiętać, że chociaż centralnym elementem rytuału konsekracji budynku kościelnego było wyświęcenie ołtarza przez biskupa, dotyczyło to raczej tylko ołtarza głównego. Ołtarze boczne, które pojawiały się coraz częściej i w coraz większej liczbie w związku z wprowadzeniem liturgii stacyjnej, mogły być konsekrowane poza obrzędami poświęcenia kościoła³⁹.

Ołtarz winien być osłonięty: *Ut super altaria teguria fiant vel laquearia*⁴⁰. *Teguria* i *laquearia* oznaczają tu cyboria. Miały one znaczenie symboliczne; przykrycie dachem oznacza ochronę, a zarazem wyróżnienie, wyodrębnienie spośród otoczenia, zaakcentowanie znaczenia miejsca. Symbolikę tę znajdujemy też w średniowiecznym malarstwie miniaturowym i ściennym.

Ołtarz powinien być wykonany z kamienia; innych nie należy w ogóle konsekrować: *De altaria non consecranda nisi lapidea*⁴¹. Breviarz Rzymski pod datą 9 września podaje⁴², że pierwszy dekret o obowiązku budowania ołtarzy z kamienia został wydany przez papieża Sylwestra I. Dokument ten nie przetrwał jednak do naszych czasów. Najwcześniejszym źródłem potwierdzającym nakaz budowy ołtarzy z kamienia są dekrety synodu w Pamiers z 517 r.⁴³ W VIII w. kamienne ołtarze z wmurowanym *sepulchrum* były już w powszechnym użytku. Wybór kamienia do budowy ołtarza, miejsca najświętszego, uświęconego przez *Sanctissimum* – Eucharystię – miał swoje głębokie uzasadnienie symboliczne i teologiczne. *Petra autem erat Christus*⁴⁴, Chrystus jest duchową skałą, a ołtarz – obrazem ofiary krzyżowej⁴⁵. Kamień to materiał trwały, nie ulegający zniszczeniu tak łatwo jak na przykład drewno (zapewne w pierwszych wiekach chrześcijaństwa było ono często używane do budowy ołtarzy, być może na pamiątkę stołu, przy którym odbyła się Wieczerza Pańska). Trwałość ta mogła być pojmowana jako symbol wieczności Boga. Karol Wielki lub jego doradcy – świadomi tej symboliki, jak też praktyki rzymskiej w tym względzie – troszczyli się także, aby ołtarze były godne odprawiania przy nich ofiary eucharystycznej. Właśnie w tym celu zostały wydane kapitularze precyzujące zasady konsekracji ołtarzy, nakazujące umieszczenie w nich relikwii oraz określające materiał, z jakiego miały być wykonywane.

Jak już wspomniano, począwszy od drugiej połowy VIII w. w kościołach frankijskich, zapewne pod wpływem rzymskiej liturgii stacyjnej, zaczęły się mnożyć ołtarze boczne. Idealny plan opactwa Sankt Gallen z IX w. przewiduje w sumie siedemnaście ołtarzy⁴⁶;

³⁸ Reginon z Prüm, *De ecclesiasticis disciplinis et religione christiana*, I, 72, PL, t. 132, coll. 206.

³⁹ J.A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, t. 1, Wien 1948, s. 98.

⁴⁰ *Capitularia regum Francorum*, t. 1, nr 23, cap. 33, s. 64.

⁴¹ Tamże, nr 47, cap. 16, s. 133.

⁴² *Breviarium Romanum Ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini Restitutum*, Venezia 1901, t. 4, s. 247.

⁴³ *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Mansi, t. 5, s. 771.

⁴⁴ I Kor 10, 4

⁴⁵ Amalariusz, *De ecclesiasticis officiis, Praefatio altera*, PL, t. 105, coll. 989.

⁴⁶ Sankt Gallen, Stiftsbibliothek MS 1092.

w Saint-Riquier Angilbert polecił umieścić ich czternaście⁴⁷. Ołtarze boczne, poświęcone zazwyczaj kultowi świętych, ustawiane były w nawach bocznych lub kaplicach umieszczanych w ramionach transeptu, w kryptach atrium, gdzie znajdować się mogły groby świętych (jak w Sankt Gallen⁴⁸) lub w westwerkach (jak w Saint-Riquier⁴⁹). Paweł Diakon opisuje, jak Chrodegang, za namową i wsparciem Pepina Krótkiego, rozbudowywał kościoły w Metz:

*Hic [Chrodegangus] fabricare iussit una cum adiutorio Pippini regis rebam sancti Stephani prothomartyris et altare ipsius atque cancellos, presbiterium arcusque per girum. Similiter et in ecclesia beati Petri maiori presbyterium fieri iussit. Construxit etiam ambonem auro argenteoque decoratum, et arcus per girum throni ante ipsum altare [...]*⁵⁰.

Historycy sztuki⁵¹ odnajdują poszczególne elementy opisu Pawła Diakona na rzeźbionych w kości słoniowej okładzinach *Sakramentarza Drogo*⁵², przedstawiających poszczególne części mszy.

W kapitułach nie ma bezpośredniej wzmianki o bocznych ołtarzach ani o liturgii stacyjnej. Jest wszakże jeden fragment dotyczący relikwii świętych, który być może odnosi się do tego elementu wyposażenia kościołów. Píše się tam mianowicie:

*Ut ubi corpora sanctorum requiescunt aliud oratorium habeatur, ubi fratres secrete possint orare*⁵³.

Ciała świętych powinny spoczywać w kaplicach wydzielonych z przestrzeni kościoła, w których mnisi mogliby odprawiać modły. Nakaz ten odnosił się zapewne do kościołów, w których przechowywano całe ciała świętych lub ich znaczące części, wymagające uhonorowania osobnymi kaplicami. Pomniejsze fragmenty relikwii były bowiem umieszczane w *sepulchrum* wewnątrz ołtarza i w tej formie znajdowały się w większości kościołów, jako że bez nich nie mogły być one konsekrowane. Kapitułarze dokumentują więc dbałość króla o odpowiednie traktowanie relikwii i otaczanie ich kultem. Przestrzegają jednak również przed czczeniem fałszywych męczenników i świętych: *ut falsa nomina martyrum et incertae sanctorum memoriae non venerentur*⁵⁴.

Obecność relikwii w kościele była konieczna do jego konsekracji i każdy kościół musiał posiadać choćby najmniejszą ich część. Zwykle kościoły parafialne musiały poprzestać na skromnych fragmentach relikwii wmurowanych w ołtarz. Katedry biskupie i świątynie wielkich opactw miały dużo większe możliwości; zdobywanie cennych relikwii było bowiem istotną kwestią polityczną⁵⁵. Gdy zaś kościół wszedł w ich posiadanie, należało zadbać o ich oprawę i kult: umieścić je w osobnej kaplicy, jak nakazuje cytowany wyżej kapitułarz, oraz sprawować liturgię poświęconą specjalnie

⁴⁷ Angilbert, *Institutio de diversitate officiorum*, CCM, t. 1, s. 291–303.

⁴⁸ *Kultura opactwa Sankt Gallen*, wyd. W. Vogler, tłum. A. Grzybowski, Kraków 1999, s. 186–190.

⁴⁹ K.J. Conant, *Carolingian and Romanesque architecture 800–1200*, Edinburgh 1973, s. 12.

⁵⁰ Pauli Diaconi *Gesta episcoporum Mettensium*, wyd. G. Waitz, MGH SS, t. 2, Stuttgartiae 1852, s. 263.

⁵¹ C. Heitz, *Le groupe cathédral de Metz au temps de Saint Chrodegang*, [w:] *Saint Chrodegang...*, s. 126.

⁵² Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. Lat. 9428; wyd. J.-B. Pelt, *Le Sacramentaire de Drogon*, Metz 1936.

⁵³ *Capitularia regum Francorum*, t. 1, nr 23, cap. 7, s. 63.

⁵⁴ *Admonitio generalis*, cap. 42, s. 56.

⁵⁵ P. Riché, *Życie codzienne...*, s. 249 n.

świętym szcztąkom, o czym wspomina fragment jednego z kapitularzy synodalnych: *Ut unusquisque sacerdos [...] reliquias sanctorum cum summo studio vigiliarum noctis et divinis officiis conservet*⁵⁶.

W kapitularzach Karola Wielkiego jedną z nielicznych wzmianek o naczyniach liturgicznych jest nakaz, by poświęcone naczynia znajdowały się pod opieką osób godnych tego zadania i aby strzeżono ich z czcią: [...] *et ut vasa sacrata Deo cum magna diligentia ab eis colligantur qui digni sunt vel cum honore servantur*⁵⁷. Z tego fragmentu można wnosić, że po zakończeniu liturgii naczynia te były zabierane i chowane przez wyznaczonych do tego duchownych, mogły też być pozostawione na ołtarzu i tam strzeżone. Jeżeli powyższa interpretacja tekstu jest słuszna, byłby to nowy ślad w dyskusji historyków liturgii dotyczącej miejsca przechowywania paramentów i Eucharystii w Kościele frankijskim⁵⁸. Uważa się, że pierwszym dokumentem regulującym te kwestie jest *Admonitio synodalis* z pierwszej połowy IX w., w której określono, jakie przedmioty mogą znaleźć się na ołtarzu:

*Super altare nihil ponatur, nisi capsae et reliquiae et quatuor evangelia et pyxis cum corpore domini ad viaticum pro infirmis*⁵⁹.

Niektórzy badacze uważają, że tekst ten nie wprowadza żadnej nowej praktyki, lecz definiuje, jakie przedmioty liturgiczne mogą znajdować się na ołtarzu. Na podstawie tego tekstu i fragmentów *De ecclesiasticis disciplinis* Reginona z Prüm⁶⁰ sformułowano tezę, że od początku naczynia liturgiczne przechowywano w dwóch miejscach: na mensie ołtarza lub w *sacrarium*, gdzie składano także Najświętszy Sakrament⁶¹. Odmienna koncepcja głosi, że dopiero *Admonitio synodalis* umożliwiła wybór między ołtarzem a *sacrarium*⁶². Wydaje się, że cytowany wyżej fragment *Admonitio generalis* dotyczący poświęconych naczyń mógłby być użyty w tej dyskusji jako argument na poparcie pierwszej z wymienionych tez.

Poza tym fragmentem w kapitularzach nie ma istotnych wzmianek o naczyniach używanych w liturgii. Bogaty materiał poświadczający wyposażenie kościołów można znaleźć w inwentarzach, sporządzanych na polecenie Karola⁶³, a także w donacjach, dokumentach fundacyjnych i wielu innych. Niezwykle interesującym przykładem jest inwentarz kościoła św. Michała w Staffelsee, spisany około 810 r. Wymienione w nim

⁵⁶ *Capitularia regum Francorum*, t. 1, nr 36, cap. 3, s. 106.

⁵⁷ *Admonitio generalis*, cap. 71, s. 59.

⁵⁸ Dyskusję tę przedstawia – i bierze w niej udział – J. Nowiński w: *Ars eucharistica. Idee, miejsca i formy towarzyszące przechowywaniu eucharystii w sztuce wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej*, Warszawa 2000, s. 72–73.

⁵⁹ *Admonitio synodalis*, cap. 9, wyd. R. Amiet, *Une „Admonitio synodalis” de l’époque carolingienne. Étude critique et édition*, „Mediaeval Studies”, 26, 1964, s. 336–346.

⁶⁰ *Inquirendum, si pixida semper sit super altare cum sacra oblatione ad viaticum infirmis (De ecclesiasticis disciplinis et religione christiana*, PL, t. 132, I, 71, coll. 206) oraz: *Quid autem residua corporis Domini, quae in sacrario relicta sunt, consumunt non statim ad communes sumendos cibos conveniat* (PL, t. 132, I, 331, coll. 258)

⁶¹ J. Nowiński, *Ars eucharistica...*, s. 72.

⁶² O. Nussbaum, *Die Aufbewahrung der Eucharistie*, Bonn 1979, s. 314.

⁶³ *Capitulare de villis, Capitularia regum Francorum*, t. 1, nr 32, s. 82–89.

precjoza świadczą o przepychu tego kościoła: ołtarz dekorowany złotem i srebrem, ozdobiony drogimi kamieniami, wielki krzyż wysadzany klejnotami, srebrna korona z rzędami pereł i wiele innych⁶⁴. Szczegółowo wymienia się tam również naczynia liturgiczne (kielichy, dzbany, ampułki), a także szaty liturgiczne i obrusy⁶⁵. Spośród wszystkich naczyń liturgicznych ampułki jako jedyne są wspomniane osobno w kapitularzy Karola Wielkiego:

Ut presbyter in coena Domini duas ampullas secum deferat, unam ad chrisam, alteram ad oleum ad catechuminos inungendum vel infirmos iuxta sententiam apostolicam⁶⁶; ut, quando quis infirmatur, inducat presbyteros ecclesiae, et orent super eum, unguentes eum oleo in nomine Domini⁶⁷.

Oprócz inwentarzy kościelnych, także zachowane naczynia liturgiczne z okresu karolińskiego⁶⁸ poświadczają ówczesne tendencje do niezwykle bogatego ich zdobienia. Z pewnością jednak nie każdy kościół był tak bogato zaopatrzony jak kościół św. Michała w Staffelsee; fragment jednego z biskupich kapitularzy wskazuje, że zazwyczaj kościoły dysponowały dużo skromniejszymi zasobami:

Ut unusquisque secundum possibilitatem suam certare faciat de ornatu ecclesiae suae, scilicet in patena et calice, planeta et alba, missale, lectionario, martyrologio, poenitentiale, psalterio vel aliis libris quos potuerit, cruce, capsa, velud diximus iuxta possibilitatem suam⁶⁹.

Każdy kościół powinien być zaopatrzony – jeżeli było to możliwe – w patenę, kielich, ornat i albę, krzyż, puszkę na relikwie i księgi liturgiczne. W jednym z kapitularzy znajduje się także wzmianka o obrusach ołtarzowych. Jest to zalecenie, aby prezbiterzy w swoich parafiach nakazywali kobietom sporządzać owe obrusy na potrzeby kościoła: *Ut presbyteri per parrochias suas feminis praedicent, ut lintamina altaribus praeparent⁷⁰*. Bardzo dużą uwagę przywiązuje się w kapitularach do świętych olejów, zwłaszcza krzyżma. Aż cztery razy powtarzany jest zakaz przekazywania krzyżma osobom świeckim:

De clericis et laicis qui chrisma ad aliquam nimietatem dant et accipiunt: si quis presbyter aut diaconus dare aut accipere praesumpserit, gradum amittat; ceteri clerici et nonnanes disciplinam corporalem et carceris custodiam sustineant; laici qui acceperint aut alicui dederint manum perdant⁷¹.

Kary za rozdawanie krzyżma były surowe: degradacja dla duchownych, kary cielesne dla kleryków i zakonnic, obcięcie ręki świeckim, którzy ośmieliliby się prosić o krzyżmo

⁶⁴ *Capitularia regum Francorum*, t. 1, nr 128, cap. 2, s. 250 n.

⁶⁵ Tamże, nr 128, cap. 2–3, s. 251.

⁶⁶ Jk 5, 14

⁶⁷ *Capitularia regum Francorum*, t. 1, nr 81, cap. 17, s. 179. Jest to powtórzenie i uzupełnienie kapitularzy wydanych w 742 i 744 r. przez Karolomana i Pepina, dotyczących obowiązku zaopatrywania się prezbiterów w krzyżmo u biskupów w Wielki Czwartek.

⁶⁸ Zabytki sztuki eucharystycznej zostały bardzo dobrze omówione w J. Nowiński, *Ars eucharistica...*

⁶⁹ *Capitularia regum Francorum*, t. 1, nr 123, cap. 9, s. 243.

⁷⁰ Tamże, nr 81, cap. 7, s. 178.

⁷¹ Tamże, nr 55, cap. 1, s. 142. Trzy pozostałe fragmenty to: nr 61, cap. 10, s. 149: *Ut presbiter qui sanctum crisma donaverit ad iudicium subvertendum, postquam de gradu suo ezipolitus fuerit, manum amittat*; nr 62, cap. 21, s. 150: *Si presbiter crisma dederit, ab episcopo degradetur et postmodum ad iudicem manum perdat*; nr 78, cap. 17, s. 173: *Ut presbiteri sub sigillo custodiant crisma et nulli sub praetextu medicinae vel maleficiis donare praesumant: si fecerint, honore priventur*.

i je przyjąć. Krzyżmo św., mieszanina balsamu i oliwy używana w sakramentach, to rzecz święta, jest bowiem przeniknięta Duchem Bożym. Z częstotliwości powtarzania tych zakazów można wnosić, że rozdawnictwo takie miało miejsce i, być może, prowadziło niekiedy do profanacji. Możliwe, że – podobnie jak w przypadku Hostii, której kawałeczki wierni zatrzymywali, aby zakopywać je w ziemi dla zapewnienia urodzaju⁷² – krzyżmo mogło być używane do praktyk magicznych. Karol Wielki był zobowiązany do troski o zbawienie dusz poddanych i dlatego starał się przeciwdziałać temu procederowi.

III. Księgi liturgiczne

Księgi liturgiczne stanowią ledwie część ogromnego dorobku karolińskich skrytoriów, obok dzieł Ojców Kościoła, traktatów gramatycznych, egzegetycznych, retorycznych, poezji, dzieł o charakterze encyklopedycznym. Katalog biblioteki w Akwizgranie pochodzący z czasów karolińskich wskazuje, że znajdowały się tam m.in. pisma Lukiana, Juwenalisa, Bedy, Izydora i wiele innych⁷³. Einhard podaje, że Karol był posiadaczem wielkiej biblioteki⁷⁴. Najistotniejszą jednak częścią królewskich i klasztornych bibliotek karolińskich były święte księgi: ewangeliarze, ewangelistarze i lekcjonarze, sakramentarze, antyfonarze i inne rodzaje ksiąg liturgicznych⁷⁵. Wszystkie zachowane rękopisy pochodzące ze skryptorium pracującego na dworze Karola Wielkiego⁷⁶ to księgi liturgiczne: Ewangelistarz Gotszalka⁷⁷, ewangeliarz z opactwa Saint-Riquier⁷⁸, Ewangeliarz Ady (od imienia opatki Ady, prawdopodobnie przyrodniej siostry Karola Wielkiego)⁷⁹, ewangeliarz z opactwa Saint-Médard w Soissons⁸⁰, ewangeliarz zwany *Codex Harleianus*⁸¹, *Codex aureus* z Lorsch⁸² oraz Psalterz

⁷² A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza...*, s. 14.

⁷³ B. Bischoff, *Manuscripts and Libraries in the Ages of Charlemagne*, Cambridge 1984; R. McKitterick, *Script and Book Production*, [w:] *Carolingian culture: emulation and innovation*, wyd. R. McKitterick, Cambridge 1993, s. 221–247.

⁷⁴ Einhard, *Vita Karoli Magni*, wyd. G.H. Pertz, MGH SS, t. 2, Hannoverae 1911, cap. 33, s. 449: *Similiter et de libris, quorum magnam in bibliotheca sua copiam congregavit*.

⁷⁵ Literatura dotycząca ksiąg liturgicznych w średniowieczu jest niezmiernie obfita. Jedne z najbardziej istotnych pozycji to: É. Palazzo, *Histoire des livres liturgiques. Le Moyen Âge, des origines au XIII^e siècle*, Paris 1993; M. Huglo, *Les livres de chant liturgique*, Typologie des Sources du Moyen Âge occidental, 52, Turnhout 1988; M. Michaud, *Les livres liturgiques*, Paris 1961; A. Hughes, *Medieval manuscripts for mass and office: a guide to their organization and terminology*, Toronto-Buffalo 1982; M. Beaumont, *A History of Liturgical Books from the Beginning to the Thirteenth Century*, Collegeville 1998.

⁷⁶ O rękopisach szkoły pałacowej Karola Wielkiego zob. P. Skubiszewski, *Sztuka Europy łacińskiej od VI do IX wieku*, tłum. J. Kuczyńska, E. Zwolski, Lublin 2001, s. 231 n. Wymienione poniżej manuskrypty powstały między 780 a 810 r.

⁷⁷ Paris, Bibliothèque Nationale: Nouv. Acq. Lat. 1203.

⁷⁸ Abbeville, Bibliothèque Municipale Ms. 4.

⁷⁹ Trier, Stadtbibliothek Cod. 22.

⁸⁰ Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. Lat. 8850.

⁸¹ London, British Library, Harley MS 2788.

⁸² Podzielony na dwie części, z których jedna znajduje się w Biblioteca Natională a României w Bukareszcie, druga zaś w Rzymie, Biblioteca Apostolica Vaticana, Palat. Lat. 50.

Dagulfa⁸³ (sporządzony na polecenie Karola dla papieża Hadriana I); wszystkie starannie wykonane, bogato iluminowane, niektóre ozdobione okładzinami rzeźbionymi w kości słoniowej. Przywilej posiadania cennych ksiąg religijnych nie był więc zastrzeżony wyłącznie dla kościołów. Co więcej, władca kontrolował działania duchownych mające na celu zapewnienie kanonicznej poprawności ksiąg liturgicznych. W *Admonitio generalis* Karol Wielki, zalecając tworzenie szkół dla chłopców, nakazywał przykładać wielką wagę do tego, aby nauczano na podstawie poprawnie spisanych „ksiąg katolickich” (czyli ksiąg liturgicznych, w tym Ewangelii), bowiem w przeciwnym przypadku uczniowie pobiędzą w wierze:

*Et ut scolae legentium puerorum fiant. Psalmos, notas, cantus, compotum, grammaticam per singula monasteria vel episcopia et libros catholicos bene emendate; quia saepe, dum bene aliqui Deum rogare cupiunt, sed per inemendatos libros male rogant. Et pueros vestros non sinit eos vel legendo vel scribendo corrumpere*⁸⁴.

Karol dbał zatem, aby poddani nie kierowali do Boga źle sformułowanych modlitw z powodu błędów w księgach. W dalszej części kapitularza władca napominał wiernych, aby księgi liturgiczne były spisywane wyłącznie przez najlepszych skrybów z należytą starannością: [...] *et si opus est euangelium, psalterium et missale scribere, perfectae aetatis homines scribant cum omni diligentia*⁸⁵.

Nie tylko z powodu źle przepisanych ksiąg wierni mogli znaleźć się w niebezpieczeństwie; groziło im ono także wówczas, jeśli zaufaliby pismom niekanonicznym. Nie bez powodu w kapitularzach Karol kilkakrotnie powtarzał nakaz: *Ut canonici libri tantum legantur in ecclesia*⁸⁶. Krążyły bowiem pisma „szkodliwe i fałszywe”, sprowadzające na błędne ścieżki i niezgodne z doktryną Kościoła. Monarcha, również w *Admonitio*, ostrzegał przed nimi:

*Item et pseudografia et dubiae narrationes, vel quae omnino contra fidem catholicam sunt et epistola pessima et falsissima, quam transacto anno dicebant aliqui errantes et in errorem alios mittentes quod de celo cecidissent, nec credantur nec legantur sed comburentur, ne in errorem per talia scripta populus mittatur*⁸⁷.

Wspomniany tu list, o którym „błądzący mówią, że spadł z Nieba”⁸⁸, Karol zaliczył do pism heretyckich i przestrzegał, że nie należy w niego wierzyć ani nawet czytać. *Sed soli canonici libri et catholici tractatus et sanctorum auctorum dicta legantur et tradantur*⁸⁹. Władca w swojej działalności nie ograniczał się jednak do wskazywania

⁸³ Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Vindob. 1861.

⁸⁴ *Admonitio generalis*, cap. 72, s. 60

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ Tamże, cap. 20, s. 55; powtórzone w cap. 78, s. 60 oraz: *Capitularia regum Francorum*, t. 1, nr 35, cap. 7, s. 102; nr 60, cap. 1, s. 147.

⁸⁷ *Admonitio generalis*, cap. 78, s. 60

⁸⁸ Apokryf *List o zachowaniu niedzieli spadły z nieba* pojawił się po raz pierwszy na Zachodzie w VI w., następnie wzmiankowany był w VIII w. (w cytowanym kapitularzu, w aktach synodów), pojawia się on także w czasach wypraw krzyżowych. Temat listu, spisane przez samego Chrystusa, był w średniowieczu, a także później, niezwykle popularny; zachowany jest w ponad dwudziestu językach. Por. *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 3: *Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, wyd. M. Starowieyski, Kraków 2001, s. 96–111.

⁸⁹ *Capitularia regum Francorum*, t. 1, nr 22, cap. 78, s. 60.

ksiąg zalecanych i zabronionych; angażował się w *emendatio* ksiąg liturgicznych, aby ujednolicił teksty czytane w kościele i śpiewane w liturgii. W *Epistola generalis* monarcha, pragnąc podążać śladem swojego ojca we wprowadzaniu liturgii rzymskiej, pisał, że odkrył w księgach dotąd używanych istotne błędy i zawiłości, które czynią te księgi mało użytecznymi i wręcz niestosownymi⁹⁰. Polecał zatem dzieło Pawła Diakona, który na jego polecenie spisał homiliarz, wybierając najpiękniejsze i najpozyteczniejsze fragmenty z pism Ojców Kościoła⁹¹.

Księgi, podobnie jak kawałki Hostii i – o czym wyżej wspomniano – również święte oleje, wykorzystywane były do niestosownych praktyk; mianowicie używano ksiąg świętych do wróżb. Kapitularze stanowczo tego zakazują:

*De tabulis vel codicibus requirendis, et ut nullus in psalterio vel in euangelio vel in aliis rebus sortire praesumat, nec divinationes aliquas observare*⁹².

W kapitularzach znaleźć można dość liczne przepisy skierowane przeciwko różnego rodzaju zabobonom oraz zabraniające powrotu do praktyk pogańskich, często zapewne przemieszanych już ze zwyczajami chrześcijańskimi. Karloman, współpracując ze św. Bonifacym nad naprawą frankijskiego Kościoła, wydał kapitularz zakazujący odprawiania „pogańskich plugastw” rzekomo na cześć chrześcijańskich świętych⁹³. Lud zanosił także modły w miejscach typowych dla kultu pogańskiego, pod drzewami, przy skałach i źródłach, czego kategorycznie zabraniały kapitularze królewskie: *Ut observationes quas stulti faciunt ad arbores vel petras vel fontes, ubicunque inveniuntur, tollantur et destruantur*⁹⁴. *Indiculus superstitionum* Bonifacego także daje świadectwo nakładania się obrzędowości pogańskiej na wierzenia chrześcijańskie⁹⁵. Kapitularze Karola Wielkiego ukazują, jakich środków władca używał, aby nakłonić lud do wyrzeczenia się takich praktyk: zakazywał rozdawania świętych olejów i Eucharystii, używania świętych ksiąg do wróżb, oddawania czci niepewnym świętym i aniołom⁹⁶. Karol przyjmował zatem na siebie obowiązek doprowadzenia swoich poddanych do zbawienia.

*

⁹⁰ *Epistola generalis*, s. 80–81: *Denique quia ad nocturnale officium compilatas quorundam casso labore, licet recto intuitu, minus tamen idonee reperimus lectiones, quippe quae et sine auctorum suorum vocabulis essent positae et infinitis vitiorum anfractibus scaterent, non sumus passi nostris in diebus in divinis lectionibus inter sacra officia inconsonantes perstrepere soloecismos, atque earundem lectionum in melius reformare tramitem mentem intendimus [...]*.

⁹¹ Tamże: *Idque opus Paulo Diacono [...] elimandum iniunximus, scilicet ut, studio catholicorum patrum dicta percurrens, veluti e latissimis eorum pratis certos flosculos legeret, et in unum quaeque essent utilia quasi sertum aptaret.*

⁹² *Capitularia regum Francorum*, t. 1, nr 23, cap. 20, s. 64.

⁹³ Tamże, nr 10, cap. 5, s. 25: *Decrevimus [...] ut populus Dei paganas non faciat, sed ut omnes spurcitas gentilitatis abiciat et respuat; sive sacrificia mortuorum sive sortilegos vel divinos sive filacteria et auguria sive incantationes sive hostias immolatas, quas stulti homines iuxta ecclesias ritu pagano faciunt sub nomine sanctorum martyrum vel confessorum, Deum et suos sanctos ad iracundiam provocantes [...]*.

⁹⁴ Tamże, nr 35, cap. 41, s. 104.

⁹⁵ Tamże, nr 108, cap. 9, s. 223: *De sacrificio quod fit alicui sanctorum.*

⁹⁶ *Admonitio generalis*, cap. 16, s. 55: [...] *ut ignota angelorum nomina nec fingantur nec nominentur, nisi illos quos habemus in auctoritate, id sunt Michahel, Gabrihel, Rafahel.*

W pracach, które podejmują analizę kapitularzy Karola Wielkiego dotyczących reformy liturgicznej, powracają pytania o cele, jakie stawiał sobie ten monarcha. Wymienia się często względy polityki wschodniej i rozważa to zagadnienie w kontekście sporu o kult obrazów. Władca frankijski, który jako *defensor ecclesiae* przejął rolę bizantyjskiego *basileusa* wobec papieża, z tej racji zobowiązany był strzec poprawności praktyk liturgicznych⁹⁷. Niektórzy badacze dodawali do tego zamiar ograniczenia wpływów bizantyjskich na liturgię, w tym śpiew liturgiczny w Galii⁹⁸. Uważano także, że działania Karola zostały niejako sprowokowane przez stolicę papieską, dążącą do uzyskania niekwestionowanego prymatu w świecie chrześcijańskim⁹⁹.

Wielu badaczy podkreśla, że wprowadzenie ujednoczonego rytu na obszarze państwa frankijskiego było konieczne przede wszystkim do unifikacji Kościoła frankijskiego¹⁰⁰. Wspomina się również, że reforma liturgii poprzez jednoczenie Kościoła miała doprowadzić do pełnej chrystianizacji ludu i scementowania państwa¹⁰¹. Niewystarczająco jednak podkreślono, że środkiem do tego celu miało być zjednoczenie Kościoła w najszerszym rozumieniu tego słowa: nie tylko zniwelowanie różnic między kościołami lokalnymi dzięki wprowadzeniu wspólnej liturgii, nie tylko ujednoczenie struktur administracyjnych Kościoła, ale również – a może przede wszystkim – jedność wspólnoty wiernych w dogmatycznie i liturgicznie zjednoczonym Kościele. Wprowadzenie *cantus Romanus* miało unormować liturgię w całym państwie Franków. Wpisywało się w politykę *emendatio ecclesiae*, było bowiem przejawem dążenia do likwidacji różnorodności, pojmowanej jako dowód upadku Kościoła. W najszerzej zaś perspektywie w reformie liturgicznej dostrzec można zamiar zjednoczenia całego państwa w ramach kościelnych struktur i obyczajów. Zróżnicowanie postrzegane było bowiem jako zło, zgodnie z przekonaniem, że w oczach Boga może być tylko jeden słuszny wzorzec prawa, pisma lub liturgii¹⁰². Nie zakładano jednak, że o słuszności wzorca stanowiła jego dawność i że trwające od wieków rozwiązania są najlepsze i nienaruszalne; dowodzi tego sposób wprowadzania reformy liturgii. Model liturgii narzuconej Kościołowi frankijskiemu wywodził się co prawda z tradycji rzymskiej, została ona jednak wzbogacona elementami zaczerpniętymi ze zwyczaju miejscowego. Celem karolińskich reformatorów nie było bowiem wybieranie jednego spośród wielu istniejących obrządków, ale stworzenie jednego powszechnie obowiązującego rytu, odzwierciedlającego jedność i doskonałość Kościoła Bożego.

Wskazać też można inny, dotąd nie dostrzegany, aspekt karolińskiej reformy liturgicznej. W świetle kapitularzy polityka Karola Wielkiego jawi się przede wszystkim jako dążenie do uprawomocnienia liturgii i uczynienia jej ważną i legalną. Świadczy

⁹⁷ C. Vogel, *Les motifs de la romanisation du culte...*, s. 37–41.

⁹⁸ P. Bernard, *Du chant romain...*, s. 656 i 698 n.

⁹⁹ Tamże, s. 662

¹⁰⁰ G. Hocquard, *Saint Chrodegang et le chant liturgique...*, s. 24; P. Riché, *Karolingowie...*, s. 74; C. Vogel, *Saint Chrodegang et les débuts de la romanisation...*, s. 93; tenże, *Les motifs de la romanisation du culte...*, s. 35 n.

¹⁰¹ P. Riché, *Karolingowie...*, s. 249–251; H. Charenton, *Législation et réforme liturgique sous Charlemagne...*, s. 148–149; C. Vogel, *Les motifs de la romanisation du culte...*, s. 34–35.

¹⁰² G. Brown, *Introduction: the Carolingian Renaissance*, [w:] *Carolingian culture...*, s. 19.

o tym większość kapitularzy poświęconych sprawom liturgicznym: nakazy kontrolowania, czy konsekracje kościołów odpowiadają zasadom zapisanym w kanonach soborowych; polecenia emendacji ksiąg liturgicznych, aby modlitwy odmawiane przez wiernych były zgodne z doktryną wiary; zakazy odprawiania mszy poza miejscami wyświęconymi i do tego przeznaczonymi; zakazy celebrowania mszy przez nieznanych kapłanów; zakaz oddawania czci niepewnym świętym – wszystkie te polecenia miały zapewnić legalność i prawowierność kultu. W ten sposób liturgia zreformowana przez Karola Wielkiego, ujednolicona i oparta na konkretnych podstawach prawno-teologicznych, stała się dla ludzi epoki karolińskiej skutecznym narzędziem zjednywania sobie Bożej łaski.

Judyta Szacillo

La réforme liturgique du VIII^e siècle d'après les capitulaires de Charlemagne: lieux et objets liturgiques

La liturgie de l'Église franque avant l'avènement de Charlemagne fut très composite. Elle continue d'être dite „rite gallican”, mais il serait plus judicieux de dire que les Églises locales observaient son propre rite individuel. Charlemagne, dans l'oeuvre de l'unification de l'Église de l'Empire franc, agit aussi pour l'uniformisation de la liturgie, dans la variété de laquelle plusieurs chercheurs sont prêts à voir un état d'anarchie. Les capitulaires de Charlemagne constituent un ensemble de sources permettant une étude perspicace des visées unificatrices de Charlemagne par rapport à l'Église franque, mais dont la portée en ce domaine n'a pas jusqu'ici été suffisamment évaluée. Dans cet article sont analysés les chapitres des capitulaires royaux concernant les lieux et les objets de liturgie. Les décrets de Charlemagne visent à établir les règlements formelles nécessaires à chaque église et chaque autel, parmi les autres la question des réceptifs liturgiques obligatoires pour chaque église, ainsi que d'autres nombreux détails montrant l'intérêt porté par le roi pour l'amendement de l'Église et de la liturgie.

Aleksandra Czapelska
(Warszawa)

Winchester – anglosaski Akwizgran

Winchester – *Civitas Vintoniensis* (dawne rzymskie *Venta Belgarum*), miasto położone na południowym zachodzie Wielkiej Brytanii w hrabstwie Hampshire – był ośrodkiem silnie związanym z dynastią Wessexu jako jej główna siedziba od połowy IX w. Pierwotnie stolica pierwszego biskupa Zachodnich Sasów, zyskiwał znaczenie wraz z ekspansją terytorialną Wessexu, a potem jako główny ośrodek administracyjny i ekonomiczny tworzonego wokół miejscowej dynastii królestwa Anglii¹. Wessex jako jedyne królestwo anglosaskie wyszedł cało z inwazji wikingów w drugiej połowie IX w. W X w. powstał tu zupełnie nowy organizm polityczny, który stopniowo wchłonął zarówno niedobitki innych królestw anglosaskich, jak i terytoria zajęte przez wikingów. Gwałtowny rozwój Winchesteru w X w. był ściśle związany z umacnianiem władzy dynastii nad tym królestwem. W tym okresie instytucje kościelne miasta były też głównymi odbiorcami królewskich nadań dla Kościoła – od tego wzoru nie odbiegali władcy otoczeni sławą wyjątkowo hojnych dla całego angielskiego Kościoła, jak Aethelstan (925–939) czy Edgar (959–975).

Winchester od początku był przede wszystkim królewskim miastem rezydencjonalnym (pobliskie Southampton pełniło funkcje emporium handlowego), a osadnictwo od połowy VII w. niemal do końca panowania Alfreda Wielkiego (871–899) skupiało się wokół katedry i dworu, z niewielką liczbą majątków prywatnych². Pierwszy kościół pod

¹ A.R. Rumble, *Property and Piety in Early Medieval Winchester: Documents relating to the Topography of the Anglo-Saxon and Norman City and its Minsters*, Oxford 2002, s. 30; o Winchesterze jako centrum zbierania opłat na rzecz króla od czasów Edgara i ustanowieniu w nim siedziby królewskiego skarbu w latach trzydziestych XI w. zob. P. Stafford, *Unification and Conquest. A Political and Social History of England in the Tenth and Eleventh Centuries*, London etc. 1989, s. 147.

² M. Biddle, „*Felix Urbs Wintonia*”: *Winchester in the Age of Monastic Reform*, [w:] *Tenth-Century Studies: Essays in Commemoration of the Millennium of the Council of Winchester and Regularis Concordia*, wyd. D. Parsons, London 1975, s. 125 n., 132 n., szczególnie s. 133, przyp. 48–50; tenże, *Archaeology and the beginnings of English Society*, [w:] *England before the Conquest: Studies in Primary Sources presented to Dorothy Whitelock*, wyd. P. Clemoes, K. Hughes, London 1971, s. 393–396.

wzewaniem św. św. Piotra i Pawła, późniejszy Old Minster, powstał około 648 r. tuż koło dawnego rzymskiego forum z fundacji drugiego chrześcijańskiego króla Wessexu, Cenwealha (643–672). Siedzibą biskupa został w latach sześćdziesiątych VII w., po przeniesieniu biskupstwa z Dorchester nad Tamizą, a około 690 r. w katedrze spoczęły szczątki pierwszego biskupa Wessexu, św. Birinusa (ok. 600–650)³. Gdy w X w. Winchester wyrósł na pierwszą stolicę tworzącej się Anglii, w ciągu stu lat powstał tam największy kompleks budowli kościelnych w królestwie. Na początku panowania syna Alfreda, Edwarda Starszego (899–924), powstały kolejne *minstra* – kościoły służące zgromadzeniom kleru (potem zakonników) i zakonnice⁴ – New Minster i Nunnaminster.

Dlaczego Winchester ma przywozić na myśl właśnie Akwizgran? Winchester był ważnym ośrodkiem intelektualnym w służbie królów Anglii, o czym świadczą liczne dyplomy królewskie spisane przez tamtejszy kler⁵. Oba miasta łączy rzymska przeszłość. Oba zostały wyniesione przez władców aspirujących do panowania nad nowym i rozrastającym się tworem politycznym – czy to będzie Imperium Karola, opiewane przez Anglosasa Alkuina, czy królestwo Anglików, stopniowo kształtujące się na Wyspie po okresie najazdów wikingów w czasach Alfreda. W obu miastach wokół dworu koncentrowały się fundowane przez władców instytucje kościelne. Alfred, jak pokazuje choćby powstała za jego życia biografia pióra walijskiego duchownego Assera, chętnie wzorował się na Karolu Wielkim (np. założył w Winchesterze szkołę pałacową, w której kształcił młodych arystokratów)⁶. Do tradycji Karola i Alfreda odwoływali się ich następcy, kontynuując w obu stolicach działalność fundacyjną dla Kościoła, a pamięć o obu wielkich władcach była cenną częścią tradycji miejscowych instytucji kościelnych. Winchester i Akwizgran łączy też funkcja królewskiej nekropolii.

³ O okolicznościach fundacji biskupstwa szerzej B.A.E. Yorke, *The Foundation of the Old Minster and the Status of Winchester in the Seventh and Eighth Centuries*, „Proceedings of the Hampshire Field Club and Archaeological Society”, 38, 1982, s. 75–83.

⁴ Wspólnoty kleru lub zakonników istniały przy każdym większym kościele. Do reformy X w. granica między duchowieństwem świeckim i zakonnym była płynna, dlatego wspólnot tych nie można nazywać monastycznymi. Staroangielski termin *minster* lub *myrster* (łac. *monasterium*) stosowano wobec kościoła ze wspólnotą kleru świeckiego (przyjmującą niektóre reguły życia monastycznego), zakonników, zakonnice lub mieszaną oraz wobec niektórych kościołów parafialnych. W brytyjskiej literaturze przedmiotu stosuje się szeroką definicję: *minsters are defined as churches which have evidence suggesting superior status, whether in the size of their endowments, the extent of their parochial rights, or the character of the communities they housed, at some time before the twelfth century*; zob. J. Blair, *The Minsters of the Thames*, [w:] *The Cloister and the World: Essays in Medieval History in Honour of Barbara Harvey*, wyd. J. Blair, B. Golding, Oxford 1996, s. 7 i s. 5, przyp. 3. Termin „katedra” w źródłach pojawia się niezwykle rzadko, na określenie katedry w Canterbury i niekiedy katedry w Winchesterze (ale wobec obu stosuje się też termin „minster”), pojęcie kolegiaty (podobnie jak wspólnoty kanoników) w okresie staroangielskim w ogóle nie występuje. O trudnościach w rozróżnieniu między rodzajami wspólnot zob. N. Brooks, *The Early History of the Church of Canterbury: Christ Church from 597 to 1066*, Leicester 1984, s. 162 n., 251, 187–189.

⁵ H. Kleinschmidt, *Untersuchungen über das englische Königtum im 10. Jahrhundert*, Göttingen etc. 1979, szczególnie s. 36–39, 69–81, 87–96; S. Keynes, *The Diplomas of King Æthelred „the Unready” 978–1016: a Study in their Use as Historical Evidence*, Cambridge 1980, szczególnie s. 84–88.

⁶ *Asser's Life of King Alfred*, wyd. W.H. Stevenson, Oxford 1904; S. Keynes, M. Lapidge, *Alfred the Great: Asser's „Life of King Alfred” and other Contemporary Sources*, Harmondsworth 1983 (obszerny komentarz oraz tłumaczenia źródeł z epoki na język angielski).

W przeciwieństwie do Akwizgranu Winchester dłużej zachował polityczne znaczenie. Zaczął je tracić dopiero za czasów Kanuta Wielkiego (1016–1035), a za panowania Edwarda Wyznawcy (1042–1066) główną rezydencją królewską stał się Londyn. Znaczenie Winchesteru wiązało się także z istnieniem tam stolicy biskupiej, która wspomagała funkcję głównego ośrodka władzy królewskiej. Tamtejsi biskupi wywodzili się z grona królewskich współpracowników – przykładem może być rozpoczęta na dworze Aethelstana kariera jednego z najbardziej czczonych anglosaskich świętych, opata i biskupa Aethelwolda (zm. 994).

Z czasów anglosaskiej świetności miasta (inaczej niż w karolińskim Akwizgranie) nie pozostała dziś żadna budowla – wszystkie przebudowano lub rozebrano w czasach normańskich, a dzieła zniszczenia dopełnili urzędnicy Henryka VIII i żołnierze Cromwella. Powstanie kompleksu pałacowo-kościelnego miało miejsce niedługo po reorganizacji układu miejskiego na przełomie IX i X w. Miasto otrzymało fortyfikacje jako jeden z grodów (*burhs*) powstających w celu obrony Wessexu przed wikingami pod koniec panowania Alfreda Wielkiego i na początku panowania Edwarda Starszego. Powstanie umocnień i nowej siatki ulic ułatwiło słabe zaludnienie Winchesteru. Rozwój rezydencji królewskiej i instytucji kościelnych rozpoczął się już w obrębie nowych ulic, wytyczonych na północ i zachód od katedry w części południowo-wschodniej miasta⁷. Rezydencja królewska, o której pierwsze wiadomości pochodzą z końca X w., leżała tuż koło zachodniej granicy terenu katedry. Przypuszcza się, że mogła powstać już pod koniec VI w. – leżała przy rzymskim forum, zajmując część dawnej bazyliki, co pozwala sądzić, że wokół niej, w obrębie dawnych rzymskich murów, skupiało się osadnictwo anglosaskie, zaś Old Minster pełnił początkowo funkcję kościoła „pałacowego”. Nic nie wiadomo o wyglądzie rezydencji, zastąpionej potem przez zamek Wilhelma Zdobywcy, wielokrotnie przebudowywany i niszczonej pożarami. Z pośrednich przesłanek oraz z wykopalisk wynika, że położona była około 40 metrów od Old Minster, naprzeciwko westwerku dobudowanego w latach 971–980⁸. Old Minster od chwili powstania służył jako nekropolia wielu królów Wessexu – spoczęło tam sześciu władców, od Ceanwalha do Alfreda. Po przeniesieniu około 903 r. ciała Alfreda do New Minster katedra nie straciła na znaczeniu. Tu spoczął Eadred (zm. 955), a w końcu Kanut Wielki (zm. 1035). Do świątyni wciąż trafiały spektakularne królewskie dary. W czasach Edgara była to niewielka jednonawowa budowla z zamkniętym prostokątnie prezbiterium, dwiema bocznymi kaplicami i portykami. Według relacji Wulfstana, tamtejszego kantora oraz ucznia i biografy św. Aethelwolda, w katedrze znajdowały się liczne i drogiecenne ślady działalności fundacyjnej króla Eadreda (946–955)⁹. Podobnie jak w New Minster, przebudowę budynków zgromadzenia katedralnego oraz katedry rozpoczęto za panowania

⁷ M. Biddle, „*Felix Urbs Wintonia*”..., s. 127, plan miasta z okresu ok. 993–1066 na il. 3.

⁸ Tamże, s. 132 n.

⁹ *Life of St Aethelwold*, [w:] *Three Lives of English Saints*, wyd. M. Winterbottom, Toronto 1972 (cyt. dalej: *Life of St Aethelwold*), s. 40, cap. 10: *Eadredus, qui erat ueteris cenobii in Uintonia specialis amator atque defensor, ut testantur ea quae ipso iubente fabricata sunt ornamenta, magna scilicet aurea crux, altare aureum et cetera quae larga manu benignus illuc ad honorem beatorum apostolorum Petri et Pauli direxit ibique aeternaliter ad Dei laudem et gloriam conseruari precepit: qui etiam, si uita comes fieret, orientalem porticum eiusdem Uintoniensis aeccliesiae deauratis imbricibus adornare disposuit*. Najnowsze wydanie w: Wulfstan of Winchester, *Life of St Aethelwold*, wyd. M. Lapidge, M. Winterbottom, Oxford 1991.

Edgara i za pontyfikatu Aethelwolda, mnicha i gorliwego zwolennika reformy monastycznej, powołanego przez króla na tron biskupa.

Najważniejszymi wydarzeniami związanymi z fundacyjną działalnością króla i biskupa, które wpłynęły na bryłę anglosaskiego Old Minster, były dokonane za panowania króla Edgara (959–975), pod przewodnictwem Aethelwolda, translacje św. Swithuna, biskupa z czasów Alfreda, znane z relacji Wulfstana. Pierwsza translacja, z cudownie odnalezionego grobu położonego na cmentarzu przy katedrze do jej wnętrza, odbyła się 15 lipca 971 r.¹⁰ Trzy lata później dokonano podziału ciała świętego – pewną część relikwii подарowano macierzystemu opactwu biskupa Aethelwolda w Abingdon, lecz większy fragment świętych szczątków spoczął w relikwiarzu daru króla Edgara umieszczonym w ołtarzu głównym winchesterskiej katedry. Relikwiarz, wykonany z 300 funtów złota, srebra i drogich kamieni, ozdobiony był wyobrażeniami Męki Pańskiej, Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia oraz innymi scenami, których opis Wulfstan pominął¹¹.

Kult świętych biskupów związanych z klerem świeckim Old Minster, propagowany w Winchesterze przez Aethelwolda, miał dopomóc w utrwaleniu nowych porządków zaprowadzonych przez biskupa-mnicha. Aethelwold we wszystkich swoich fundacjach starał się odnawiać kultu świętych sprzed najazdów wikingów, by przywołać chwałę dawnych czasów oraz pozyskać lokalne sentymenty na rzecz reformy monastycznej¹². W Winchesterze wskrzesił nie tylko cześć dla biskupów z odległej przeszłości (jak pierwszego biskupa Wessexu Birinusa), ale propagował też kult biskupów ściśle związanych z panującą dynastią: współpracowników Alfreda, Aethelstana, Edmunda i Eadreda. Podobną politykę zastosowano wobec Nunnaminster, gdzie z inicjatywy Aethelwolda doszło do translacji św. Eadburgi, córki Edwarda Starszego, fundatora klasztoru, do nowego i kosztownego relikwiarza¹³.

Przebudowa Old Minster związana z translacją św. Swithuna zaczęła się najwcześniej po otwarciu grobu biskupa w lipcu 971 r., zakończyła zaś w 994 r. Budowla służyła potrzebom zreformowanego opactwa, tworząc przestrzeń dla liturgii benedyktyńskiej i dla tłumów pielgrzymów przybywających do grobu i relikwii świętego. Nowa,

¹⁰ M. Biddle, „*Felix Urbs Wintonia*”..., s. 135 n.; szerzej J. Crook, *King Edgar's Reliquary of St Swithun*, „*Anglo-Saxon England*”, 25, 1996, s. 196–202, z powołaniem na powstałe 20 lat po wydarzeniach dzieło Wulfstana *Narratio metrica de sancto Swithuno*, cap. 1, v. 959–964 i 969–979. Krótszą wzmiankę o cudownym odnalezieniu relikwii, cudach wokół grobu i translacji Wulfstana umieścił w żywocie inicjatora kultu Swithuna, św. Aethelwolda (*De reuelatione sancti antistiti Swithuni, quem sanctus Adewoldus in ecclesiam transtulit Idus Iulii*, cap. 26, [w:] *Three Lives of English Saints*..., s. 49). Ostatnio żywoty Swithuna wydane w *The Cult of St Swithun*, wyd. M. Lapidge, Oxford 2003.

¹¹ Za: J. Crook, *King Edgar's Reliquary of St Swithun*, s. 198 n; *Narratio Metrica de Sancto Swithuno*, cap. 2, v. 1–18. Zob. też A. Thacker, *Aethelwold and Abingdon*, [w:] *Bishop Aethelwold: his Career and Influence*, wyd. B.A. Yorke, Woodbridge 1988, s. 61–63; D.J. Sheerin, *The Dedication of the Old Minster, Winchester, 980*, „*Revue bénédictine*”, 88, 1978, s. 261–273; o umiejscowieniu nowego relikwiarza szerzej R.N. Quirk, *Winchester Cathedral in the Tenth Century*, „*Archaeological Journal*”, 48, 1959, s. 41–43 i 56–59. Relikwiarz Edgara przetrwał do 1448 r., gdy go przetopiono z zamiarem sporządzenia nowego relikwiarza i retabulum, J. Crook, *King Edgar's Reliquary*..., s. 201.

¹² A. Thacker, *Aethelwold and Abingdon* ..., s. 61–63; również D.J. Sheerin, *The Dedication*..., s. 269 n. podkreśla, że kult św. Swithuna był przede wszystkim symboliczną kontynuacją przeszłości.

¹³ L. Blaswell, *St Eadburga of Winchester*, „*Medieval Studies*”, 33, 1971, s. 292–324.

zachodnia część kościoła, którą poświęcono w 980 r. (już po śmierci Edgara w 975 r.)¹⁴, zdecydowanie odmieniła bryłę katedry. W świetle opisów z XI w. i wykopalisk z lat sześćdziesiątych XX w. można stwierdzić, że powstał potężny westwerk o powierzchni około 23 metrów kwadratowych i z wieżą o wysokości ponad 35 metrów, przypominający budowle z Korbei nad Wezerą i Werden nad Ruhrą. W bryłę nowej budowli wkomponowano sanktuarium św. Swithuna (nad którym znalazła się wieża centralna) oraz poprzednio wolnostojącą wieżę św. Marcina. Dawny grób świętego, oznaczony kamienną konfesją na osi kościoła, pozostał centrum świątyni¹⁵. Można jedynie przypuszczać, że podobnie jak w Korbei i Akwizgranie, w westwerku na piętrze znajdowała się empora dla władcy, skąd rozciągał się widok na całe wnętrze kościoła¹⁶. Położenie westwerku tuż koło królewskiego dworu może wskazywać na pełnienie przez niego funkcji podobnej do akwizgrańskiej kaplicy. Archeolodzy uważają też, że pod nowym westwerkiem znalazł się cmentarz z dawnymi grobami członków rodziny królewskiej. Charakter przedsięwzięcia i rozmach projektu, a także przypuszczalny okres rozpoczęcia przebudowy każą łączyć je z osobą króla Edgara, władcy przykładającego wielką wagę do ceremonialnego podkreślenia królewskiego majestatu¹⁷. Nie tylko zatem biskup Aethelwold pragnął umocnić ducha reformy monastycznej w Winchesterze przez propagowanie kultu jednego ze swych poprzedników, ale i król chciał związać się z nowym patronem swej stolicy. Temu miała służyć fundacja relikwiarza i reprezentacyjna budowla związana z kultem biskupa, skrywająca zarazem groby królewskich przodków, służąca zarówno chwale Bożej, jak i podkreśleniu królewskiego majestatu. Rozbudowę katedry kontynuowano za czasów Aethelreda II, gdy znacznie powiększono i przebudowano prezbiterium, poświęcone w 993 lub 994 r. Prawdopodobnie nad nowym ołtarzem głównym stanęła wieża. Nowe Old Minster było stosunkowo dużym kościołem (około 80 metrów długości), z wejściem przez westwerk, który był prawdopodobnie największym osiągnięciem architektonicznym w Anglii przed podbojem normańskim¹⁸. Podobnie jak New Minster, został zburzony pod budowę znacznie większej normańskiej katedry w latach dziewięćdziesiątych XI w.

Kościół znany jako New Minster miał zawdzięczać swe powstanie Alfredowi, choć fundatorem był jego syn, Edward Starszy¹⁹. Spoczął tam on sam, jego rodzice i brat,

¹⁴ *Life of St Aethelwold*, cap. 40, s. 58 n.

¹⁵ M. Biddle, „*Felix Urbs Wintonia*”..., s. 136–138, por. plan przebudowy il. 6, s. 137; zob. też tenże, *Archaeology, Architecture and the Cult of the Saints in Anglo-Saxon England*, [w:] *Anglo-Saxon Church: Papers on History, Architecture, and Archaeology in Honour of Dr H.M. Taylor*, wyd. L. Butler, R. Morris, London 1986, s. 19–25; B. Yorke, *Wessex in the Early Middle Ages*, London 1995, s. 215 n. (tam też nowsza literatura przedmiotu).

¹⁶ Porównanie z kościołem św. Cyriaka w Gernrode (po 965 r.), kościołem opactwa Saint-Riquier w Centuli k. Abbeville (799 r.) i westwerkiem św. Wita w Korbei nad Wezerą (przebudowa po 870 r.): zob. R.N. Quirk, *Winchester Cathedral in the Tenth Century*, „*Archaeological Journal*”, 114, 1957, s. 26–68.

¹⁷ M. Biddle, „*Felix Urbs Wintonia*”..., s. 138.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Np. w XII w. William z Malmesbury, *De Gestis Pontificum Anglorum Libri Quinque*, jako *Ex Eiusdem Gestis Pontificum Anglorum*, wyd. R. Pauli, MGH SS *Supplementa tomorum I-XII. Pars I: Annales et Chronica Universalis*, wyd. G. Waitz, München 1985 (przedruk z 1881), lib. II, cap. 78, v. 36–37, s. 137: *Est in eadem civitate [Wintoniense] monasterium, quod quondam rex Elfredus edificaverat, et in eo canonicos posuerat, Grimbaldo quondam Flandrensi suadente, qui ibidem magna gloria humatus, sanctus praedicatur et creditur.*

a później jego wnuk, król Eadwig (955–959). Jak wynika z wykopalisk, New Minster zbudowano w odległości zaledwie czterech metrów od katedry, wzdłuż jej północnych ścian. Obok niepozornej katedry Edward wystawił dwa razy większy, trzynawowy kościół. Jego rozmiary i plan oraz umieszczenie wokół niego cmentarza wskazują, że miał pełnić nie tylko funkcję królewskiej nekropolii, ale i świątyni służącej powiększającej się ludności przekształconego niedawno i rozwijającego się miasta²⁰.

Ciekawe są motywy, którymi kierował się Edward, decydując się na postawienie reprezentacyjnej budowli konkurującej niejako z czcigodną katedrą, zamiast przebudować tę ostatnią. Z pewnością nie ograniczają się one do względów praktycznych, co skłonni są podkreślać archeolodzy. Czy rzeczywiście Old Minster było dla Edwarda pomnikiem przeszłości, zatłoczonym nagrobkami szanownych przodków i arystokracji, jak to sugeruje Biddle²¹? Czy też chciał podkreślić narodziny „domu Alfreda”, pierwszego, który ogłosił się władcą wszystkich Anglosasów? Edward na dobre rozpoczął „rekonkwistę” na terenach zajętych przez duńskich najeźdźców, wychodząc poza granice dawnego Wessexu. O zamiśle założenia nowej nekropolii rodu może świadczyć to, że król zdecydował się na przeniesienie do New Minster szczątków ojca. Warto zauważyć, że tradycja nowego zgromadzenia chętnie wskazywała właśnie na Alfreda jako na pomysłodawcę fundacji. Czy jednak New Minster było tylko symbolem nowych aspiracji dynastii, która stworzyła Anglię? Otóż „dom Alfreda” stał się nową jakością również z zachodniosaskiej perspektywy. Alfredowi udało się zapewnić sukcesję synowi i raz na zawsze odsunąć od tronu starszą linię dynastii – synów panujących przed nim braci. Tradycja budowana wokół nowej fundacji, o czym niżej, była elementem propagandy umacniającej przekonanie o szczególnym powołaniu do rządów Alfreda Wielkiego i jego potomków. Również w tym sensie New Minster można uznać za pomnik „domu Alfreda”.

Początki drugiego zgromadzenia zakonnego w Winchesterze łączy się z osobą św. Grimbalda z Saint-Bertin, który przybył do Anglii na zaproszenie króla Alfreda w 886 lub 887 r.²² Grimbald miał odmówić objęcia godności arcybiskupa Canterbury, a później zachęcać Edwarda Starszego do zrealizowania planowanej przez ojca fundacji. Wiadomo, że z myślą o fundacji w intencji własnej i ojca Edward pozyskał, drogą wymiany z biskupem Winchesteru, grunt wraz ze stojącym już kościołem i dormitorium – być może było to *monasteriolum*, na którym według późniejszych źródeł osadził Grimbald²³.

²⁰ M. Biddle, „*Felix Urbs Wintonia*”..., s. 127 n., 131 n., A.R. Rumble, *Property and Piety*..., s. 23, P. Stafford, *Unification and Conquest*..., s. 142. W ostatnich latach IX w. zaczęli tam działać królewscy mincerze i pojawił się rynek, a przecinające miasto kanały dostarczały wodę liczным młynom. Prawdopodobnie Winchester był ośrodkiem, gdzie po reformie monetarnej Edgara (po 973 r.) wszyscy mincerze mieli obowiązek zgłaszać się po stemple.

²¹ M. Biddle, „*Felix Urbs Wintonia*”..., tamże.

²² Polecił go Alfredowi arcybiskup Fulko z Reims, zob. list Fulka do Alfreda, datowany na lata 885–886. *Councils and Synods with other Documents relating to the English Church*, t. 1: A.D. 871–1204, wyd. D. Whitelock, M. Brett, C.N.L. Brooke, Oxford 1981 (cyt. dalej: *Councils and Synods*), nr 4, s. 10. O Grimbaldzie i jego sprowadzeniu przez Alfreda wspomina też *Hyde Register, Liber Vitae: Register and Martyrology of New Minster and Hyde Abbey Winchester*, wyd. W. de G. Birch, London 1892 (cyt. dalej: *Liber Vitae*), s. 5.

²³ Staroangielska zapiska z 900 r o zakupie ziemi w Winchester przez Edwarda z przeznaczeniem na fundację: S, nr 1443; CS, nr 605 i 1338; *Liber Vitae*, s. 155–158 (2 rkps.); A.R. Rumble, *Property and Piety*...

Fundacja New Minster odbyła się już po śmierci Grimbalda w 901 r. Jego kult rozkwitł pod koniec X w., a grób stał się jedną z głównych świętości New Minster (obok relikwii św. Judoka sprowadzonych z myślą o fundacji)²⁴. Sam kościół ukończono dwa lata później – poświęcenie oraz wystawienie dyplomu fundacyjnego miały miejsce w roku 903, co poświadcza jedynie dyplom podrobiony po najeździe normañskim²⁵. Prawdopodobnie niedługo potem spoczęło tam ciało Alfreda²⁶. Król Edgar, z pomocą Aethelwolda, uczynił z New Minster jeden z głównych ośrodków reformy monastycznej, wypędzając kanoników i osadzając na ich miejsce benedyktynów. Z wydarzeniem tym wiąże się przebudowa całego opactwa. Kościół powiększono w kierunku wschodnim, północnym i zachodnim, odnowiono też zabudowania klasztorne (zapewne ich część odkryto w 1970 r.), z czym, zdaniem archeologów, związany jest rozdział XII „złotego dyplomu” Edgara dla New Minster, mówiący o zapewnieniu mnichom spokoju i oddzieleniu ich od pokus związanych z miastem²⁷. Aethelredowi II New Minster zawdzięcza wielką wieżę, wystawioną w latach 979 (lub 980)–988, prawdopodobnie przy fasadzie zachodniej. Miała ona zapewne konkurować z ukończonym kilka lat wcześniej westwerkiem Old Minster²⁸.

Kolejnym świadectwem ożywionej działalności fundacyjnej domu Wessexu, skoncentrowanej wokół jego głównej siedziby jest żeńskie opactwo Panny Marii – Nunaminster. Mamy bardzo skromne informacje o tej fundacji. Klasztor założony został przez matkę Edwarda Starszego, Ealhswitę, niedługo przed jej śmiercią (5 grudnia 902 r.²⁹). Powstał na terenie jej miejskiego majątku wdowiego, co może wskazywać, że

nr II. Teksty wszystkich dokumentów zintegrowane z uaktualnioną wersją repertorium Sawyer'a dostępne w portalu British Academy – Royal Historical Society Joint Committee on Anglo-Saxon Charters <http://www.trin.cam.ac.uk/chartwww/charthome.html> w formie bazy danych z wyszukiwarką (stan z października 2004 r.): <http://www.anglo-saxons.net/hwaet/?do=show&page=Charters>. O początkach opactwa i roli Grimbalda najszerszej wspomina relacja sporządzona w czasach normañskich w tzw. *The Hyde Register, Liber Vitae*, s. 4 n.

²⁴ M. Biddle, „*Felix Urbs Wintonia*”..., s. 127–131; szerzej o Grimbaldzie i jego przypuszczalnych związkach z fundacją New Minster zob. P. Grierson, *Grimbald of St Bertin*, „*English Historical Review*”, 55, 1940, s. 529–561; J. Bately, *Grimbald of St Bertin*, „*Medium Aevum*”, 35, 1966, s. 1–10; S. Keynes, M. Lapidge, *Alfred the Great*..., s. 26 n., 214, przyp. 26. Spis relikwii przechowywanych w New Minster w XI w.: *Liber Vitae*, s. 147–153, 159–163.

²⁵ Pierwsze nadania pojawiają się w 901 r., znane z późniejszych falsyfikatów sporządzonych na podstawie autentycznych dyplomów, S, nr 365, CS, nr 597; S, nr 366, CS, nr 598. Falsyfikat dyplomu fundacyjnego S, nr 370, CS, nr 602, 903 r., A.R. Rumble, *Property and Piety*..., nr III.

²⁶ Wedle relacji *Hyde Register, Liber Vitae*, s. 5, Edward przetransportował ciało ojca do New Minster już po tym, jak pochowano tam zmarłą w 902 r. Ealhswitę.

²⁷ M. Biddle, „*Felix Urbs Wintonia*”..., s. 134; o rozbudowie wspomina *Hyde Register, Liber Vitae*, s. 8; por. dyplom Edgara dla trzech klasztorów: S, nr 807, CS, nr 1302, błędna datacja 984 r. (Sawyer przyjmuje 963–970 r.): *non solum habitanculum vetusti monasterii sed etiam novi. æque sanctimonialium. ut cenobite inibi degentes a civium tumultu remoti tranquillius Deo servirent honorifice magna dilatavi cautela. spaciumque omne prefatis cenobiis contiguum dissipatis secularium domunculis. oraz „złoty kodeks” dla New Minster*, S, nr 745, CS, nr 1190, 966 r., gdzie mowa o niebezpieczeństwach życia mnichów w mieście.

²⁸ M. Biddle, „*Felix Urbs Wintonia*”..., s. 135 n.: wieża stanęła prawdopodobnie około 20 m od westwerku z 980 r.; por. niejasny opis przebudowy w *Hyde Register, Liber Vitae*, s. 9–10, gdzie mowa o „budowli w kształcie wieży niezwyklej wysokości”.

²⁹ W *Hyde Register* występuje ona jako *monialium aedificatrix monasterii*, która pochowana w New Minster, *cum sanctis perpetim resurrectura in superne felicitatis gloria*, (*Liber Vitae*, s. 5 n.).

fundacja była planowana jeszcze za życia Alfreda³⁰. Wieżę kościoła poświęcił arcybiskup Plegmund w roku 908. W drugiej połowie X w. opactwo związane było przede wszystkim z kultem tamtejszej mniszki, św. Eadburgi, zmarłej około 950 r. córki Edwarda Starszego³¹. Jak wszystkie zgromadzenia w mieście, zostało zreformowane przez biskupa Aethelwolda w duchu reguły benedyktyńskiej w latach sześćdziesiątych X w.³² Gruntownie przebudowywane od czasów Wilhelma Zdobywcy, zostało całkowicie zniszczone przez Henryka VIII, a na jego miejscu mieści się obecnie wiktoriańska rezydencja burmistrza. Dzięki wykopaliskom z lat osiemdziesiątych XX w. odkryto relikty pierwotnego kościoła klasztornej fundacji królowej Ealhswithy. Była to niewielka budowla drewniana, postawiona na kamiennych fundamentach. Dopiero w latach sześćdziesiątych X w., najwyraźniej w związku z reformą Aethelwolda i translacją św. Eadburgi, powstał kościół kamienny³³.

Do końca X w. w południowo-wschodniej części Winchesteru powstał zatem duży kompleks klasztorno-pałacowy (obok rezydencji króla mieścił się tam też pałac biskupi), zajmujący ponad jedną czwartą powierzchni miasta, które około roku 1000 obejmowało w przybliżeniu 58 hektarów. Król Edgar postanowił powiększyć przestrzeń otaczającą kompleks klasztorno-pałacowy, co pociągało za sobą daleko idące zmiany w najbliższym otoczeniu klasztorów (w tym celu należało wyburzyć „należące do świeckich domki”). Chciał też podkreślić odrębny charakter tej dzielnicy przez postawienie między 963 a 975 r. muru czy ogrodzenia, by oddzielić trzy klasztory od miejskiego ruchu i hałasu³⁴. Te zmiany w wyglądzie miasta, którym towarzyszyła nawet przebudowa sieci kanałów, wynikały, jak zauważył Alexander Rumble, z dbałości o spełnienie wymogów reguły benedyktyńskiej. Zgodnie z tą regułą woda i ogród oraz wszelkie urządzenia gospodarcze powinny znajdować się w obrębie klasztoru, tak by jego mieszkańcy nie musieli go opuszczać³⁵.

Istotne znaczenie miała też tradycja historyczna związana z instytucjami kościelnymi fundowanymi przez dom Wessexu. Tak jak grób Karola Wielkiego w Akwizgranie, grób Alfreda był symbolem wielkości domu panującego. Wzorem Alfreda Wielkiego, kościoły Winchesteru często wybierano na miejsce pochówku członków rodu królewskiego. Do

³⁰ Tak przypuszcza M. Biddle, „*Felix Urbs Wintonia*”..., s. 127 n. Granice majątku Ealhswithy w staroangielskiej zapisce umieszczonej w sporządzonym w Mercji w IX w. modlitewniku tzw. *Book of Nunnaminster* (London, British Library, Harley Ms 2965), prawdopodobnie skopiowanej z oryginału sporządzonego przed śmiercią królowej w 902 r., S, nr 1560, CS, nr 630, A.R. Rumble, *Property and Piety*..., nr I, także komentarz s. 10.

³¹ O kulcie św. Eadburgi zob. S.J. Ridyard, *The Royal Saints of Anglo-Saxon England: A Study of West Saxon and East Anglian Cults*, Cambridge 1988, s. 16–37, 96–139.

³² O reformie i ustanowieniu nowej ksieni wspomina krótko Wulfstan w żywocie św. Aethelwolda, *Life of St Aethelwold*, cap. 22, s. 47; również Aelfrik w swym żywocie Aethelwolda, [w:] *Three Lives of English Saints*..., cap. 18, s. 25.

³³ G. Scobie, K. Qualman, *Nunnaminster: a Saxon and Medieval Community of Nuns*, Winchester 1993 (broszura wydana przez Winchester Museums Service), K. Qualmann, *Winchester – Nunnaminster*, „*Current Archaeology*”, 9, 1986, s. 204–207.

³⁴ Zob. przyp. 24; M. Biddle, „*Felix Urbs Wintonia*”..., s. 139 n. O przekształceniach własnościowych i towarzyszącym im zmianom w topografii miasta A.R. Rumble, *Property and Piety*..., s. 19–25, 28 n.

³⁵ A.R. Rumble, *Property and Piety*..., s. 19, 24 n., 28.

tradycji Domu Alfreda sięgnął też Kanut Wielki (1016–1035), wyznaczając Winchester na miejsce pochówku dla siebie i dla swojej siostry Świętosławy. Mnisi z Old Minster utrzymywali nawet, że założyciel dynastii, Cerdyk, został pochowany na terenie ich kościoła, zbudowanego jakoby na ruinach pogańskiej świątyni³⁶. Zgromadzenie katedralne kultuowało pamięć o Alfredzie i jego małżonce, o czym świadczy poświęcony im bezprecedensowy wpis (jedyny o charakterze nekrologicznym) z tamtejszego kalendarza, informujący o śmierci „ukochanego króla” oraz „prawdziwej pani Anglików Ealhswithy”³⁷.

Szczególny splot tradycji dynastii Wessexu i kościołów Winchesteru dokumentuje sporządzony w New Minster kodeks, znany jako *Liber Vitae* z Hyde Abbey (obecnie w British Library), w najwcześniejszej części skomponowany w latach 1031–1032³⁸. Kodeks znany jest głównie z umieszczonej na jego początku miniatury przedstawiającej Kanuta Wielkiego i jego żonę Aelfgifu jako fundatorów złotego krzyża dla opactwa³⁹. Kanut zadbał o podkreślenie swojej roli kontynuatora tradycji królów wywodzących się z wygnanej dynastii Wessexu, z którymi New Minster był związany od swych początków. Nie przypadkiem bowiem jego podobizna pojawia się w księdze, która wśród zachowanych anglosaskich kościelnych „ksiąg tradycji” jest jedyną poświęcającą tak wiele miejsca dziejom królewskiego rodu.

Odzwierciedla ten fakt zwłaszcza najobszerniejsza, kommemoracyjna część kodeksu, ale również niektóre umieszczone w nim teksty o innym charakterze: historia zgromadzenia, przywileje królewskie dla New Minster, testament Alfreda Wielkiego. O związkach z domem Wessexu traktują powstałe już po podboju normańskim zapiski dotyczące dziejów opactwa, w których podkreślano, że fundacja była zamysłem Alfreda zrealizowanym przez jego syna, Edwarda Starszego⁴⁰.

Ideowy cel sporządzenia księgi obrazują miniatury z XI w. umieszczone tuż po scenie fundacyjnej przedstawiającej Kanuta i Aelfgifu. Przedstawiają m.in. sceny z Sądu Ostatecznego – np. Michała Archanioła dzierżącego otwartą Księgę Życia⁴¹. Sceny te

³⁶ Za M. Biddle, „*Felix Urbs Wintonia*”..., s. 140; Thomas Rudborne, *Historia maior Wintoniensis*, [w:] *Anglia Sacra*, wyd. H. Wharton, t. 1–2, London 1691, lib. I, cap. 6, s. 185; lib. II, cap. 1, s. 187, 189.

³⁷ Zob. J. Gerchow, *Die Gedenküberlieferung der Angelsachsen. Mit einem Katalog der „libri vitae” und Necrologien*, Berlin 1988, nr 5, fol. 3–14, przed 939 r., s. 330; pod 26.10 *Ælfred rex obiit septenis et quoque amandus*; pod 5.12. *Quinta tenet ueram dominam Anglorum Ealhswithe*.

³⁸ Tamże, s. 155, 163.

³⁹ Fol. 6r^o, pierwotnie 1r^o: para królewska umieszcza złoty krzyż na ołtarzu; anioły podtrzymują nad ich głowami symbole ich godności (nad Kanutem koronę, nad Aelfgifu welon, Kanut dzierży miecz w lewej ręce); scenę obserwuje w Niebiosach Chrystus Pantokrator, otoczony przez patronów opactwa, Pannę Marię i św. Piotra, ukazanych jako orędowników fundatorów; u stóp pary królewskiej pod stylizowanymi arkadami, przedstawieni są przyglądający się scenie mnisi; kolorowane krzyż, mandorla i księgi trzymane przez Chrystusa i Marię; wizerunek na frontyspisie *Liber Vitae*, opis tamże, s. IV n. (wizerunek dostępny w Internecie na stronie domowej prof. Simona K. Keynes'a – Images of Anglo-Saxon manuscripts: <http://www.trin.cam.ac.uk/sdk13/LibVitNM.html>).

⁴⁰ O dołożonych składkach z miniaturą i historią fundacji oraz o fazach powstawania kodeksu J. Gerchow, *Die Gedenküberlieferung...*, s. 157–164; tekst tzw. *Hyde Register* (część poświęcona powstaniu New Minster: *INCIPIT PREFATIO CONSTRUCTIONIS UUINTONIENSIS MONASTERII. QUOD NOUUM NUNCUPATUR. SCILICET A QUIBUS PERSONIS INCEPTUM PERFECTUMQUE FUERIT. VEL QUIBUS REGUM PREROGATIUIS. AB IPSIS FUNDAMENTIS CLARUERIT*) w *Liber Vitae*, s. 3–11.

⁴¹ *Liber Vitae*, s. V–VII, tamże opis i wizerunki, zob. też „Anglo-Saxon Images” prof. Keynes'a, jak w przyp. 36.

odwołują się do tekstu poprzedzającego wykazy osób, za których zgromadzenie w New Minster ma wznosić modły. Wstęp ów tłumaczy liturgiczne znaczenie kodeksu jako Księgi Życia, wyrażając przy tym nadzieję, że zapisane w niej imiona braci i dobroczyńców odczytywane w czasie codziennych modłów (w sposób dalej szczegółowo opisany) znajdują się również w Niebiańskiej Księdze w dzień Sądu⁴². Listy kommemoracyjne przedstawiają charakterystyczną hierarchię osób, którym przysługiwały modlitwy zakonników, odbiegającą jednak od kolejności zapowiadanej we wstępie. Otwierają ją bowiem nie zmarli mnisi, lecz królowie Wessexu. Lista zawierała początkowo 18 imion, od pierwszego ochrzczonego króla Wessexu Cynegilsa do Aethelreda II⁴³. Wyróżnieni dłuższymi wpisami zostali Alfred i Edward Starszy, ten ostatni jako fundator i syn wielkiego Alfreda. Charakterystyczne, że w pierwszej wersji listy zabrakło Edmunda II i Kanuta, a z wcześniejszych władców pominięto także panujących braci Alfreda oraz Edwarda Męczennika. Kolejna lista osób, za których mają się modlić duchowni w New Minster, zawiera imiona dziesięciu synów królewskich. Kończy się ona na tych spośród synów Aethelreda II (wypędzonego po najeździe Kanuta), którzy nie przeżyli ojca lub zmarli tuż po nim (ostatni z nich to Eadwig, zamordowany w 1017 r.). Umieszczono wśród nich także nieuwzględnionego w pierwotnej liście królów Edmunda II Żelaznobokiego (zm. 1016), który panował jedynie nad częścią Anglii⁴⁴. Dopiero po ich imionach następuje lista arcybiskupów Canterbury oraz listy pozostałych biskupów angielskich⁴⁵. Po spisach dobroczyńców świeckich oraz sióstr i braci z różnych konwentów umieszczono testament Alfreda. Po krótkich tekstach hagiograficznych w księdze ponownie pojawiają się NOMINA REGUM; tym razem jest to staroangielska lista genealogiczna królów Wessexu, obejmująca władców od Iny (688–726) do Kanuta. Nie odbiega ona pod względem układu od innych anglosaskich list genealogicznych.

⁴² *Liber Vitae*, s. 11 n.: *hic ordine condecibili. onomata progrediuntur. fratrum et monachorum nec non et familiariorum. uel benefactorum uiuorum seu defunctorum. ut per temporalem recordationem scripturę istius in cęlestis libri conscribantur pagina. Quorum beneficiis elemosinarum cotidie hęc ipsa familia Christo largiente pascitur. Et omnium qui se eius orationibus ac fraternitati commendant. hic generaliter habeantur inscripta. Quatinus cotidie in sacris missarum celebrationibus. vel psalmodiarum concentibus eorum commemoratio fiat. Et ipsa nomina per singulos dies a subdiacono ante sanctum altare ad matutinalem seu principalem missam presentur [sic; zam. presententur] et ab ipso prout tempus permiserit in conspectu altissimi recitentur. Postque oblatam Deo oblationem dextra manu cardinalis qui missam celebrat sacerdotis. inter ipsa sancta sacre missę mysteria supra sanctam altare posita.*

⁴³ Tekst wg J. Gerchow, *Die Gedenküberlieferung...*, s. 320–326: 1) Cynegils rex q(u)j a s(an)c(t)o Byrino baptizat(us) est 2) Cenwalh rex 3) Ceadwall rex 4) Ine rex 5) Cufred rex 6) Cynewulf rex 7) Beorhtic rex 8) Ecgbyrht rex 9) Aþulf rex 10) Ælfred rex qui hic in nouo cenobio sepult(us) e(st) 11) Eadweard rex primo omniu(m) in fundamento operis huius gloriosi regis et fraternaliter monasterii huius. Eadwardi magni filii Ælfredi. haec deinde ceterorum sequentium. regum huius loci amicorum et protectorum 12) Æþelstan rex 13) Eadmund rex 14) Eadred rex 15) Eadwig rex 16) Eadgar rex 17) Eadweard rex 18) Æþelred rex; starsze wydanie z późniejszymi dopiskami zawierającymi imiona królów Anglii od Edmunda II do Henryka V w *Liber Vitae*, s. 12–14.

⁴⁴ Tekst wg J. Gerchow, *Die Gedenküberlieferung...*, s. 321: 1) Æþelm filius 2) Ælfweard filius Eadwerdi regis 3) Ælfwine filius Eadwerdi regis 4) Eadmund filius Eadgari regis 5) Æþelstan fulius Æþelredi regis 6) Eadmund filius 7) Ecbyrht filius 8) Eadred filius 9) Eadwig filius 10) Eadgar filius; starsze wydanie w *Liber Vitae*, s. 14.

⁴⁵ Tekst i szersze omówienie J. Gerchow, *Die Gedenküberlieferung...*, s. 321 n., 170 n.; starsze wydanie w *Liber Vitae*, s. 14–21.

podających imię władcy, stopień pokrewieństwa z poprzednikiem oraz długość panowania⁴⁶.

Układ części kommemoracyjnej księgi, na pierwszym miejscu stawiający dynastię królewską, nie przypomina w niczym innych anglosaskich „ksiąg tradycji”. Zwraca uwagę nie tylko lista królów Wessexu, za których ma się modlić zgromadzenie, ale też upamiętnienie w oddzielnym spisie królewskich synów. Sam wybór imion w liście królów jest znaczący – od razu po Aethelwulfie pojawia się Alfred Wielki, brak zatem imion jego starszych panujących braci, Aethelbalda (855–860), Aethelberta (860–865) i Aethelreda I (865–871), obecnych za to w liście genealogicznej. Również lista synów królewskich zaczyna zwarte zapiski od potomków Alfreda, synów Edwarda Starszego. Niektórzy badacze doszukują się w niej spisu oficjalnych pretendentów do tronu, wyznaczanych jeszcze za życia ojca⁴⁷. Trudno się z tym zgodzić – lista zawiera jedynie imiona tych synów królewskich (poza Edmundem Żelaznobokim, nieobecnym na liście królów), którzy nie dożyli objęcia tronu. Najbardziej znaczące jest opuszczenie braci Alfreda w kommemoracyjnej liście królów. Świadczy ono przede wszystkim o tym, że mnisi z New Minster włączyli się w głoszenie nowej tradycji dynastycznej, wyrażonej w najwcześniejszej wersji *Kroniki anglosaskiej*, legitymizującej na różne sposoby prawo do tronu Alfreda i jego potomków, a dyskredytującej jego braci i bratanków⁴⁸. Ta alfrediańska propaganda leży u podstaw różnic między kommemoracyjną listą królów Wessexu a listą genealogiczną. Jedynym odstępstwem od tradycji celebrującej chwałę Alfreda Wielkiego i jego potomków jest umieszczenie imienia jednego z synów Aethelreda I pozbawionych tronu przez Alfreda na liście synów królewskich.

Również spis szlachetnych niewiast zasłużonych dla New Minster ułożony jest według hierarchii opartej na związkach z rodziną królewską⁴⁹. Otwierają ją królewskie małżonki, od Ealswithy, żony Alfreda, do Aelfgifu, żony Kanuta⁵⁰. Zwraca uwagę umieszczenie

⁴⁶ Tekst w *Liber Vitae*, s. 94–96, por. D. Dumville, *The West Saxon Genealogical Regnal List: Manuscripts and Texts*, „Anglia. Zeitschrift für englische Philologie”, 104, 1986, s. 1–32 (tamże tekst wydany pod nr II, s. 26).

⁴⁷ J. Gerchow, *Die Gedenküberlieferung...*, s. 169 n.

⁴⁸ O dyskusji nad propagandą alfrediańską oraz o odsunięciu starszej linii od tronu zob. szczególnie J. Nelson, *The Problem of King Alfred's Royal Anointing*, przedruk z „Journal of Ecclesiastical Studies”, 18, 1967, s. 145–63, [w:] też, *Politics and the Ritual in Early Medieval Europe*, London 1986, s. 311–319; też, „A King across the Sea”: *Alfred in Continental Perspective*, „Transactions of the Royal Historical Society”, 36, 1986, s. 55–58; A.P. Smyth, *King Alfred the Great*, Oxford 1995.

⁴⁹ Tekst J. Gerchow, *Die Gedenküberlieferung...*, s. 325, por. komentarz s. 179 n. – zwraca uwagę, że w spisie zasłużonych arystokratek nie rozdzielono ściśle ich pozycji duchownej i świeckiej, umieszczając w nim aż siedem księń (w przeciwieństwie do komplementarnej listy *NOMINA FAMILIARORUM UEL BENEFACITORUM* etc., gdzie pojawia się zaledwie dwóch duchownych), mimo że lista powstała w czasach Aethelreda II i Kanuta, już po sukcesie reformy monastycznej, kładącej wielki nacisk właśnie na rozdzielenie statusu osób duchownych i świeckich bez względu na płeć; starsze wydanie w: *Liber Vitae*, s. 57–59.

⁵⁰ Tekst wg J. Gerchow, *Die Gedenküberlieferung...*, s. 325: 1) *Ealswyð coniunx Ælfrēdi regis* 2) *Eadgyfu coniunx Eadwardi regis* 3) *Ælfgyfu coniunx Eadwigi regis* 4) *Ælfpryð mater Æþelredi regis nostri* 5) *Ælfgyfu coniunx CNVTI regis nostri*. Poza schematem (po księni z Horton) jako 7 pojawia się *Eadgyð abbatissa soror Æþelredi regis nostri* (dalej księni i żony dostojników, na następnej stronie karty – matki dostojników kościelnych), a później jako 30 na liście *Santslaue soror CNVTI regis nostri; notabene* imię to pozostaje niewytłumaczalne dla obu wydawców (Gerchow odsyła do Bircha, por. *Liber Vitae*, s. 58, przyp. 9, który uważa je za nieznanne i *lost in oblivion*).

w tym gronie jedynie ostatniej żony Edwarda Starszego, Eadgifu, oraz Aelfthrythy, ostatniej żony Edgara. Ten wybór odpowiada stanowisku, jakie zajęło środowisko duchownych w Winchesterze w czasie dwóch sporów o sukcesję: po Edwardzie Starszym (924), gdy odmawiano prawa do tronu starszemu z synów, Aethelstanowi, i po Edgarze (975), gdy biskup Aethelwold popierał młodszego, Aethelreda, syna Aelfthrythy, przedstawianej jeszcze za życia Edgara jako jedyna legalna (bo namaszczona na królową) małżonka króla⁵¹. Aethelstana i Edwarda Męczennika najprawdopodobniej uważano w Winchesterze za bastardów, pozbawionych prawa do tronu, jak na to wskazują przekazane przez Williama z Malmesbury plotki o matce króla Aethelstana, która według jego przeciwników nie była żoną, lecz nałożnicą Edwarda⁵².

Barbara Yorke zwróciła uwagę na związek między pochówkami członków rodu królewskiego w Winchesterze a sporem o sukcesję po śmierci Edwarda Starszego. Winchester był według niej głównym ośrodkiem popierającym kandydatury młodszych synów Edwarda, Aelfwearda i Edwina, urodzonych z drugiego małżeństwa zawartego niedługo po objęciu tronu. Po śmierci Edwarda w 924 r. to Aelfweard zasiadł na tronie Wessexu, zaś starszy Aethelstan został wybrany na króla przez Mercyjczyków. Aelfweard zmarł szesnaście dni po ojcu i spoczął koło niego w New Minster⁵³. Aethelstan objął wtedy całe dziedzictwo, lecz jego koronacja miała miejsce dopiero 4 września 925 r. Zwłoka ta mogła wynikać z istnienia opozycji wobec Aethelstana w Wessexie, zaś centrum tej opozycji mógł być Winchester. Według dwunastowiecznej relacji Williama z Malmesbury zawiązał się tam nawet spisek na życie Aethelstana. Według Yorke, która przechodzi do porządku nad niecisłościami Williama i legendarnym charakterem opowieści, te wydarzenia były przyczyną nieufności Aethelstana wobec stolicy i wpłynęły na decyzję, by miejscem jego pochówku stało się nie New Minster, lecz Malmesbury, gdzie spoczęli wcześniej jego kuzyni polegli w bitwie pod Brunanburh w 937 r.⁵⁴

Słabe związki między Aethelstanem a Winchesterem zdaje się na pierwszy rzut oka potwierdzać tradycja New Minster, przekazana w zapiskach o historii opactwa z czasów normańskich, umieszczonych na składkach dołączonych do *Liber Vitae*, tzw. *Hyde Register*. W narracji, koncentrującej się na postaciach kolejnych władców wstępujących na tron po Alfredzie, Aethelstana w ogóle pominięto. Po opisie panowania Edwarda i założeniu New Minster wspomina się jedynie mylnie o pochówku dwóch jego synów (w rzeczywistości brata i syna). Znamienny jest tu wyraźny ton ubolewania, że Aelfweard, syn Edwarda Starszego, panował tak krótko. Samo wspomnienie o jego królewskiej godności jest niezwykle (jego imię nie pojawia się na żadnej liście królów z dynastii Wessexu).

⁵¹ O związkach Aethelwolda z Aelfrythą oraz o sporze o sukcesję po Edgarze zob. P. Stafford, *Unification and Conquest...*, s. 52 n., 57–59; S. Keynes, *Diplomas of King Æthelred the Unready ...*, s. 163–167. O statusie małżonki króla Wessexu i jego znacznym podniesieniu za sprawą namaszczenia szerzej P. Stafford, *The King's Wife in Wessex 800–1066*, „Past and Present”, 91, 1981, s. 3–27.

⁵² *Gesta Regum Anglorum: The History of the English Kings*, t. 1, oprac. M. Thomson i M. Winterbottom, Oxford 1999, lib. II, cap. 131, s. 131.

⁵³ *Liber Vitae*, s. 6, 14; J. Gerchow, *Die Gedenküberlieferung...*, s. 322.

⁵⁴ B. Yorke, *Æthelwold and Politics*, [w:] *Bishop Æthelwold: his Career and Influence ...*, s. 69–73; o sukcesji po Edwardzie: William z Malmesbury, *Gesta Regum*, lib. II, cap. 131, s. 206, cap. 133, s. 210, cap. 139, s. 224 n. (przypada ludowe pieśni o urodzeniu Aethelstana z pięknej pasterki); o pochówku w Malmesbury Aethelstana i jego kuzynów: lib. II, cap. 136, s. 222 i cap. 140, s. 228.

Zaraz potem dowiadujemy się o objęciu tronu przez Edmunda (w rzeczywistości następcy Aethelstana), tak jakby panowanie Aethelstana nigdy nie miało miejsca⁵⁵.

Przechowanie tej tradycji jest tym bardziej zaskakujące, że Aethelstan doprowadził do zmiany stosunków z główną stolicą biskupią Wessexu, osadzając tam w 934 r. swego bliskiego współpracownika, Aelfheaha, jednego z prekursorów reformy monastycznej. Dlaczego zatem wybór Malmesbury jako miejsca pochówku miał być podyktowany wrogiem stosunkiem do Winchesteru, skoro tam właśnie działało skryptorium wydające wiele dyplomów Aethelstana, którego personel wywodził się z tamtejszego środowiska kościelnego? Równie dobrze można twierdzić, że Aethelstan pragnął spocząć u boku swych braci stryjecznych, którzy w 937 r. polegli pod jego dowództwem pod Brunanburh. Gdyby podobne wnioski jak z pochówku Aethelstana w Malmesbury wyciągać wobec jego następców, można dojść do nieuzasadnionego przekonania o niechęci do Winchesteru jednego z jego największych protektorów, Edgara, który spoczął przecież w Glastonbury, u boku swego ojca Edmunda⁵⁶. W końcu wspomniana późna tradycja New Minster dość niedbale zapisała imiona faworyzowanych tam według Yorke braci Aethelstana, zaś o jednym z konkurentów do tronu, Edwinie, *Hyde Register* nic nie wie. Co więcej, istnieje źródło z czasów Aethelstana, które wskazuje na to, że władca ten jeszcze za życia Edwina (zm. 933) rezydował w Winchesterze i korzystał z intelektualnych usług duchownych z New Minster. Jest to wierszowana relacja z wyprawy króla na Północ w 927 r., kiedy to po śmierci wikińskiego króla Yorku, Sithrika, Aethelstan zdobył Northumbrię i zmusił króla Szkocji do uznania swej zwierzchności.

Owym źródłem jest wiersz znany od pierwszych słów jako *Carta dirige gressus*. Dzieło to wzorowane było na utworze pióra „irlandzkiego wygnańca” (*Hibernicus exul*) adresowanego do Karola Wielkiego, co wskazuje na kontynentalne pochodzenie autora, przedstawiającego się imieniem Piotr (duchownego z New Minster o tym rzadkim u Anglosasów imieniu znamy z list świadków). Utwór, który przetrwał w dwóch zniekształconych wersjach, ma formę listu napisanego na polecenie Aethelstana (*Dixit rex Aethelstanus / per Petri preconia*) dla dworu w Winchesterze – *ad reges palatum* (sic!). Druga zwrotka to pozdrowienia króla dla dworu – królowej, księcia (*clitanam* – właściwie *clitonem*), ealdormenów i królewskich thegnów. Jednym z adresatów był zatem Edwin, występujący jako *cliton* w testacji dokumentu wydanego przez New Minster⁵⁷. Wynika z tego, że Aethelstan nie usunął z dworu winchesterskiego kleru, a jeden z cudzoziemców ze zgromadzenia New Minster towarzyszył królowi na zjazd z Konstantynem, królem Szkocji. Utwór napisany przez Piotra na polecenie Aethelstana donosi o sukcesach króla, o zdobyciu przez niego hegemonii nad Brytanią i zjednoczeniu Anglii⁵⁸. Co więcej, wiersz ten stał się na tyle znany, że dotrwał do naszych czasów skopiowany na przełomie X i XI w. na dwóch przeciwnych krańcach Anglii, w Durham i przypuszczalnie w Kornwalii.

⁵⁵ Zob. *Liber Vitae*, s. 6.

⁵⁶ O pochówku Edmunda i Edgara w Glastonbury: William z Malmesbury, *Gesta Regum*, lib. II, cap. 144, s. 232, cap. 160, s. 260.

⁵⁷ M. Lapidge, *Some Latin Poems as Evidence for the Reign of Aethelstan*, „Anglo-Saxon England”, 9, 1981, s. 61–98, zwany od pierwszych słów *Carta dirige gressus* o dwóch kodeksach zawierających wersje utworu, okolicznościach powstania i rekonstrukcji wersji pierwotnej, s. 71–81; tekst obu wersji s. 75, rekonstrukcja s. 76–78.

⁵⁸ Tekst wg propozycji Lapidge’a, tamże, s. 77.

Można zatem powiedzieć, że nawet przed nominacją Aelfheaha na biskupa Winchesteru Aethelstan nie zaniedbywał kontaktów z tamtejszym duchowieństwem. Bez względu na atmosferę panującą tam przed jego wstąpieniem na tron Wessexu, gdy przystąpił do budowania królestwa Anglii, zadbał o zapewnienie sobie intelektualnego zaplecza w stolicy. Środowisko to miało prowadzić propagandę królewską na rodzimym gruncie. W myśl wspomnianej wyżej teorii Yorke⁵⁹ można powiedzieć, że *Carta dirige gressus* to wyraz triumfu Aethelstana nad wrogami, którzy odmawiali mu królewskiego pochodzenia i prawa do tronu. W 927 r., słowami Piotra sięgającego po karoliński panegiryk, dał im do zrozumienia, że jest godny królestwa wspanialszego niż Wessex i że Opatrzność uczyniła go najlepszym następcą Alfreda i Edwarda.

Jakikolwiek był powód tak długiego trwania w Winchesterze przekazu pomijającego pamięć Aethelstana, nie możemy zapominać, że starsza i dominująca anglosaska tradycja we wcześniejszej części tej samej *Liber Vitae* wymienia Aethelstana i pomija właśnie jego przyrodniego młodszego brata Aelfwearda – obecnego jedynie w liście synów królewskich, którzy nie doczekali objęcia rządów. Podobnie nekrolog New Minster, założony niewiele wcześniej niż *Liber Vitae*, upamiętnia zgon Aethelstana⁶⁰. Również tworzący w latach dziewięćdziesiątych X w. Wulfstan w *Żywocie św. Aethelwolda* wyrażał się entuzjastycznie o tym władcy, m.in. jako o pierwszym protektorze swego bohatera⁶¹. Oznacza to, że dominująca anglosaska tradycja Winchesteru i będący jej częścią obraz królów z Wessexu najwięcej zawdzięcza właśnie działającym u boku króla zwolennikom reformy monastycznej, uczniom i następcom św. Aethelwolda. *Liber Vitae* nie przypadkiem pomija w listach kommemoracyjnych Edwarda Męczennika (975–978), którego wyborowi na króla Aethelwold był przeciwny, a honoruje matkę Aethelreda II, Aelfthrythę⁶². Tak naprawdę pamięć o Edwardzie Męczenniku w New Minster obrazują jedynie zapisy powstałe w czasach normańskich, czyli wspomniany *Hyde Register*⁶³. Reasumując, tradycja Winchesteru, a szczególnie New Minster, jest ściśle związana z historią dynastii Wessexu, a właściwie z domem Alfreda Wielkiego. Z racji swych początków oba zgromadzenia były powołane do przechowywania pamięci o członkach dynastii, o czym świadczy włączenie testamentu Alfreda do księgi tradycji New Minster. Co więcej, społeczność New Minster w *Liber Vitae* wysunęła przedstawicieli „domu Alfreda” jako najważniejszych kandydatów do zbawienia spośród wspomnianych modłami zgromadzenia. Do tej tradycji odwoływał się Kanut w swej działalności fundacyjnej, której świadectwem jest otwierająca pierwotną *Liber Vitae* miniatura i imiona Kanuta oraz jego siostry Świętosławy, dopisane do list królów i niewiast królewskiego rodu, za których modlili się mnisi w New Minster.

⁵⁹ Zob. przyp. 54.

⁶⁰ Londyn, British Library, Cotton Titus D. XXVII, J. Gerchow, *Die Gedenkübertlieferung...*, s. 334, pod 27 X; datowany ok. 1023–1029 r., zob. komentarz s. 102 n., 232–244; datowany na lata 1023–1029; tekst pod nr 17, s. 333 n., zgon Aethelstana pod 27 października.

⁶¹ *Żywot św. Aethelwolda*, cap. 7, *Quomodo adolescens [Aethelwold] Aedelstano regi notus effectus ad clericatum et sacerdotium peruenit* i 10, s. 37, 39.

⁶² Datę jej zgonu pod 17 XI notuje też nekrolog New Minster, J. Gerchow, *Die Gedenkübertlieferung...* nr 17, s. 335: *Obitusque Aelfbryð matris Æpelredi regis*. Również w tym nekrologu brak imienia Edwarda Męczennika.

⁶³ *Liber Vitae*, s. 9.

Winchester było sceną spektakularnych działań królów, dzięki którym przedstawiali się oni Bogu i poddanym jako wielcy władcy. Z pewnością darowizny większości władców X w. błędą przy nadaniach Edgara – zdecydowaną większość uznanych za wiarygodne dyplomów wystawiono dla wspólnoty przy Old Minster w Winchester oraz dla tamtejszego biskupa. To właśnie tam reformatorzy monastycyzmu angielskiego występują jawnie w 964 r., gdy – jak pisze *Kronika anglosaska* – „król Edgar w mieście Winchester wyгнаł księży z Old Minster i z New Minster, i z Chertsey i z Milton, i zastąpił ich mnichami”⁶⁴. Sporządzony w Winchester słynny „złoty przywilej” dotyczący ponownej fundacji New Minster i osadzenia tam zakonników benedyktyńskich wyróżnia się szczególnie na tle innych dyplomów królewskich⁶⁵. Jest manifestem otrzymanej od Boga potęgi i świadectwem gorliwości w wypełnianiu związanych z ową potęgą obowiązków. Zawarta w nim miniatura stanowi pierwszy przykład stylu szkoły Winchesteru, jednego z najznakomitszych w ówczesnej Europie. Wykształcił się on na gruncie rodzimego stylu pod wpływem sztuki karolińskiej i ottońskiej, w środowisku zwolenników reformy monastycznej utrzymujących ożywione stosunki z kontynentalnymi ośrodkami reformy benedyktyńskiej⁶⁶.

Postać króla Edgara wyraża pokorę i cześć dla Chrystusa, którego, jak się dowiadujemy z treści dyplomu, Edgar zastępuje na ziemi. Ciekawe i nietypowe na gruncie anglosaskim zastosowanie w dekoracji dyplomu złota i purpury⁶⁷ przypomina znany przywilej cesarza Ottona Wielkiego dla Kościoła rzymskiego z 962 r.⁶⁸ Posłużenie się podobną formą przez Edgara (a nawet jeszcze wspanialszą, biorąc pod uwagę iluminacje) wskazuje na niezwykłą rangę nadania dla New Minster. Edgar, dzięki formie i treści dyplomu, przedstawia jednocześnie swój niezwykły majestat i godność Chrystusowego wikariusza⁶⁹. Kodeks miał służyć nie tylko celom reprezentacyjnym, ale raz na rok być odczytywany mnichom. Wymienione w nim zasady życia mniszego odnoszą się wyraźnie do bliskiego sąsiedztwa miasta i jego pokus, i są wskazówką, w jaki sposób grzeszny człowiek może osiągnąć życie przypominające w swej bezgrzeszności raj⁷⁰. Głoszą też, że to mnisi oraz ci, którzy ich wspomagają, mogą liczyć na „wpisanie do księgi życia” i obiecane przez Chrystusa „mieszkanie w niebie”. Dlatego właśnie król wraz ze swymi potomkami jako protektor mnichów może liczyć na Boską opiekę. Armia duchowa tworzona przez mnichów, podobnie jak armia ziemską przedstawione zostały i zrównane ze sobą jako

⁶⁴ Rkps A *Kroniki anglosaskiej*, [w:] *Two of the Saxon Chronicles Parallel: with supplementary extracts from the others*, wyd. C. Plummer na podstawie J. Earle'a, t. 1, Oxford 1892, s. 116, 118; *The Anglo-Saxon Chronicle*, tłum. ang. i wyd. D. Whitelock, London 1965, s. 76.

⁶⁵ S, nr 745, CS, nr 1190, *Councils and Synods*, nr 31, 966 r.; A.R. Rumble, *Property and Piety...*, nr IV.

⁶⁶ Na pierwszej karcie umieszczono miniaturę przedstawiającą króla Edgara stojącego między Panną Marią i św. Piotrem. Król ofiarowuje dyplom Chrystusowi, przedstawionemu powyżej na tronie i w mandorli jako Pantokrator w otoczeniu aniołów; F. Wormald, *Late Anglo-Saxon Art: Some Questions and Suggestions*, Princeton 1963, s. 23–26; R. Deschman, *Benedictional of St Aethelwold*, Princeton-Chichester 1995, s. 195–204.

⁶⁷ J.J.G. Alexander, *Benedictional of St Aethelwold*, [w:] *Tenth-Century Studies...*, s. 179.

⁶⁸ Watykan, Archivio, AA. Arm. I-XVIII 18; na temat jego formy zob. H. Hoffmann, *Buchkunst und Königtum im ottonischen und frühsalischen Reich*, Stuttgart 1986, t. 1, s. 10.

⁶⁹ R. Michałowski, *Otto III w obliczu ideowego wyzwania: monarcha jako wizerunek Chrystusa*, [w:] *Człowiek w społeczeństwie średniowiecznym*, Warszawa 1997, s. 67–71.

⁷⁰ O treści dyplomu jako przejawie „propagandy monastycznej” ostatnio A.R. Rumble, *Property and Piety...*, s. 17–19.

dwa filary, na których opiera się bezpieczeństwo królestwa. Edgar w dyplomie tłumaczy, że usunął niegodnych księży z poczucia obowiązku spoczywającego na nim, jako na „wikariuszu Chrystusowym”. Nie mógł pozostać bezczynny wobec występków kanoników, kładących się cieniem na powierzone mu królestwo.

Symbolem triumfu popieranej przez króla reformy było zwołanie właśnie w Winchesterze około 970 r. synodu, na którym Edgar wprowadził w całej Anglii ujednoliconą regułę benedyktyńską. W tym mieście, jak niegdyś Karol Wielki w Akwizgranie, Edgar rozstrzygał o drogach, którymi jego poddani mają iść do zbawienia. Winchester był też jednym z najważniejszych ośrodków, z których promieniowało modlitwne wsparcie dla królów Anglii. Było miejscem kultywowania tradycji Domu Alfreda, a do listy królów z *Liber Vitae* New Minster dopisywano kolejnych władców aż do Henryka V. Funkcja nekropolii dynastii łączyła się z też z funkcją sanktuarium licznych świętych. Winchester z jego kościołami i klasztorami, jak żadne inne miasto przed Londynem, dzięki fundacjom królewskim stawało się widowym znakiem majestatu i pobożności angielskich władców. Tak znacząca koncentracja funkcji sakralnych wokół centrum nowego królestwa Anglii zachęca, by nazwać owo miejsce anglosaskim Akwizgranem.

Aleksandra Czapska

Winchester – l'Aix-la-Chapelle des rois anglo-saxons

Winchester, résidence du premier évêque et des rois de Wessex, devint au X^e siècle le chef-lieu de la construction du nouveau royaume d'Angleterre par les rois ouest-saxons. De ce fait, le X^e siècle fut pour cette ville la période de l'essor considérable. Depuis le règne d'Alfred le Grand (871–899), qui procéda à l'unification des anciens royaumes insulaires en un seul royaume anglo-saxon dirigé par la dynastie de Wessex, Winchester jouait un rôle prépondérant dans la nouvelle entité politique. Au Winchester alfrédien, à l'instar de l'Aix-la-Chapelle de Charlemagne, fut créée l'École du Palais. Le milieu intellectuel de la Cour, de l'École du Palais, et des nouveaux établissements religieux fondés par les successeurs d'Alfred, fut à l'origine de la création d'une tradition politique et historique légitimant la succession royale de la „maison d'Alfred”. Sous le règne de son fils, Édouard l'Ancien (900–924), fut fondé le New Minster, voisinant avec le Palais et avec l'ancienne cathédrale (Old Minster), ainsi que le couvent des nonnes, le Nunnaminster. Les successeurs d'Édouard tinrent à agrandir et à embellir les églises winchesteriennes. Au New Minster, conçu par Édouard l'Ancien comme la nécropole de la lignée d'Alfred, la mémoire de l'Église se fit indissoluble de la mémoire dynastique et de la propagande politique royale – comme en témoigne le *Liber Vitae*, texte issu du *scriptorium* du New Minster. Le siège épiscopal de Winchester était attribué aux membres du clergé partisans de la réforme monastique bénédictine, proches et conseillers des rois qui veillaient à ce que les clercs du New Minster et de l'ancienne cathédrale assurassent la production de la chancellerie royale. La position prise par la royauté anglo-saxonne au mouvement de la réforme et son appui décisif pour son succès, trouvèrent son reflet dans la topographie du quartier royal et épiscopal de la ville et dans l'immixtion des clercs réformateurs à l'émergence de l'idéologie royale de la lignée d'Alfred. C'est sous le règne d'Edgar (959–975) que la collaboration de la cour et du clergé réformateur reflété autant par les fondations royales à Winchester que par l'engagement du milieu ecclésiastique dans la mise en relief des fondements religieux de la royauté prit l'éclat. Par conséquent, il semble que la topographie des lieux du pouvoir à Winchester et le rôle politique et spirituel du milieu ecclésiastique winchesterien autorisent l'historien à appeler la capitale de Wessex l'Aix-la-Chapelle des Ouest-Saxons.

Marcin Rafał Pauk
(Warszawa)

Święci patroni a średniowieczne wspólnoty polityczne w Europie Środkowej*

Teza o organicznym związku sfery sakralnej z władzą polityczną w społeczeństwach przedindustrialnych nie wymaga głębszego uzasadnienia. W badaniach historycznych związek *sacrum* i władzy sprowadza się jednak zazwyczaj do instytucji monarchii, która od czasów chrystianizacji Imperium Rzymskiego czerpała legitymizację z ideologii chrześcijańskiej. Sakralizacja władzy monarchów europejskich przybierała bardzo różnorodne formy, od imperialnej idei wikariatu Chrystusa i pomazaństwa Bożego, poprzez zwierzchnictwo nad Kościołem, aktywność fundacyjną i promocję kultów dynastycznych, aż do indywidualnych aktów monarszej dewocji¹. Na drugim planie pozostaje jednak nie mniej istotna kwestia relacji między sferą nadprzyrodzoną a zasadami organizacji całej przestrzeni politycznej w państwie, nieograniczającej się tylko do kręgu dynastii i dworu. Celem, jaki sobie stawiam w niniejszej pracy, jest przedstawienie funkcji kultu świętych patronów w kulturze politycznej i prawnej środkowoeuropejskich monarchii między XI a XIV stuleciem. Na przykładzie trzech państw środkowoeuropejskich – Czech, Węgier i Polski – spróbuję ukazać rzeczywistość i teorię polityczną poprzez analizę relacji trzech wzajemnie komunikujących się ze sobą podmiotów – monarchy, świętego patrona oraz wspólnoty politycznej. Ta ostatnia kategoria wymaga z pewnością precyzyjniejszego zdefiniowania.

Pojęcie *communitas terre*, jak większość zjawisk z zakresu świadomości społecznej, nie poddaje się niestety łatwemu i jednoznaczному określeniu. Z pewnością zaliczyć ją można do kategorii zjawisk społecznych, klasyfikowanych przez Maxa Webera jako „stosunek wspólnotowy, [...] wypływający z subiektywnego poczucia (afektywnej lub

* Artykuł ten zawiera znacznie rozszerzone tezy, prezentowane już na opolskiej sesji poświęconej kultowi św. Stanisława – M.R. Pauk, *Kult św. Stanisława na tle innych kultów politycznych Europy Środkowej w średniowieczu*, [w:] *Kult św. Stanisława na Śląsku (1253–2003)*, red. A. Pobóg-Lenartowicz, Opole 2004, s. 31–47.

¹ Por. zwłaszcza R. Michałowski, *Podstawy religijne monarchii we wczesnym średniowieczu zachodnioeuropejskim. Próba typologii*, KH, 105, 1998, s. 3–33.

tradycyjalnej) przynależności uczestników”². Więzy między członkami takich grup powstają dzięki ponawianym rytuałom i metodom służącym symbolicznemu budowaniu społeczności. Ich celem jest wytworzenie tożsamości zbiorowej wspólnoty. Tożsamość ta zwykle kształtuje się w opozycji do jakiejś innej identyfikacji grupowej. Wewnątrz społeczności nie jest konieczne zachowanie jedności celów, postaw i poglądów; nie jest ona homogeniczna i wolna od konfliktów wewnętrznych; w jej obrębie może istnieć wiele grup interesu. Podstawą owej wspólnoty, która w języku staroczeskim co najmniej od XIII w. określana była mianem *obec*, była z pewnością świadomość wspólnego pochodzenia, zamieszkiwania, czyli ziemi, języka, prawa i organizacji politycznej³. Nie wiadomo jednak dokładnie, jak szerokie kręgi społeczne miały poczucie przynależności do tejże wspólnoty. Trzynastowieczna *universitas nobilium – obec*, taka, jaką znamy w Czechach i na Węgrzech z dzieł tzw. Dalimila i Szymona z Kéza, postrzegana często jako przeciwny biegun monarchicznej *maiestas*, nie była już tożsama – jak za czasów przedpaństwowych – z ogółem wolnych członków wspólnoty etnicznej, uczestniczących w wyprawach wojennych i zgromadzeniach wiecowych⁴. W ciągu XIII i XIV w. w interesujących nas krajach w wyniku głębokich przeobrażeń społecznych nastąpił proces wyodrębnienia się szlacheckich wspólnot ziemskich – narodów politycznych⁵. Prerogatywy wspólnoty politycznej najłatwiej zdefiniować w oparciu o wykładnię zawartą w staroczeskiej kronice tzw. Dalimila. Nadrzędności politycznej *communitatis* towarzyszy tu przekonanie o jej starożytnym rodowodzie i odwieczności całego porządku ustrojowego ziemi Czechów; *obec* nie ukształtowała się w żadnym momencie historycznym, lecz po prostu trwała od czasów niepamiętnych jako przyrodzona forma organizacji politycznej ludu⁶. To właśnie wspólnota czeskich panów, za wskazaniem Libuszy, zaprosiła na tron oracza Przemysła⁷. Jest ona zatem starszą i bardziej pierwotną formą organizacji politycznej niż monarchia. Kronikarz wyraźnie przeciwstawił *obec* jednostce. Interes wspólnoty jest wartością nadrzędną w stosunku do interesu partykularnego. Działający na szkodę powszechnego dobra człowiek zasłużył u kronikarza na miano

² M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 2002, s. 30–32.

³ Analizę semantyczno-historyczną tego terminu w najstarszych tekstach czeskich przeprowadził: J. Macek jako J. Pečirková a kol., *Semantická analýza staročeského slova „obec”*, *Listy filologické*, 97, 1974, s. 89–100.

⁴ Z. Uhlíř, *Pojem zemske obce v tzv. Kronice Dalimilově jako základní prvek její ideologie*, „*Folia Historica Bohemica*”, 9, 1985, s. 7–28; J. Szücs, *Theoretical Elements in Master Simon of Kéza's Gesta Hungarorum (1282–1285)*, [w:] *Simonis de Kéza Gesta Hungarorum*, wyd. i tłum. L. Veszprémy, F. Schaer, Budapest-New York 1999, s. LXXXV–XC; tenże, *Wykład pradziejów węgierskich w Gesta Hungarorum Szymona Kézaiego (1282–1285)*, KH, 95, 1988, s. 35–62.

⁵ Szczególnie ważne dla tej problematyki są prace S. Russockiego, *Średniowieczne narody polityczne Europy Środkowej*, „*Czasopismo Prawno-Historyczne*”, 37, 1985, s. 57–73 oraz: *Struktury i świadomość. Procesy integracji rycerstwa Europy Środkowej schyłku XIII w. i ich odbicie w historiografii epoki*, [w:] *Spoleczeństwo Polski średniowiecznej*, t. 1, red. S.K. Kuczyński, Warszawa 1981, s. 203–221.

⁶ Przekonanie takie, jako zjawisko powszechne w świadomości wczesnych narodów politycznych, jest obecne także w węgierskiej kronice mistrza Szymona z Kéza. – por. J. Szücs, *Theoretical Elements*, s. LXXXV–LXXXVIII; S. Russocki, *Struktury i świadomość...*, s. 212–214.

⁷ *Staročeská kronika tak řečeneho Dalimila*, t. 1, wyd. J. Daňhelka, K. Hádek, B. Havranek, N. Kvítková, Praha 1988, rozdz. 6, s. 139.

zemského zloděje⁸. Podejmowane kolektywnie postanowienia wspólnoty politycznej nie mogły być zatem przez jednostki kwestionowane i sabotowane. Autor daje temu wyraz, uznając wspólne działanie za jedyną skuteczną gwarancję zachowania pokoju ziemskiego:

Zlý člověk chtěl by to býti, / kterýž pro sve dobré dá obci zlým užiti. / Obec jest každého ohrada, / ktož ji tupi, minulat' jest jeho rada. / ztratě obec, neufaj i do hrada, / bez obce dobude tebe všeliká sváda⁹.

Obec posiadała jednak instrumenty przymusu i nacisku na opornych. Mogło nim być wykluczenie ze wspólnoty – jak w przypadku możnych, którzy bez wymaganej zgody kolektywu dokonali elekcji władcy. Niestety, nie wiemy, jakie konsekwencje to za sobą pociągało. Ale w możliwościach wspólnoty leżało także bardziej drastyczne wymuszenie podporządkowania się jej decyzjom – poprzez wywarcie kolektywnej zemsty na opornych. Takie rozwiązanie przewiduje landfryd przyjęty na sejmie ziemskim w Pradze w 1281 r. w czasie trwania nieformalnego bezkrólewia po śmierci Przemysła Otakara II i regencji brandenburskiej, a zatem w momencie znaczącego osłabienia władzy publicznej. Baronowie, którzy odmówiliby przystąpienia do landfrydu i zaprzysiężenia jego warunków, narażali swe dobra na spustoszenie. Ich zamki za zgodą wspólnoty miały zostać zdobyte i obsadzone przez regenta królestwa z pomocą innych wielmożów¹⁰. Solidarna akcja przeciwko jednostce naruszającej mir wiecowy i uznanej za wroga całej wspólnoty tkwiła bardzo głęboko w kolektywistycznej tradycji prawnej społeczeństw średniowiecznych. Nasuwa się tu odległa w czasie, ale jakże czytelna analogia do formy zbiorowej zemsty u Luciców, opisaney przez Thietmara¹¹. Płądrowanie i grabież dóbr odbywać się miały bez jakiegokolwiek udziału autorytetu zwierzchniego. Można przypuszczać, że owe archaiczne nieco prerogatywy wspólnoty politycznej, których celem było utrzymanie ładu wewnętrznego w państwie, zyskiwały na znaczeniu w momencie braku monarchy – naturalnego gwaranta pokoju ziemskiego. Równie stary rodowód miała, zdaniem tzw. Dalimila, instytucja walnych sejmów, na których wspólnota podejmowała najważniejsze decyzje polityczne – pierwszy taki sejm zwołać miała bowiem już Libusza¹². Niezbywalnym uprawnieniem *communitas* było wreszcie także prawo do elekcji władcy. Możliwość rycerska *obec* nie posiadała żadnego wyodrębnionego ani zinstytucjonalizowanego przywództwa, ale tzw. Dalimil przypisuje kierowniczą rolę największym z czeskich panów; to oni stanowią w dziele główny podmiot polityczny, zbiorowo występujący w imieniu wspólnoty, wyraźnie przeciwstawiony monarsze. O pozycji we wspólnocie decydowało przede wszystkim działanie dla pożytku ziemi Czechów oraz indywidualne cechy – szczególnie cenione nadal talenty militarne. Na kartach *Kroniki* pojawia się wielka liczba czeskich panów wstawionych pomyślnymi kampaniami militarnymi – zgodnie z ogólną tendencją dzieła – przeciw Niemcom, ale

⁸ Tamże, t. 2, rozdz. 57, s. 59.

⁹ Tamże, t. 1, rozdz. 4, s. 129.

¹⁰ *Regesta diplomatica nec non epistolaria Bohemiae et Moraviae*, t. 2, wyd. J. Emler, Pragae 1896, nr 1238.

¹¹ Szerzej o tym i innych przypadkach podobnych zachowań wspólnoty wiecowej zob. K. Modzelewski, *Człowiek istnieje w kolektywie. Jednostka w kręgu wspólnoty krewniczej, sąsiedzkiej i plemiennej*, [w:] *Człowiek w społeczeństwie średniowiecznym*, red. R. Michałowski, Warszawa 1997, s. 20–23.

¹² *Staročeská kronika...*, t. 1, rozdz. 3, s. 118 – tu po raz pierwszy pojawia się termin *valny sněm*.

także udziałem w zagranicznych turniejach rycerskich, pomimo wrogiego stosunku kronikarza do kultury rycerskiej, traktowanej jako obca naleciałość i zepsucie staroczeskich cnót¹³.

I. Święty patron – władca – wspólnota polityczna

Rozpatrywanie problematyki kultów państwowych wypada rozpocząć od ukazania trójstronnej relacji między panującymi, świętymi patronami a ogółem członków wspólnoty politycznej. Kult świętego opiekuna państwa służył sakralizacji władzy monarszej, a zatem umocnieniu charyzmatu panującego i jego rodu w oczach poddanych, i ten jego aspekt jest zazwyczaj najlepiej dostrzegalny. Ale z drugiej strony kult ten mógł posłużyć interesom wspólnoty politycznej jako element krystalizacji jej świadomości społecznej i ideowe uzasadnienie dążenia do współdecydowania z monarchą o losach państwa. Szczególna relacja, jaka wytwarzała się – zwłaszcza w momencie intronizacji – między panującym a nadprzyrodzonym opiekunem wspólnoty, stanowiła bez wątpienia ważny składnik legalnego panowania. Można zaryzykować twierdzenie, że osoba świętego reprezentowała tu całą rządzoną zbiorowość polityczną, stąd nierzadko tak wielka dbałość o należyte dopełnienie rytu inicjacyjnego władzy. Przykłady takie pochodzą z licznych europejskich monarchii. Możliwość wykazania fizycznego pokrewieństwa panującego ze świętym, jak działo się to w przypadku otoczonych kultem władców, nadawała tej relacji jeszcze głębszy wymiar etyczny.

Dogodne wprowadzenie w tę problematykę stanowi przypadek kultu króla Olafa II Haraldssona w średniowiecznej Norwegii, skupiający jak w soczewce wiele zagadnień związanych z postrzeganiem roli świętego jako patrona wspólnoty politycznej, państwa i dynastii. Kult ten rozwinął się wkrótce po – uznawanej za męczeńską – śmierci króla w bitwie pod Stiklestad w 1030 r. Charakter kultu państwowo-dynastycznego uzyskał ostatecznie w XII stuleciu. Pojawia się wtedy idea wieczystego panowania świętego monarchy nad ziemią i ludem, wyrażona dobitnie przez króla Magnusa Erlingssona w dokumencie dla stolicy arcybiskupiej w Nidaros, gdzie spoczywały relikwie św. Olafa. Władca ofiarował w nim swe królestwo świętemu i zgodnie z obyczajem feudalnym otrzymał je z powrotem jako lenno. Koronacja Magnusa (1163 lub 1164) była pierwszą w Skandynawii ceremonią sakry królewskiej, dokonaną według rytu chrześcijańskiego. Dopełnił jej arcybiskup Nidaros (Trondheim) i od tego momentu nigdy nie kwestionowano roli jego następców jako koronatorów norweskich królów. Żaden ośrodek nie uzyskał jednak rangi wyłącznego miejsca koronacji, a pierwszeństwo w tym względzie przypadło ostatecznie nie Nidaros, lecz Bergen. Dzień św. Olafa bywał nadal chętnie wybierany jako najważniejszy do dopełnienia ceremonii sakry królewskiej, o czym świadczy koronacja Haakona IV w 1247 r.¹⁴ Autorytet świętego króla legitymizował też aktywność

¹³ Tamże, t. 2, rozdz. 87, s. 421–422.

¹⁴ Szeroko na ten temat E. Hoffmann, *Politische Heilige in Skandinavien und die Entwicklung der drei nordischen Reiche und Völker*, [w:] *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, red. J. Petersohn. Vorträge und Forschungen t. 42, Sigmaringen 1994, s. 280–284; tenże, *Coronation and Coronation Ordines in Medieval Scandinavia*, [w:] *Coronations. Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*, red. J.M. Bak.

prawodawczą norweskich władców w XII i XIII w. Właśnie Olafowi przypisała późniejsza tradycja najstarsze przepisy prawa Gulatingu, a rewizja tradycji prawnej dokonana została w 1164 r. na wiecu w Bergen przy okazji koronacji Magnusa Erlingssona, ściśle związanej – jak wyżej zazaczyłem – z kultem św. Olafa¹⁵. Dostrzegamy tu zatem typowe cechy kultu polityczno-dynastycznego: związanie czasu lub miejsca oraz osoby szafarza sakry królewskiej z osobą świętego, ideę jego wieczystego panowania nad ziemią i ludem oraz przypisanie mu atrybutów prawodawcy i gwaranta porządku prawnego. Wiele z tych elementów charakteryzowało także kultu dynastyczne i państwowe w krajach Europy Środkowej.

Najstarszym świadectwem kultu św. Waclawa jako patrona czeskiej dynastii jest strona tytułowa rękopisu tzw. *Legendy Gumpolda* z przełomu X i XI w., gdzie męczennik adorowany jest przez żonę Bolesława II, księżną Emmę. O państwowym charakterze tego kultu w XI stuleciu wnioskować można jednak przede wszystkim z faktu wybijania na monetach podobizn oraz imienia świętego; było to stałą praktyką od czasów księcia Brzetysława I¹⁶. Ważne przesłanie ideowe niesie także wizerunek tronującego Waclawa wpisany w inicjał perykopy na dzień jego święta w tzw. Kodeksie Wyszehradzkim, będącym bez wątpienia koronacyjnym ewangelistarem króla Wratysława II¹⁷. Na szczególną uwagę zasługują też pieczęcie czeskich władców, gdzie podobizna panującego aż do czasów króla Przemysła Otakara II sąsiadowała z umieszczonym na rewersie wizerunkiem świętego. Począwszy od rządów Władysława II (1140–1172), opatrywano je znamieną legendą, będącą wykładem zawartego w wyobrażeniu napieczętym programu ideowego. Na pieczęci książęcej Władysława II z lat czterdziestych XII w. napis ten przybrał formę: PAX S. WENCEZLAI IN MANUS DUCIS WLADIZLAI. Po koronacji Władysława II na króla Czechów w 1158 r. uległ on znamiennej modyfikacji i brzmiał: PAX REGIS WLADISLAI IN MANUS S. WENCEZLAI¹⁸. Ta odwrócona forma utrwaliła się także za następców Władysława II nienoszących tytułu królewskiego. Interpretacja tej pieczęci wprowadza nas w sferę wyobrażeń dwunastowiecznej elity czeskiej dotyczących relacji świętego patrona, aktualnie panującego członka dynastii i wspólnoty politycznej. Obie formy legendy nie pozostawiają wątpliwości co do właściwej treści ideowej – dualizm napieczętego wizerunku odzwierciedlał sakralny oraz polityczny porządek władania nad ziemią i ludem Czechów. W pierwotnym brzmieniu św. Waclaw jako *dux perpetuus* jest dawcą miru, na którego straży stoi książę Władysław. Odwrócenie tekstu ma zapewne na celu

Berkeley-Oxford 1990, s. 126–130; zob też B. La Forge, *Magnus Hakonarson*, [w:] *Lexicon des Mittelalters*, CD-ROM Ausgabe, Metzler Verlag 2000; na temat Szwecji: M.J. Gąssowska, *Rozwój kultu św. Eryka w średniowiecznej Szwecji*, KH, 100, 1993, s. 3–27. Dr Mai Gąssowskiej pragnę odrębnie podziękować za cenne uwagi na temat skandynawskich kultów monarszych.

¹⁵ P.G. Norseng, *Law Codes as a Source for Nordic History in the Early Middle Ages*, „Scandinavian Journal of History”, 16, 1991, s. 145–149.

¹⁶ Najstarsza emisja z imieniem świętego, datowana na ok. 1010 r., należy do księcia Jaromira, zaś wizerunek Waclawa zagościł na monetach czeskich na dobre za czasów Brzetysława I – J. Šmerda, *Denary české a moravské. Katalog mincí českého státu od X. do počátku XIII. století*, Brno 1996, s. 71–72.

¹⁷ P. Spunar, *Kultura českého středověku*, Praha 1985, s. 119; A. Merhautová, D. Třešník, *Ideové proudy v českém umění 12. století*, Praha 1985, s. 20–22 i 82–99.

¹⁸ *Codex diplomaticus et epistolaris Regni Bohemiae* (cyt. dalej: CDB), t. 1, wyd. G. Friedrich, Pragae 1907, nr 157 i 210.

podkreślenie monarszej godności Władysława; to ziemski panujący jest teraz przedstawiony jako źródło miru, ale jego urzeczywistnienie nie byłoby możliwe bez nadprzyrodzonej pomocy świętego patrona dynastii i ludu Czechów. Głębszy sens ideowy obu sformułowań pozostaje jednak niezmienny¹⁹. Idea wikariatu władcy doczesnego, sprawowanego z łaski i pod ochroną władcy nadprzyrodzonego (*dux perpetuus*), była jednym z najistotniejszych elementów sakralizacji władzy czeskich książąt wobec poddanych. Opisana przez Kanonika Wyszehradzkiego próba zamachu na księcia Sobiesława I w 1130 r. ze strony grupy możnych i towarzyszące jej działania władcy dobrze świadczą o sposobie, w jaki Przemysłidzi postrzegali swą rolę pośredników między świętym patronem a wspólnotą polityczną. Po ujawnieniu spiskowców, ale jeszcze przed ich osądzeniem, Sobiesław I odbył publiczną pokutę u grobu św. Wacława, będącą z jednej strony dziękczynieniem za opiekę i uniknięcie śmierci, z drugiej zaś rytym przebłagalnym za naruszenie miru, którego dopuścili się zamachowcy, godząc w legalnego władcę. Książę podkreślał tym samym swą rolę reprezentanta wspólnoty w jej kontaktach z mistycznym opiekunem. Podobną wymowę miał fakt oczyszczenia biskupa Meinharda z zarzutu udziału w spisku, dokonany na wiecu w dniu święta księcia-męczennika²⁰.

Nawiązanie owej szczególnej więzi panującego ze świętym patronem jako przestanki legalnego panowania następowało zazwyczaj w momencie inauguracji władzy. W akcie tym udział elity, działającej jako *pars pro toto* wspólnoty politycznej, nie sprowadzał się tylko do biernego asystowania. Dokonana przez możnych elekcja miała zawsze realne znaczenie polityczne i nie wykluczała się wzajemnie z porządkiem dziedziczenia tronu w obrębie dynastii. We wszystkich interesujących nas monarchiach środkowoeuropejskich ścisły związek z osobami świętych patronów wykazywał zwłaszcza ryt sakry królewskiej. Pomimo całej swej intensywności kult św. Wacława nie miał w okresie do XIV w. jakiegokolwiek bliższego związku z kolejnymi koronacjami królewskimi Przemysłidów²¹. Ceremoniom koronacyjnym nie towarzyszyło – jak możemy chyba wnioskować z całkowitego milczenia źródeł – wytworzenie się tradycji używania jednej korony, obdarzonej sakralną mocą i legitymizującej rządu ukoronowanego nią władcy, na wzór

¹⁹ D. Třeštk, *Mír a dobrý rok. Státní ideologie raného přemyslovského státu mezi křesťanstvím a „pohanstvím”*, „Folia Historica Bohemica”, 12, 1988, s. 23–41, gdzie autor znacząco koryguje swoje wcześniejsze poglądy, kwestionujące funkcjonowanie we wczesnym średniowieczu pojęcia miru ogarniającego całą ekumenę polityczną Czechów.

²⁰ Przekonującą analizę zabiegów ideowych wywołanych próbą zamachu na Sobiesława I i towarzyszących sądowi nad spiskowcami przeprowadził ostatnio A. Pleszczyński, *Sobiesław I – rex Ninivitarum. Książę czeski w walce z ordynariuszem praskim Meinhardem, biskupem Rzeszy*, [w:] *Monarchia w średniowieczu. Władza nad ludźmi, władza nad terytorium*, red. J. Pysiak, A. Pieniądz-Skrzypczak, M.R. Pauk, Warszawa 2002, s. 130–131.

²¹ Niezwykłą natomiast żywotnością wykazały się w rytuale intronizacyjnym władców czeskich nawiązania do mitycznego protoplasty dynastii. O przechowywaniu na Wyszehradzie tykowych butów Przemysła donosi Kosmas, ale ich użycie (wraz z torbą Przemysła) w rycie intronizacyjnym poświadczono jest dopiero za czasów Karola IV. Milczenie źródeł między XII i XIV w. pozostawia pole dla wątpliwości, czy aby nie chodzi tu o swoiste „odrodzenie” dawnego obrzędu za rządów drugiego z Luksemburgów; zob. J. Banaszkiewicz, *Polskie dzieje bajeczne mistrza Wincentego Kadłubka*, Wrocław 1998, s. 209–213; A. Pleszczyński, *Fetyszyzm początków*, [w:] *Origines mundi, gentium et civitatum*, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Wrocław 2001, s. 153–159.

węgierskiej Korony św. Stefana. Wynikło to z pewnością ze specyfiki pierwszych trzech koronacji królów czeskich – braku ciągłości sakry królewskiej, otrzymania korony z nadania cesarskiego i odbywania samych koronacji poza granicami kraju. Pogląd o przejęciu kultu i symboliki Waclawowej przez kształtującą się wspólną polityczną szlachty – jakoby w opozycji do monarchii – już w połowie XIII w. wydaje się mocno kontrowersyjny. Wprawdzie wizerunek św. Waclawa zniknął z rewersu pieczęci królewskiej i monet za rządów Przemysła Otakara II, a nieco później pojawił się na pieczęci cytacyjnej sądu ziemskiego (o czym jeszcze przyjdzie wspomnieć niżej), ale jednocześnie podkreślić trzeba, że imię Waclawa – używane wcześniej w dynastii jedynie sporadycznie – nosili aż trzech z ostatnich Przemysłidów, zaś Waclaw II zabiegał o wprowadzenie kultu księcia-męczennika w tak cenionym przez siebie zakonie cystersów²².

Rytuał inauguracji władzy książęcej u Czechów długo nie miał charakteru ceremonii jednoznacznie kościelnej. Tradycyjne miejsce intronizacji – pagórek na grodzie praskim zwany *Žiži*, wraz z przypuszczalnie stojącym na nim kamiennym tronem, wzmiankowanym *explicito* w dziele kanonika Wincentego – miało zapewne raczej przedchrześcijańską genezę²³. Miejsce to otaczało pole wiecowe, gdzie w czasie ceremonii aklamacji władcy i jego intronizacji zbierali się możni i *populus*. Jego chrystianizacja nastąpiła wraz ze wzniesieniem na praskim grodzie pierwszych obiektów sakralnych, a nade wszystko poprzez przeniesienie tam ze Starej Bolesłavi relikwii św. Waclawa, co nastąpiło zaledwie kilka lat po jego męczeńskiej śmierci. Bliskość tych relikwii z pewnością nie pozostawała bez znaczenia dla aktów ustanawiania władców w następnych stuleciach. Wiemy na przykład, że elekcja królewicza Przemysła Otakara na „młodszego króla” w 1248 r., przeprowadzona przez zbuntowanych panów wbrew woli jego ojca, odbyła się w przestrzeni *claustrum* kanoniczego praskiej katedry, nie można jednak stwierdzić, czy było to regułą²⁴. Relikwie patrona Czechów znajdowały się zapewne wśród świętości, na które możni czescy przysięgali wierność intronizowanemu władcy²⁵.

Zupełnie nowe impulsy przyniosła dopiero epoka luksemburska, a konkretnie działania Karola IV, podjęte w 1346 r. przed jego koronacją na króla Czech, opisane w bulli papieża Klemensa VI. Ze względu na szczególne akcentowanie przez władcę jego przemysłidzkiego rodowodu i związaną z tym cześć dla św. Waclawa, polecił on wykonać *de novo* królewską koronę i ofiarował ją *glorioso capiti dicti sancti*, [...] *ea intentione, ut ab ipso capite non debeat amoveri*²⁶, poza kilkoma wyszczególnionymi okolicznościami, takimi jak koronacja władcy i niesprecyzowane święta kościelne, w czasie których monarcha publicznie występować miał w tej koronie. Możemy się

²² Por. M.R. Pauk, *Fundacje cysterskie ostatnich Przemysłidów. Przyczynek do badań nad ideologią władzy i kulturą polityczną w XIII-wiecznych Czechach*, [w:] *Monarchia w średniowieczu...*, s. 298.

²³ Zob. więcej L.P. Stupecki, *Spuren tschechischer und polnischer Fürstensteine*, [w:] *Der Kärntner Fürstenstein im europäischen Vergleich*, red. A. Huber, Gmünd 1996, s. 35–36.

²⁴ *Příběhy krále Václava I*, FRB, t. 2, wyd. J. Emler, Pragae 1874, s. 304.

²⁵ Na temat owych przysięg – *sacramenta* – towarzyszących nie tylko elekcji księcia, ale także innym ważnym umowom publicznym, jak np. zawarcie pokoju, odnajdujemy szereg wzmianek w dwunastowiecznych źródłach narracyjnych – por. *Canonici Wissegradensis continuatio Cosmae*, FRB, t. 2, s. 229: *omnes Bohemi proceres super reliquiis sanctorum coram rege sacramenta fecerunt*.

²⁶ *Codex iuris Bohemici*, t. 2, cz. 1, wyd. H. Jireček, Pragae 1870, nr 253.

domyślać, że do okazji tych należały także dni świętych patronów ziemskich – Wacława i Wojciecha, gdyż przywileju noszenia królewskiego diademu w te święta udzielił Władysławowi II cesarz Fryderyk Barbarossa już w XII w.²⁷ Szczególny status nowego insygnium Karola IV zatwierdzony został wspomnianą bullą Klemensa VI z 6 maja 1346 r.²⁸ Nie jest pewne, czy korona ta została sporządzona zupełnie od nowa, czy też wykorzystano w niej elementy starszego insygnium Przemyślidów. Stanowi to przedmiot kontrowersji wśród badaczy²⁹. Otrzymujemy tu jednak pierwszy znany dowód ścisłego powiązania korony czeskich królów z kultem św. Wacława. Osadzenie insygnium na relikwiarzu zawierającym czaszkę świętego księcia nadało jej samej charakter relikwii kontaktowej. Ponadto dobitnie potwierdzona została w ten sposób dużo starsza idea wieczystego panowania świętego księcia nad ziemią i ludem Czechów. Z najstarszego czeskiego *Ordo ad coronandum Regem Boemorum*, pochodzącego dowodnie z czasów Karola IV, dowiadujemy się także, że w ceremonii używany był miecz uznawany za oręż św. Wacława³⁰. Tradycja odbywania koronacji w praskiej katedrze, gdzie spoczywały relikwie świętych Wacława i Wojciecha, także ukształtowała się dopiero w XIII w., ze względu na wspomniany już szczególny charakter królewskich koronacji w XI i XII stuleciu, dopełnianych w Moguncji. Pierwszą praską koronacją była ceremonia sakry udzielonej Wacławowi I za życia ojca w 1228 r. Od tego czasu katedra św. Wita na Hradzie stała się stałym miejscem sakry i przechowywania czeskich regaliów. Koronatorem królów czeskich aż do czasu powołania praskiej metropolii kościelnej w 1344 r. pozostawał jednak arcybiskup moguncki, co wiązało się z koniecznością jego przyjazdu do Pragi.

Wyjątkowo ścisłe relacje między dynastią a świętymi patronami królestwa istniały w królestwie węgierskim. W skali całej Europy Środkowej monarchia Arpadów była krajem, gdzie kult świętych królów rozwinął się najsilniej i najwcześniej odgrywał wielką rolę ideową i polityczną. Kanonizacja króla Stefana, jego syna Emeryka i trzech innych świętych w 1083 r. była inicjatywą mającą przede wszystkim doraźny aspekt polityczny – wzmocnienie pozycji króla Władysława, który przed kilku laty zdobył tron, walcząc ze swym kuzynem, królem Salomonem³¹. W 1192 r. do grona świętych królów dołączył sam Władysław, co z pewnością wpłynęło znacząco na przekonanie o świętości

²⁷ Święta kościelne, w czasie których król czeski mógł używać insygnium, wyszczególnia przywilej koronacyjny Barbarossy z 1158 r. – wśród nich znajdują się święta Wacława, Wojciecha, *quod illas solemnitates propter patronos suos maiori reverentia et celebritate tota Boemia veneretur* – CDB, t. 1, nr 180.

²⁸ Zob. przypis nr 25.

²⁹ Por. A. Skybová, *České královské korunovační klenoty*, Praha 1982, s. 12–13; K. Guth, *Koruna sv. Václava* [w:] *Sborník prací řěnovaných prof. dru Gustavu Friedrichovi k šedesátým narozeninám*, Praha 1931, s. 104–136.

³⁰ J. Cibulka, *Český rád korunovační a jeho původ*, Praha 1934, s. 77; *gladius sancti Wenceslavi* wzmiankowy jest w *Ordo* tylko raz; miał on być niesiony w procesji przez prałatów, którzy z katedry pod przewodnictwem arcybiskupa udawali się do sypialni królewskiej po elekta. Nie jest jasne, czy był to ten sam miecz, który król otrzymywał z rąk koronatora w czasie właściwej ceremonii. Sformułowanie w źródle wskazuje raczej, że chodziło o dwa różne insygnia, przy czym zastosowanie tego pierwszego tylko w procesji może wskazywać, że „miecz św. Wacława” traktowany był wyłącznie jako relikwia.

³¹ G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*. Cambridge 2002, s. 123–134.

całego rodu królewskiego (*beata stirps*), którą za sprawą krwi Arpadów płynącej w żyłach Karola Roberta odznaczać się mieli także Andegawenowie³². Szczególny charakter sakralnej monarchii św. Stefana wyrażał się w ukształtowaniu – już na przełomie XII i XIII w. – koncepcji, że prawomocna ceremonia koronacji na króla Węgier odbyć się powinna u grobu świętego w Székesfehérvár koroną uznaną za insygnium przysłane w 1001 r. Stefanowi przez papieża Sylwestra II i z rąk arcybiskupa ostrzyhomskiego – przełożonego najstarszej węgierskiej metropolii, ustanowionej przez świętego króla. Ten potrójny wymóg, który wywodził się najpewniej jeszcze z czasów Arpadów, sprawił, że Karol Robert Andegaweński w czasie walk o tron koronował się aż trzykrotnie, gdyż wszystkie warunki zostały spełnione dopiero za trzecim razem³³. Przekonanie o sakralizującej mocy świętej korony wyraził też w tym samym czasie autor *Chronicon pictum*, opisując perypetie rywala Karola Roberta – Ottona Bawarskiego, który podróżując przez kraj, zgubił insygnium na drodze. Mimo odnalezienia korony, wydarzenie to stanowić miało zapowiedź rychłej utraty Królestwa Węgier przez Ottona³⁴. W nauce węgierskiej od dziesięcioleci trwa dyskusja na temat genezy klejnotów koronacyjnych, w szczególności zaś podwójnej korony, wedle tradycji uznawanej za insygnium św. Stefana – wydaje się że jej obecna postać powstała najwcześniej za czasów Beli III (1173–1196), a najpewniej pochodzi z przełomu XII i XIII w.³⁵

Przypadek Czech, a jeszcze wyraźniej Węgier, ukazuje dobitnie rolę świętego władcy – opiekuna dynastii i szafarza korony – w wytworzeniu idei ciągłości władzy monarchicznej. Ideę tę szczególnie mocno podejmowały nowe dynastie na obu tronach – Luksemburgowie i Andegawenowie – akcentujące swe pokrewieństwo z *beatis stirpibus* św. Wacława i św. Stefana. Wielokrotnie podkreślaną specyfiką rozwoju państwowych w średniowiecznej Polsce było nieistnienie kultu świętego władcy. Aleksander Gieysztor upatrywał przyczyn nieobecności świętego dynastii u Piastów przede

³² O pojęciu świętości dynastii szerzej tenże, *Paradoxes of Royal Sainthood as Illustrated by Central European Examples*, [w:] *Kings and Kingship in Medieval Europe*, red. A.J. Duggan, London 1993, s. 351–361.

³³ Bardzo znamienne są także okoliczności koronacji Władysława Warneńczyka na króla Węgier w 1440 r. Święta Korona znajdowała się wtedy w rękach wdowy po Albrechcie Habsburgu i posłużyła do ukoronowania w kołycie Władysława Pogrobowca. Z tego powodu król Polski ukoronowany został insygnium zastępczym, zdobiącym pierwotnie relikwiarz na głowę św. Stefana. Uznano zatem zapewne, że kontakt owej korony z relikwią zapewnia jej sakralny charakter, porównywalny z właściwym insygnium – por. *Philippi Callimachi historia de rege Vladislao*, wyd. I. Lichońska, Warszawa 1961, s. 66: *Itaque cum neque spes foret persuaderi aut cogi subito reginam possenec uellent cerimoniam coronandorum regum uulgari per nouas coronas, ad illam, quae maxime proxima sacrae apparebat* (podkr. M.R. P.), *confugere constitueruntque pro temporis ac rerum necessitate, ut ad eam rem uterentur corona, quae sancti Stephani primi Hungariae regis caput exornatum religiosissime seruatur*; zob. P. Engel, *The Realm of Saint Stephen. A History of Medieval Hungary 895–1526*, London-New York 2001, s. 128–132; o koronacjach węgierskich szerzej A. Fijałkowski, *Koronacje królów węgierskich w średniowieczu. Zarys problematyki badawczej w kontekście polskim*, [w:] *Przemysł II. Odnowienie Królestwa Polskiego*, red. J. Krzyżaniakowa, Poznań 1997, s. 211–232.

³⁴ *Chronici Hungarici compositio saeculi XIV*, wyd. I. Szentpétery, *Scriptores rerum Hungaricarum*, t. 1, Budapest 1937, s. 484.

³⁵ Obszernie na ten temat studia zawarte w tomie *Insignia Regni Hungariae*, t. I, Budapest 1986; także S. de Vajay, *Corona Regia – Corona Regni – Sacra Corona. Königskronen und Kronensymbolik im mittelalterlichen Ungarn*, „Ungarn-Jahrbuch”, 7, 1976, s. 36–64; S. Sroka, *Wokół korony św. Stefana*, [w:] tenże, *Wokół kontaktów dawnych ziem węgierskich z Polską w średniowieczu*, Bydgoszcz 2002, s. 9–20; A. Fijałkowski, *Koronacje królów węgierskich...*, s. 221.

wszystkim w decydującej roli, jaką u progu państwowości odegrał św. Wojciech, a także w braku zainteresowania kręgów kościelnych promocją dynastycznego kultu w późniejszym okresie. Rola św. Wojciecha jako patrona wspólnoty politycznej w XII w. jest całkiem dobrze potwierdzona³⁶; datacje dokumentów pozwalają przyjąć, że także i w Gnieźnie mamy do czynienia z odbywaniem wieców polityczno-sądowych w dniu kwietniowego święta męczennika; ważnym świadectwem personalnego stosunku piastowskich dynastów do św. Wojciecha jako patrona rządzonej przez nich wspólnoty pozostaje datowany na około 1135 r. tzw. brakteat protekcyjny Bolesława Krzywoustego z wyobrażeniem kłęczącego księcia, któremu św. Wojciech kładzie dłoń na głowie w geście błogostawieństwa³⁷. Zauważyć zarazem trzeba, że wraz z partykularyzacją dzielnicową od przełomu XII i XIII w. znaczenie czci dla męczennika zaczęło poza Wielkopolską maleć. Na podstawie zagranicznych analogii z dużym prawdopodobieństwem stwierdzić możemy, że ustanowiony oficjalnie w 1253 r. kult biskupa Stanisława odzwierciedlać miał nie tylko aspiracje kręgów duchowieństwa krakowskiego do odgrywania ważniejszej roli w Kościele polskim, ale – jak sądzę – także ambicje elity świeckiej. Tworząca się od schyłku XII w. *communitas* możnych małopolskich, spośród możnowładztwa dzielnicowego zdecydowanie najbardziej świadoma swej siły i interesów, niewątpliwie potrzebowała nowego impulsu ideowego do podkreślenia swej dominacji politycznej. Ta ostatnia wyrażała się między innymi w zasadzie elekcyjności tronu krakowskiego.

Partykularny – jak można przypuszczać – u swych narodzin kult biskupa krakowskiego nabrał uniwersalnego charakteru dzięki połączeniu go pod piórem Wincentego z Kielczy z programem odbudowy zjednoczonego Królestwa. Pozostaje jednak kwestią otwartą, czy każde posłużenie się symboliką Stanisławową przez władców Krakowa było świadomym i przemyślanym odwoływaniem się do ideologii zjednoczeniowej. Nawiązać tu muszę do dobrze znanych kontrowersji wokół treści ideowych pieczęci Leszka Czarnego, wyobrażającej księcia kłęczącego przed odprawiającym mszę św. Stanisławem. Ten bezprecedensowy w sfragistyce piastowskiej wizerunek napieczony część badaczy jest skłonna interpretować jako manifestację idei zjednoczonego Królestwa, którą podjąć miał książę krakowski³⁸. Brakuje jednak bardziej jednoznacznych świadectw oddziaływania myśli historiozoficznej Wincentego z Kielczy na realia polityczne doby Leszka Czarnego. Próbę reinterpretacji treści ideowych omawianego zabytku w zgodzie z owymi realiami podjął ostatnio na nowo Przemysław Wiszewski. Autor podkreślił fakt przedstawienia władcy w pełnym rynsztunku rycerskim i powiązał z toczonymi właśnie walkami Leszka z Rusinami, Tatarami i Litwinami. Święty spełniałby zatem na pieczęci rolę pomocnika bitewnego, u którego książę wyjednuje zwycięstwo dla swoich wojsk³⁹.

³⁶ Por. artykuł Marii Starnawskiej w niniejszym tomie.

³⁷ R. Kiersnowski, *O brakteatach z czasów Bolesława Krzywoustego i roli kultu św. Wojciecha w Polsce*, [w:] *Święty Wojciech w polskiej tradycji historiograficznej. Antologia tekstów*, opr. G. Labuda, Warszawa 1997, s. 312–331.

³⁸ Z. Piech, *Pieczęć Leszka Czarnego z przedstawieniem św. Stanisława*, „*Analecta Cracoviensia*”, 15, 1983, s. 331–342; tenże, *Ikonografia pieczęci Piastów*, Kraków 1993, s. 131–134; podziela i rozwija interpretację P. Żmudzki, *Studium podzielonego Królestwa. Książę Leszek Czarny*, Warszawa 2000, s. 347–359.

³⁹ P. Wiszewski, *Ikonografia i polityka – czy Leszek Czarny dążył do zjednoczenia Polski?*, [w:] *Imago narrat. Obraz jako komunikat w społeczeństwach europejskich*, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Wrocław 2002, s. 293–301.

Akceptując krytykę starszych koncepcji, interpretację Wiszewskiego należałoby jednak moim zdaniem nieco zmodyfikować i rozszerzyć. Podstawowym problemem jest tu założenie, że wizerunek napieczętny stanowił reakcję na bieżące wydarzenia polityczne. W sfragistyce średniowiecznej brak jednak analogii dla wyrażania aż tak doraźnych treści ideowych, chyba że odnosiły się one do pretensji terytorialnych. Te ostatnie jednak podnoszone były częściej w tytulaturze niż wizerunku napieczętnym. Biorąc pod uwagę fakt, że pieczęć Leszka powstała najpóźniej dwa lata po objęciu rządów w dzielnicy krakowskiej, skłonny byłbym przypisać jej głównie wymowę legitymizującą. Święty występuje tu zatem raczej nie jako patron zjednoczonego Królestwa, ale mistyczna głowa krakowskiej *communitatis terre*, nad którą rządy przejął właśnie książę Sieradza. Homagialny gest Leszka nasuwa skojarzenie ze wspomnianą wyżej rolą św. Olafa jako suzerena, oddającego w lenno królestwo Norwegów aktualnie panującemu monarsze, choć oczywiście o obecności podobnej ideologii w trzynastowiecznej Małopolsce nie może być mowy. Przedstawiona przez Wiszewskiego „wojenna” interpretacja treści napieczętnego wizerunku mieści się zatem w zakresie działań, jakich oczekiwano od osoby mistycznego patrona, ale moim zdaniem nie jest najważniejszym składnikiem ideowego przekazu tego zabytku.

Najwyraźniej rysuje się związek kultu św. Stanisława z ideologią odrodzonej na początku XIV w. monarchii ostatnich Piastów. Uznawanie regaliów przechowywanych w czasach Wincentego z Kielczy na Wawelu za insygnia koronacyjne Bolesława Chrobrego należy rozumieć jako wyraz poszukiwania ciągłości idei korony Królestwa, nawet bez specjalnie silnych sakralnych kontekstów, choć niektórzy badacze skłonni byli dostrzegać pewne ślady kultu pierwszego koronowanego Piasta⁴⁰. Brak świętego dynasty wywołał wszakże potrzebę znalezienia nowego patrona państwa i nadprzyrodzonego szafarza korony jednoczącej się na przełomie XIII i XIV w. monarchii, umiejętnie wykorzystaną przez krakowskie środowisko kościelne. Niebagatelne znaczenie ma tu oczywiście przesunięcie głównego ośrodka monarchii z Wielkopolski do Krakowa już w ciągu XI i XII w. Ale utrwalenie centralnej funkcji Krakowa jako stolicy koronacyjnej bez nowej teologii politycznej byłoby trudne, jeśli nie zgoła niemożliwe, wobec niekwestionowanej dotąd roli Gniezna. Polska jest jedynym krajem interesującego nas regionu Europy, gdzie doszło w średniowieczu do przeniesienia miejsca sakry królewskiej, pomimo zdałoby się ustabilizowanej już we wczesnym średniowieczu i związanej z kultem najstarszego patrona kraju pozycji pierwotnego miasta koronacyjnego. Badacze analizowali przyczyny wytworzenia się na początku XIV w. krakowskiej tradycji koronacyjnej od czasów polemiki Oswalda Balzera i Władysława Abrahama. Wskazywano na utrwaloną już w XIII w. stołeczność Krakowa oraz pretensje do tronu podnoszone przez Jana Luksemburskiego w nawiązaniu do gnieźnieńskiej koronacji jego poprzednika – Wacława II. Podsumowujący ostatnio dyskusję Gerard Labuda sformułował własny pogląd, zgodnie z którym inicjatywa przeniesienia koronacji Łokietka z Gniezna do Krakowa wyjść miała nie od miejscowej elity politycznej, lecz od kurii awiniońskiej. Ta

⁴⁰ R. Gansiniec, *Nagrobek Bolesława Wielkiego*, „Przegląd Zachodni”, 7, 1951, s. 359–537; krytycznie J. Kęłowski, *Pomnik króla Bolesława Chrobrego – nagrobek czy relikwiarz?*, [w:] *Symbolae Historiae Artium. Studia z historii sztuki Lechowi Kalinowskiemu dedykowane*, Warszawa 1986, s. 257–265; B. Kürbis, *Epitafium Bolesława Chrobrego. Analiza literacka i historyczna*, [w:] *Na progach historii II*, Poznań 2001, s. 243–282.

ostatnia obawiała się bowiem naruszenia praw ważnego sojusznika papieżstwa – króla czeskiego – do korony *Regni Poloniae* interpretowanego w węższym, partykularnym, a zatem ograniczonym do Wielkopolski sensie⁴¹. Dziwić może jednak fakt, że ani starsi badacze, ani Gerard Labuda we wspomnianym studium nie uwzględnili w dostatecznym stopniu roli ideowej, jaką w zjednoczeniu Królestwa na początku XIV w. odgrywał kult św. Stanisława. Niedawne badania Zenona Piecha udowodniły, jak wielkie znaczenie w studiach nad ideologią władzy ma należyte wykorzystanie wszelkiego typu źródeł ikonograficznych – w szczególności zaś sfragistycznych i numizmatycznych. Badacz ten na podstawie analizy pieczęci ławniczej Krakowa datowanej na lata 1312–1320 oraz monet Władysława Łokietka (szczególnie zaś wyobrażenia monarchy i świętego na złotym florenie tego władcy z około 1330 r.) stwierdził, że w ideologii nowej monarchii święty biskup pełnił funkcję opiekuna Królestwa i – co wyjątkowo dla nas istotne – szafarza korony królewskiej⁴². Szczególnie wymowny i bogaty w treści ideowe jest wizerunek na wspomnianej pieczęci, gdzie przedstawionemu w geście błogosławieństwa świętemu towarzyszą korona i orzeł. Wyobrażenia te doskonale odpowiadają przekazowi ideowemu zawartemu w *Vita Maior sancti Stanislai*. Głównym czynnikiem, obok stołecznej funkcji Krakowa, warunkującym przeniesienie ceremonii sakry na Wawel jest zatem bez wątpienia nowy kult państwowy, który zepchnął w cień dawną tradycję gnieźnieńską. Historiozoficzna koncepcja Wincentego, mówiąca o utracie korony i jej odzyskaniu po ekspiacji oraz za wstawiennictwem męczennika, znalazła pełne rozwinięcie w pokutnej pielgrzymce na Skałkę oraz w ceremonii sakry u stóp ołtarza św. Stanisława. Przyjęcie postaci świętego biskupa za szczególnego opiekuna dynastii Jagiellonów wykazuje analogie z działaniami innych nowych rodów panujących w Europie Środkowej⁴³. Szczególna dewocja wobec rodzimych świętych, których kult miał znaczenie polityczne, była dodatkowym czynnikiem legitymizującym nową władzę; stąd inspirowane przez Karola IV ożywienie dynastycznych treści w kulcie św. Wacława i niezwykła wręcz popularność św. Władysława u węgierskich Andegawenów. Pozostając w kręgu środkowoeuropejskim, można jeszcze wzbogacić to wyliczenie o Habsburgów, wykorzystujących w XIV i XV w. w tych samych celach dynastyczny kult świętego księcia Leopolda III Babenberga, którego kanonizacja nastąpiła jednak dopiero w 1485 r. w wyniku zabiegów cesarza Fryderyka III⁴⁴.

⁴¹ G. Labuda, *Przeniesie koronacji królewskich z Gniezna do Krakowa w XIV wieku*, [w:] *Cracovia, Polonia, Europa. Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane Jerzemu Wyrozumskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin i czterdziestolecie pracy naukowej*, Kraków 1995, s. 47–59.

⁴² Z. Piech, *Święty Stanisław szafarzem korony Królestwa Polskiego*, „Rocznik Krakowski”, 57, 1991, s. 5–16; tenże, *Symbolie władcy i państwa w monarchii Władysława Łokietka i Kazimierza Wielkiego*, [w:] *Imagines potestatis. Rytuály, symbole i konteksty fabularne władzy zwierzchniej. Polska X-XV w.*, red. J. Banaszkiewicz, Warszawa 1994, s. 136–139.

⁴³ Najobszerniej na ten temat Z. Piech, *Darstellungen der Heiligen Stanislaus als Schutzheiligen des Herrschers, des Staates und der Dynastie der Jagiellonen*, [w:] *Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen Âge et à l'époque moderne. Approche comparative*, wyd. M. Derwich, M. Dimitriev, Wrocław 1999, s. 123–144.

⁴⁴ Pomimo istnienia już w XII w. kultu Leopolda, którego centrum stanowił grób księcia w Klosterneuburgu, Habsburgom nie udało się – choć starania takie podejmował już Rudolf IV – doprowadzić do wcześniejszej kanonizacji – por. A. Sauter, *Fürstliche Herrschaftsrepräsentation. Die Habsburger im 14. Jahrhundert*, Ostfildern 2003, s. 26–34.

Święci władcy Waclaw i Stefan – patroni dynastii – stali się w XII i XIII w. także mistycznymi zwierzchnikami i opiekunami kształtujących się narodów politycznych swych krajów. Idea owego zwierzchnictwa najlepiej wyrażona została już w dwunastowiecznym piśmiennictwie czeskim, gdzie kształtująca się wspólnota etnopolityczna określona została mianem „czeladzi św. Waclawa” – *tota familia sancti Wenceslai*. W duchu tej koncepcji ideowej jej ziemski zwierzchnik, aktualnie panujący książę, stawał się jedynie namiestnikiem wiecznie panującego władcy ziemi i ludu Czechów⁴⁵. Ten dualizm władzy ziemskiej i nadprzyrodzonej wyrażony został najlepiej na wspomnianych już dwustronnych pieczęciach władców przemysłidzkich od Władysława II po Przemysła Otakara II, gdzie na awersie wyobrażano aktualnie panującego członka dynastii, na rewersie zaś św. Waclawa⁴⁶. W datowanym na przełom XII i XIII w. staroczeskim hymnie *Svatý Václave, vévodo česke země* najpełniej wyrażona została idea orędownictwa świętego księcia u Boga na pożytek całej „ziemi”, która w XIII stuleciu stała się równoważnym pojęciem na określenie wspólnoty politycznej (staroczes. *obec*)⁴⁷. Kult patrona ziemskiego stał się w XIV w. jednym z ważniejszych wyróżników tożsamości etnicznej – czynnikiem odróżniającym „swoich” od przybyszów⁴⁸. Patronat świętego nad wspólnotą polityczną realizowany był w kilku płaszczyznach. Niewątpliwie najistotniejszą z nich była zwierzchność nad prawem ziemskim, będącym – obok języka i wiary w pochodzenie od wspólnego przodka – kapitałnym czynnikiem tę wspólnotę konstytuującym.

II. Święty jako prawodawca i opiekun miru

Badając związek świętego patrona wspólnoty politycznej ze sferą prawa ziemskiego, wyróżnić można kilka aspektów oddziaływania *sacrum*⁴⁹. Święty mógł być wyposażony w atrybuty prawodawcy – twórcy słusznego i sprawiedliwego porządku, według którego funkcjonować winna wspólnota polityczna. Patronowi przypisywano także funkcje dawcy i opiekuna miru, rozumianego jako pokój i bezpieczeństwo wewnętrzne w państwie. Z tym zadaniem wiązał się bezpośrednio patronat nad monarszym wymiarem sprawiedliwości oraz zgromadzeniami politycznymi i sądowymi. Wreszcie ostatnią z kwestii wartych tu wyróżnienia jest symboliczny związek między osobą świętego a autonomią instytucjonalną wspólnoty ziemskiej w opozycji do monarchii, choć tę ostatnią funkcję uznać należy za najbardziej dyskusyjną.

⁴⁵ Najobszerniej na ten temat D. Třeštík, *Kosmova kronika. Studie k počátkům českého dějepisectví a politického myšlení*, Praha 1968, s. 183–231; F. Graus, *St. Adalbert und St. Wenzel. Zur Funktion der mittelalterlichen Heiligenverehrung in Böhmen*, [w:] *Europa Slavica – Europa Orientalis. Festschrift für Herbert Ludat zum 70. Geburtstag*, wyd. K.D. Grothusen, K. Zernack, Berlin 1980, s. 205–231.

⁴⁶ J. Homolka, *K ikonografii pečeti posledních Přemyslovců*, [w:] *Umění doby posledních Přemyslovců*, Praha 1982, s. 159–165; D. Třeštík, *Kosmova kronika...*, s. 207–214. Dualizm ten podkreślano także czasem w formułach sygillacyjnych, zgodnie z którymi św. Waclaw na równi z panującym pełnił funkcję gwaranta treści prawnych zawartych w dyplomach opatrzonych tą pieczęcią – por. CDB, t. 2, nr 324: *nostrorum sigillorum atque nostri sanctissimi patroni Wenceslai robore communitum*.

⁴⁷ *Nejstarší česká duchovní lyrika*, wyd. A. Škarka, Praha 1949, s. 68–69.

⁴⁸ F. Šmahel, *Idea národa v husitských Čechach*, wyd. 2, Praha 2000, s. 27–28.

⁴⁹ O prawodawczym autorytecie świętych ogólnie H.-J. Becker, *Der Heilige und das Recht*, [w:] *Politik und Heiligenverehrung...*, s. 63–64

Najwyraźniej widoczne atrybuty prawodawców posiadali zwłaszcza święci królowie z dynastii Arpadów, których rzeczywista spuścizna legislacyjna stanowiła trwałą podstawę ustrojową średniowiecznego królestwa Węgier. Szczególną rolę odgrywała tu postać św. Stefana, przedstawianego w tradycji hagiograficznej jako *rex iustus i institutor regni*, podczas gdy w legendzie św. Władysława na plan pierwszy wysuwał się zdecydowanie aspekt przywództwa militarnego. Porządek ustanowiony i usankcjonowany autorytetem świętego króla uznawano za idealny i nienaruszalny, toteż akty prawodawcze kolejnych władców węgierskich deklarowały nie jego zmianę, lecz przywrócenie stanu pierwotnego, skażonego pewnymi nadużyciami. Takie deklaracje odnajdujemy w statutach Kolomana Mądrego z 1104 oraz tzw. Złotej Bulli Andrzeja II z 1222 r., a nawet jeszcze w edykcji Macieja Korwina z 1471 r.⁵⁰ Za nienaruszalny uznawano także dziedziczny status dóbr ziemskich nadanych możnowładcom przez króla Stefana, które w przeciwieństwie do nadań jego następców nie miały podlegać monarszemu prawu kaduka⁵¹. Podobnie uprzywilejowanym statusem cieszyły się niektóre grupy sług królewskich – jak np. jobagionowie grodowi, zwani też jobagionami lub wolnymi świętego króla (*iobagiones sancti regis, liberi sancti regis*), których kondycja miała zostać określona na początku państwowości przez Stefana I. Status ten pojmowano jako nienaruszalny: *iobagiones castrorum teneantur secundum libertatem a sancto rege institutam*, jak czytamy w Złotej Bulli Andrzeja II⁵². W XIII w. powoływanie się na tę kondycję pozwoliło znacznej części z nich zachować bezpośrednią zależność od króla i zasilić szeregi niższej szlachty⁵³.

Św. Wacławowi nie przypisywano żadnej aktywności prawodawczej, gdyż w czeskiej tradycji historycznej zarezerwowana była ona dla mitycznych praprzodków dynastii – oracza Przemysła i Libuszy. Zanotowany przez Kosmasa mit o początkach ładu politycznego i prawnego ludu Czechów jako dzieło protoplastów dynastii rozszerzony został w XIV w. o element istotny z punktu widzenia naszych rozważań. Najwyższy sędzia Andrzej z Duby tak oto przedstawił w końcu stulecia kwestię genezy prawa ziemskiego: *Pravo zemské české jest davno nalezene, ješte od pohanstvie a najviece od Přemysla orače a od tech panov, kterziž jsu te chvíle byli*⁵⁴. Powołanie prawa przestało zatem być wyłącznym dziełem protoplastów dynastii. Udział w jego tworzeniu miała wspólnota polityczna reprezentowana przez panów, której geneza – jak wyżej już podkreśliłem – sięgała czasów narodzin samego ludu Czechów. Nie oznacza to jednak,

⁵⁰ *Decreta Regni Mediaevalis Hungariae* (cyt. dalej: DRMH), t. 1: 1000–1301, wyd. J.M. Bak, J.R. Sweeney, Idyllwild 1999, s. 25, 32; t. 3, wyd. J.M. Bak, L. Domonkos, P.B. Harvey Jr, Los Angeles 1996, s. 26.

⁵¹ Tamże, t. 1, Colomanus: par. 20, s. 26; por. M. Rady, *Nobility, Land and Service in Medieval Hungary*, Basingstoke 2000, s. 60.

⁵² DRMH, t. 1, 1222: par. 19, s. 34.

⁵³ Por. dokument z 1215 r. w sprawie ustalenia statusu jobagionów grodu Abaujvár: *Illi autem dixerunt naturales iobagiones esse, qui scilicet liberi sancti regis nuncupantur* – *Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae*, t. 1, wyd. R. Marsina, Bratislaviae 1971, nr 193; M. Rady, *Nobility, Land and Service...*, s. 22. O kształtowaniu się wspólnoty politycznej niższej szlachty w XIII w. szerzej J. Gerjes, *Von den Universi Servientes Regis bis zu der Universitas Nobilium Regni Hungariae*, [w:] *Album Elemér Malysz. Études présentées à la Commission Internationale pour l'Histoire des Assemblées d'États*, Bruxelles 1976, s. 97–108.

⁵⁴ *Nejvyššího sudtého Kralovství českého Ondřeje z Dubé práva zemská česká*, wyd. F. Čáda, Praha 1930, r. 10, s. 123.

że święci patroni czescy nie ingerowali w żaden sposób w sferę prawa ziemskiego, pomimo że nie byli jego dawcami.

Z tak pojmowaną rolą świętego wiąże się dobrze potwierdzona w Czechach i na Węgrzech w XII i na początku XIII w. praktyka odbywania zjazdów polityczno-sądowych w dniu bądź w okolicy dnia święta patrona. W węgierskiej Złotej Bulli z 1222 r. znalazło się zobowiązanie króla do uczestnictwa w wiecach sądowych, odbywanych tradycyjnie w Szekésfehérvár w dniu św. Stefana, przypadającym 20 sierpnia. Przybywający tam *servientes regis* mogli kierować swe skargi do uszu obecnego osobiście króla bądź przynajmniej zastępującego monarchę palatyna⁵⁵. Postanowienie to powtórzone zostało w kolejnych dekretach Andrzeja II z 1231 r. oraz Beli IV i jego syna Stefana z 1267 r. Uroczystościom ku czci św. Wacława, które odbywały się 28 września w Pradze, w XII w. towarzyszyły *colloquia* z udziałem książąt i wielmożów. Według świadectwa Kosmasa w 1092 r. książę Brzetysław II przez trzy dni gościł wielmożów zgromadzonych na święto w Pradze *secundum ritum huius terre*⁵⁶. Warto zaznaczyć, że drugim częstym terminem odbywania zgromadzeń sądowo-politycznych był 15 czerwca – dzień św. Wita, drugiego z patronów ziemi Czechów⁵⁷. Rytuał wspólnego uctwowania miał w kulturze politycznej średniowiecza czytelne przesłanie – władca i jego możni zacieśniali w ten sposób wzajemne więzi wierności i potwierdzali pokój ziemski, na którego straży stał święty książę⁵⁸. Bliskość grobu świętego patrona utwierdzała sakralny mir miejsca wiecowego, w okresie plemiennym usankcjonowany przez *sacrum* pogańskie⁵⁹. Związek wieców Świętowacławowych ze stanowieniem prawa potwierdzony został za czasów Brzetysława II, który w 1092 r. wydał statuty wymierzone przeciw resztkom dawnego kultu pogańskiego. Praktyka zwoływania wieców w tych terminach powoli zanikała jednak już w XIII w. Podobnie przedstawia się kwestia wspomnianych wieców węgierskich⁶⁰. Źródła dyplomatyczne nie potwierdzają ich stałego i regularnego zwoływania, a przynajmniej obecności na nich królów węgierskich, co pozwala widzieć w rozporządzeniu z 1222 r. raczej wyraz dążeń kształtującej się wspólnoty szlacheckiej niż politycznej rzeczywistości. Jednakże zachowany został związek świętych patronów z kwestią utrzymania pokoju ziemskiego i wymiarem sprawiedliwości. W drugiej

⁵⁵ DRMH, t. 1, 1222: par.1 s. 32: *Ut annuatim in festo sancti regis, nisi arduo negocio ingruente vel infirmitate fuerimus prohibiti, Albe teneamur solemnizare. Et si nos interesse non poterimus, palatinus procul dubio ibi erit pro nobis, ut vice nostra causas audiat et omnes servientes, qui voluerint, libere illuc convenient;* por. G. Bónis, *The Hungarian Feudal Diet (13th–18th Centuries)*, „Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions”, 25, 1965, s. 287–307; tenże, *The Freedom of Land in Medieval Hungarian Law*, „Anciens Pays et Assemblées d'États / Standen en Landen”, 53, 1970, s. 95–116.

⁵⁶ Kosmas, lib. 3, cap. 1, s. 160–161: *postquam huius terre secundum ritum debitis obsequis digne sancti Wenczelai sui patroni in urbe Praga celebravit natalicium, omnibus satrapis atque comitibus magnificum per tres dies exhibuit convivium [...]*; por. D. Třešník, *Kosmova kronika...*, s. 199; S. Russocki, *Protoparlamentaryzm Czech do początku XV wieku*, Warszawa 1973, s. 40–42; J. Žemlička, „*Politický kalendář*” přemyslovských Čech, „Český časopis historický”, 89, 1991, s. 38–39, 45.

⁵⁷ J. Žemlička, „*Politický kalendář*”..., s. 34, 44.

⁵⁸ O znaczeniu wspólnego uctwowania w kulturze politycznej wieków średnich zob. J. Banaszkiwicz, *Trzy razy ucztą*, [w:] *Spółczesność Polski średniowiecznej*, t. 5, red. S.K. Kuczyński, Warszawa 1992, s. 95–98.

⁵⁹ K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004, s. 369–370.

⁶⁰ Por. G. Bónis, *The Hungarian Feudal Diet...*, s. 101–105.

księdze *Kroniki Kosmasa* znajdujemy wzmianki o św. Wacławie i św. Wojciechu interweniujących na rzecz zaprowadzenia pokoju ziemskiego i zaniechania wródl. W 1091 r. za ich sprawą uwolnieni zostali zwolennicy księcia Brzetysława II, pozostającego w konflikcie ze swym ojcem Wratisławem II. Interwencja owa miała bardzo gwałtowny charakter – patroni czescy wyłamali bramę więzienia, a uwolnionym przykazali, by głosili wszystkim Czechom pokój i łaskę Bożą wyjednaną dla swego ludu przez świętych orędowników:

*Quare iam certi de misericordia Dei exurgite, ad ecclesiam properate nosque nominatim sanctum Wenceslaum et sanctum Adalbertum vos absolvisse et pacem apportasse omnibus nunciate*⁶¹.

Dobrym świadectwem ikonograficznym takiego postrzegania roli św. Wacława jest pieczęć cytacyjna praskiego sądu ziemskiego z wizerunkiem księcia-męczennika, używana dowodnie od lat osiemdziesiątych XIII w. Święty występuje na niej jako podmiot pozywający przed trybunał oraz gwarant sprawiedliwego przewodu sądowego⁶². Bezkrólewie po śmierci Przemysła Otakara II nie mogło pozostać bez wpływu na charakter sądu beneficjariuszy praskich, w okresie regencji brandenburskiej działającego w warunkach permanentnego braku monarchy i być może – wobec zaniku kancelarii królewskiej – będącej jedyną stałą instytucją centralną w państwie. Był to zapewne czas decydujący dla procesu ewolucji sądu żupanów praskich w sąd ziemski – posiadający własny, autonomiczny w stosunku do króla autorytet prawny, gwarantowany przez *communitas terre*. Wydaje się, że także w tym momencie wspólnota ziemska przejęła kontrolę nad transakcjami majątkowymi, podporządkowując sądowi urząd rejestrów królewskich, wzmiankowanych już około 1279 r. – a więc istniejących zapewne już za Przemysła Otakara II. Na ten okres skłonny byłbym kłaść także pojawienie się odrębnej pieczęci sądu ziemskiego⁶³. Jej istnienie uznać można za świadectwo pełnej autonomii instytucjonalnej tegoż sądu za czasów Wacława II (używanie poświadczone jest po raz pierwszy w 1284 r.). Jest ona także znana z zaginionego po II wojnie światowej trzynastowiecznego tłoku pieczętnego⁶⁴. Przedstawia stojącą postać św. Wacława z proporcem na włóczni i tarczą z orłem, po jego bokach umieszczono ornament roślinny oraz siedzącego na podwyższeniu skrybę – zapewne pisarza ziemskiego. Napis otokowy w brzmieniu: S(igillum). IVSTICIE TOCIVS TERRE S(an)C(t)I WENCESLAI DUCIS BOEM(orum) uzupełniono jeszcze sentencją S(anctus) WENCESLAUS CITAT AD IVDICIVM, umieszczoną w polu pieczęci, co wskazuje na pierwotną funkcję zabytku jako *sigillum citatorium*. Odciski przywieszane do dyplomów dowodzą jednak, że już w latach osiemdziesiątych XIII w. służyła ona też do uwierzytelnienia dokumentacji wychodzącej

⁶¹ Kosmas, lib. 2, cap. 47, s. 154.

⁶² P. Burdová, *Příběh pečeti dle zemského soudu*, „Archivní časopis”, 49, 1999, s. 1–11. Wykorzystałem fotokopię pieczęci znajdującą się w zbiorach Katedry Nauk Pomocniczych Historii i Studiów Archiwalnych Uniwersytetu Karola w Pradze.

⁶³ Z. Fiala, *Panovnické listiny, kancelář a zemský soud za Přemysla II*, „Sborník archivních prac”, 1, 1951, s. 279, sądzi, że pełne wykształcenie się sądu ziemskiego z własną pieczęcią cytacyjną nastąpiło już w ostatnich latach rządów Przemysła II. Na poparcie tej tezy brak jednak rozstrzygających dowodów źródłowych. O wiele bardziej prawdopodobne wydaje się sporządzenie odrębnej pieczęci w okresie bezkrólewia, gdy zywanie na sąd za pomocą odcisku pieczęci królewskiej stało się niemożliwe.

⁶⁴ Zob. P. Burdová, *Příběh pečeti dle...*, s. 3–4.

z sądu. Wizerunek napieczony z pisarzem ziemskim siedzącym u stóp ferującego wyroki świętego zaskakująco koresponduje z fragmentem o ponad stulecie późniejszego dzieła Andrzeja z Duby, który tak oto charakteryzuje rolę i miejsce pisarza na sądzie: *Písar zemský [...] nemá miesta podlé pánuov na súdě, než u jich noh má dsky čísti...*⁶⁵. Święty zastępuje, czy może raczej reprezentuje tu zatem grono szlacheckich asesorów, „odnajdujących” wykładnię prawa ziemskiego.

Z ideą miru ziemskiego sankcjonowanego autorytetem świętego związana była wczesna forma skarbowości monarszej w Czechach – danina znana w źródłach jako *tributum pacis* – dań miru. Najstarsza wzmianka o niej pochodzi z dokumentu Sobiesława II z 1178 r., ale z treści dyplomu wynika, że danina ta zbierana była już za czasów jego ojca Sobiesława I (1125–1140) i jej zamierzchna geneza nie powinna budzić wątpliwości⁶⁶. Możemy sądzić, że *tributum pacis* było tożsame z doroczną daniną na rzecz księcia, znaną także jako *tributum annuale* i *commune tributum terre*, którą uiszczać mieli wszyscy Czesi cieszący się wolnością osobistą, a więc będący jeszcze we wczesnym średniowieczu pełnoprawnymi członkami wspólnoty etnopolitycznej⁶⁷. Karol Modzelewski powiązał ostatnio genezę dani miru z trybutami, które plemiona nierzadko zmuszone były uiszczać silniejszym sąsiadom za zachowanie pokoju⁶⁸. W przypadku Czech chodzić mogło zatem o państwo wschodniofrankijskie, Awarów lub Wielkie Morawy. W myśl tej koncepcji instytucja publicznej daniny na użytek zewnętrzny, która równo obciążała wszystkich wolnych członków plemienia, miała zostać przejęta przez wczesną organizację państwową. Świadczenie określone *explicite* mianem „daniny miru” znane jest jednak wyłącznie z terenu Czech. Nazwę tę skłonny byłbym za Dušanem Třeštíkiem interpretować raczej w ścisłym odniesieniu do pojęcia pokoju – miru, funkcjonującego w dwunastowiecznych źródłach czeskich (zwłaszcza pieczęciach monarszych), a zatem ściśle związanego z rolą św. Wacława jako opiekuna wspólnoty, reprezentowanego przez panującego aktualnie władcę. Dań miru pojmowano zatem zapewne jako opłatę na rzecz świętego władcy za pokój i nadprzyrodzoną opiekę, co oczywiście nie wyklucza jej przedpaństwowej i przedchrześcijańskiej genezy. Nieśmiało zasugerować tu jednak można – choć z pewnością brak na to rozstrzygających dowodów – pewną sankcję sakralną u podstaw przemysłdzkiej skarbowości⁶⁹.

Na zakończenie tego wątku przyjdzie jeszcze bliżej rozpatrzeć kwestię domniemanej osobowości prawnej czeskiej wspólnoty ziemskiej już w pierwszych dziesięcioleciach XIII w., która poruszana jest najczęściej przy okazji szerokiej dyskusji na temat

⁶⁵ *Ondřeje z Dubé práva zemská...*, t. 7, s. 120.

⁶⁶ CDB, t. I, nr 287; D. Třeštík, *Mír a dobrý rok...*, s. 30, ze względu na uiszczanie dani miru w pieniądzu jej początki w Czechach kładł na okres rządów Bolesława I. Pomijając już fakt, że początki mennictwa przemysłdzkiego wiąże się obecnie z Bolesławem II, za nieuzasadnione uznać trzeba przenoszenie do X w. realów znanych ze źródeł dwunastowiecznych, kiedy podatek ten miał rzeczywiście pieniężną formę.

⁶⁷ Najobszerniej na ten temat K. Krofta, *Staročeská „daň z míru”*, [w:] *Sborník prací věnovaných p. n. Miljukovovi*, Praha 1929, s. 155–192.

⁶⁸ K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa...*, s. 438–446.

⁶⁹ Por. zwłaszcza D. Třeštík, *Mír a dobrý rok...*, s. 29–31, który wskazuje na analogie skandynawskie oraz przypuszczał wielkomorawski prawzór dla systemu publicznej skarbowości Polski, Czech i Węgier w X i XI stuleciu.

znaczenia tzw. pieczęci „svatovaclavskiej”. Została ona przywieszona w 1219 r. do dokumentu ugody króla Przemysła Otakara I z kurią rzymską, który kończył głośny spór władcy z biskupem praskim Andrzejem. Formuła sygillacyjna dyplomu, znanego jedynie z wpisu do rejestrów papieskich głosi, że uwierzytelniony został on [...] *sigillo nostro* [tj. króla] *speciali cum sigillo communi regni Boemie, videlicet sancti Wenceslai, quia comites nostri specialibus non utuntur in facto communi sigillis*⁷⁰. Starsi badacze dopatrywali się w pieczęci św. Wacława pierwszego śladu korporacyjnej organizacji szlachty, wywierającej zinstytucjonalizowany wpływ na rządy. Kontrowersja dotyczyła nie tylko znaczenia prawnego owej pieczęci, ale także samego jej wyglądu. Widziano w niej zazwyczaj użyty samodzielnie rewers pieczęci królewskiej z wizerunkiem tronuującego św. Wacława, używany od czasów Władysława II. Pogląd ten, podtrzymany przez Rostislava Novego w ostatniej obszernej pracy na ten temat, powszechnie przyjmuje się i obecnie⁷¹. Badacz ten sugestywnie dowiódł, że znana wcześniej (między 1184 a 1209 r.) pieczęć ze stojącą postacią świętego, używana była wyłącznie w środowisku praskiej kapituły katedralnej jako *sigillum authenticum* i nie miała, poza osobą świętego patrona, nic wspólnego z pieczęcią przywieszoną w 1219 r.⁷² Tę ostatnią interpretował Nový jako symboliczny wyraz kształtującej się właśnie dualistycznej struktury, w której pojęcie państwa (*regnum*) – odseparowane od osoby monarchy – nabierało osobowości prawnej⁷³. Przeciwną opinię jeszcze przed ukazaniem się rozprawy Novego wyraził Stanisław Russocki⁷⁴. Badacz ten skłonny był wiązać pieczęć św. Wacława ze sferą prawa ziemskiego, jednak nie dał jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o jej znaczenie przy dokumencie z 1219 r. W tym miejscu trudno o jednoznaczne rozstrzygnięcie problemu. Na początku wskazać wypada wszakże na jedną wątpliwość. Tezie Rostislava Novego o podkreśleniu w ten sposób transpersonalnego charakteru państwa przeczyć może fakt, że użycie pieczęci św. Wacława w 1219 r. to przypadek zupełnie odosobniony. Nie wiemy, czy wynikał on z kształtowania się nowych, rodzimych zwyczajów prawnych (jeśli tak, to dlaczego bez kontynuacji?), czy też raczej był efektem dążeń kościelnego odbiorcy przywileju. Osobiście byłbym skłonny opowiedzieć się za tą drugą ewentualnością. Kurii rzymskiej z pewnością nie satysfakcjonowało świadectwo

⁷⁰ CDB, t. 2, nr 172; w dyskusji nad tym problemem uczestniczyli prawie wszyscy liczący się mediewiści czescy ostatniego stulecia, toteż choćby krótkie streszczenie wszystkich poglądów nie jest tu możliwe. Obszerne omówienie starszej literatury w V. Vaškū, *Příspěvek k otázce svatováclavské pečeti*, „Sborník prací Filosofické fakulty Brněnské university”, 7, 1958, řada C5, s. 26–30; D. Třeštík, *Kosmova kronika...*, s. 207–209.

⁷¹ R. Nový, *K počátkům feudální monarchie v Čechách*, I. (*Sigillum commune regni*), „Časopis národního muzea”, 145, 1976, s. 144–164.

⁷² Tamże, s. 159–161. Konstatacja ta ma duże znaczenie dla problemu rozwoju kultury prawnej i pisemnego poświadczania akcji prawnych w Czechach, pozwala bowiem widzieć w kapitule praskiej instytucję zaufania publicznego, działającą na szerszym niż wewnątrzkościelne forum na kształt węgierskich *loca credibilia*. Zagadkę stanowi jednak szybki zanik tej funkcji kapituły już na początku XIII w. Ze środowiskiem kapituły katedralnej wiąże pieczęć także V. Vaškū, *Příspěvek k otázce...*, s. 30–34, który interpretuje ją jednak jako pieczęć „prawa ziemskiego”, używaną do uwierzytelniania dokumentów w czasie nieobecności władcy.

⁷³ R. Nový, *K počátkům feudální...*, s. 161.

⁷⁴ Warto zacytować w tym miejscu trafną opinię S. Russockiego, *Protoparlamentaryzm Czech...*, s. 55: „W systemie rządów Przemysła I i jego następców nie było miejsca dla odrębnej pieczęci reprezentującej nie majestat królewski, lecz wyodrębnione od niego królestwo”.

ustne poparte jedynie odnotowaniem listy świadków, co w czeskiej tradycji prawnej jeszcze długo uznawano za jedyny i wystarczający sposób uwiarygodnienia czynności prawnych. Stanowisko możnych w konflikcie króla z biskupem było niezwykle istotne, toteż kuria traktowała ich prawie jako suwerenny podmiot polityczny. Pieczęć św. Wacława zastąpić miała zbiorowo indywidualne pieczęcie panów czeskich, których znaczna większość z nich jeszcze nie posiadała, co zresztą zostało wyrażone *explicite*. Stąd konieczność nadania nowego znaczenia rewersowi pieczęci królewskiej i jego odnotowania w koroboracji dokumentu. Zgodzić się należy zatem z opinią nowszej historiografii czeskiej, że pieczęć św. Wacława nie może służyć za dowód istnienia w tym czasie wspólnoty ziemskiej jako wyodrębnionego podmiotu prawnego, a tym bardziej dualistycznej, monarchiczno-stanowej struktury państwa⁷⁵. Droga do tego była jeszcze daleka, a zapewne błędem jest postrzeganie jej jako linearnego i od początku zdeterminowanego procesu zdobywania przez reprezentację społeczną udziału we władzy. Pozostaje jednak podkreślić – jak już uczyniłem to wyżej – specjalne treści ideowe czeskiej pieczęci monarszej, ilustrującej dualizm monarchy – rządzonej przez niego wspólnoty, reprezentowanej tu przez postać św. Wacława.

Niestety, nader skromnie prezentują się świadectwa związku świętych patronów ze sferą prawa ziemskiego w Polsce. Od drugiej połowy XIV w. potwierdzone jest jedynie zbieranie się krakowskich wieców sądowych nazajutrz po majowym święcie św. Stanisława – był to zresztą jeden z czterech terminów w ciągu roku.⁷⁶ Biskup krakowski, wskrzeszający w legendzie rycerza Piotra, aby zaświadczył o legalności transakcji majątkowej przed królem, dobrze nadawał się jednak do roli patrona sprawiedliwego przewodu sądowego. Wychodzący z grobu Piotr stał się atrybutem św. Stanisława w przekazach ikonograficznych. Na zakończenie tego wątku dodać warto, że mir, którego dawcą i gwarantem był święty, odnosił się czasem nie tylko do stosunków wewnętrznych, ale również relacji międzypaństwowych. Tak było w przypadku układu pokojowego między księciem Kazimierzem Sprawiedliwym a królem Węgier Belą III, który zawarty został zdaniem mistrza Wincentego Kadłubka *iuxta sanctorum instituta: regis videlicet beati Stephani et sanctissimi Polonorum patroni Adalberti*⁷⁷. Jeżeli zaś pokoju nie dało się utrzymać, można było liczyć na nadprzyrodzoną pomoc świętego w zmaganiach militarnych.

III. *Sacrum, communitas* i wojna

Chrześcijańska obyczajowość związana z czasem wojny miała swoje paralele w zachowaniach militarnych charakterystycznych dla przedchrześcijańskich społeczności

⁷⁵ J. Zemlička, *Počátky Čech královských*, Praha 2003, s. 566–567.

⁷⁶ P. Węcowski, *Działalność publiczna możnowładztwa małopolskiego w późnym średniowieczu*, Warszawa 1998, s. 86–88; tenże, *Krakowskie wiece sądowe i ich rola w życiu politycznym w czasach panowania Władysława Jagielly*, KH, 105, 1998, s. 18–48. Narodzinom i funkcjonowaniu wspólnot ziemskich w monarchii ostatnich Piastów i Jagiellonów nie poświęcono dotąd należytej uwagi, por. spostrzeżenia J. Kurtyki, *Odrodzone królestwo. Monarchia Władysława Łokietka i Kazimierza Wielkiego w świetle najnowszych badań*, Kraków 2001, s. 68, dotyczące jedynie herbów ziemskich.

⁷⁷ Kadłubek, *Chronica Polonorum*, lib. 4, cap. 18, s. 165–166.

plemiennych. Wiara w pomoc sił nadprzyrodzonych w walce przejawiała się w zabieraniu na wyprawy wojenne fizycznych atrybutów sakralnych sił, wyrażających ich obecność na polu bitwy. Wyobrażenia bóstw towarzyszyły na początku XI w. lucickim wojownikom na wyprawach wojennych tak samo jak Czechom w następnym stuleciu atrybuty ich świętych patronów Waclawa i Wojciecha. Według informacji Thietmara w czasie przeprawy przez Muldę utonąć miała jedna z pogańskich chorągwi, czy może raczej jeden z posągów bóstwa wraz z doborowym oddziałem wojowników⁷⁸. Podobnie u Czechów włócznię św. Waclawa niósł do boju cały orszak możliwych świeckich i duchownych, liczący około stu osób, a rolę chorążego pełnił jeden z kanoników praskich, odziany w hełm i pancerz; wiemy także, że w XIII w. był to hufiec dowodzony przez burgrabiego zamku praskiego⁷⁹. Najbliższą analogią do czeskiego *vexillum sancti Wenceslai*, używanego przez wojska czeskie w bitwie z Węgrami pod Kressenbrunn, stanowi zapewne wüzburgska chorągiew św. Kiliana, patrona miasta i władztwa terytorialnego biskupów Würzburga. Na zachowanym do dzisiaj zabytku w formie gonfanonu widnieje wizerunek odzianego w infułę i szaty biskupie świętego z pastorałem i wspartym na ramieniu mieczem⁸⁰. Jego użycie w bitwie poświadczane jest w 1266 r. pod Kitzingen w czasie konfliktu o obsadę tronu biskupiego.

Rola świętego patrona jako pomocnika w bitwie należy do niezmiernie często spotykanych motywów hagiograficznych i historiograficznych⁸¹. Jej źródła poszukiwać należy zapewne w sięgającym czasów plemiennych utożsamieniu ogółu wolnych członków wspólnoty politycznej z wojownikami⁸². *Communitas terre* rozwinętego średniowiecza jako społeczność rycerzy-szlachty była w pewnym sensie kontynuacją wczesnośredniowiecznej wspólnoty wolnych współplemieńców. Nadprzyrodzony patron owej wspólnoty musiał zatem odznaczać się także specjalnym charyzmatem w dziedzinie militarnej. Szczególnie predestynowani do roli pomocników bitewnych, z racji swych dowódczych funkcji w życiu doczesnym, byli oczywiście święci władcy. Treściwe relacje o nadprzyrodzonych interwencjach w przebieg konfrontacji zbrojnych wyjątkowo często odnajdujemy w źródłach czeskich XII i XIII w. Mają one charakter indywidualnych wizji

⁷⁸ *Kronika Thietmara*, lib. 7, cap. 64, s. 559–561. Forma owych odznak bojowych, na których przedstawione zostało bóstwo nie jest znana (źródła wspominają o *vexillum*). Z punktu widzenia ich treści ideowych nie ma to zresztą najmniejszego znaczenia.

⁷⁹ *Canonici Wissegradensis continuatio Cosmae*, s. 203–204; *Přiběhy krále Přemysla Otakara II*, FRB t. 2, s. 319; włócznia stanowi atrybut św. Waclawa już na miniaturze z tzw. *Legendy Gumpolda*, trudno zatem jednoznacznie orzec, czy użyte pod Chlumcem insygnium to włócznia niemieckiego antykróla Rudolfa z Rheinfelden, którą Henryk IV подарował czeskiemu królowi Wratysławowi II.

⁸⁰ Chorągiew jest obecnie przechowywana w Mainfränkisches Museum w Würzburgu.

⁸¹ Wyczerpująco na ten temat F. Graus, *Der Heilige als Schlachthelfer – Zur Nationalisierung einer Wundererzählung in der mittelalterlichen Chronistik*, [w:] *Festschrift für Helmut Beumann zum 65. Geburtstag*, wyd. K-U. Jäschke, R. Wenskus, Sigmaringen 1977, s. 330–348; K. Schreiner, *Märtyrer, Schlachthelfer. Friedensstifter. Krieg und Frieden im Spiegel mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Heiligenverehrung*, Opladen 2000, s. 55–138; zob. także A. Siwczyńska, *Interwencje i działania świętych w najstarszych kronikach polskich i czeskich*, „Historia”, 3/4, 1995/1996, s. 7–44; J. Malicki, *Treści polityczne i ideowe kultu świętych rycerskich w Polsce wcześniejszego średniowiecza. Próba oceny*, [w:] *Kultura średniowieczna i staropolska. Studia ofiarowane Aleksandrowi Gieysztorowi w pięćdziesięciolecie pracy naukowej*, Warszawa 1991, s. 387–394.

⁸² Por. K. Modzelewski, *Wielki krewniak, wielki wojownik, wielki sąsiad. Król w oczach współplemieńców*, [w:] *Monarchia w średniowieczu...*, s. 60–62.

osób uczestniczących w bitwie lub też znajdujących się daleko od miejsca jej stoczenia. Według relacji Kanonika Wyszehradzkiego książe Sobiesław I zawdzięczać miał swój tryumf nad wojskiem cesarza Lotara III pod Chlumcem (1126) interwencji św. Wacława. Patron Czechów objawił się postaci białego rycerza chorążemu, który niósł Świętowacławową włócznię jako palladium bitewne w otoczeniu hufca czeskich wojowników i duchownych. W bitwie z Węgrami pod Kressenbrunn w 1260 r. Czechów wspomagać mieli już wszyscy święci opiekunowie ich ziemi – święci Wit, Wojciech, Prokop i Pięciu Braci Męczenników pod przewodnictwem świętego księcia Wacława. Taki orszak świętych, według anonimowego kontynuatora Kosmasa, objawił się podczas choroby rycerzowi Strzeżysławowi, który złożony niemocą, nie uczestniczył w wojnie. Uczestnicy bitwy dostrzec mieli jednak unoszącego się nad czeskim wojskiem orła, który nie odstępował chorągwi św. Wacława. Chorągiew z wyobrażeniem tego ptaka była, począwszy od XIII w., głównym atrybutem świętego, którego ikonograficzny i hagiograficzny wizerunek nabrał wyraźnych aspektów militarnych⁸³. Wbrew eksponowanym wcześniej wątkom pacyfistycznym w legendzie świętego, autor trzynastowiecznego żywotu *Ut annuncietur* napisał nawet: *In preliis sanctus etiam dux uictor gloriosus diuina cooperantia gracia semper extitit*⁸⁴. Tak znamiennej ewolucję wizerunku św. Wacława od miłującego pokój i wystrzegającego się rozlewu krwi męczennika do interweniującego w bitwach księcia – chrześcijańskiego rycerza przypisał Gabor Klaniczay wpływowi ideologii krucjatowej⁸⁵. Wydaje się jednak, że ta funkcja świętego patrona tkwiła bardziej w kolektywnych wyobrażeniach wspólnoty politycznej o militarnym walorze *sacrum* i jest starsza niż ideologia wypraw krzyżowych. Znaczącą militaryzację wizerunku obserwujemy też w przypadku św. Wojciecha, który mimo swego biskupiego stroju, pod Kressenbrunn miał pojawić się jako *vir magnus et robustus*⁸⁶. Dość wspomnieć, że nawet pastorał św. Prokopa według trzynastowiecznego hagiografa miał posłużyć jako argument siłowy w narodowościowym sporze wewnątrz murów klasztoru szawskiego⁸⁷.

Moim zdaniem František Graus niesłusznie uznał za specyfikę węgierską brak motywu pomocnictwa bitewnego świętych i połączył to zjawisko z wczesnym wykształceniem się tam transpersonalnego pojęcia Korony Królestwa. Wyjaśnienie to uznać trzeba za niewystarczające. Głównym powodem jest raczej niewielka ilość średniowiecznych węgierskich źródeł narracyjnych, gdzie motyw taki mógłby się pojawić, a ponadto także brak w XII i XIII w. znaczniejszych zwycięstw militarnych, które można by przypisać interwencji świętych patronów. Z triady świętych królów Węgier w roli pomocnika bitewnego występował św. Władysław, jednakże jego kult osiągnął apogeum dość późno, bo dopiero za rządów andegaweńskich⁸⁸. Jako pogromca pogańskich Kumanów został on przedstawiony w czternastowiecznym *Legendarium Andegaweńskim*

⁸³ *Příběhy krále Přemysla Otakara II...*, s. 318

⁸⁴ *vita sancti Wenceslai incipiens verbis „Ut annuncietur”*, wyd. A. Podlaha, Praha 1917, s. 27.

⁸⁵ G. Klaniczay, *Holy Rulers...*, s. 163–167.

⁸⁶ *Příběhy krále Přemysla Otakara II...*, s. 318.

⁸⁷ W. Iwańczak, *Kult św. Prokopa w średniowiecznych Czechach*, [w:] *Środkowoeuropejskie dziedzictwo cyfrowo-metodiańskie*, red. A. Barciak, Katowice 1999, s. 173.

⁸⁸ F. Graus, *Heilige als Schlachthelfer...*, s. 347.

sporządzonym na zamówienie dworu wyszehradzkiego⁸⁹. Według relacji anonimowej kroniki franciszkańskiej w 1345 r. za sprawą św. Władysława wojska węgierskie odniosły zwycięstwo nad Tatarami. O osobistym uczestnictwie świętego w walce zaświadczać mieli pojmani jeńcy, a na polu bitwy odnaleziona została pokryta potem czaszka króla, która cudownym sposobem znikła z relikwiarza w katedrze w Nagyvárad⁹⁰. Popularność kultu św. Władysława wpłynęła na rozpowszechnienie się jego ikonograficznego wizerunku jako rycerza chrześcijańskiego i wielką częstotliwość występowania legendy obrazowej jako tematu dekoracji malarskiej licznych kościołów parafialnych na terenie całych Węgier⁹¹. Wydaje się jednak, że i najważniejszy patron królestwa – św. Stefan miał jakiś związek ze sferą militarną. Wiemy, że za ostatnich Arpadów u grobu władcy w katedrze w Szekésfehérvár przechowywana była bojowa chorągiew królestwa, którą Andrzej III w 1291 r. polecił zabrać, wyruszając na wyprawę wojenną przeciw Albrechtowi Habsburgowi.

Relikwia lub chorągiew z wyobrażeniem świętego miały pełnić rolę widomego symbolu jego uczestnictwa w bitwie, ale równie ważny był niekiedy termin jej stoczenia. W 1322 r. pod Mühldorf cesarz Ludwik Bawarski odniósł zwycięstwo nad pretendentem do korony niemieckiej Fryderykiem Habsburgiem. Dla uczestniczących w bitwie wojsk czeskich z królem Janem Luksemburskim na czele niewątpliwie najważniejszą rękojmą sukcesu był fakt, że stoczono ją w dniu św. Wacława. Opat Piotr z Żytawy, autor *Kroniki Zbraslavskiej*, nie omieszkął zaznaczyć: *Haut dubium quin sanctus Wenceslaus, Boemorum patronus, cum suo presidio tunc affuerit, in cuius festo princeps sue patrie pro pace, pro vita et pro patria dimicavit*⁹². Najstarsze świadectwo wiary w interwencję św. Stanisława w przebieg starcia militarnego odnajdujemy w roczniku kapituły krakowskiej, gdzie pod rokiem 1331 wspomniano o stoczeniu bitwy pod Płowcami w dniu translacji tegoż świętego. Zwycięstwo nad krzyżakami odniesione zostało *divina potentia annuente sancti Stanislai presidio*, choć autor, pisząc o udziale Wielkopolan, nie pominął także wstawiennictwa św. Wojciecha⁹³. Polskie źródła późnośredniowieczne potwierdzają

⁸⁹ *Węgierskie Legendarium Andegaweńskie*, opr. F. Levárdy, Wrocław-Budapeszt 1978, s. 22–24, legenda św. Władysława: nr XLIV, 1–24; G. Klaniczay, *The Cult of Dynastic Saints in Central Europe: Fourteenth-Century Angevins and Luxemburghs*, [w:] tenże, *The Uses of Supernatural Power. The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early Modern Europe*, Cambridge 1990, s. 116; S. Sroka, *Średniowieczne dziejopisarstwo węgierskie*, [w:] tenże, *Wokół kontaktów dawnych ziem węgierskich z Polską w średniowieczu*. Bydgoszcz 2002, s. 30–32.

⁹⁰ Por. G. Klaniczay, *The Cult of Dynastic Saints...*, s. 118.

⁹¹ Za najstarsze wyobrażenie ikonograficzne legendy św. Władysława uznaje się freski z Vel'kej Lomnicy na Słowacji, datowane na ok. 1317 r. Rycerski wizerunek króla był przedmiotem zainteresowania zarówno historyków sztuki, jak i historyków ubioru: por. E. Marosi, *Der Heilige Ladislaus als ungarischer Nationalheiliger. Bemerkungen zu seiner Ikonographie im 14–15. Jahrhundert*, „Acta Historiae Artium”, 33, 1987/1988, s. 211–256; A. Kovács, *Costumes as Symbols of Warrior Sainthood: the Pictorial Representations of the Legend of King Ladislaus in Hungary*, „Annual of Medieval Studies at CEU”, 6, 2000, s. 145–162; także J. Gerát, *Tezy k otázke funkcií obrazových cyklov ze života tzv. dynastických svätcov na uzemi neskorostredovekého Slovenska*, „Studia Archaeologica Slovaca Mediaevalia”, 3–4, 2000–2001, s. 317–324.

⁹² *Cronicon Aulae Regiae*, FRB t. 4, wyd. J. Emler, Pragae 1884, s. 263.

⁹³ *Najdawniejsze roczniki krakowskie i kalendarz*, wyd. Z. Kozłowska-Budkowa, MPH s.n., t. 5, Warszawa 1978, s. 105.

także fakt przypisywania św. Stanisławowi cudownych interwencji bitewnych w czasie wojen Polski z Zakonem Krzyżackim, Moskwą i Tatarami⁹⁴.

W swej ostatnio opublikowanej rozprawie Karol Modzelewski wskazał na zjawisko erozji pewnych elementów rzeczywistości społecznej doby plemiennnej, która następowała w wyniku przyjęcia – narzuconego zresztą odgórnie – chrześcijaństwa⁹⁵. Przemiany te prawie bez wyjątku dokonywały się w interesie nowych dynastii i skupionych wokół nich elit, pozbawiając dawne instytucje ich umocowania w pogańskim *sacrum*. Nie bagatelizując innych złożonych nierzadko czynników zewnętrznych, zauważamy, że przyjęcie nowej religii oferowało władcom znacznie większe możliwości legitymizacji władzy poprzez jej sakralizację. Jak słusznie podkreślono w literaturze przedmiotu, rola władcy plemiennego we wspólnocie nie opierała się chyba na szczególnie silnych podstawach religijnych, gdyż cały lud – jak świadczy choćby utrwalona w tzw. *Origo gentis Langobardorum* jako wstępnie do edyktu Rotariego tradycja etnogenetyczna Longobardów – łączyła z bóstwem bezpośrednia nić pokrewieństwa i specjalnej opieki⁹⁶. Wsparty sankcją religijną autorytet prawa zwyczajowego nie mógł być przez plemiennych władców naruszany ani kwestionowany⁹⁷. Dopiero chrześcijaństwo, a nade wszystko religijny kult członków ich własnego rodu wsparty instytucjonalnie na kościele państwowym, umożliwiły nowym dynastiom odegranie roli rzeczywistych pośredników między sferą nadprzyrodzoną a zarządzaną przez nich wspólnotą. Najlepszym tego przykładem pozostaje charakterystyczna dla Czech idea wieczystego panowania świętego władcy, którego ziemskim namiestnikiem pozostaje aktualnie panujący członek uświęconej dynastii.

Zniszczenie pogańskiego kultu z pewnością stanowiło dla plemiennych społeczeństw wczesnośredniowiecznej Europy drastyczne i nieubłagane załamanie porządku świata⁹⁸. Struktury mentalne, w których ramach funkcjonowały instytucje polityczne, wyposażone w charyzmat pogańskiego *sacrum*, długo jeszcze trwały w niemal nienaruszonym stanie. Zasady nowej religii płynnie wypełniły lukę, powstałą w wyniku odejścia starych bogów. Nie możemy tu zatem mówić o szybkiej „laicyzacji” instytucji politycznych. Wiara w ingerencję sił nadprzyrodzonych, uosobionych w świętym patronie wspólnoty, w takie dziedziny życia społecznego jak funkcjonowanie prawa ziemskiego i wymiaru sprawiedliwości, zgromadzeń politycznych, pokoju ziemskiego czy w wynik konfrontacji militarnych pozostawała nadal bardzo żywa. Możemy śmiało stwierdzić, że ta sama forma myślenia o naturze wspólnoty politycznej, która Longobardom nakazywała uważać się za adopcyjnych potomków Wotana, sprawiała, że kilkaset lat później Czesi postrzegali swą tożsamość w byciu „czeladzią św. Wacława”. Zapewne jest to główny czynnik łączący wczesnośredniowieczne *gentes* ze wspólnotami ziemskimi rozwiniętego średniowiecza.

⁹⁴ O wstawiennictwie św. Stanisława w czasie bitwy pod Grunwaldem – *De magna strage anno 1410*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, t. 4, Warszawa 1961, s. 47; Z. Piech, *Darstellungen des Heiligen Stanislaus...*, s. 143.

⁹⁵ K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa...*, s. 454–460.

⁹⁶ R. Michałowski, *Podstawy religijne...*, s. 5–7.

⁹⁷ Por. K. Modzelewski, *Legem ipsam vetare non possumus. Królewski kodyfikator wobec potęgi zwyczajowej*, [w:] *Historia, idee, polityka, Księga dedykowana profesorowi Janowi Baszkiewiczowi*, Warszawa 1995, s. 26–32.

⁹⁸ Tenże, *Barbarzyńska Europa...*, s. 455–461.

Le Saint protecteur et la communauté politique dans l'Europe centrale aux XI^e–XIV^e siècles

La vénération des saints dans trois États médiévaux de l'Europe centrale: la Bohême, l'Hongrie et la Pologne, fut jusqu'ici analysée surtout du point de vue de l'idéologie de pouvoir royal et dynastique. Dans le présent article, c'est la relation entre le saint patron, la dynastie et la communauté politique de l'État (*communitas terre*) naissante, qui est mise en relief. L'intérêt de l'auteur porte sur trois principaux aspects de l'intervention du sacré, incarné par le saint protecteur, dans la sphère publique. Le saint, surtout le roi-saint, assume les fonctions du chef spirituel et mystique du corps de la communauté politique et sociale, et, par conséquent, joue le rôle essentiel dans les rites constitutifs du pouvoir monarchique. Les lieux de pouvoir sont légitimés par la présence mystique du Saint; en Hongrie depuis la fin du XII^e siècle et en Bohême dès le début du XIV^e siècle les monarques terrestres sont considérés comme détenteurs des insignes, des honneurs et du pouvoir souverain qui leur furent octroyés et délégués par le saint roi (Saint Étienne, Saint Wenceslas). En Pologne, où l'idée du roi-saint n'émergea jamais, ce fut quand-même le saint évêque, Stanislas, qui, dès le début du XIV^e siècle, assumait le rôle du saint protecteur de l'unité du corps du royaume, conférant le diadème et le sceptre royal au souverain temporel.

Le saint protecteur est aussi présumé garantir la paix interne du royaume en tant que fondateur imaginaire de l'ordre politique et légal du royaume, ainsi que sa structure politique et sociale. Le troisième champ de son intervention dans la vie de la communauté est son rôle de chef guerrier; surtout les exemples tchèques des XII^e et XIII^e siècles montrent les interventions surnaturelles du saint Wenceslas dans des batailles, qui à elles-seules permettent aux Tchèques de l'emporter.

On est amené alors à la conclusion que la présence du saint patron national dans la vie de la communauté politique au Moyen Âge se montre analogique, sinon pareille, à celle que les communautés préchrétiennes attribuaient à leurs divinités premières.

Maria Starnawska

(Siedlce)

Relikwie jako fundament ideowy wspólnoty w tradycji polskich przekazów średniowiecznych. (św. św. Wojciech, Florian, Stanisław, Drzewo Krzyża Świętego na Łyścu)

Uwieszenie ciała św. Wojciecha, szczątków Pięciu Braci i Gaudentego z Gniezna przez wojów Brzetysława pod przewodnictwem biskupa praskiego Sewera w 1038 lub 1039 r. stanowi końcowy akt rozpadu monarchii wczesnopiastowskiej. Wypadki te, poświadczone prawie współczesnymi zapiskami rocznikarskimi, opisali na początku XII w. kronikarze reprezentujący obie strony: Anonim zw. Gallem i, obszernie, Kosmas¹. Motywy decyzji Czechów są oczywiste wobec powszechnej praktyki gromadzenia w głównych ośrodkach władzy kolekcji relikwii, dających władcy prestiż, a państwu opiekę patronów². Pozyskanie przez Czechów ciał świętych, szczególnie św. Wojciecha, miało zapewnić im ich wstawiennictwo, a pozbawić go pokonanych sąsiadów. Zrozumiałe, że stratę tę uznano w Polsce za największą klęskę, oznaczającą utratę przychylności patrona, bez którego zgody nie byłoby możliwe wywiezienie relikwii do innej wspólnoty³.

Obie relacje świadczą jednak, że związek ciała św. Wojciecha z rywalizującymi o nie wspólnotami polską i czeską był jeszcze ściślejszy. Według Anonima, wywiezienie tych szczątków przypieczętowało zupełny rozkład państwa. Opisując jego restaurację,

¹ *Annales Pragenses*, wyd. G.H. Pertz, MGH SS, t. 3, Hannoverae 1839, s. 120; *Rocznik kapitły krakowskiej*, wyd. S. Kozłowska-Budkowa, MPH, s.n., t. 5, Warszawa 1978, s. 47; Gall Anonim, *Cronicae*, s. 43; Kosmas, lib. II, cap. 3, 7, s. 84–93. Ostatnio na ten temat G. Labuda, *Święty Wojciech. Biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier*, Wrocław 2000, s. 262–266. Najnowsze wypowiedzi w sprawie daty translacji por. tamże, s. 263; tenże, *Mieszko II król Polski (1025–1034). Czasy przelomu w dziejach państwa polskiego*, Kraków 1992, s. 183–194; P.K. Wojciechowski, *Data wyprawy Brzetysława I do Polski w rękopisach „Kroniki Czechów” Kosmasy z Pragi*, PH, 89, 1998, z. 3, s. 263–267.

² Na ten temat ostatnio R. Michałowski, *Translacja Pięciu Braci Polskich do Gniezna. Przyczynek do dziejów kultu relikwii w Polsce średniowiecznej*, [w:] *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. H. Manikowska, H. Zaremska, Warszawa 1995, s. 177–183.

³ P.J. Geary, *Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton 1978, s. 133–139; H. Fichtenau, *Zum Reliquienwesen im frühen Mittelalter*, [w:] tenże, *Beiträge zur Mediävistik. Ausgewählte Aufsätze*, t. 1: *Allgemeine Geschichte*, Stuttgart 1975, s. 124–125.

Gall nie wspomina o ewentualnym odzyskaniu relikwii. Natomiast z jego opisu wydarzeń z przełomu XI i XII w. (wypędzenie Pomorzan w przeddzień konsekracji katedry w Gnieźnie przez objawiającego się im męża zbrojnego na białym koniu, a zwłaszcza pielgrzymka Bolesława Krzywoustego i ufundowanie przezeń relikwiarza) wynika, że wierzono wówczas w obecność relikwii w metropolitalnej świątyni⁴. Cudowne odnalezienie głowy św. Wojciecha dopiero kilkanaście lat po pokucie Krzywoustego, w 1127 r., nie wyklucza przekonania o wcześniejszej obecności w Gnieźnie innych szczątków⁵. Niezgodność przekazów o wywiezieniu relikwii do Pragi i stałej ich obecności w Gnieźnie zauważył dopiero Długosz, który wyjaśnił to, wprowadzając motyw podłożenia Czechom ciała Gaudentego zamiast ciała św. Wojciecha⁶, wbrew świadectwu Kosmasa o uwięzieniu zwłok obu braci.

Najwyraźniej więc Polacy po prostu nie przyjęli do wiadomości faktu utraty ciała św. Wojciecha⁷. Widocznie przekonanie o jego obecności w Gnieźnie było w odbudowanym państwie niezbędne, a św. Wojciecha nie można było zastąpić innym patronem, np. poprzez pozyskanie, dzięki koneksjom Kazimierza Odnowiciela, relikwii

⁴ Gall Anonim, *Cronicae*, s. 73, 159–160; H. Likowski, *Geneza święta „Translatio s. Adalberti” w Kościele polskim. Rozwiązanie sprawy o relikwie św. Wojciecha*, [w:] *Święty Wojciech w polskiej tradycji historiograficznej*, red. G. Labuda, Warszawa 1997, s. 140, [przedruk z: „Kwartalnik Teologiczny Wileński”, t. 1–2, 1923–1924]; A. Gieysztor, *Politische Heilige im hochmittelalterlichen Polen und Böhmen*, [w:] *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, red. J. Petersohn, Sigmaringen 1994, s. 334; G. Labuda, *Nad legendą o św. Wojciechu „Tempore illo”. Analiza źródłoznawcza*, [w:] *Ecclesia posnaniensis. Opuscula Mariano Banaszak septuagenario dedicata*, red. F. Lenort, K. Lutyński, Poznań 1998, s. 14; K. Śmigiel, *Gnieźnieńskie relikwie św. Wojciecha*, [w:] tamże, s. 41; E. Kowalczyk, *Pielgrzymki pokutne we wczesnym średniowieczu: Bolesław Krzywousty i Piotr Włostowic*, [w:] *Peregrinationes...*, s. 159; E. Dąbrowska, *Pierwotne miejsce pochowania i recepcja relikwii św. Wojciecha we wczesnym średniowieczu*, [w:] *Tropami Świętego Wojciecha*, red. Z. Kurnatowska, Prace Komisji Archeologicznej PTPN, t. 18, Poznań 1999, s. 153–154.

⁵ *Canonicae Wissegradensis continuatio Cosmae*, wyd. R. Köpke, MGH SS, t. 9, Hannoverae 1851 (reprint Stuttgart 1983), s. 133; *Rocznik Traski*, MPH, t. 2, wyd. A. Bielowski, Lwów 1872, s. 832., *Rocznik Krakowski*, tamże, s. 832, *Rocznik Sędziwoja*, tamże, s. 875; *Rocznik Małopolski*, wyd. A. Bielowski, MPH, t. 3, s. 152–153; A. Gieysztor, *Politische Heilige...*, s. 334; F. Graus, *St. Adalbert und St. Wenzel. Zur Funktion der mittelalterlichen Heiligenverehrung in Böhmen*, [w:] *Europa Slavica – Europa Orientalis. Festschrift für Herbert Ludat zum 70. Geburtstag*, red. K.-D. Grothusen, K. Zernack, Berlin 1980, s. 217.

⁶ Joannis Długossi *Annales seu Cronicae incliti regni Poloniae*, t. 1, wyd. I. Dąbrowski, V. Semkowicz-Zaremba, Ch. Pieradzka, B. Modelska-Strzelecka, Varsaviae 1964, s. 321; K. Śmigiel, *Gnieźnieńskie relikwie...*, s. 41; W. Szodrski, *Spór polsko-czeski o relikwie św. Wojciecha*, „Ateneum Kapłańskie”, t. 52, r. 42, 1950, s. 261–262 i za nim J. Malicki, *Treści polityczne i ideowe kultu świętych rycerskich w Polsce wczesniejszego średniowiecza. Próba oceny*, [w:] *Kultura średniowieczna i staropolska. Studia ofiarowane Aleksandrowi Gieysztorowi w pięćdziesięciolecie pracy naukowej*, red. D. Gawinowa i in., Warszawa 1991, s. 388 przyjmują wczesne ukształtowanie się motywu podłożenia ciała Gaudentego, jednak bez uzasadnienia.

⁷ Najbliższe czasowo najazdowi Brzetysława źródła nie dają podstaw do przyjęcia podnoszonej przez niektórych badaczy możliwości pozostania w Gnieźnie po 1038/1039 jakiejś części ciała św. Wojciecha oddzielonej wcześniej od szczątków uwięzionych przez Czechów. (Por. W. Szodrski, *Spór polsko-czeski...*, s. 257–265; ostatnio I. Remblewski, *Konfesja św. Wojciecha w Gnieźnie*, „Kronika Wielkopolski”, nr 73 (2), Poznań 1995, s. 61). Takiej możliwości nie wykorzystał także Długosz, jako duchowny znający przecież praktykę kultu relikwii. Problem autentyczności obecnych od przełomu XI i XII w. w Gnieźnie relikwii nie ma znaczenia dla niniejszych rozważań, które dotyczą świadomości Polaków. Na temat traktowania kwestii autentyczności relikwii w badaniach historycznych por. H. Fichtenau, *Zum Reliquienwesen...*, s. 111.

ze skarbcza cesarskiego lub z rodzinnej fundacji jego matki w Braunweiler⁸. Świadomość posiadania tych szczątków stanowiła składnik tożsamości wspólnoty politycznej, jej ideologiczny fundament. Ciało św. Wojciecha zyskało tę rangę w trakcie zjazdu gnieźnieńskiego wraz z ustanowieniem przy jego grobie nowego statusu państwa Chrobrego poprzez różnie interpretowany gest nałożenia korony na głowę Bolesława, przekazanie mu prawa inwestytury biskupów i utworzenie odrębnej prowincji kościelnej, określającej też granice polityczne. Zdaniem Johanna Frieda, także wtedy nastąpiło przyjęcie nazwy Polska, nawiązującej nie tylko do urodzajności pól, ale też, zgodnie z aluzją zawartą w sekwencji ku czci św. Wojciecha z XI w. znanej z rękopisu z Reichenau, do biblijnego błogosławieństwa spływającego na ziemię, w której spoczywa ciało męczennika⁹.

Postrzeżenie przez współczesnych, także poza granicami Polski, ciała św. Wojciecha jako fundamentu współtworzącego polską wspólnotę państwową pozwala przypuszczać, że zamiarem Czechów było nie tylko pozyskanie nowego patrona dla siebie, ale i unicestwienie państwa polskiego i metropolii gnieźnieńskiej poprzez pozbawienie ich niezbędnego do istnienia zwornika. Spowodowany tym rozpad państwa ułatwił Brzetysławowi przyłączenie Śląska do Czech. Wywiezione do Pragi szczątki św. Wojciecha straciły dotychczasową funkcję podstawy państwa polskiego i metropolii gnieźnieńskiej. Natomiast uroczyste zaprzysiężenie przestrzegania zasad chrześcijańskich w Czechach przez wszystkich uczestników wyprawy pod przewodnictwem księcia i biskupa, dokonane w Gnieźnie wobec ciała św. Wojciecha, miało w zamyśle inicjatorów translacji zagwarantować i umocnić nowy ład w państwie. Sewer zamierzał też wykorzystać fakt posiadania szczątków swego poprzednika do starań o rangę arcybiskupstwa dla Pragi¹⁰. Brzetysław i Sewer pragnęli przypisać ciału św. Wojciecha tę samą rolę wobec czeskiej wspólnoty politycznej i kościelnej, jaką odgrywało ono w Polsce.

W XI i XII w. w Polsce i poza jej granicami ciało św. Wojciecha uważano za fundament polskiej wspólnoty politycznej i kościelnej. Jego posiadanie nie tylko zapewniało Królestwu Polskiemu i prowincji gnieźnieńskiej wstawiennictwo męczennika, ale stanowiło niezbędny warunek istnienia owej wspólnoty, zaś brak tych szczątków powodował utratę jej tożsamości i rozpad. Los wspólnoty i los relikwii, także w sensie fizycznym, były ze sobą ściśle związane. Postrzeżenie relikwii patrona wspólnoty

⁸ Na temat relikwii przechowywanych w Braunweiler por. *Brunwilarensis monasterii fundatorum actus*, wyd. G. Wattenbach, MGH SS, t. 14, Hannoverae 1883 (repr. Stuttgart 1988), s. 133, 140, 42–143, 144.

⁹ J. Fried, *Święty Wojciech i Polska*, tłum. M. Doma, Poznań 2001, s. 7–35; G. Labuda, *Święty Wojciech...*, s. 252–257; *Cantica medii aevi polono-latina*, t. 1: *Sequentiae*, wyd. H. Kowalewicz, Bibliotheca Latina Medii et recentioris aevi, vol. 14, Varsoviae 1964, s. 13–14; A. Gieysztor, *Politische Heilige...*, s. 332–333; J. Manthey, *Św. Wojciech. Patronus-Defensor-Protector Polski Krzywoustego*, „Duszpasterz Polski Zagranicą”, 12, 1961, s. 167.

¹⁰ Ch. Lübke, *Severus, Bischof von Prag*, [w:] *Lexikon des Mittelalters*, t. 7, Stuttgart-Weimar 1999, kol. 1807; Z. Wojciechowski, *Rola św. Wojciecha w dziejach narodu polskiego*, [w:] *Święty Wojciech 997–1947. Księga pamiątkowa*, red. Z. Bernacki, F. Jordan, K. Sosnowski, M. Suchocki, Gniezno 1947, s. 80; F. Graus, *St. Adalbert und St. Wenzel...*, s. 212; J. Manthey, *Św. Wojciech...*, s. 173–174; J. Kadlec, *Svatovojtěšská úcta v českých zemích*, [w:] *Svatý Vojtěch. Sborník k mileniu*, Praha 1997, s. 42; F. Machilek, *Die Adalbertsvereherung in Böhmen im Mittelalter*, [w:] *Adalbert von Prag. Brückenbauer zwischen dem Osten und Westen*, red. H.H. Henrix, Baden-Baden 1997, s. 165–168; T. Jurek, *Losy arcybiskupstwa gnieźnieńskiego w XI wieku*, [w:] *1000 lat Archidiecezji Gnieźnieńskiej*, red. J. Strzelczyk, J. Górný, Gniezno 2000, s. 52–53; H. Fichtenau, *Zum Reliquienwesen...*, s. 123.

państwowej, miejskiej czy diecezjalnej jako jej ideowego fundamentu, współtworzącego jej tożsamość, jest częste w średniowieczu¹¹. Celem niniejszych rozważań jest przedstawienie tego zjawiska w średniowiecznej Polsce na przykładzie wspólnoty politycznej. Pominie zostaną inne społeczności, np. biskupstwa¹².

Relikwie św. Wojciecha stały się zwornikiem polskiej wspólnoty politycznej i kościelnej podczas zjazdu gnieźnieńskiego. Najstarszy zapis tej tradycji zawiera kronika Galla¹³. Najważniejsze elementy Gallowego schematu fabuły: sprowadzenie ciała do Gniezna przez Bolesława Chrobrego jako przyczyna pielgrzymki Ottona, nałożenie diademu Bolesławowi przez cesarza, zwolnienie od podległości cesarstwu i wymiana relikwii między władcami występują w polskich źródłach narracyjnych do końca średniowiecza, czasem z niewielkimi modyfikacjami¹⁴ nie zmieniającymi sensu

¹¹ A. Benvenuti, *Culti civici: un confronto europeo*, [w:] *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell'Europa del tardo medioevo*, red. S. Gensini, [San Miniato] 1998, s. 189–204.

¹² Przejawem takiej postawy było przyjęcie na początku XVI w. przez kapitułę plocką herbu nawiązującego do godności króla Burgundów piastowanej przez św. Zygmunta, którego głowę przechowywano w katedrze plockiej może już od 1166 r. W XV w. utrzymywała się tradycja o przywiezieniu do Poznania przez pierwszego biskupa miecza, którym św. Piotr uciął ucho Malchusowi. We Wrocławiu zaś biskup Hieronim, który odbudowywał diecezję po kryzysie monarchii wczesnopiastowskiej, miał złożyć relikwie z Rzymu, w tym czczoną szczególnie głowę *Cantianorum*. Por. M. Starnawska, *Burgundzki herb kapituły plockiej*, [w:] *Heraldyka i okolice*, red. A. Rachuba, S. Górzyński, H. Manikowska, Warszawa 2002, s. 101–102; Joannis Długosz, *Catalogus episcoporum Posnaniensium*, wyd. I. Polkowski, Ż. Pauli, [w:] Joannis Długosz, *Opera omnia*, red. A. Przeździecki, t. 1, Cracoviae 1887, s. 482; W. Powel, *Legenda poznańska o mieczu przechowywanym w katedrze*, „Kronika Miasta Poznania”, 1990, nr 3–4, s. 15–18 [przedruk z 1935 r.]; W. Gałka, „Miecz św. Piotra” pamiątka jednej z najstarszych legend poznańskich, „Kronika Miasta Poznania”, 1995, nr 2, s. 224; J. Nowacki, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. 1: *Kościół katedralny w Poznaniu*, Poznań 1959, s. 57, 500–501; *Catalogi episcoporum Wratislaviensium*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, t. 6, Kraków 1893 (repr. Warszawa 1961), s. 566; Joannis Długossi *Annales seu Cronicae...*, t. 1, s. 110; t. 2, wyd. D. Turkowska, Ch. Pieradzka, M. Kowalczyk, red. M. Plezia, Varsaviae 1970, s. 85; *Sigismundi Rosiczii chronica et numerus episcoporum Wratislaviensium itemque gesta diversa transactis temporibus facta in Silesia et alibi. Ab anno C. 1051 usque 1470*, red. F. Wachter, [w:] *Scriptores rerum Silesiacarum*, t. 12, Breslau 1883, s. 31.

¹³ Gall Anonim, *Cronicae*, s. 17–20.

¹⁴ Złożenie relikwii najpierw w Trzemesznie przyjmują *Miracula sancti Adalberti*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, t. 4, s. 234–237; Joannis Długossi *Annales seu Cronicae...*, t. 1, s. 224–235; *Cronica Petri comitis Poloniae wraz z tzw. Carmen Mauri*, wyd. M. Plezia, MPH, s.n., t. 3, Kraków 1951, s. 2; *Katalog biskupów krakowskich, redakcja V dominikańska*, wyd. J. Szymański, MPH, s.n., t. 10, cz. 2, Warszawa 1974, s. 80–81; trzemeszyński epizod pomijają: *Kronika książąt polskich*, wyd. Z. Węclewski, MPH, t. 3, s. 439–440 i [Matthiae de Miechow], *Chronica Polonorum*, Cracoviae 1521, s. XXVI–XXVII; watek sprowadzenia ciała pomijają *Vita sancti Stanislai episcopi Cracoviensis. (Vita minor)*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, t. 4, s. 269; *Vita sancti Stanislai Cracoviensis episcopi (Vita maior)*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, t. 4, s. 365; *Vita s. Stanislai [żywot Tradunt]*, [w:] *Martini Galli chronicon*, wyd. J.V. Bandtkie, Varsaviae 1824, s. 322; *Chronica Poloniae maioris*, wyd. B. Kürbis, MPH, s.n., t. 8, Warszawa 1970, s. 17; ofiarowanie Włóczni przez cesarza pomijają *Kronika polska*, wyd. L. Ćwikliński, MPH, t. 3, s. 618–619; *Annales Silesiaci compilati 965–1279*, wyd. M. Błażowski, MPH, t. 3, s. 671; *Annales S. Crucis*, wyd. A. Rutkowska-Płachcińska, MPH, s.n., t. 12, Kraków 1996, s. 8 i *Rękopis żagański*, wyd. Wojciech Mrozowicz, tamże, s. 93; *Zdarzenia godne pamięci*, wyd. A. Lorkiewicz, MPH, t. 3, s. 301. Bardzo zredukowany opis zjazdu, ograniczony wyłącznie do informacji o pielgrzymce Ottona do grobu św. Wojciecha i włożeniu diademu na głowę Bolesława zawierają: *Kadłubek. Chronica Polonorum*, s. 39–40, *Mierzwy kronika*, MPH, t. 2, wyd. A. Bielowski, Lwów 1872, s. 189, *Rocznik Sędziwoja...*, s. 873. Niektóre elementy fabuły zawierają też *Rocznik Stanisława Naropińskiego*, wyd. A. Bielowski, MPH, t. 3, s. 220 i *Poczet królów polskich*, wyd. A. Bielowski, MPH, t. 3, s. 292.

ideowego przekazu. Z tego schematu wyłamuje się tylko dość zagadkowa translacja św. Wojciecha, tzw. *Mała legenda*, znana ze śląskich i pomorskich rękopisów z XIV i XV w.¹⁵ Według *Małej legendy* to cesarz sprowadził ciało św. Wojciecha z Prus, pragnąc złożyć je w Rzymie; relikwie męczennika pozostały jednak w Gnieźnie na skutek protestu *civium Gnezdniensium simulque Polonie cunctorum prouincie habitatorum*. Nad grobem świętego zbudowano *publicis impendiis* bazylikę, w której dzieją się cuda.

Niewątpliwie także autor tego, skądinąd bałamutnego, przekazu postrzegał ciało świętego jako fundament wspólnoty *civium* gnieźnieńskich i mieszkańców Polski¹⁶. Źródła pogallowe są bardziej wstrzemięźliwe w opisie uwięzienia relikwii do Pragi. Kroniki i teksty hagiograficzne pomijają ten drażliwy temat, a lakoniczność zapisów roczników uniemożliwia poznanie wiązanych z tym wydarzeniem treści ideowych¹⁷. Milczenie to przełamuje Długosz, który, podobnie jak Gall, uważał, że utrata ciała św. Wojciecha przypieczętowała rozpad wspólnoty i przypisywał Brzetysławowi zamiar zniszczenia państwa polskiego¹⁸. Przekonanie, że relikwie św. Wojciecha stanowią ideowy zwornik wspólnoty Polaków, trwało więc bez większych zmian do końca średniowiecza.

Podobną rolę przypisywano lub próbowano przypisać także szczątkom św. Stanisława i św. Floriana oraz relikwii Krzyża Świętego na Łyścu. Postrzeganie w ten sposób co najmniej od połowy XIII w. ciała św. Stanisława potwierdza zawarta w *Żywocie większym* i powtarzana przez późniejsze źródła przepowiednia zjednoczenia rozbitego na dzielnice państwa, tak jak cudownie zrosło się ciało męczennika¹⁹. Związek między losem relikwii męczennika i otaczającej go czią wspólnoty Polaków jest tak samo ścisły, jak w wypadku szczątków św. Wojciecha. Ciało świętego staje się fundamentem zjednoczonego królestwa, gwarantem pomyślności i porządku w państwie. To, że obecność szczątków św. Stanisława zapewniała pomyślność Polsce, a szczególnie Krakowowi, podkreślają hymny i sekwencje średniowieczne, począwszy od napisanego

¹⁵ W. Danielski, *Kult św. Wojciecha na ziemiach polskich w świetle przedtrydenckich ksiąg liturgicznych*, wyd. i wstęp J. Kopeć, Lublin 1997, s. 242–243; G. Labuda, *Święty Wojciech...*, s. 35–36; R. Nový, J. Slama, *Slavníkovci ve středověkém písemnictví*, Praha 1987, s. 233–234; S. Trawkowski, *Wokół początków arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*, [w:] *Kościół, ludzie, wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna)*, red. W. Iwańczak, S.K. Kuczyński, Warszawa 2001, s. 117.

¹⁶ *E codicibus varsaviensibus*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, t. 5, Lwów 1888, s. 996–997.

¹⁷ *Rocznik Krakowski*, [w:] *Rocznik Traski...*, s. 827; *Rocznik Sędziwoja...*, s. 873; *Rocznik Małopolski...*, s. 144, 145; *Rocznik kapituły krakowskiej...*, s. 47; *Rocznik krótki*, wyd. S. Kozłowska-Budkowa, MPH, s.n., t. 5, Warszawa 1978, s. 234; *Rocznik poznański I [starszy]*, wyd. B. Kürbis, MPH, s.n., t. 6, Warszawa 1962, s. 29.

¹⁸ Joannis Dlugossi *Annales seu Cronicae...*, t. 1, s. 320.

¹⁹ *Vita sancti Stanislai Cracoviensis episcopi (Vita maior)...*, s. 391–392; *Dopelniacz Mierzwy*, [w:] *Kronika Mistrza Wincentego*, wyd. A. Bielowski, MPH, t. 2, s. 300; *Chronica Poloniae maioris...*, s. 23; *Vita Stanislai [życiorys Tradunt]...*, s. 378; *Annales S. Crucis...*, s. 106; Joannis Dlugossi *Annales seu Cronicae...*, t. 2, s. 140. Por. M. Plezia, *Wincenty z Kielc historyk polski z pierwszej połowy XIII wieku*, St. Źródł., 7, 1962, s. 28–29; G. Labuda, *Twórczość hagiograficzna i historiograficzna Wincentego z Kielc*, St. Źródł., 16, 1971, s. 118; J. Banaszekiewicz, *Sicut corpus sancti Stanislai Deus reintegravit*, „Novum”, 1979, s. 219–221. Natomiast J. Pietrusiński, *Portal św. Stanisława w Starym Zamku*, „Biuletyn Historii Sztuki”, 30, 1968, s. 354 wyklucza możliwość takiej interpretacji sceny zrośnięcia się ciała świętego przedstawionej na portalu ze Starego Zamku.

w XIII w. hymnu *Gaude mater Polonia*, chociaż nie łączą one cudownego zrośnięcia się, mocno zresztą akcentowanego, ze zjednoczeniem królestwa²⁰.

Lakoniczność wzmianek źródłowych na temat kultu św. Floriana od sprowadzenia ciała do Krakowa w 1184 r. do końca XIII w. utrudnia badanie treści wiązanych z tymi relikwiami²¹. W późnym średniowieczu jednak translacja ta doczekała się obszerniejszych relacji, należących do dwóch różnych tradycji. Jedna z nich, zapewne rozwijana przy katedrze krakowskiej, głównym inicjatorem tego aktu czyni biskupa Gedkę i nie łączy z nim wątków ogólnonarodowych. Przekazy czerpiące z drugiej tradycji, zapewne związanej z kolegiatą św. Floriana na Kleparzu, podkreślają także udział Kazimierza Sprawiedliwego w tym przedsięwzięciu²² i poświadczają traktowanie tych szczątków jako fundamentu wspólnoty państwowej. Wedle obu wersji spisanej w XIV lub XV w. *Translacji św. Floriana*²³ papież darował relikwie polskiemu biskupowi, przyjacielowi z czasu studiów. W mniej rozpowszechnionym wariantie wielkopolskim biskup poznański uzasadniał prośbę o prochy świętego brakiem ważnych relikwii w Królestwie Polskim, a otrzymane szczątki złożył nie we własnej katedrze, ale w stołecznym Krakowie, gdzie stać się miały dobrem wszystkich Polaków. Włożenie w usta rzekomego biskupa takiego uzasadnienia świadczy, że autor *Translacji* dostrzegał potrzebę posiadania znacznych relikwii przez wspólnotę państwową. Bardziej rozpowszechniona wersja krakowska podkreśla głównie rolę relikwii we wspólnocie diecezjalnej (biskup krakowski mówi o braku ważnych relikwii w swojej diecezji), ale wskazuje też na ich znacznie ogólnopolskie. Oto poprzez zatrzymanie się wołów ciągnących wóz z ciałem świętego na błoniach pod Krakowem, późniejszym Kleparzu, męczennik objawił wolę pozostania w tym miejscu, by bronić Krakowa a *Pruthenis* wspólnie z przyszłym patronem królestwa, to znaczy św. Stanisławem, który obroni kraj od pozostałych nieprzyjaciół. Obaj patroni obecni w Krakowie poprzez swoje relikwie będą więc chronić w istocie nie tylko stolicę, ale i całe królestwo²⁴. Autor zrównuje zatem szczątki św. Floriana z ciałem św. Stanisława, stanowiącym ważny element tożsamości ideowej zjednoczonego królestwa.

Według obu wersji *Translacji* św. Florian miał w Rzymie objawić papieżowi wolę udania się do Polski, a nie do Krakowa, zaś wedle *Roczników* Długosza – do Polski i do katedry krakowskiej²⁵. Zgoda świętego na przeniesienie relikwii oznacza nie tylko

²⁰ *Hymny polskie*, wyd. H. Kowalewicz, J. Morawski, „Musica Medii Aevi”, 8, 1991, nr 45, s. 110–115; *Cantica medii aevi polono-latina...*, nr 5, s. 17; nr 39, s. 57–58; nr 85, s. 99–100.

²¹ K. Dobrowolski, *Dzieje kultu św. Floriana w Polsce do połowy XVI w.*, Warszawa 1923, s. 8, 30 n.; *Annales Cuiavienses*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, t. 5, Lwów 1888, s. 887; *Rocznik kapituły krakowskiej...* s. 65; *Rocznik krótki...*, s. 238; *Annales S. Crucis...*, s. 28, 95, 109.

²² J. Dobosz, *Działalność fundacyjna Kazimierza Sprawiedliwego*, Poznań 1995, s. 38–39.

²³ *Translatio sancti Floriani*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, t. 4, s. 755–762, datował tekst na XIV w.; K. Dobrowolski, *Dzieje kultu św. Floriana...*, s. 106–107 – na XV w. Obaj wyodrębniają 2 wersje redakcji krakowskiej, różniące się tylko imionami uczestników translacji, które dla uproszczenia traktują jako jedną wersję. Ostatnio bez bliższego uzasadniania datują tekst na w. XIII lub XIV (T. Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 1995, s. 181) i na XIV/XV w. (J. Dobosz, *Działalność fundacyjna...*, s. 37).

²⁴ O miejscu Krakowa w świadomości Polaków Z. Dalewski, *Władza, przestrzeń, ceremonia. Miejsce i uroczystość inauguracji władcy w Polsce średniowiecznej do końca XIV w.*, Warszawa 1996, s. 88–96.

²⁵ Joannis Długossi *Annales seu Cronicae...*, t. 3, wyd. D. Turkowska, Ch. Pieradzka, M. Kowalczyk, red. M. Plezia, Varsaviae 1973, lib. VI, s. 135.

przyzwolenie na zmianę miejsca ich spoczynku, ale także na objęcie patronatem nowej wspólnoty²⁶, w tym wypadku Polski i biskupstwa krakowskiego. Określenie tej wspólnoty jako Polski we wszystkich źródłach świadczy, że zdaniem ich autorów św. Florian przybył do Polski rozumianej nie tylko w sensie geograficznym, ale przede wszystkim jako wspólnota Polaków. Ogólnopolskie znaczenie relikwii św. Floriana akcentuje też relacja Długosza o poselstwie Kazimierza Sprawiedliwego do papieża w 1180 r. z prośbą o ciało męczennika i o zatwierdzenie nowego prawa ustanowionego na zjeździe w Łęczycy. Z powodu braku wcześniejszych przekazów na ten temat nie sposób rozstrzygnąć, czy istotnie Kazimierz skierował obie prośby łącznie, czy jest to domysł Długosza²⁷. Niewątpliwie jednak zdaniem Długosza, a może i w zamyśle samego Kazimierza, sprowadzenie relikwii przypieczetować miało ustanowienie nowego ładu we wspólnocie.

Partykuła Krzyża Świętego trafiła do klasztoru na Łyścu na początku XIV w.²⁸, a pod koniec tego stulecia zaczęła kształtować się legenda o jej przekazaniu przez królewicza węgierskiego Emeryka²⁹. Wedle najstarszego jej zapisu w *Roczniku świętokrzyskim* Emeryk trafił na Łysiec w czasie polowania i inspirowany przez Ducha Świętego i wizję anielską ofiarował benedyktynom cząstki Krzyża Świętego³⁰. Inaczej niż późniejsze źródła, *Rocznik* nie przypisuje Emerykowi współudziału w fundacji opactwa, lecz tylko obdarowanie go relikwią³¹. Darowizna ta jest jednak wedle *Rocznika* jednym z pierwszych wydarzeń w państwie Mieszka po jego chrzcie³². Opactwo musiałyby więc powstać krótko przed jej otrzymaniem. Chrystianizację państwa Mieszka, domyślną fundację klasztoru i złożenie tam cząstek Krzyża Świętego łączy zatem nie tylko chronologia. Założenie klasztoru i translacja relikwii wiążą się z wprowadzeniem nowego, chrześcijańskiego ładu w państwie. Według powstałych w połowie XV w. *Zdarzeń godnych pamięci* i przekazu Długosza (być może czerpiącego z tego źródła) inicjatorem fundacji klasztoru na Łyścu był Emeryk, spełniający wolę Bożą objawioną mu przez anioła lub prowadzony na szczyt góry przez jelenia, którego gonił w czasie łowów³³. Dokonany z natchnienia Bożego wybór lokalizacji klasztoru i miejsca złożenia

²⁶ P.J. Geary, *Furta sacra...*, s. 143–157.

²⁷ Joannis Długossi *Annales seu Cronicae...*, t. 3, s. 122; J. Dobosz, *Działalność fundacyjna...*, s. 88–90; A. Gieysztor, *Nad statutem łęczyckim 1180 r.: odnaleziony oryginał bulli Aleksandra III z 1181 r.*, [w:] *Księga pamiątkowa 150-lecia Archiwum Głównego Akt Dawnych w Warszawie*, red. A. Stebelski, Warszawa 1958, s. 190–194. Przeciwność obu prób opowiada się K. Dobrowolski, *Dzieje kultu św. Floriana...*, s. 22.

²⁸ M. Derwich, *Polska legenda o świętym Emeryku*, PH, 81, 1991, z. 3–4, s. 429–430, 433–434; tenże, *Benedyktynski klasztor św. Krzyża na Łysej Górze w średniowieczu*, Warszawa-Wrocław 1992, s. 543–544.

²⁹ Wyczerpująco omówił to M. Derwich, *Polska legenda...*, passim, por. też T.M. Trajdos, *Benedyktyni na Łyścu za panowania Władysława II Jagiellły (1386–1434)*, RH, 48, 1982, s. 2–7.

³⁰ *Annales S. Crucis...*, s. 7, 93, 102; M. Derwich, *Polska legenda...*, s. 426–437; A. Rutkowska-Płachcińska, *Sprawy tatarskie w Roczniku tak zwanym świętokrzyskim nowym*, St. Źródł., 30, 1987, s. 65–66. Zastrzeżenie Autorki, że określenie źródłowe ofiarowanego mnichom przedmiotu jako *Sancta Crux* oznacza bezpośrednio tylko obiekt w kształcie krzyża, a obecność w nim cząstki Drzewa Krzyża jest tylko domyślna, wydaje się przesadne.

³¹ Akcentuje to bardzo mocno M. Derwich, *Polska legenda...*, s. 429; por. też L.P. Śłupecki, *Powieść rzeczy istey jako źródło do dziejów pogaństwa na Łyścu*, [w:] *Kultura średniowieczna i staropolska...*, s. 377.

³² *Annales S. Crucis...*, s. 4–7.

³³ *Zdarzenia godne pamięci...*, s. 300; Joannis Długossi *Annales seu Cronicae...*, t. 1, s. 101 (*Chorografia*), 255 (*Roczniki*), Joannis Długosz *Liber beneficiorum dioecesis cracoviensis*, t. 3, wyd. A. Przeździecki,

relikwii Św. Krzyża jest wymowny. Łysiec jako jedna z najwyższych, zdaniem Długosza, gór w królestwie jest ważnym punktem geograficznym na terytorium państwa. Ruiny zamku cyklopów na jego szczycie świadczą, że przed chrystianizacją było tu siedlisko sił diabelskich. Umieszczenie tam klasztoru i relikwii przypieczętowało chrystianizację kraju. Łysa Góra, *Mons Calvus* i siedziba cyklopów po złożeniu relikwii Krzyża Świętego stały się Kalwarią, najważniejszą górą w królestwie, ważniejszą nawet od Wawelu posiadającego szczątki św. św. Stanisława i Floriana³⁴.

Źródła potwierdzają utrzymującą się wiarę w szczególną moc relikwii świętokrzyskich, zdolnych odwracać nieszczęścia i klęski grożące krajowi zgodnie z powszechnym w średniowieczu przekonaniem o świętej mocy relikwii – *virtus* – zapewniającej im nietykalność³⁵. Według Długosza relikwie Św. Krzyża zapewniały królestwu bezpieczeństwo. Zgodnie z przekazem spisano w XIV w. *Rocznika świętokrzyskiego* wódz Tatarów Telebuga w 1287 r. odstąpił od złupienia klasztoru łysogórskiego, gdy od Rusinów dowiedział się o mocy przechowywanej tam świętości³⁶. Wedle tej relacji relikwia miała tylko lokalny, a nie ogólnopolski zasięg działania, chroniąc przez rabunkiem sam klasztor. Długosz jednak przypisuje świętokrzyskim relikwiom znaczenie ogólnonarodowe. Ich cudowna moc miała się objawić podczas rzekomego najazdu Kiejstuta po śmierci Kazimierza Wielkiego³⁷. Litwini zrabowali relikwię, ale nim opuścili królestwo, zwierzęta ciągnące wozy i powożący nimi ludzie padli martwi. Spytany o radę kapłan pogański wyjaśnił, że wozy nie ruszą, jeśli Litwini nie zwrócą na miejsce *Lechiticam crucem alias ladzsky Kresth*³⁸. Według Długosza, najazd Kiejstuta był ostatnią z serii klęsk spadających na królestwo po śmierci Kazimierza Wielkiego i powodujących chwilową dekompozycję państwa. Zrabowana relikwia to dla Długosza przede wszystkim *Lechitica crux*, a nie drogi wszystkim chrześcijanom Krzyż Chrystusa.

Cracoviae 1864, [w:] Joannis Długosz *Opera omnia...*, t. IV, s. 227–228; M. Derwich, *Polska legenda...* s. 437–441; L.P. Słupecki, *Powieść rzeczy istey...*, s. 378. Motyw jelenia wskazującego człowiekowi wolę Bożą, zwłaszcza miejsce wybrane na siedzibę klasztoru jest bardzo częsty w legendach hagiograficznych. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 269; T.M. Trajdos, *Benedyktyni na Łyścu...* s. 4; E. Anti, *Santi e animali nell'Italia Padana (secoli IV-XII)*, Bologna 1998, s. 170–177.

³⁴ Joannis Długossi *Annales seu Cronicae...*, t. 1, s. 101, 255; Joannis Długosz *Liber beneficiorum...* s. 227–228; T.M. Trajdos, *Benedyktyni na Łyścu...*, s. 3–7, 9, 19; L.P. Słupecki, *Powieść rzeczy istey...*, s. 383.

³⁵ S. Boesch Gajano, *La santità*, Roma 1999, s. 23–24, 34; A. Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1997, s. 155–158; 214–217.

³⁶ *Annales S. Crucis...*, s. 53; M. Derwich, *Polska legenda...*, s. 429–430; A. Rutkowska-Płachcińska, *Sprawy tatarskie...*, s. 64–65.

³⁷ Jedynie T.M. Trajdos, *Benedyktyni na Łyścu...*, s. 13–16 skłonny jest uznać ten najazd za rzeczywisty. W istocie książęta litewscy w 1370 r. dotarli do Włodzimierza Wołyńskiego, skąd zawrócili przeciw Moskwie. Por. O. Halecki, *Dzieje unii jagiellońskiej*, t. 1, Kraków 1919, s. 77; H. Łowmiański, *Agresja Zakonu Krzyżackiego na Litwę w wiekach XII-XV*, [w:] tenże, *Prusy-Litwa-Krzyżacy*, Warszawa 1989, s. 208; J. Krzyżaniakowa, J. Ochmański, *Władysław II Jagiello*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1990, s. 40; Z. Ivinskis, *Litwa w dobie chrztu i unii z Polską*, [w:] *Chryścianizacja Litwy*, red. J. Kłoczowski, Kraków 1987, s. 40; A. Semkowicz, *Krytyczny rozbiór Dziejów polskich Jana Długosza do roku 1384*, Kraków 1887, s. 381.

³⁸ Joannis Długossi *Annales seu Cronicae...*, t. 6, wyd. D. Turkowska, S. Perzanowski, M. Kowalczyk-Varsaviae 1985, s. 13. Nieco inaczej w *Chorografii*: plagi spadły na Litwinów przed opuszczeniem ziemi sandomierskiej, zresztą granicznej po oderwaniu przez Litwę ziemi chełmskiej i włodzimierskiej, a zwrócenie relikwii doradzili jeńcy polscy, a nie kapłan pogański, por. tamże, t. 1, s. 101–102.

Świętokradztwo Litwinów ma wymiar bardziej narodowy niż religijny. *Virtus* relikwii ujawnia się nie od razu po ich zabraniu z Łyśca, ale dopiero wobec próby wywiezienia ich z królestwa. Wywiezienie *Lechiticae crucis* poza Polskę przypieczętowałoby rozpad państwa, a jej zwrócenie na miejsce zapowiadało przywrócenie ładu, które istotnie zaraz nastąpiło wskutek przybycia i koronacji Ludwika, kończącej bezkrólewie³⁹. Opisane wydarzenia i rola, jaką odegrała w nich *Crux lechitica*, wskazują, że dla Długosza była ona fundamentem, na którym zbudowano chrześcijańskie królestwo polskie, a jej obecność w miejscu wybranym przez Boga była niezbędna dla prawidłowego funkcjonowania wspólnoty.

Do końca średniowiecza wymienione tu relikwie uważano w Polsce za podstawę ładu państwowego i niezbędny składnik tożsamości wspólnoty. Wiązane z nimi treści w zasadzie nie zmieniały się, wzrastała tylko ich liczba. Potrzeba posiadania zworników ideowych w postaci relikwii trwała więc w Polsce do końca średniowiecza. Podobne zjawisko w całej Europie nasilało się od XIII w., wraz z upowszechnieniem się kultu relikwii w epoce krucjat i napływu świętych szczątków po zdobyciu Konstantynopola podczas IV krucjaty⁴⁰. Jednoczesne traktowanie w ten sposób kilku relikwii przez jednego autora (Długosz, *Translacja św. Florianą*) świadczy, że nie konkurowały one ze sobą, ale tworzyły uzupełniający się system. Relikwie spajające wspólnotę charakteryzowały się istotnymi cechami, odróżniającymi je od innych, niekiedy także otoczonych wielką czcią szczątków, jak choćby relikwii św. Jadwigi w Trzebnicy czy cząstek Krzyża Świętego i cierni z Korony Cierniowej czczonych w różnych miejscowościach⁴¹.

Relikwie uważane za zworniki wspólnoty państwowej łączone były przez tradycję z jej początkami lub wprowadzeniem w niej nowego ładu otwierającego nowy etap dziejów. Ciało św. Wojciecha tak w rzeczywistości, jak i wedle późniejszej tradycji, odegrało ważną rolę w ukonstytuowaniu się państwa polskiego. W myśl formującej się od XIV w. legendy złożenie na Łyścu partykuły Krzyża Św. miało być jednym z ważnych aktów przypieczętowujących jego chrystianizację. Przypisywanie szczególnej roli we wspólnocie politycznej relikwiom uważanym za związane z powstaniem i chrystianizacją państwa jest częste w średniowiecznej Europie, przy czym, podobnie jak w Polsce, tradycja taka mogła być znacznie późniejsza niż rzeczywisty początek wspólnoty. Powszechnie znanym przykładem jest rola sanktuarium przy grobie uważanego za apostoła Francji św. Dionizego w Saint-Denis i używana przy koronacji królów francuskich ampułka ze świętym olejem, według tradycji ukształtowanej w IX w.

³⁹ Joannis Dlugossi *Annales seu Cronicae...*, t. 6, s. 14.

⁴⁰ A. Benvenuti, *Culti civici...*, s. 188–204.

⁴¹ Można wymienić na przykład Ciernie z Korony Cierniowej przechowywane do 1398 r. w Czersku, a następnie w Warszawie – *Acta ecclesiae collegiatae Varsoviensis*, wyd. B. Ulanowski, [w:] Archiwum Komisji Prawniczej PAU, t. 6, 1897–1926, s. 5–7, nr 5, W. Kwiatkowski, *Powstanie kapituły św. Jana przy Zamku XX. Mazowieckich w Warszawie*, Warszawa 1938, s. 24, w Płocku w 1148 r. – Z. Kozłowska-Budkowa, *Płockie zapiski o cudach z r. 1148*, KH, 44, 1930, s. 342 i ofiarowane w 1424/1425 r. Jagielle przez duchownych z Ziemi Świętej – M. Starnawska, *List wielkiego mistrza joannitów do króla Władysława Jagielly z 1424 r. z prośbą o pomoc przeciwko niewiernym*, [w:] *Kancelarie krzyżackie. Stan badań i perspektywy badawcze*, red. J. Trupinda, Malbork 2002, s. 238 oraz czczoną najpóźniej w pierwszej ćw. XV w. partykułę Krzyża Św. u dominikanów w Lublinie – L. Wojciechowski, *Sanktuarium Krzyża Świętego w Lublinie. Problem genezy*, [w:] *Peregrinationes...*, s. 295–296.

przysłana z nieba św. Remigiuszowi podczas chrztu Chlodwiga⁴². Dwaj czescy święci narodowi związani byli z początkami państwa i chrześcijaństwa czeskiego: św. Wacław i św. Wit, patron kościoła założonego przez św. Wacława w głównym ośrodku władzy, na Hradczanach. O ile jednak ciało św. Wacława czczono od jego męczeńskiej śmierci, to o obecności w Czechach ramienia św. Wita, które miało być darem króla niemieckiego Henryka I, mówią dopiero źródła z XIV w.⁴³ Na Węgrzech istotną rolę w kształtowaniu tożsamości narodowej odgrywał grób pierwszego chrześcijańskiego władcy, św. Stefana, w Székesfehérvár⁴⁴.

Zakon Krzyżacki, zapewne świadomie nawiązując do przyjętych już w Europie wzorów, nadał taką rangę dwóm pozyskanym w początkach pobytu nad Wisłą relikwiom: głowie św. Barbary zdobytej w Sartawicach w 1242 r. i partykule Krzyża Świętego z daru Fryderyka II⁴⁵. Kult tych szczątków rozwijał się w XIV i XV w., o czym świadczy spisane w XIV w. *Translacji św. Barbary*, zamieszczenie obszernych opisów zdobycia jej głowy w kronice Piotra z Dusburga i innych tekstach powstałych w kręgu Zakonu, ułożenie sekwencji o św. Barbarze przez wielkiego mistrza Lutera z Brunszwiku, popieranie pielgrzymek do sanktuarium św. Barbary w Starogrodzie Chełmińskim i ufundowanie w XV w. hermy św. Barbary oraz relikwiarza na partykulę Krzyża Świętego⁴⁶. Mimo że w późnym średniowieczu w ideologii państwa krzyżackiego duża

⁴² B. Zientara, *Świt narodów europejskich. Powstawanie świadomości narodowej na obszarze Europy pokałonińskiej*, Warszawa 1985, s. 154–156, 175–183; J. Strothmann, *Der Heilige als Haupt der Gesellschaft. Versuche der Stiftung kollektiver Identität in mittelalterlichen Gesellschaften*, [w:] *Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen Âge et à l'époque moderne. Approche comparative*, red. M. Derwich, M. Dmitriev, Wrocław 1999, s. 28–29.

⁴³ A. Paner, *Święty Wit. Męczeństwo, legenda i kult*, Gdańsk 1995, s. 96–100; A. Gieysztor, *Politische Heilige...*, s. 339–34; F. Graus, *St. Adalbert und St. Wenzel...*, s. 207–209, 221–230.

⁴⁴ G. Klaniczay, *Le culte des saints dynastiques en Europe centrale (Angevins et Luxembourg au XIV^e siècle)*, [w:] *L'Église et la peuple chrétien dans les pays de l'Europe du Centre-Est et du Nord (XIV^e–XV^e siècles)*. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec la participation de l'Istituto di cultura cristiana (Rome) et du Centre européen de recherches sur les congrégations et ordres religieux (CERCOR), Rome 27–29 janvier 1986, Rome 1990, Collection de l'École française de Rome, 128, s. 229–231; tenże, *Königliche und dynastische Heiligkeit in Ungarn*, [w:] *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter...* s. 350–352.

⁴⁵ M. Biskup, G. Labuda, *Dzieje Zakonu Krzyżackiego w Prusach. Gospodarka – Społeczeństwo – Państwo – Ideologia*, Gdańsk 1986, s. 143; M. Dygo, *Studia nad początkami władztwa Zakonu Niemieckiego w Prusach (1226–1259)*, Warszawa 1992, s. 336–338; Petri de Dusburg *Chronicon terrae Prussiae*, red. M. Toeppen, SRP, t. 1, Leipzig 1861, s. 31.

⁴⁶ *Translatio et miracula sanctae Barbarae*, oprac. M. Toeppen, SRP, t. 2, Leipzig 1863, s. 397–411; *Chronik der vier Orden von Jerusalem*, red. W. Hubatsch, oprac. U. Arnold, SRP, t. 6, Frankfurt am Main 1968, s. 137; *Die jüngere Hochmeisterchronik*, red. Th. Hirsch, SRP, t. 5, Leipzig 1874, s. 81–82; *Die Kronike von Pruzinlant des Nicolaus von Jeroschin*, SRP, t. 1, Leipzig 1861, s. 375–379; *Die aelstere Hochmeisters-chronik*, oprac. M. Toeppen, SRP, t. 3, Leipzig 1866, s. 547–548; *Aus den Voyages de Guillebert de Lannoy 1412 ff.*, red. E. Strehle, SRP, t. 3, s. 449; *Petri de Dusburg Chronicon...*, s. 69–70; M. Pollakówna, *Kronika Piotra z Dusburga*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1968, s. 68–83; J. Dworzaczkowa, *Podanie o głowie św. Barbary w dziejopisarstwie pomorskim*, [w:] *Studia historica w 35-lecie pracy naukowej Henryka Łowmiańskiego*, Warszawa 1958, s. 157–158; K. Górski, *O życiu wewnętrznym Zakonu Krzyżackiego*, [w:] tenże, *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980, s. 206; T. Mroczo, *Czerwińska herma św. Barbary*, *St. Źródł.*, 19, 1974, s. 96–98; 107–113; K. Szczepkowska-Naliwajek, *Złotnictwo gotyckie Pomorza Gdańskiego, Ziemi Chełmińskiej i Warmii*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1987, s. 70.

rolę odgrywały też niezwiązane z relikwiami kultu Najświętszej Marii Panny, św. Anny i św. Jerzego⁴⁷, Zakon widział potrzebę podtrzymania czci dla relikwii związanych z powstaniem państwa.

Zainicjowanie kultu relikwii tradycja łączyła niekiedy nie z powstaniem wspólnoty, ale z wprowadzeniem w niej nowego porządku, otwierającego nowy etap jej dziejów. Królowie Wessexu, dążący od końca IX w. do wyparcia Duńczyków z Danelaw i rozciągnięcia zwierzchności nad obszarami Nortumbrii, a tym samym do zjednoczenia Anglii, otaczali czcią św. Cuthberta. Jego wstawiennictwu przypisywali zwycięstwo króla Alfreda w bitwie ze Skandynawami pod Edington. Popierali kult tego świętego i odbywali osobiście pielgrzymki do jego sarkofagu. Ciało świętego od 883 r. przewożone z miejsca na miejsce przez uciekających przed Normanami mnichów z nortumbryjskiego Lindisfarne i ostatecznie złożone w Durham w końcu X w. znakomicie nadawało się do roli zwornika wspólnoty, dążącej do pokonania Skandynawów i podporządkowania Nortumbrii królom Wessexu. Uznanie ciała nortumbryjskiego świętego za fundament wspólnoty odpowiadało potrzebom państwa zjednoczonego w połowie X w.⁴⁸

W 1063 r. król Leonu i Asturii Ferdynand I sprowadził ciało św. Izydora z arabskiej wtedy Sewilli do Leonu, aby podkreślić stołeczną rolę tego miasta w państwie, mimo że już od dawna największą świętość królestwa stanowiły relikwie św. Jakuba w Composteli. Choć znaczenie Leonu zmalało po odzyskaniu w 1085 r. Toledo, a kult św. Izydora nie zaciął kultu św. Jakuba, to w zamiśle Ferdynanda I translacja ciała autora *Etymologii* miała utwierdzić nową organizację państwa z nową stolicą⁴⁹. Węgierski król Władysław I wkrótce po przejęciu korony od wygnanego Salomona doprowadził do elewacji pięciu świętych, w tym najważniejszego patrona Węgier, św. Stefana. Akty te potwierdzały przejście tronu przez młodszą linię Arpadów⁵⁰. Złożenie w 1164 r. przez Rajnolda z Dassel przywiezionych z Mediolanu ciał Trzech Króli w Kolonii, która budowała dotąd swą tożsamość wokół relikwii św. Gereona i męczenników z Legii Tebańskiej oraz św. Urszuli i Jedenastu Tysięcy Dziewic, przypieczętowało awans arcybiskupów kolońskich w Rzeszy za pontyfikatu ambitnego kanclerza Barbarossy, potwierdzając ich prawa do koronowania królów niemieckich i do tworzenia własnego władztwa terytorialnego.

185–186, 189; S. Tomaszewicz, *Konserwacja elbląskiego pacyfikatu z kościoła św. Mikołaja*, „Studia Warmińskie”, 10, 1973, s. 455–462; D. Milewska, *Kościół św. Mikołaja w Elblągu od XIII do XVI wieku (architektura i plastyka)*, „Rocznik Elbląski”, 6, 1973, s. 52–53; M. Woźniak, *Das Reliquiendiptychon des Elbinger Hauskomturs Thilo von Lorich*, „Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums”, 1992, s. 51–55.

⁴⁷ M. Dygo, *Studia...*, s. 344–348; tenże, *O kulcie maryjnym w Prusach krzyżackich w XIV–XV wieku*, „Zapiski Historyczne”, 52, 1987, z. 2, s. 8–36; U. Arnold, *Elżbieta i Jerzy jako patroni parafii w państwie zakonu niemieckiego w Prusach. O samowiedzy zakonu niemieckiego*, [w:] tenże, *Zakon Krzyżacki. Z Ziemi Świętej nad Bałtyk*, Toruń 1996, s. 132–146.

⁴⁸ D. Rollason, *Relic-cults as an instrument of royal policy c. 900-c. 1050*, „Anglo-Saxon England”, 15, 1986, s. 102–103.

⁴⁹ P. Henriot, *Un exemple de religiosité politique: saint Isidore et les rois de León (XI^e–XIII^e siècles)*, [w:] *Fonctions sociales et politiques du culte des saints...*, s. 78–82; na temat kultu św. Jakuba por. M. Starowieyski, *Legenda Św. Jakuba Większego Apostoła*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 8, 1995, s. 58–69; G. Cherubini, *Santiago di Compostella. Il pellegrinaggio medievale*, Siena 1998, s. 29–36; H. Fichtenau, *Zum Reliquienwesen...*, s. 136–137.

⁵⁰ G. Klaniczay, *Königliche und dynastische Heiligkeit in Ungarn...*, s. 350.

Zarazem przeniesienie tych szczątków z Italii do Rzeszy, pod bezpośrednią kontrolę cesarza, podnosiło prestiż władzy cesarskiej zgodnie z ambicjami Barbarossy⁵¹. Sprowadzenie Korony Cierniowej do Paryża przez Ludwika IX w 1239 r. miało utwierdzić nowy ład duchowy we Francji, uczynić z Paryża nową Jerozolimę i główny ośrodek życia religijnego królestwa, zaćmiewający dotychczasowe centrum duchowe państwa w Saint-Denis⁵². Partykuła Korony Cierniowej umieszczona przez Przemysła Otokara II około 1260 r. w założonym przezeń opactwie cysterskim Zlatá Koruna miała stać się ideowym fundamentem państwa w jego nowym terytorialnym kształcie, obejmującym, oprócz dawnych ziem królestwa czeskiego, także pozyskaną po Babenbergach Austrię⁵³.

Także i w Polsce niektóre relikwie pełniące rolę zworników ideowych wiązano z kolejnymi etapami dziejów państwa. Wspomniano już o roli relikwii św. Floriana jako fundamentu porządku prawnego wprowadzonego na zjeździe łęczyckim i ciała św. Stanisława – patrona zjednoczonego królestwa. Przyniesioną stosunkowo późno do Polski tysogórką partykułą Krzyża Świętego wiązano w tradycji z początkami chrześcijaństwa w Polsce, ale treści zawarte w dotyczących jej legendach czyniły z niej także fundament powstałego po unii związku Polski i Litwy. Według *Rocznika świętokrzyskiego* i *Zdarzeń godnych pamięci* ofiarodawca relikwii, królewicz węgierski Emeryk, był mężem polskiej księżniczki, a według Długosza – wnukiem siostry Mieszka I, Adelajdy, zamężnej za władcą węgierskim⁵⁴. W każdym razie wedle tych przekazów u progu chrystianizacji Polski stoi dynastyczne małżeństwo polsko-węgierskie. Cudowna *virtus* relikwii tysogórkiej miała się ujawnić podczas rzekomego najazdu pogańskich jeszcze Litwinów. Świętość, przyniesiona do Polski dzięki polsko-węgierskiemu małżeństwu, pokonała litewskich pogan. Tradycja ta w sposób naturalny czyni z relikwii tysogórkiej ideowy fundament porządku wprowadzonego w wyniku małżeństwa Jagiełły z królową pochodzącą z dynastii panującej na Węgrzech, unii polsko-litewskiej i chrztu Litwinów⁵⁵. W końcu XIV w., gdy spisano po raz pierwszy tradycję o węgierskim pochodzeniu relikwii tysogórkiej, legenda pozwalająca przypisać jej rolę zwornika ideowego połączonych unią Polski i Litwy była szczególnie pożądana. Związek każdej z omawianych tu relikwii z innym momentem przełomowym sprawiał, że tworzyły one w późnym średniowieczu harmonijny zespół elementów określających ideową tożsamość państwa.

Łączenie translacji i kultu coraz nowych świętych szczątków z kolejnymi etapami w dziejach wspólnoty sprawiało, że poszczególne społeczności miały po kilka relikwii różnego rodzaju stanowiących ich fundament duchowy, tworzących uzupełniający się

⁵¹ H. Borger, *Der Kölner Dom und die Heiligen Drei Könige*, [w:] *Die Heiligen drei Könige – Darstellung und Verehrung. Katalog zur Ausstellung des Wallraf-Richartz-Museums in der Josef-Haubrich-Kunsthalle Köln 1. Dezember 1982 bis 30. Januar 1983*, Köln 1982, s. 53–57; O. Engels, *Die Reliquien der Heiligen Drei Könige in der Reichspolitik der Staufer*, tamże, s. 34–36.

⁵² J. Le Goff, *Święty Ludwik*, Warszawa 2001, s. 113–119; J. Pysiak, *Królewski kult Korony Cierniowej we Francji Ludwika Świętego*, RH, 47, 2001, s. 15–23.

⁵³ M.R. Pauk, *Królewski kult relikwii Świętej Korony Cierniowej jako ideowe spoivo monarchii. Czechy i Austria w dobie Przemysła Otokara II*, RH, 47, 2001, s. 72–76.

⁵⁴ *Annales S. Crucis...*, s. 7; *Zdarzenia godne pamięci...*, s. 300; Joannis Dlugossi *Annales seu Cronicae...* t. 1, s. 254–255; M. Derwich, *Polska legenda...*, s. 436–437, 439; T.M. Trajdos, *Benedyktyni na Łyścu...*, s. 2–3 (błędnie streszczone wywody Długosza na temat koligacji Emeryka).

⁵⁵ T.M. Trajdos, *Benedyktyni na Łyścu...*, s. 19–20.

system. Ich dobór w każdej wspólnocie zależał od jej losów, można jednak wskazać pewne typy uprzywilejowanych relikwii. Dość często były to ciała męczenników, którzy zginęli na obszarze należącym do wspólnoty lub w jego sąsiedztwie, jak francuski św. Dionizy, kolońscy św. Gereon z towarzyszami i św. Urszula z towarzyszkami⁵⁶ czy św. Wacław w Czechach. Do zespołów takich należą też często relikwie chrystologiczne: np. Krew Chrystusa odnaleziona w Mantui po raz pierwszy na początku IX w.⁵⁷, Krew Chrystusa i cząstki Krzyża Świętego przywiezione do Wenecji po IV krucjacie⁵⁸, partykuła Krzyża Świętego ofiarowana Krzyżakom przez Fryderyka II, Korona Cierniowa sprowadzona do Paryża w 1239 r. i jej cząstka pozyskana do Czech przez Przemysła Otokara II. Popularność tej grupy relikwii wzrosła szczególnie w wyniku krucjat⁵⁹. W zespołach takich pojawiały się także szczątki świętych pochodzące z daleka, a tradycja dotycząca ich, często obfitującej w trudności, translacji była ważnym elementem tożsamości wspólnoty. Do tej grupy należą relikwie św. Marka przeniesione z Aleksandrii do Wenecji w IX w.⁶⁰, św. Izydora sprowadzone z Sewilli do Leonu w 1063 r.⁶¹, ramię św. Wita, według tradycji spisanej w XIV w., pozyskane przez św. Wacława jednocześnie z fundacją rotundy⁶², relikwie Trzech Króli przywiezione jako zdobycz wojenna z Mediolanu do Kolonii w 1164 r.⁶³ czy głowa św. Barbary zdobyta przez Krzyżaków w Sartawicach w 1242 r., gdzie dotarła wcześniej z licznymi przygodami z Rzymu⁶⁴.

Podobnie ukształtowany polski zespół relikwii-zworników ideowych zawierał ciała dwóch świętych umęczonych na terytorium Polski i w jej pobliżu, ciało św. Floriana sprowadzone z Włoch, według tekstu *Translacji* – z Rzymu⁶⁵, i partykułę Krzyża

⁵⁶ F.G. Zehnder, *Sankt Ursula. Legende, Verehrung, Bilderwelt*, Köln 1987, s. 10; J. Wyrozumski, *Święty Gereon i próba zaszczepienia jego kultu w Polsce*, „Studia Waweliana”, 4, 1995, s. 5–10; H. Steuer, *Die Heiligen Drei Könige und das Wappen der Stadt Köln*, [w:] *Die Heiligen drei Könige...*, s. 97, 103–104; A. Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1997, s. 127–128; H. Borger, *Der Kölner Dom...*, s. 53–54, 57.

⁵⁷ P. Golinelli, *Istituzioni cittadine e culti episcopali in area matildica avanti il sorgere dei Comuni*, [w:] *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, red. S. Boesch Gajano, L. Sebastiani, Roma 1984, s. 144.

⁵⁸ D. Pincus, *Christian Relics and the Body Politic: A Thirteenth-Century Relief Plaque in the Church of San Marco*, [w:] *Interpretazioni veneziane. Studi di storia dell'arte in onore di Michelangelo Muraro*, red. D. Rosand, Venezia 1984, s. 39–40.

⁵⁹ A. Benvenuti, *Reliquie e soprannaturale al tempo delle crociate*, [w:] *Le crociate. L'Oriente et l'Occidente da Urbano II a San Luigi 1096–1270*, red. M. Rey-Delqué, Milano 1997, s. 355–359.

⁶⁰ P.H. Labalme, *Holy Patronage, Holy Promotion: the Cult of Saints in Fifteenth-Century Venice*, [w:] *Saints. Studies in Hagiography*, red. S. Sticca, Binghampton, New York 1996, s. 234–247; A. Angenendt, *Heilige und Reliquien...*, s. 127; H. Fichtenau, *Zum Reliquienwesen...*, s. 122; P.J. Geary, *Furta sacra...*, s. 111–114.

⁶¹ P. Henriet, *Un exemple de religiosité politique...*, s. 78–82.

⁶² A. Paner, *Święty Wit...*, s. 98–100.

⁶³ H. Borger, *Der Kölner Dom...*, s. 56; J. Torsy, *Achthundert Jahre Dreikönigverehrung in Köln*, „Kölner Domblatt”, 23, 1964, s. 16–17; H. Hofmann, *Die Heiligen Drei Könige. Zur Heiligverehrung im kirchlichen, gesellschaftlichen und politischen Lebens des Mittelalters*, Bonn 1975, s. 96–109.

⁶⁴ *Translacio et miracula sanctae Barbarae...*, s. 399–401; J. Dworzaczkowa, *Podanie o głowie św. Barbary...*, s. 158–165; T. Mroczo, *Czerwińska herma...*, s. 89–92.

⁶⁵ J. Wyrozumski, *Skąd pochodził krakowski św. Florian?*, „Rocznik Krakowski”, 64, 1998, s. 54–58; K. Dobrowolski, *Dzieje kultu św. Floriana...*, s. 15–17.

Świętego. Bezsporny fakt traktowania w całym chrześcijaństwie translacji relikwii jako rytu legitymizującego nowy ład polityczny, religijny lub społeczny dostatecznie wyjaśnia powody decyzji Kazimierza Sprawiedliwego i Gedki o sprowadzeniu ciała św. Floriana. Nie ma potrzeby tłumaczyć tej translacji zamiarem stworzenia konkurencji dla relikwii św. Wojciecha spoczywających w związanym z obozem przeciwników Kazimierza Gnieźnie⁶⁶ czy brakiem jeszcze w końcu XII w. kultu św. Stanisława⁶⁷. Liczne przykłady podobnych praktyk w chrześcijańskiej Europie wzmacniają natomiast hipotezę, że istotnie Kazimierz, jak o tym zaświadcza późna relacja Długosza, zwracając się do Stolicy Apostolskiej o zatwierdzenie statutu łęczyckiego, równocześnie prosił papieża o przysłanie relikwii. Pragnął w ten sposób ze świętych szczątków uczynić fundament nowego ładu. Ciało św. Floriana miałoby więc spajać zreformowane państwo nie tylko w myśl późnośredniowiecznej tradycji, ale i w zamyśle inicjatorów translacji. W każdym razie kompletowany do końca XIV w. zestaw relikwii uznanych za duchowy fundament państwa polskiego nie odbiegał swoim składem od podobnych zespołów w całej Europie.

Tę rolę relikwii potwierdzały cuda. Związanie się relikwii ze społecznością następowało najczęściej w sposób cudowny, wskazując na zgodność tego aktu z wolą Bożą lub z wolą świętego. Wolę świętego często potwierdzało powodzenie *furti sacri*, niemożliwe bez zgody bohatera takiej kradzieży⁶⁸. W ten sposób Wenecja pozyskała ciało św. Marka⁶⁹, Kolonia – ciała Trzech Króli⁷⁰, Czesi – ciało św. Wojciecha, a Krzyżacy – głowę św. Barbary. Św. Wojciech i św. Barbara potwierdzili także swoją wolę przeniesienia się do nowych wspólnot objawieniami we śnie: św. Wojciech – biskupowi praskiemu⁷¹, a św. Barbara – starej kobiecie z Sartawic⁷². Św. Dionizy wyraził życzenie spoczywania w przyszłym Saint-Denis, wstając po męczeństwie i idąc z uciętą głową w rękach na wybrane miejsce⁷³. Wskazywanie w ten sposób przez męczenników miejsca spoczynku, tzw. kefaloforia, jest częstym motywem hagiograficznym o bardzo bogatej symbolice, podkreślającej m.in. triumf nad pogaństwem i chwałę męczennika⁷⁴. Niewątpliwie jednak jest też znakiem woli pozostania w wybranej

⁶⁶ J. Dobosz, *Działalność fundacyjna...*, s. 149; B. Śliwiński, *Na marginesie działalności fundacyjnej Kazimierza Sprawiedliwego. Książę krakowski a kultury św. Wojciecha i św. Floriana*, RH, 61, 1995, s. 176–178.

⁶⁷ B. Śliwiński, *Na marginesie działalności fundacyjnej...*, s. 176; G. Labuda, *Święty Stanisław. Biskup krakowski, patron Polski. Śladami zabójstwa-męczeństwa-kanonizacji*, Poznań 2000, s. 145. Na brak związku między translacją św. Floriana a rozwojem kultu św. Stanisława zwraca uwagę J. Rajman, *Przedkanonizacyjny kult św. Stanisława biskupa*, „Nasza Przeszłość”, 80, 1993, s. 28.

⁶⁸ P.J. Geary, *Furta sacra...*, s. 133–139; H. Fichtenau, *Zum Reliquienwesen...*, s. 124–125.

⁶⁹ P.J. Geary, *Furta sacra...*, s. 113–114; P.H. Labalme, *Holy Patronage...*, 235.

⁷⁰ H. Borger, *Der Kölner Dom...*, s. 56; P.J. Geary, *The Magi and Milan*, [w:] tenże, *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca and London 1994, s. 244.

⁷¹ Kosmas, s. 85.

⁷² *Chronik der vier Orden von Jerusalem...*, s. 137; *Bericht Hermann von Salza's über die Eroberung Preussens*, red. Th. Hirsch, SRP, t. 5, Leipzig 1874, s. 161; *Die jüngere Hochmeisterchronik...*, s. 82; *Die Kronike von Pruzinlant des Nicolaus von Jeroschin...*, s. 377–378; *Die aelstere Hochmeisterschronik...*, s. 548; *Petri de Dusburg Chronicon...*, s. 70; *Translacio et miracula sanctae Barbarae...*, s. 407.

⁷³ P. Saintyves, *Les saints céphalophores. Étude de folklore hagiographique*, „Revue de l'histoire des religions”, 49, 1929, s. 176

⁷⁴ A. Simonetti, *Santi cefalofori altomedioevali*, „Studi Medievali”, s. 3, 28, 1987, s. 67–121; P. Saintyves, *Les saints céphalophores...*, s. 213–224.

wspólnocie. Ciało św. Izydora miało znaleźć się w Leonie wbrew pierwotnym planom inicjatora translacji, Ferdynanda I, który polecił swym posłańcom sprowadzić z Sewilli szczątki pewnego męczennika; ludzie króla, nie mogąc odnaleźć żądanych relikwii, zdecydowali się przywieźć znalezione tymczasem ciało Izydora, wprawdzie tylko wyznawcy, ale uczonego. Wola św. Izydora, by swoimi relikwiami uświęcić Leon, zatriumfowała nad planami króla⁷⁵.

Podobne znaki świadczyły o związku między omawianymi tu polskimi relikwiami a wspólnotą. Wybór Gniezna na miejsce wiecznego spoczynku przez św. Wojciecha potwierdzał opisywany od XIII w. cud nieważkości ciała w czasie wykupu⁷⁶. Od końca XI w. w źródłach narasta wątek kefaloforii św. Wojciecha, zaledwie zaznaczony w *Pasji z Tegernsee* (przyniesienie odciętej od ciała głowy przez wędrowca zainspirowało Chrobrego do wykupienia reszty korpusu)⁷⁷, rozwijany przez *Cuda św. Wojciecha* (odcięta głowa świętego przemawia z pała do wędrowca, by zabrał ją do Gniezna)⁷⁸ i doprowadzony do pełnej postaci w czeskim i pruskim dziejopisarstwie XIV i XV w. oraz w sekwencjach z tego czasu, prawdopodobnie znanych także w Czechach i Prusach⁷⁹. O znajomości tego motywu w Polsce w XV w. świadczy wyobrażenie siedzącego bezgłowego ciała męczennika z głową w rękach na gnieźnieńskim relikwiarzu na głowę św. Wojciecha; przedstawienia takie na ziemiach polskich są jednak rzadkie⁸⁰. Cuda te potwierdzały zgodę świętego na złożenie jego szczątków w Gnieźnie, dzięki czemu możliwe stało się przypisanie im roli fundamentu wspólnoty. W *Translacji św. Floriana* wolę przeniesienia do Polski święty w cudowny sposób wyraził w obecności papieża. Potwierdza ją także charakter przeniesienia, wprawdzie dokonanego za zgodą papieża, ale w tajemnicy przed Rzymianami i uniknięcie, z niewątpliwą pomocą świętego, dekonspiracji podczas podróży morskiej, nadające temu aktowi charakter zbliżony do

⁷⁵ P. Henriët, *Un exemple de religiosité politique...*, s. 80.

⁷⁶ *Miracula sancti Adalberti...*, s. 234; Joannis Długoski *Annales seu Cronicae...*, t. 1, s. 225; *Vita sancti Adalberti II. Pragensis episcopi, et postea archiepiscopi Gnevensensis, ex monumentis et annalibus archiepiscopi Sedis Episcopalis Varmiensis atque ex maiorum traditione*. [w:] J. Wyrozumski, *Legenda pruska o świętym Wojciechu*, Kraków 1997, s. 40–41.

⁷⁷ A. Rutkowska-Płachcińska, *Pasje świętych Wojciecha i Brunona z tzw. kodeksu z Tegernsee*, St. Źródł., 40, 2002, s. 39–40.

⁷⁸ *Miracula sancti Adalberti...*, s. 227; anonimowy czeski żywot z XIV/XV w. – *Legenden über den heiligen Adalbert aus ponischen und böhmischen Chroniken*, SRP, t. 2, nr 3, s. 423; J. Wyrozumski, *Legenda pruska...*, Kraków 1997, s. 17.

⁷⁹ J. Wyrozumski, *Legenda pruska*, s. 18–19, 25–27; *Vita sancti Adalberti II.*, [w:] tamże, s. 37–38; *Legenden über den heiligen Adalbert...*, nr 3, s. 422 (pierwsza redakcja kroniki Pulkawy); *Alia vita sive sermo de vita S. Romualdi auctore Hieronymo Eremita Camaldolensi*, [w:] *Acta sanctorum*, Februarii t. 2; zbioru ogólnego t. 5, Parisii et Romae 1864, s. 134; *Vita sancti Adalberti II.*, [w:] tamże, s. 37–38; *Cantica mediaevi polono-latina...*, nr 80, s. 92–94, strofa 14a, nr 81, s. 94–96, strofa 14a; W. Szoldrski, *Św. Wojciech w legendzie i literaturze*, „Homo Dei”, 20, 1951, s. 202; W. Sieradzan, *Modele religijności i świętości w żywotach św. Wojciecha X–XIII w. Studium porównawcze*, „Ateneum Kapłańskie”, 106, 1986, nr 3, s. 452.

⁸⁰ E. Iwanoyko, S. Wiliński, *Św. Wojciech w malarstwie i rzeźbie*, [w:] *Święty Wojciech 997–1947. Księga pamiątkowa...*, s. 182; R. Knapieński, *Św. Wojciech w sztuce polskiej*, [w:] *Dziedzictwo kultu świętego Wojciecha. Ogólnopolska sesja z okazji jubileuszu 1000-lecia męczeństwa św. Wojciecha*, KUL – 22 IX 1997, red. R. Knapieński, Lublin 1998, s. 176, 182, 184; W. Sawicki, *Zapoznane źródło ikonograficzne do dziejów i ustroju Polski Piastowskiej*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, 8, 1965, nr 1, s. 28.

*furti sacri*⁸¹. Choć ciało św. Stanisława nie opuściło nigdy Krakowa, to według *Żywotu* święty wyraźnie domagał się przeniesienia swoich szczątków na Wawel, a potem ich elewacji⁸². Wszystkie teksty dotyczące złożenia relikwii Krzyża Świętego na Łyścu wskazują także, że Bóg wybrał to miejsce. Tradycja dotycząca polskich relikwii-zworników czerpała więc z typowego zestawu znaków potwierdzających związek świętych szczątków ze wspólnotą.

Związek taki potwierdza też często gubienie się relikwii i ich cudowne odnajdywanie. Ciało św. Marka w Wenecji zaginione po raz pierwszy w czasie pożaru bazyliki w 972 r. odnalazło się w 1094 r. po przeprowadzonych według odpowiedniego rytu obrzędach, a w połowie XV w., wobec niesprzyjającej sytuacji politycznej, doża i biskup zamierzali dokonać raz jeszcze uroczystego znalezienia szczątków spoczywających od inwencji w 1094 r. w miejscu znanym tylko doży⁸³. Krew Chrystusa w Mantui, odnaleziona na początku IX w., zaginęła i po raz drugi odnalazła się w połowie XI w.⁸⁴ Do szczególnie ważnych wydarzeń religijnych u progu panowania Ludwika IX należało zgubienie w 1232 r. przechowywanego w Saint-Denis Gwoźdźcia z Krzyża Świętego i jego cudowne odnalezienie⁸⁵. Na tym tle cudowne odnalezienie głowy św. Wojciecha w 1127 r. wydaje się nie tyle próbą odparcia czeskich zarzutów o brak autentycznych relikwii męczennika w Gnieźnie⁸⁶, ale typowym aktem potwierdzającym związek relikwii ze wspólnotą.

Dzięki więzi nawiązanej w sposób nadprzyrodzony omawiane relikwie stawały się elementem tożsamości wspólnoty i dzieliły jej los, także w sensie fizycznym. Utrata takiej relikwii oznaczała groźbę rozpadu całej wspólnoty, a odebranie głównej świętości pokonanemu przeciwnikowi przypieczętowywało zwycięstwo⁸⁷. W 1024 r. zbrojna wyprawa pod wodzą patriarchy rezydującego w Akwilei odebrała patriarchatowi z siedzibą w Grado relikwie św. św. Hermagorasa i Fortunata, patronów Akwilei. W konsekwencji, możliwe stało się pozbawienie arcybiskupa z Grado tytułu patriarchy Akwilei⁸⁸. Wywiezienie relikwii Trzech Króli oraz św. św. Gerwazego i Protazego, Feliksa i Nabora po zdobyciu i celowym zburzeniu Mediolanu przez Barbarossę w 1162 r. było największym upokorzeniem, jakiego doznało dumne miasto⁸⁹. Takiej interpretacji nie

⁸¹ *Translatio sancti Floriani...*, s. 758, 760, 762; P.J. Geary, *Furta sacra...*, s. 132–133.

⁸² *Vita sancti Stanislai Cracoviensis episcopi (Vita maior)...*, s. 393, 396.

⁸³ P.H. Labalme, *Holy Patronage...*, s. 244.

⁸⁴ P. Golinelli, *Istituzioni cittadine...*, s. 144–164; N. Kruse, *Der Weg des Heiligen Blut von Mantua nach Altdorf-Weingarten*, [w:] *900 Jahre Heilig-Blut-Verehrung in Weingarten 1094–1994: Festschrift zum Heilig-Blut-Jubiläum am 12. März 1994*, red. N. Kruse, H.U. Rudolf, Sigmaringen 1994, s. 57–61; K. Kolb, *Vom Heiligen Blut*, Würzburg 1980, s. 29–31.

⁸⁵ J. Le Goff, *Święty Ludwik...*, s. 100–101.

⁸⁶ A. Gieysztor, *Politische Heilige...*, s. 334; F. Graus, *St. Adalbert und St. Wenzel...*, s. 217; Z. Wojciechowski, *Rola św. Wojciecha...*, s. 80; P. Černý, *Das Leben des hl. Adalbert von Prag auf der Bronzetür zu Gnesen*, [w:] *Tausend Jahre Benediktiner in den Klöstern Brevnov, Braunau und Rohr*, red. J. Hofmann, St. Ottilien 1993, s. 182.

⁸⁷ H. Fichtenau, *Zum Reliquienwesen...*, s. 124–125.

⁸⁸ Th.E. Dale, *Relics, Prayer and Politics in Medieval Venetia. Romanesque Painting in the Crypt of Aquileia Cathedral*, Princeton 1997, s. 7–11; H. Fichtenau, *Zum Reliquienwesen...*, s. 130.

⁸⁹ O. Engels, *Die Reliquien der Heiligen Drei Könige...*, s. 33–34; A. Angenendt, *Heilige und Reliquien...*, s. 164; H. Hofmann, *Die Heiligen Drei Könige...*, s. 96–109.

wyklucza nawet hipoteza Patricka Geary'ego, że znalezienie ciał Trzech Króli w Mediolanie było mistyfikacją Rajnalda z Dassel, gdyż przed 1162 r. brak w tym mieście śladów ich kultu⁹⁰. Wymyślenie historii o zabraniu tak cennej relikwii jeszcze bardziej podkreślałoby prestiż zwycięzcy i klęskę pokonanego miasta, z którego wywieziono zresztą także czczone tam od dawna inne święte szczątki. Utrata relikwii w sposób pokojowy także zaburzała istniejący porządek. Według Widukinda, translacja relikwii św. Wita do Nowej Korbei miała odebrać spokój Francji, a przynieść go Saksonii⁹¹. Zgubienie w 1232 r. podczas nabożeństwa w Saint-Denis Gwoźdźcia z Krzyża Świętego wzbudziło obawy, że na Francję spadną nieszczęścia⁹². Przekonanie o tym, że obecność ciała św. Dionizego gwarantuje porządek w państwie znalazło też swe odbicie w zakleciu rycerzy francuskich *par le cors Saint Denis*⁹³.

Zdarza się też, że relikwia wychodziła cało z opresji dotyczącej wspólnotę. Rozgłaszanie w siódmym dziesięcioleciu XIII w. przez władze Wenecji wiadomości o cudownym ocaleniu z wielkiego pożaru skarbcza bazyliki św. Marka w 1231 r. amputki z Krwią Chrystusa, cząstek Krzyża Św. i czaszki św. Jana Chrzciciela oraz wykonanie marmurowej plakiety przedstawiającej ocalone relikwie miało podnieść prestiż miasta posiadającego świętości nieulegające zniszczeniu i zapewnić o utrzymywaniu się opieki Bożej nad miastem. Takie dowartościowanie było potrzebne Wenecji dążącej do odzyskania pozycji w świecie śródziemnomorskim nadwerężonej po upadku Cesarstwa Łacińskiego⁹⁴.

Posiadanie relikwii często zapewniało wspólnocie zwycięstwo w walce zbrojnej. Działo się tak przede wszystkim dzięki wstawiennictwu świętego, a łączność duchową walczących z patronem podkreślały zwykle poświęcone mu chorągwie⁹⁵. Z założenia, że relikwie stanowią fundament wspólnoty, wynikało też przekonanie o dosłownym dzieleniu jej losów przez świętego, na przykład poprzez osobisty udział świętych w konfliktach zbrojnych. Na kilku przedstawieniach z Kolonii z XIV i XV w. św. Urszula z towarzyszkami, Gereon z towarzyszami oraz Trzej Królowie (w różnych konfiguracjach) stoją na murach miejskich i odpierają ataki wrogów⁹⁶. Według franciszkańskiej kroniki węgierskiej z XIV w. w 1345 r. podczas bitwy z Tatarami z zakrystii kościoła w Nagyvárad zginął relikwiarz z głową św. Władysława. Po bitwie odnalazł się na miejscu, wszakże mocno spocony, a jeńcy tatarscy opowiedzieli, że pokonał ich rycerz wielkiego wzrostu w koronie na głowie, któremu towarzyszyła dama. Kronikarz utożsamił te osoby ze św. Władysławem i Najświętszą Marią Panną⁹⁷. Święci wspomagali więc swą wspólnotę nie tylko wstawiennictwem u Boga, ale za pomocą swoich cielesnych szczątków – także w sensie fizycznym.

⁹⁰ P.J. Geary, *The Magi and Milan...*, s. 244–256. Do hipotezy tej nie ustosunkowuje się A. Angenendt, *Heilige und Reliquien...*, s. 164.

⁹¹ H. Fichtenau, *Zum Reliquienwesen...*, s. 122.

⁹² J. Le Goff, *Święty Ludwik...*, s. 101.

⁹³ B. Zientara, *Świt narodów...*, s. 178.

⁹⁴ D. Pincus, *Christian Relics...*, s. 39–50.

⁹⁵ A. Gieysztor, *Politische Heilige...*, s. 340.

⁹⁶ F.G. Zehnder, *Sankt Ursula...*, s. 79–80.

⁹⁷ G. Klaniczay, *Le culte des saints dynastiques...*, s. 233. Dziękuję dr. M. Paukowi za zwrócenie mi uwagi na ten przekaz.

Równie głęboki był związek polskich relikwii ze wspólnotą państwową. Omówiono już znaczenie utraty takich relikwii (ciało św. Wojciecha, nieudana próba wywiezienia łysogórskiej partykuły Krzyża Świętego) i przepowiedni o cudownym zrośnięciu się ciała św. Stanisława. Cudowne uratowanie relikwii z Łyśca podczas rzekomego najazdu Litwinów przypomina w pewnym sensie ocalenie weneckich relikwii z pożaru i także zaświadcza o tym, że dzięki obecności obdarzonej nadprzyrodzoną mocą łysogórskiej części Drzewa Krzyża Świętego trwa Boża protekcja nad Polską, zwłaszcza w jej działaniach na rzecz chrystianizacji Litwy.

Tylko skromnego refleksu wiary w bezpośredni udział cielesnych szczątków patronów w militarnych zmaganiach można dopatrywać się w tym, że dwa zwycięstwa odniesione przez Polaków nastąpiły w święta związane z relikwiami uważanymi za fundament państwa. Opisane przez Galla, *Kronikę książąt polskich* i Długosza odparcie najazdu Pomorzan nastąpiło *in vigilia dedicacionis* katedry gnieźnieńskiej⁹⁸. Konsekracja kościoła, podczas której zamurowano w ołtarzu relikwie, w tym wypadku z pewnością uważane za szczątki św. Wojciecha, stanowiła formę translacji (tj. *depositio* albo *elevatio*) i okazję do objawienia się *virtutis* świętego. W noc poprzedzającą konsekrację szczątki te musiały być już przygotowane, wydobyte ze zwykłego miejsca przechowywania i złożone w jakimś prowizorycznym pojemniku. Stan taki sprzyja intensywniejszemu oddziaływaniu *virtutis*⁹⁹. Wynikiem tego było wywołane (według Galla) *sui* [Bożego] *militis Adalberti vigilantia* objawienie się jeźdźca na białym koniu. Gall określa owego rycerza jako *quidam*, ale pisze o uwolnieniu oblężonych przez Pomorzan *defensione gloriosi martiris Adalberti*. Podkreślona przez kronikarza aktywność świętego, jego *vigilantia* i *defensio*, pozwalają na domysł, że Gall utożsamiał tajemniczego jeźdźca ze św. Wojciechem, chociaż mógł też uważać go za nadprzyrodzoną wizję wywołaną przez świętego¹⁰⁰. Późniejsze źródła nie identyfikują zjawy ze św. Wojciechem, a jedynie przypisują cudowne zjawisko jego zasługom. Gdyby jednak jeźdźca Gallowego utożsamić ze św. Wojciechem, cud przypominałby nieco późniejszą relację węgierską o udziale św. Władysława w bitwie z Tatarami. Jednak w odróżnieniu od relacji węgierskiej, brak jednoznacznego sformułowania świadczącego o fizycznym udziale relikwii świętego w odparciu Pomorzan. Brak identyfikacji rycerza ze św. Wojciechem w źródłach pogallowych świadczy, że w polskiej tradycji nie przywiązywano większej wagi do takiej roli relikwii-fundamentu państwa. Potwierdza to też tradycja związana z drugim z owych zwycięstw: bitwą pod Płowcami rozegraną w święto translacji św. Stanisława, 27 września 1331 r. Roczniki odnotowujące tę datę podały też wiadomość, że przed bitwą Łokietek polecił się Bogu, św. Stanisławowi i św. Wojciechowi, a zwycięstwo przypisały opiece obu patronów¹⁰¹. Trudno więc

⁹⁸ Gall Anonim, *Cronicae*, s. 73; *Kronika książąt polskich*, wyd. Z. Węclewski, MPH, t. 3, s. 454; Joannis Długossi *Annales seu Cronicae...*, t. 2, s. 193–194.

⁹⁹ P. Sczaniecki, *Sacramentum dedicationis. Obrzęd poświęcenia kościoła i jego znaczenie w dziedzinie religijnej, obyczajowej i kulturalnej na podstawie źródeł polskich z XII wieku*, [w:] *Studia kościelno-historyczne*, t. 3, Lublin 1979, s. 42; H. Likowski, *Geneza święta „Translatio s. Adalberti”...*, s. 140–141; M. Heinzelmann, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Typologie des sources du Moyen Âge occidental. 33, Turnhout 1979, s. 64–66; P.J. Geary, *Furta sacra...*, s. 152–154; H. Fichtenau, *Zum Reliquienwesen...*, s. 114.

¹⁰⁰ H. Likowski, *Geneza święta „Translatio s. Adalberti”...*, s. 140–141 rozważa obie możliwości, jednoznacznie identyfikuje jeźdźca ze św. Wojciechem J. Malicki, *Treści polityczne...*, s. 393–394.

¹⁰¹ *Rocznik Traski...*, s. 856; *Rocznik Małopolski...*, s. 194, *Zdarzenia godne pamięci...*, s. 309.

dopatrywać się w sukcesie Polaków szczególnego oddziaływania relikwii biskupa krakowskiego.

Omówione tu relacje źródeł wskazują, że średniowieczni Polacy przypisywali kilku ważnym relikwiom rolę fundamentów ideowych swej wspólnoty politycznej. Wedle tej tradycji fizyczny los relikwii i los wspólnoty były ze sobą nierozzerwalnie związane. Zniszczenie czy wywiezienie relikwii z Polski odzwierciedlało jej klęski polityczne, uratowanie ich z zagrożenia łączyło się z ocaleniem kraju, a godne uczczenie sprowadzało pomyślność. Inicjację kultu tych świętości tradycja łączyła, nie zawsze słusznie, z przełomowymi momentami w dziejach Polski i ustanowieniem w niej nowego ładu. Interesujące, że sposób traktowania tych zworników ideowych nie zmieniał się niemal przez całe średniowiecze, natomiast powiększał się zespół pełniących taką rolę szczątków. Świadczy to o ważnej roli, jaką odgrywały te relikwie w budowaniu tożsamości ideowej Polaków.

Maria Starnawska

La vénération des reliques comme fondement idéologique de la communauté politique dans la tradition textuelle polonaise médiévale: exemple de saint Adalbert, saint Florian, saint Stanislas et des reliques de la Sainte Croix à la Montagne Sainte-Croix

Les reliques jouèrent au Moyen Âge un rôle indiscutable dans la construction de l'identité de la communauté politique. En Pologne médiévale, les cas les plus significatifs en sont le culte de saint Adalbert, de saint Florian, de saint Stanislas et de la relique de la Sainte Croix de l'Abbaye de la Montagne Sainte-Croix. Ces reliques furent considérées par le milieu intellectuel ecclésiastique polonais comme la racine spirituelle de la communauté politique polonaise. Leur sort, leur fortunes et misfortunes reflétaient la destinée de l'État. Les chroniqueurs polonais médiévaux virent, parfois à tort, les origines de leur culte comme les moments décisifs de l'histoire de la communauté: la naissance du Royaume et de l'Église de Pologne avec saint Adalbert; l'adoption des Statuts de Łęczyca avec saint Florian; la réunification du Royaume avec saint Stanislas; le baptême de Lituanie et l'union polono-lituanienne avec la Sainte Croix. L'amorçage consécutif des nouveaux cultes eût aussi légitimé l'évolution politique de la communauté et la présence des reliques dans la vie politique et religieuse de la Pologne médiévale eût garanti le fonctionnement du nouvel ordre politique et social, reconstitué par les événements historiques.

Jerzy Pysiak

(Warszawa)

Kult relikwii Męki Pańskiej w ideologii władzy monarszej we Francji i w Anglii w XIII wieku: Ludwik Święty i Henryk III

I.

W 1239 i 1241 r. Ludwik IX dokonał translacji do Paryża relikwii Męki Pańskiej pochodzących z cesarskiej kaplicy Bukoleon w Konstantynopolu. Król stał się właścicielem Korony Cierniowej, dwóch dużych fragmentów Krzyża Świętego (jeden z nich łacinnicy nazwali *Crux triumphalis*), żelźca Włóczni, którą przebito bok Zbawiciela, fragmentu całunu Chrystusa, kamienia z Grobu Bożego oraz wielu innych relikwii, jak czaszki św. Klemensa i św. Błażeja. Nie był to pierwszy przypadek znaczącego importu relikwii z obszaru Bizancjum do Europy Zachodniej, zwłaszcza po podboju Konstantynopola przez krzyżowców, jednak nigdy dotąd żaden władca Europy łacińskiej nie zdołał zgromadzić tak wspaniałej kolekcji świętych szczątków w swej kaplicy pałacowej. Nawet Karol Wielki, którego akwizgrański skarbiec był uważany za źródło większości znaczących kolekcji relikwii na Zachodzie, nie posiadał tak znakomitych zbiorów świętych szczątków. Ani Konstantynopol, pozbawiony teraz najważniejszych relikwii Męki Pańskiej, ani Jerozolima i Ziemia Święta, skąd najcenniejsze relikwie między VII a X w. przenieśli do swej stolicy cesarze bizantyjscy, nie mogły już konkurować z Paryżem – nazwanym przez autora relacji o drugiej translacji w 1241 r. nową Jerozolimą¹. Na Zachodzie tylko Rzym mógł poszczycić się co najmniej równie wspaniałą kolekcją relikwii, z konfesjami św. Piotra i św. Pawła w dedykowanych im bazylikach, dużymi fragmentami Krzyża Świętego znajdującymi się m.in. u św. Jana na Lateranie i w Santa Croce in Gerusalemme oraz kolumną Ubiczowania w kościele św. Praksedy.

¹ Gerard z Saint-Quentin, *Récit du XIII^e siècle sur les translations faites en 1239 et en 1241 des saintes reliques de la Passion*, (cyt. dalej: Gerard z Saint-Quentin), wyd. i koment. Natalis de Wailly, „Bibliothèque de l'École des Chartes”, 39, 1878, s. 401–415 (cyt. dalej: Wailly, *Récit du XIII^e siècle*); tu: s. 415.

Kilka lat później (1247) król Anglii Henryk III, pragnąc rywalizować z królem Francji, uznawanym za najbardziej chrześcijańskiego i najwspanialszego władcę Europy nawet przez opiniotwórcze elity angielskie – o czym świadczą pisma Mateusza Paris² – dokonał translacji relikwii Prawdziwej Krwi Chrystusa z Jerozolimy do Westminsteru. Henryk III od dawna chciał uczynić z opactwa westminsterskiego duchowe serce królestwa, jakim w kapetyńskiej Francji było opactwo Saint-Denis. Poprzednie wysiłki Plantageneta, w szczególności próby stworzenia w Westminsterze głównego centrum religijnego i pielgrzymkowego w Anglii dzięki kultowi św. Edwarda Wyznawcy, nie przyniosły spodziewanych rezultatów. Henryk III liczył, że zamiar ten uda się zrealizować dzięki translacji Krwi Chrystusa.

Ludwika Świętego i Henryka III cechowała równie gorliwa pobożność i dewocja wobec relikwii. Translacje ważnych relikwii Pańskich do obu królestw miały miejsce w ciągu jednego dziesięciolecia. Obaj królowie byli przekonani o świętości godności królewskiej i obaj, jak się wydaje, dążyli do osiągnięcia świętości osobistej. Jak świadczy hymn Wenancjusza Fortunata *Vexilla Regis prodeunt*, napisany, aby uczcić translację partykuły Krzyża do Poitiers w 569 r., już wczesnośredniowieczni intelektualści chrześcijańscy postrzegali relikwie Męki Pańskiej jako mistyczne insygnia królewskiej godności Chrystusa. Wydaje się zatem celowe porównanie osiągnięć Ludwika IX i Henryka III w dziele budowy religijnych podstaw władzy królewskiej właśnie poprzez propagowanie kultu relikwii Męki Pańskiej³.

II.

Translacja Korony Cierniowej w 1239 r. oraz Krzyża Świętego i innych relikwii Męki Pańskiej w roku 1241 nie były jedynymi, w jakich Ludwik IX brał udział. Nie ulega jednak wątpliwości, że spośród co najmniej dziesięciu podobnych ceremonii, w których król uczestniczył osobiście⁴, te dwie odegrały najistotniejszą rolę w procesie kształtowania idei sakralności władzy królewskiej we Francji.

Korona Cierniowa, zastawiona przez regentów Konstantynopola w 1238 r. u weneckich bankierów za sumę ponad trzynastu tysięcy złotych hyperperów, została przez Ludwika IX wykupiona z zastawu i trafiła do Paryża 18 sierpnia 1239 r. Uroczystości translacyjne trwały jednak już od 11 sierpnia, gdy relikwia została wprowadzona do Sens, stolicy metropolitalnej, której jurysdykcji kościelnej Paryż podlegał. Jedną z najważniejszych relacji z tych wydarzeń pozostawił arcybiskup Sens Gautier Cornut. *De susceptione Corone Domini*⁵ jest prawdopodobnie zapisem kazania wygłoszonego

² Na temat wizerunku Ludwika IX w kronikach Mateusza Paris zob.: J. Le Goff, *Saint Louis*, Paris 1996, s. 433–450.

³ Por. S. Lloyd, *English Society and the Crusade 1216–1307*, Oxford 1988, s. 203–205; N. Vincent, *The Holy Blood. King Henry III and the Westminster Blood Relic*, Cambridge 2001, s. 5–12.

⁴ L. Carolus-Barré, *Saint Louis et la translation des corps saints*, [w:] *Études de droit canonique dédiées à M. Gabriel Le Bras*, Paris 1965, s. 1087–1112.

⁵ Gautier Cornut, *De susceptione sacrosanctae Coronae Domini* (cyt. dalej: *De susceptione*) wyd. Comte P.-E.D. Riant, [w:] *Exuviae sacrae constantinopolitanae*, t. 1–2, Genève 1877–1878 (cyt. dalej: *Exuviae*), t. 1, s. 45–56.

przez arcybiskupa podczas liturgii ku czci relikwii w pierwszą rocznicę translacji⁶. Fragmenty jego relacji aż do XV w. wchodziły w skład większości oficjów ku czci Korony Cierniowej jako *lectiones historicae*⁷; tekst ów stał się także źródłem wiedzy o translacji Korony Cierniowej dla kilku francuskich kronikarzy z drugiej połowy XIII i początków XIV stulecia⁸. Musiał być zatem łatwo dostępny i szeroko znany, stanowi też wiarygodne świadectwo poglądów kapetyńskiej elity duchownej i dworskiej na znaczenie kultu Korony Cierniowej. Dziełko arcybiskupa Sens pozwala zrekonstruować przebieg translacji: przed wjazdem do Paryża eskortujący relikwie orszak (przewodzili mu sam Ludwik IX i najstarszy z jego braci, Robert hrabia Artois) zatrzymał się na błoniach przy kościele Saint-Antoine-des-Champs. Koronę Cierniową w otoczeniu innych relikwii wystawiono tam na widok publiczny na specjalnie skonstruowanej do tego celu estradzie⁹. Potem król i hrabia Artois, idąc boso, odziani w skromne szaty, na własnych ramionach wnieśli Koronę Cierniową do miasta. Jak pisze arcybiskup Sens, niosącego relikwie króla paryżanie powitali okrzykiem: „Błogosławiony, który przybywa ku czci Pana i dzięki którego postudze królestwo Francji jest wywyższone obecnością tak wielkiego skarbu”¹⁰. Tak jak tydzień wcześniej w Sens, na spotkanie relikwii wyruszyła procesja kleru katedralnego, parafialnego i zakonnego; dzwoniły dzwony wszystkich paryskich kościołów, a mieszczanie przyozdobili domy wywieszonymi z okien kobiercami. Koronę Cierniową zaniesiono najpierw do katedry Notre-Dame, a po odmówieniu modlitw do Najświętszej Marii Panny relikwie odprowadzono do kaplicy św. Mikołaja w Pałacu na Cité, głównej kaplicy pałacu królewskiego w Paryżu. Na przedmieściu Saint-Antoine, gdzie Koronę Cierniową wystawiono do adoracji przed wprowadzeniem jej do miasta, lud zebrał się na modlitwie. Zgodnie z relacją Gautiera Cornut, dzięki mocy relikwii, nazwanej przez niego „świętym diademem” i sile wiary modlących się, dokonały się tam liczne cuda (zapewne chodzi o uzdrowienia), których jednak autor nie wymienia¹¹. Dość podobnie przebiegała translacja Krzyża Świętego

⁶ Por. *Histoire littéraire de la France*, red. P. Paris, Paris 1869, t. 12, s. 270–279; *Exuviae*, t. 1, s. LXVII–LXXI.

⁷ Np. brewiarz paryski (XIII w.), BNF Ms. Lat. 13 233; brewiarz paryski z opactwa Saint-Victor (XIII w.), BNF Ms. Lat. 14 811; brewiarz paryski (XIV w., po 1366), BNF Ms. Lat. 745; brewiarz paryski (XIII/XIV w.), BNF Ms. Lat. 15 182; brewiarz paryski, zapewne należący do Karola V, BNF Ms. Lat. 1052; brewiarz z Melun (XIV w.), BNF Ms. Lat. 10 482; brewiarz paryski (XV w.), BNF Ms. Lat. 10 485.

⁸ Gaudefridus de Bello-Locho, *Vita et conversatio pie memorie Ludovici quondam regis, Acta Sanctorum, Augusti* t. 5, zbioru ogólnego t. 39, Parisiis-Bruxellis 1868, s. 551–552 oraz Guillelmus Carnotensis, *De vita et actibus incliyae recordationis Ludovici regis, Acta Sanctorum, Augusti*, t. 5, zbioru ogólnego t. 39, cap. I, s. 560; Guillaume de Nangis, *Gesta Sancti Ludovici Regis (Vie de Saint Louis)*, RHF, t. 20, s. 326–327; Guillaume de Nangis, *Continuatio Chronicorum Sigisberti Gemblacensis*, RHF, t. 20, s. 548; *Chronique anonyme finissant en 1286*, RHF, t. 21, s. 84–85; Guillaume Guiart, *La branche aus roiaus lignages*, RHF, t. 22, s. 180bis, v. 9179–9211; *Chronique de Rouen*, RHF, t. 23, s. 338; *Chronicon Sancti Petri Vivi senonensis*, RHF, t. 12, s. 31; *Chronicon S. Catharinae de Monte Rothomagi*, RHF, t. 23, s. 399–400; Petrus Coral, *Chronicon Sancti Martiali Lemovicensis*, RHF, t. 21, s. 765; *Chronicon parvum Sancti Dionysii, Exuviae*, t. 2, s. 248; *Chronicon Sancti Medardi suessionensis*, tamże, s. 250.

⁹ *De susceptione*, s. 31.

¹⁰ *Omnium voce laudatur dicentium: „Benedictus qui venit in honore Domini, cuius ministerio regnum Franciae tanti praesentia muneris exaltatur!”*, tamże, s. 31.

¹¹ *per virtutem sacri diadematis et propter devotionem fidelium [...]*, *De susceptione*, s. 31.

i innych relikwii Męki Pańskiej, również pochodzących z Konstantynopola (częściowo z Syrii), ponad dwa lata później, prawdopodobnie 30 września 1241 r.¹² Wiadomości o drugiej translacji pochodzą ze współczesnej relacji, której autorem był franciszkanin, być może – jak chce Natalis de Wailly – Gerard z Saint-Quentin¹³.

Z woli Ludwika IX na obszarze metropolii senoneńskiej (diecezje Sens, Auxerre, Chartres, Meaux, Nevers, Orleanu, Paryża i Troyes) ustanowiono dwa święta ku czci paryskich relikwii, obchodzone bardzo uroczyście jako *festum foris*, zatem we wszystkich kościołach i obowiązujące wszystkich wiernych. Były to: *festum* (albo *anniversarium*) *susceptionis Sanctae Coronae* – 11 VIII (od 1240 r.?) i *festum Reliquiarum* – 30 IX (od 1242 r.?)¹⁴. Dla kleru w Paryżu ustanowiono też trzecie święto – *festum choris* albo *anniversarium dedicationis Sanctae Capellae* – 26 IV (od 1249 r.?). Miejszem najważniejszej liturgii wszystkich tych świąt był pałac królewski i kaplica monarsza – od roku 1248 nowo konsekrowana Sainte-Chapelle; obchody rocznicy konsekracji kaplicy odbywały się być może tylko w Pałacu na Cité. Nowe święta względnie szybko weszły do kalendarza liturgicznego kościołów całej archidiecezji senoneńskiej – świadczy o tym niemała liczba brewiarzy paryskich z wieku XIII i XIV, zawierających ułożone na potrzeby nowej liturgii oficja, w szczególności ku czci Korony Cierniowej (nieco rzadziej *in festo Reliquiarum*); oficja takie lub wzmianki w kalendarzach znajdują się także w brewiarzach pochodzących z Auxerre, Melun i Sens. Król nie omieszczał zabiegać o jak największe rozpowszechnienie liturgii świąt ku czci relikwii, których translacji dokonał. W 1240 r. kapituła generalna zakonu cysterskiego we Francji, na osobistą prośbę Ludwika Świętego i jego matki, Blanki Kastylijskiej, uznała święto Korony Cierniowej za *festum proprium*¹⁵ i nadała mu drugą rangę wśród obserwowanych przez cały zakon świąt, ustępującą tylko Wielkanocy, Bożemu Narodzeniu i Zesłaniu Ducha Świętego. Także na prośbę Ludwika Świętego dominikanie francuscy przenieśli święto Korony Cierniowej obchodzone dotąd w zakonie 4 maja, na 11 sierpnia¹⁶.

Uwagę zwraca nazwa ufundowanej przez Ludwika Świętego w 1243 r. i konsekrowanej w roku 1248 kaplicy pałacowej. Nowa budowla wzniesiona na miejscu dawnej kaplicy św. Mikołaja nie była już dedykowana temu świętemu, lecz nosiła nazwę, która łacinnicy nadawali kaplicy konstantynopolitańskiego cesarskiego pałacu Bukoleon: Święta Kaplica, Sainte-Chapelle¹⁷. Nadanie kapetyńskiej kaplicy pałacowej nazwy nawiązującej do dziedzictwa Cesarstwa Wschodniego zasługuje tym bardziej na uwagę, że niektórzy autorzy przekazów o translacji Korony Cierniowej do Paryża uważali posiadanie tej relikwii za jeden z ważniejszych atrybutów Imperium. Arcybiskup Cornut.

¹² Wailly, *Récit du XIII^e siècle*, s. 402.

¹³ Wailly, *Récit du XIII^e siècle*, s. 401–408.

¹⁴ Zapewne za panowania Filipa Pięknego (1285–1314), jak świadczy o tym brewiarz wiązany z osobą tego władcy, BNF Ms. lat. 1023, fol. 534v^o–537r^o: *In sollempnitate s. Reliquiarum*, przeniesione na 4 grudnia.

¹⁵ Statut III Kapituły Generalnej z 1240 r., J.M. Canivez, *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1776*, t. 1, Louvain 1933, s. 233.

¹⁶ *XII lectiones et II missae*, por. J.J. Kopeć, *Przemiany ideowe pobożności pasyjnej na przykładzie kultu Cierniowej Korony Chrystusa*, „Studia Theologica Varsoviensia”, 10, 1972, s. 161–169, dokładnie omawia dewocję zakonów cysterskiego i dominikańskiego wobec Korony Cierniowej.

¹⁷ Robert de Clari, *Conquête de Constantinople*, cap. LXXXII, *Exuviae*, t. 2, s. 230–231.

pisząc o Koronie, nazwał ją *totius Imperii titulus [...] et gloria specialis*¹⁸. Pojęciem *Imperii titulus* posłużył się w odniesieniu do tej relikwii także Giovanni Colonna w swej kronice *Mare historiarum*¹⁹, a Jan z Viktring, kronikarz austriacki z początków XIV w., twierdził, że król niemiecki Adolf z Nassau zażądał w 1294 r. od wnuka Ludwika IX, Filipa Pięknego, wydania Korony Cierniowej, która jego zdaniem prawnie należała do Cesarstwa²⁰.

Pogląd, że posiadanie Korony Cierniowej to atrybut cesarski z pewnością nie pozostaje bez związku z powstałym zapewne około 1080 r. w Saint-Denis anonimowym przekazem: *Descriptio qualiter Karolus Magnus Clavum et Coronam a Constantinopoli Aquisgrani detulerit qualiterque Karolus Calvus haec ad Sanctum Dionysium retulerit*²¹. Tekst ten przypisuje Karolowi Wielkiemu przywiezienie z wyprawy do Konstantynopola relikwii Korony Cierniowej i gwoździ z Krzyża Świętego i złożenie ich w kaplicy akwizgrańskiej; cesarz miał także ustanowić w Akwizgranie coroczne święto ku czci relikwii, podczas którego dokonywano *ostensio* Korony Cierniowej²². Autor *Descriptio* dodaje, że kilkadziesiąt lat później Karol Łysy zabrał z kaplicy w Akwizgranie i przeniósł do swojego państwa Koronę Cierniową, gwoździe z Krzyża Świętego oraz całun Chrystusa. Całun złożył w kaplicy pałacowej w Compiègne; gwoździe i Koronę przekazał opactwu Świętego Dionizego. Karol Łysy miał też zapoczątkować w Saint-Denis praktykowany rzekomo przez jego dziada w Akwizgranie obyczaj okazywania relikwii ludowi podczas corocznego *ostensio reliquiarum*, zwanego *Indictum* i, podobnie jak Karol Wielki w Akwizgranie, osobiście uczestniczyć w tym rytuale²³. *Descriptio*, prawdopodobnie napisane w celu uwiarygodnienia autentyczności relikwii pasyjnych przechowywanych w opactwie i dodania splendoru towarzyszącemu *ostensio* jarmarkowi Lendit²⁴ poprzez zakorzenienie ich w tradycji karolińskiej, cieszyło się autorytetem – jego przekaz został właściwie bez zmian powtórzony w żywocie Karola Wielkiego napisanym około 1165 r. z okazji ogłoszenia Karola Wielkiego świętym przez antypapieża Paschalisa III²⁵. Zapewne właśnie wiadomości zawarte w *De sanctitate Karoli Magni* zainspirowały Adolfa z Nassau do wysunięcia pretensji do własności relikwii Korony Cierniowej. Za wiarygodne uznawał *Descriptio* Helinand z Froidmont, dwunastowieczny autor kroniki uniwersalnej²⁶, a w XIII w. Primatek, autor powstałych w opactwie

¹⁸ *De susceptione*, s. 29.

¹⁹ *perpendens igitur Balduinus devotionem regis et matris erga Deum et dictum Imperium [coronam] que totius Imperii titulus erat et gloria, pro speciali gratia eis donat [...]*, Giovanni Colonna, *Mare historiarum*, RHF, t. 23, s. 110.

²⁰ Zob. M.R. Pauk, *Królewski kult relikwii Świętej Korony Cierniowej jako ideowe spoiwo monarchii. Czechy i Austria w dobie Przemysła Otakara II*, RH, 67, 2001, s. 64.

²¹ *Descriptio qualiter Karolus Magnus Clavum et Coronam a Constantinopoli Aquisgrani detulerit qualiterque Karolus Calvus haec ad Sanctum Dionysium retulerit* (cyt. dalej: *Descriptio*), wyd. [w:] G. Rauschen, *Die Legende Karls des Grossen im XI und XII Jahrhundert*, (cyt. dalej: Rauschen, *Die Legende*), s. 103–125; por. tenże, *Neue Untersuchung über die Descriptio*, „Historische Jahrbucher”, 15, 1894, s. 257–278.

²² *Descriptio*, s. 120–121.

²³ *Descriptio*, s. 123–125.

²⁴ L. Levillain, *Essai sur les origines du Lendit*, „Revue Historique”, 157, 1927, s. 241–275.

²⁵ *De sanctitate meritorum et gloria miraculorum beati Karoli Magni*, (cyt. dalej: *De sanctitate Karoli Magni*), wyd. [w:] Rauschen, *Die Legende*, s. 17–93, wyprawa Karola Wielkiego na Wschód: lib. II, s. 44–66.

²⁶ Helinand de Froidmont, PL, t. 212, lib. XLV, coll. 843–846.

Saint-Denis *Wielkich Kronik Francji*²⁷. Kronikarze ci powtarzają zaczerpniętą z *Descriptio* informację o ustanowieniu przez Karola Wielkiego i Karola Łysego świąt ku czci relikwii pasyjnych, podczas których obaj cesarze dokonywali wobec ludu *ostensio reliquiarum*. Wątkami zaczerpniętymi z *Descriptio* lub z dawniejszej tradycji, wspólniej dla obu dzieł, inspirowała się także *chanson de geste* z XII w. – *Pèlerinage de Charlemagne*, wraz z całym korpusem pieśni poświęconych Karolowi Wielkiemu przełożona na staronorweski w XIII w.²⁸

Wiadomo, że Ludwik Święty starał się nawiązywać ideowo do tradycji karolińskiej i dziedzictwa Karola Wielkiego, którego uważał za swego przodka i poprzednika na tronie Francji²⁹. Należy dodać, że za przykładem *Descriptio* wszystkie teksty nią zainspirowane widziały w wyprawie Karola na Wschód (do Jerozolimy i do Konstantynopola) pierwszą w dziejach wyprawę krzyżową, zaś w Karolu Wielkim archetyp krzyżowca. Uwaga ta ma niezwykle istotne znaczenie dla interpretacji translacji i kultu Korony Cierniowej za panowania Ludwika IX. Pozwala bowiem spojrzeć na ten problem w szerszej perspektywie ideowej – translacja i kult relikwii Męki Chrystusa i znane żarliwe oddanie monarchy idei krucjatowej powinny być interpretowane również jako kontynuacja dziedzictwa Karola Wielkiego. Praktykowane przez Ludwika Świętego i jego następców rozdawnictwo partykuł Korony Cierniowej³⁰ może być rozumiane nie tylko jako szerzenie pobożności pasyjnej, lecz także jako propagowanie krucjaty. Szczególnie znaczące w tym kontekście wydaje się darowanie cierni z Korony w 1248 r. (a więc w roku pierwszej wyprawy krzyżowej Ludwika IX) katedrze w Toledo, stolicy królestwa uznawanego za państwo krzyżowe w równym stopniu jak Królestwo Jerozolimskie, a także przekazanie przez Filipa III Śmiałego ciernia królowi Norwegii, Magnusowi VI Lagabøte w 1274 r.³¹ Wiadomo, że już Ludwik IX planował zaangażowanie w plany krucjatowe króla Kastylii Alfonsa X Mądrego oraz kolejnych władców Norwegii, Haakona IV Starego i właśnie Magnusa VI.

²⁷ Obszerne fragmenty *Descriptio* zostały przetłumaczone przez Primata na język francuski i włączone do *Wielkich Kronik Francji: Les Grandes Chroniques de France, Sur les gestes de Charlemagne*, lib. III, cap. 7–12, RHF, t. 3, s. 274–281.

²⁸ *La saga de Charlemagne. Traduction française des dix branches de la „Karlagnus saga” norroise*, wyd., tłum. i koment. D.W. Lacroix, Paris 2000, s. 690–735, 846–885.

²⁹ E.A.R. Brown, *Vincent de Beauvais and the „reditus regni Francorum ad stirpem Caroli imperatoris”*, [w:] Vincent de Beauvais. *Intentions et réceptions d’une oeuvre encyclopédique au Moyen Âge. Actes du Colloque tenu à Montréal du 27 avril au 1^{er} mai 1988*, wyd. S. Lusignan, A. Nadeau, M. Paulmier-Foucart, „Cahiers d’Études médiévales”, Cahier spécial (4), Québec-Paris 1990, s. 167–196; M.-Chr. Duchenne, *Autour de 1254, une révision capétienne du „Speculum historiale”*, [w:] Vincent de Beauvais. *Intentions et réceptions...*, s. 141–166; R. Folz, *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l’Empire germanique médiéval*, Paris 1950, s. 277–279; G.M. Spiegel, *The „Reditus Regni ad stirpem Caroli Magni” – A New Look*, „French Historical Studies”, 7, 1971, s. 145–171; K.-F. Werner, *Die Legitimität der Kapetinger und die Entstehung der redivus regni Francorum ad stirpem Karoli*, „Die Welt als Geschichte”, 12, 1952, s. 203–225.

³⁰ J. Pysiak, *Królewski kult Korony Cierniowej we Francji Ludwika Świętego*, RH, 67, 2001, s. 24–25, por. W.C. Jordan, *Louis IX and the Challenge of the Crusade. A Study in Rulership*, Princeton 1979, s. 192 oraz *Exuvia* (niepełne), t. 2, nr 68, 82, 85, 86, 87, 88, 91, 92, 94, 110, 113, 116, 118, s. 125, 137–138, 139, 140, 141, 143–144, 145, 154, 156, 161, 158–159.

³¹ F. de Mély, *Reliques de Constantinople*, „Revue de l’art chrétien”, 42, 1899 (4 seria), s. 479.

Według świadectwa autorów żywotów świętego króla podczas corocznych świąt ustanowionych ku czci Korony i Świętego Krzyża Ludwik Święty dokonywał *ostensio* szczególnie znaczącego dla ideologii władzy królewskiej. W trakcie *festum Sanctae Coronae* monarcha w otoczeniu biskupów, dominikanów i franciszkanów odbywał w królewskim Pałacu na Cité uroczystą procesję, podczas której niósł Świętą Koronę umieszczoną w relikwiarzu-ostensorium w kształcie korony królewskiej³². Procesję tę, zgodnie ze świadectwem hagiografa, gromadziły cały kler i lud Paryża³³. W należącym do córki Ludwika, Blanki, iluminowanym egzemplarzu *Żywotu świętego Ludwika* pióra franciszkanina Wilhelma z Saint-Pathus (ok. 1320) znajdujemy miniaturę przedstawiającą modlitwę Ludwika IX przed relikwiami Męki Pańskiej. Korona Cierniowa i korona na głowie monarchy mają ten sam kształt złotego diademu – różni je tylko skala³⁴. Świadczy to, że relikwię pojmowano dosłownie jako święte insygnium królewskie Chrystusa, przekazane z woli Boga królowi Francji. Sam władca podobnie chyba rozumiał symbolikę Korony Cierniowej, co potwierdza przechowywanie relikwii w kaplicy pałacowej (dotychczas królowie Francji najcenniejsze relikwie składali raczej w paryskiej katedrze, a szczególnie w opactwie Saint-Denis) i odbywanie procesji z tą relikwią w pałacu królewskim. O postrzeganiu Korony Cierniowej jako korony królewskiej świadczy też nazewnictwo stosowane przez autorów opisujących translację i obrzędy w pałacu królewskim. Relikwia stosunkowo rzadko nazywana jest po prostu Koroną Cierniową: we współczesnych tekstach określana jest jako Najświętsza Korona Pana, Święta Korona czy święty diadem³⁵. Regalistyczny charakter kultu Korony Cierniowej jest także wyraźnie potwierdzony w oficjach ku czci relikwii, znanych z brewiarzy z prowincji senoneńskiej, szczególnie paryskich.

Rytuał *ostensio reliquiarum*, w którym Ludwik IX pełnił rolę głównego liturga, prowadząc w otoczeniu biskupów, zakonników i baronów procesję po własnym pałacu, z pewnością najdobitniej urzeczywistniał ideę upodobnienia władzy królewskiej Kapetyngów i monarszej godności Chrystusa-Króla. Zamiłowanie władcy do pełnienia funkcji *quasi*-liturga podczas obrzędów ku czci relikwii bez wątplenia wiąże się z wyrażanym przez jednego z hagiografów poglądem, według którego władza królewska Ludwika Świętego winna być określana jako *regale sacerdotium sive sacerdotale regimen*. Określenie to, choć pojawia się już po śmierci króla (około 1275 r.), wydaje się dobrze przystawać do praktyki rządów Ludwika. Sformułował je osobisty sekretarz, kapelan i spowiednik monarchy, Wilhelm z Chartres³⁶ – człowiek, który przez około dwadzieścia lat miał osobisty dostęp do króla, a być może również wpływ na jego duchowość. Wyraża zatem ono zapewne zdanie samego Ludwika IX na temat zadań stojących przed królem, a już z pewnością pogląd otaczającej go duchowej elity intelektualnej.

³² J. Durand, *Les reliquaires de La Grande Châsse*, s. 113–122, [w:] *Le Trésor de la Sainte-Chapelle: Paris, Musée du Louvre, 31 mai 2001 – 27 août 2001*, wyd. J. Durand, M.-P. Lafitte, Paris 2001.

³³ *fesoit apeler li benoiez rois as dites festes aucuns evesques que il pooit avoir, et fesoit fere procession de ces evesques et des freres par le palès roial, en revenant a la chapele; et a cele procession li benoiez rois portoit a ses propres epaules, avec les evesques, les reliques devant dites; et a cele procession sassembloit li clergié de Paris et li pueples*, Guillaume de Saint-Pathus, *Vie de Saint Louis* (cyt. dalej: Guillaume de Saint-Pathus), cap. VI, 1, RHF, t. 20, s. 75.

³⁴ Guillaume de Saint-Pathus, *Vie et miracles de Saint Louis*, BNF Ms. fr. 5716, f°67v°.

³⁵ Zob. J. Pysiak, *Królewski kult Korony Cierniowej...*, s. 22–23.

³⁶ Guillelmus Carnotensis, *De vita et actibus inclytæ...*, cap. III, 15, s. 562; por. J. Pysiak, *Ludwik Święty: portret hagiograficzny idealnego władcy*, KH, 103, 1996, s. 68–69.

Z czasów panowania Ludwika znany jest również inny rytuał związany z weneracją relikwii Męki Pańskiej przez królów Francji. Jest to *ostensio* Krzyża Świętego i pozostałych relikwii pasyjnych w Wielki Piątek, dokonywane przez Ludwika IX i jego następców, a także panujących w Paryżu i północnej Francji po pokoju w Troyes (1420) Lancastrow³⁷. Wzmianki o okazywaniu przez Ludwika Krzyża Świętego znamy z relacji Joinville'a, dotyczącej roku 1270³⁸ i być może z rysunku Mateusza Paris na jednej z kart jego kroniki (relacja o translacji relikwii w 1241 r.)³⁹. Choć procesja z Koroną Cierniową po pałacu królewskim jest być może najbarwniejszym z rytuałów towarzyszących kultowi sprowadzonych przez Ludwika Świętego relikwii Męki Pańskiej, dokonywanie corocznego *ostensio* Krzyża Świętego w Wielki Piątek wydaje się szczególnie interesujące w zestawieniu ze wspomnianą wyżej koncepcją sprawowania przez króla *regale sacerdotium*. W tym dniu, poświęconym kultowi Krzyża, jedynym, gdy nie odprawia się mszy świętej, a tylko rozważa tajemnicę ofiary Zbawiciela, król Francji dokonywał *ostensio* relikwii tej ofiary – Ludwik IX stawał się najważniejszym liturgiem. W Wielki Piątek, kiedy nie sprawuje się ofiary eucharystycznej, w której nawet *rex christianissimus* mógł uczestniczyć tylko tak jak wierny świecki, król Francji, dokonując *ostensio* relikwii Krzyża przyjmował więc funkcje *quasi*-kapłańskie i faktycznie przewodził najważniejszej liturgii, niejako usuwając w cień kapłanów.

Należy jednak zwrócić uwagę na jeszcze jeden niezwykle istotny aspekt ideowego sensu *ostensio* Korony Cierniowej: nie sposób uznać za przypadkową wyraźnej zbieżności między postępowaniem Ludwika Świętego a przekazem *Descriptio, De sanctitate Karoli Magni* i kronik uniwersalnych z XII-XIII w., przypisujących Karolowi Wielkiemu i Karolowi Łysemu osobisty udział w corocznym *ostensio* relikwii Korony Cierniowej. Prowadząc procesje z Koroną Cierniową po pałacu królewskim i pokazując relikwie duchowieństwu, baronom i „ludowi” oraz celebrując dworską adorację Krzyża, Ludwik IX bez wątpienia świadomie starał się naśladować swych karolińskich przodków.

Królewski kult Korony Cierniowej i Świętego Krzyża wprowadzony przez Ludwika IX w latach czterdziestych XIII w. okazał się trwałym dziedzictwem monarchii Kapetyngów i Walezjuszy co najmniej do przełomu wieku XV i XVI. Następcy św. Ludwika przywiązywali wielką wagę do podkreślania bliskiego związku osoby króla i relikwii z Sainte-Chapelle: wiadomo, że Filip IV Piękny (1285–1314), ostatni

³⁷ Jak zapisał w 1424 r. kanonik paryski Pierre Dongois: *en l'année 1423, le 21 jour d'avril, jour du vendredi saint, le duc de Bedford, soy disant regent de France au nom d'Henri six d'Angleterre, qui logeoit au Palais, monstra dans la Sainte Chapelle la Vraye Croix, comme les Roys de France avoient accoutumé de faire*, Archives Nationales, LL 630, s. 361; cyt. za: J. Durand, *Les reliquaires de La Grande Châsse*, s. 127; podobne świadectwo znamy z dziennika Klemensa de Fauquembergue, pisarza parlamentu paryskiego, *Journal de Clément de Fauquembergue, greffier du Parlement de Paris (1417–1435)*, wyd. A. Tuetey, t. 1–3, Paris 1903–1915, tu: t. 2, Paris 1909, s. 128; E. Bozóky, *Saint Louis, ordonnateur et acteur des rituels autour des reliques de la Passion*, [w:] *La Sainte-Chapelle. Royaume de France et Jérusalem céleste. Colloque international, Paris, les 6, 7 et 8 décembre 2001*, wyd. Y. Christie, P. Kurmann, w druku.

³⁸ Jean de Joinville, *Vie de Saint Louis*, cap. 733, wyd. J. Monfrin, Paris 1995, s. 362–365: *Je alai en la chapelle le roy et trouvai le roy qui estoit montez en l'escaffaut aux reliques et fesoit apporter la Vraie Croix aval*.

³⁹ Matheus Paris, *Chronica majora*, Cambridge, Corpus Christi College, MS 16, fol.141r°. Miniatura ilustruje relację o translacji relikwii pasyjnych w 1241 r.

z Kapetyngów Karol IV Piękny (1322–1328) i pierwszy z Walezjuszy Filip VI (1328–1350) mieli w zwyczaju podróżować z tymi relikwiami w okresie czterech wielkich świąt: Bożego Narodzenia, Wielkanocy, Zesłania Ducha Świętego i Wszystkich Świętych, jeżeli w tym czasie król nie przebywał w Paryżu⁴⁰; zwyczaj ten, poświadczony przez Félibiena, przetrwał do panowania Ludwika XV⁴¹. Oficja ku czci Korony Cierniowej i Świętego Krzyża zajmują istotne miejsce w modlitewnikach Filipa Pięknego⁴² i Karola V Mądrego (1364–1380)⁴³, choć ani tam, ani w zachowanych ordynarzach i brewiarzach z Sainte-Chapelle⁴⁴ nie znajdziemy wzmianki o królewskich procesjach poświadczonych przez Wilhelma z Saint-Pathus, a rola króla podczas *ostensio* Krzyża Świętego w Wielki Piątek jest w tych źródłach przedstawiana dużo skromniej (złożenie na ołtarzu daru ze złota), niż obserwowana przez naocznych świadków tych ceremonii. Rytuał *ostensio* relikwii w Wielki Piątek kojarzył się jednak tak nierozzerwalnie z godnością króla Francji, że – jak wyżej wspomniano – za panowania Anglików w Paryżu w imieniu małoletniego Henryka VI dokonywał *ostensio* lancasterski regent Francji, książę Bedford.

Francuskie środowiska opiniotwórcze duchowne i świeckie przyjęły tezę, że posiadanie Korony Cierniowej, relikwii stanowiącej insygnium Chrystusa-Króla, w szczególności sposób uświęca francuskiego monarchę. Nie była to tylko opinia Gautiera Cornut. Inne świadectwa można znaleźć w oficjach na święto *Sanctae Coronae*, znajdujących się nie tylko w królewskich modlitewnikach, ale również w paryskich brewiarzach nie pochodzących ze środowiska dworskiego. Utożsamienie Korony Cierniowej z koroną królewską jest w nich tak silne, że w sposób oczywisty król Francji staje się ziemskim obrazem Chrystusa-Króla⁴⁵. Za panowania Filipa Pięknego anonimowy francuski kronikarz wyraża opinię, że Bóg, ofiarowując Koronę Cierniową Ludwikowi Świętemu, nie tylko dowiódł, że kocha króla i królestwo Francji, ale też powierzył władcom Francji szczególną rolę w świecie: posiadanie tej tak cennej i świętej relikwii sprawia, że król Francji jest głową władców chrześcijańskich i jeśli następcy Ludwika IX wytrwają w cnocie, będą tak samo uhonorowani przez Boga⁴⁶.

⁴⁰ C. Billot, *Le message spirituel et politique de la Sainte-Chapelle de Paris*, „Revue Mabillon”, n.s., t. 2, (63), 1991, s. 124.

⁴¹ Dom Michel Félibien, *Histoire de la ville de Paris*, Paris 1725, t. 1, s. 296.

⁴² BNF Ms. Lat. 1023, fol. 388v°–395r°, 534v°–537r°.

⁴³ BNF Ms. Lat. 1052, fol. 445r°–454r°, 468r°– in festo S. Ludovici regis. W brewiarzu Karola V pod dniem 30 IX nie ma oficjum *in festo reliquiarum*.

⁴⁴ Nie udało mi się, jak dotąd, poznać zawartości jednej z dwóch najstarszych, trzynastowiecznych ksiąg liturgicznych z Sainte-Chapelle: Archivio e Biblioteca Capitolare di Bari, Ms 199.

⁴⁵ J. Pysiak, *Królewski kult Korony Cierniowej...*, s. 14–15; BNF Ms. Lat., 745 fol. 354v°–357r°; BNF Ms. Lat. 10 482, fol. 478r°–495r°; BNF Ms. Lat. 10 485, fol. 413v°–428v°; BNF Ms. Lat. 13 233, fol. 426v°–429v°; BNF Ms. Lat. 14 811, fol. 452r°–456v°; Ms. Lat. 15 182, fol. 291r°–297r°; Paris BNF Arsenal Ms. 134, fol. 213v°–232v°.

⁴⁶ *Là li moustra Diex qu'il amoit lui et le roiaume de France, quant il volt souffrir que si precieus saintuaire fussent aportez en la couronne ou roiaume de France. [...] De quoi le roi de France et le roiaume ont puis esté hennorez et seront, se Dieu plest et il sont preudes hommes; que c'est le chief des princes crestiens*, *Chronique anonyme finissant en 1286*, RHF, t. 21, s. 84–85.

III.

Król Anglii Henryk III Plantagenet (1216–1272) próbował konkurować z Kapetyngami zarówno na polu politycznym i militarnym, jak i religijnym. Po niepowodzeniu planów odbudowania kontynentalnego imperium Plantagenetów Henryk III starał się jeśli nie przewyższyć Ludwika IX pod względem prestiżu i autorytetu najbardziej chrześcijańskiego monarchy Europy, to przynajmniej dorównać pod tym względem swemu francuskiemu szwagrowi. Zadanie to było trudne – królowie Francji byli otoczeni wyjątkową sakralną aurą: pomazanie ich nie miało sobie równych w chrześcijaństwie, gdyż dokonywano go z pomocą olejku darowanego podczas chrztu Chlodwiga św. Remigiuszowi. Jak wierzono, św. Remigiusz otrzymał ów olejek od anioła lub nawet od Ducha Świętego pod postacią gołębiczy. Pogląd ten podzielano także w Anglii – związany z dworem Henryka III kronikarz Mateusz Paris sądził, że z racji wyjątkowej świętości królewskiego namaszczenia król Francji jest królem królów ziemskich (*rex regum terrestrium*)⁴⁷; królom Francji przypisywano też moc cudownego leczenia skrofulów⁴⁸. Od czterech pokoleń Kapetyngów nazywano w ich własnym królestwie *reges christianissimi* i w XIII w. tytuł ten zaczął zyskiwać akceptację w chrześcijańskiej Europie. Wreszcie w latach 1239 i 1241 Ludwik IX został właścicielem kolekcji najcenniejszych na całym Zachodzie relikwii Męki Pańskiej. W roku 1247 ambicja i autorytet Henryka III dodatkowo ucierpiały, kiedy król Francji w opactwie Pontigny przewodniczył translacji ciała właśnie kanonizowanego przez Innocentego IV Edmunda Richa, arcybiskupa Canterbury, który pozując na nowego Becketa, po konflikcie z Henrykiem opuścił Anglię i zmarł na dobrowolnym wygnaniu we Francji (1239)⁴⁹.

W tym samym roku Henryk III zwołał swych możnych do Westminsteru na dzień święta translacji św. Edwarda Wyznawcy – 13 października. Edward był od zawsze ulubionym świętym i patronem Henryka III, zaś rocznica jego translacji przypadała pomiędzy obchodzonymi uroczystościami dworskimi: urodzinami króla (1 października) i rocznicą objęcia tronu (28 października); co roku święto Edwarda Wyznawcy stanowiło kulminację uroczystości dworskich w Westminsterze⁵⁰. Tym razem jednak Henryk III uprzedził baronów, że celem zgromadzenia będzie podziwianie wspaniałego i świętego daru, który otrzymała Anglia. Była to relikwia Prawdziwej Krwi Chrystusa, przysłana królowi z Ziemi Świętej, uwiarygodniona listem i pieczęcią patriarchy Jerozolimy oraz innych biskupów Ziemi Świętej, wielkich mistrzów templariuszy i szpitalników⁵¹.

⁴⁷ Matthew Paris, *Chronica majora*, wyd. H.R. Luard, Rolls Series, 57, t. 1–7, London 1872–1884, (cyt. dalej: *Chronica majora*), tu: t. 5, London 1880, s. 480–481.

⁴⁸ M. Bloch, *Królowie cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanej władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii*, tłum. J.M. Kłoczowski, Warszawa 1998, s. 69–76, 105–110, 155–171, 352–361, 369–370; por. F. Barlow, *The King's Evil*, „English Historical Review”, 95, 1980, s. 3–27.

⁴⁹ L. Carolus-Barré, *Saint Louis et la translation des corps saints*, s. 1089–1091.

⁵⁰ N. Vincent, *The Holy Blood...*, s. 1.

⁵¹ Tamże, s. 2–3.

Odtworzenie przebiegu translacji umożliwiła szczegółowy opis Mateusza Paris zamieszczony w *Chronica majora*⁵²; warto jednak zwrócić uwagę także na inną wzmiankę tego samego autora o translacji Krwi Chrystusa, znajdującą się w *Abbreviatio chronicarum Angliae*. Mateusz wyraża tam opinię, że dokonując translacji Prawdziwej Krwi Chrystusa do Westminsteru, Henryk III naśladował czyny cesarza Herakliusza⁵³, który przeniósł odzyskany w wojnie z Persami Krzyż Święty do Konstantynopola (635)⁵⁴. Cesarz wydaje się być dla kronikarza wzorcem pobożnego monarchy oddającego cześć relikwiom – tego samego porównania Mateusz użył w odniesieniu do Ludwika IX, gdy relacjonował translację Korony Cierniowej i Krzyża Świętego do Paryża w 1239 i 1241 r.⁵⁵

Jak twierdzi anonimowy londyński rocznikarz, przywiezioną do Anglii Krew Chrystusa przez kilka miesięcy przechowywano w tajemnicy w kościele Grobu Bożego w Londynie⁵⁶. W wigilię translacji kryształowy flakon zawierający grudki Prawdziwej Krwi został prawdopodobnie przeniesiony od bożogrobców do katedry św. Pawła, zaś Henryk III oddał się czuwaniom i postom. Rankiem 13 października król poprowadził uroczystą procesję z katedry do Westminsteru, podczas której podobnie jak Ludwik IX w 1239 i 1241 r. dokonał ostentacyjnego aktu kenozy. Odziany w prostą kapę bez kaptura władca przeszedł pieszo około dwóch mil, dzierżąc oburącz flakon-relikwiarz, nad którym czterej duchowni nieśli baldachim; dwaj inni podtrzymywali ramiona monarchy. Konwent westminsterski, opaci, mnisi, biskupi i pałacy z całej Anglii – w sumie około stu duchownych – oczekiwali na króla u drzwi pałacu biskupa Durham w Whitehall i tam dołączyli do procesji. Po dotarciu do opactwa prowadzona przez króla procesja okrążyła budynki klasztoru i komnaty królewskie w Pałacu Westminsterskim, a następnie Henryk „podał Bogu, kościołowi św. Piotra w Westminsterze, drogiemu [jego sercu św.] Edwardowi i świętemu konwentowi [opactwa westminsterskiego] bezcenny dar, którym całą Anglię wzbogacił i uświetnił”⁵⁷. Podczas mszy kazanie wygłosił biskup Norwich Walter Suffield. Wybór tego kaznodziei nie był przypadkowy – w katedrze w Norwich także przechowywano Krew Pańską⁵⁸. W homilii biskup oznajmił, że relikwia westminsterska jest znacznie cenniejsza niż te, które przed kilku laty znalazły się w posiadaniu króla Francji, ponieważ to właśnie Krew Chrystusa uświęciła Krzyż Święty, Koronę Cierniową, gwoździe i inne *instrumenta Passionis*. Ponadto, zdaniem biskupa, relikwia trafiła do Anglii z wyroku Bożego – Henryk III jest przecież najbardziej chrześcijańskim spośród wszystkich władców⁵⁹; Ziemia Święta jest

⁵² *Chronica majora*, t. 4, s. 640–645.

⁵³ Matthew Paris, *Abbreviatio chronicarum Angliae, Historia minor*, wyd. Sir F. Madden, Rolls Series, 44, t. 1–3, London 1866–1869, tu: t. 3, London 1869, s. 29; *Chronica majora*, t. 1, s. 268.

⁵⁴ Por. B. Flusin, *Les reliques de la Sainte-Chapelle et leur passé impérial à Constantinople*, [w:] *Le Trésor de la Sainte-Chapelle...*, s. 24; A. Frolow, *La Vraie Croix et les expéditions d'Héraclius en Perse*, „Revue des Études byzantines”, 11, 1953, s. 88–105.

⁵⁵ *Chronica majora*, t. 4, s. 91.

⁵⁶ *Annales Londonienses*, [w:] *Chronicles of the Reigns of Edward I and Edward II*, wyd. W. Stubbs, Rolls Series, 76, t. 1–2, London 1882–1883, tu: t. 1, s. 44.

⁵⁷ *donum impretiabile, et quo totam Angliam ditando illustraverat, donavit et optulit Deo et ecclesiae Sancti Petri Westmonasterii, et caro suo Ae[dwardo] et sacro conventui*, *Chronica majora*, t. 4, s. 645.

⁵⁸ N. Vincent, *The Holy Blood...*, s. 69–71, 166–167, 172–173.

⁵⁹ *dinoscitur esse inter omnes Christianitatis principes Christianissimus*, *Chronica majora*, t. 4, s. 643.

zagrożona przez Saracenów i już prawie opuszczona przez chrześcijan, w Anglii zaś, bardziej niż w jakimkolwiek innym kraju, wciąż wzrasta wiara i świętość⁶⁰. Tezy kazania biskupa Norwich są zatem bliskie poglądom kaznodziejów i autorów francuskich, którzy także uzasadniali to, że *instrumenta Passionis* trafiły do Francji, nadzwyczajną pobożnością jej króla i całego ludu.

Mimo wielkich nadziei monarchy i zaangażowania angielskich biskupów translacja westminsterska okazała się porażką. Translacja Krwi miała uczynić z Westminsteru duchowe centrum trzynastowiecznej monarchii angielskiej. Bez wątpienia była to próba wzorowana na kapetyńskim opactwie Saint-Denis i na dokonanej przez Ludwika Świętego translacji Korony Cierniowej i Krzyża Świętego do Paryża. Naśladując Kapetyngów, Henryk III już wcześniej starał się stworzyć w opactwie westminsterskim promieniujący na całą Anglię ośrodek *religion royale*. W 1241 r. rozpoczęto przebudowę grobu Edwarda Wyznawcy: w jej wyniku grobowiec świętego króla otrzymał kształt sarkofagu-relikwiarza⁶¹. W zamierzeniu Henryka III Westminster miał się stać centrum ogólnokrajowego kultu św. Edwarda – w 1237 r. podczas synodu londyńskiego ogłoszono wydaną na prośbę monarchy bullę Grzegorza IX ustanawiającą dzień św. Edwarda Wyznawcy *festum feriandum* w całej Anglii; w roku 1243 na prośbę Henryka III konwent westminsterski postanowił świętować rocznicę translacji św. Edwarda według liturgii przewidzianej na Wniebowstąpienie; zaś w 1246 r. biskup Salisbury, w którego katedrze znajdował się ołtarz dedykowany Edwardowi, nakazał swej kapitule wprowadzenie corocznych świąt *depositio* i *translatio* św. Edwarda Wyznawcy. Wysiłki te nie przyniosły jednak efektów – znaczenie monarszego kultu pozostało lokalne, ograniczone do okolic Westminsteru. Królewskie opactwo nie miało szans w rywalizacji z katedrą w Canterbury, która żywemu kultowi św. Tomasza Becketa zawdzięczała rolę najważniejszego w Anglii ośrodka pielgrzymkowego. Canterbury przyciągało co roku tysiące ludzi⁶²; sławę zapewniały mu cudowne uzdrowienia pielgrzymów, którzy wyjednywali łaskę świętego poprzez dotknięcie jego grobu-relikwiarza i picie rozpuszczonych w wodzie granulek krwi Becketa⁶³.

Henryk III, tak jak Ludwik IX, pragnął kolekcjonować relikwie Męki Pańskiej. Translacja Prawdziwej Krwi nie była pierwszym z serii działań, które miały uczynić z Westminsteru sanktuarium relikwii Chrystusowych: już w 1234 lub 1235 r. Henryk III podarował opactwu otrzymane od powracających z Ziemi Świętej franciszkanów kamienie z Kalwarii i z Grobu Świętego, z ołtarza, na którym Chrystusa ofiarowano w świątyni, cień z Korony Cierniowej oraz gałązkę krzewu gorejącego, olejek wyciekły z cudownej

⁶⁰ *viget enim ibi plus fides et sanctitas, ut novit mundus, quam [in] aliqua alia regio[ne] per totius mundi latitudinem*, tamże.

⁶¹ N. Vincent, *The Holy Blood...*, s. 11.

⁶² N. Vincent, *The Holy Blood...*, s. 44–47; M. Walczak, „Alter Christus”. *Studia nad obrazowaniem świętości w sztuce średniowiecznej na przykładzie św. Tomasza Becketa*, „Ars vetus et nova”, t. 5, Kraków 2001, s. 88–117.

⁶³ Benedict of Canterbury, *Miracula S. Thomae*, [w:] *Materials for The History of Thomas Becket*, wyd. J.C. Robertson i J.B. Sheppard, Rolls Series, 67, t. 1–7, London 1875–1885, tu: t. 2, London 1876, cap. 1, 12, s. 43; Herbert of Bosham, *Life of Saint Thomas Becket*, [w:] *Materials...*, t. 3, London 1877, s. 493–494, 539; por. B. Ward, *Miracles and the Medieval Mind*, Aldershot 1987, s. 101–104.

ikony z Saidnaiya pod Damaszkiem i liczne relikwie świętych⁶⁴. Krew Chrystusa miała uświetnić tę kolekcję i nareszcie zapewnić Westminsterowi rolę, jaką przewidział dla niego król. Jednak nadany opactwu w 1247 r. jarmark, który miał się odbywać przez pierwsze dwa tygodnie października, równoległe do uroczystości dworskich (urodziny i rocznica wstąpienia na tron Henryka III) i religijnych ku czci św. Edwarda Wyznawcy oraz Prawdziwej Krwi⁶⁵, nie znalazł uznania. Nie pomogły liczne odpusty dla pielgrzymów⁶⁶. W 1250 r. jarmark przeniesiono do Tothill, włości należącej do opactwa, ale położonej bliżej Londynu⁶⁷. Szczegół ten dobrze pokazuje niepowodzenie zamierzeń Henryka III – dość wspomnieć o doskonale prosperujących od początku XII w. do końca średniowiecza jarmarku paryskim i jarmarku Lendit opactwa Saint-Denis, organizowanych podczas świąt ustanowionych ku czci relikwii pasyjnych przechowywanych w katedrze paryskiej i w Saint-Denis. To nie jedyne świadectwo niepowodzenia planów związanych z westminsterską translacją. Między 1250 a 1267 r. nie spotykamy już żadnych nowych odpustów, których udzielanie zależałoby od odwiedzenia Prawdziwej Krwi, zaś między rokiem 1267 a 1305 tylko kilka spośród jedenastu dyplomów odpustowych dla Westminsteru zawiera drobne wzmianki o tej relikwii. Z 1267 r. znamy wprawdzie dyplom odpustowy biskupa Worcester wspominający o pielgrzymce do relikwii Krwi Chrystusa, ale na następne trzeba czekać aż do 1287 r. (jednobrzmiące dyplomy biskupów Ely, Emly i Saint Andrews); dopiero w 1305 r. kolejny odpust przyznał biskup Betlejem⁶⁸. Od 1250 r. do połowy XV w. w kartularzu i w kronikach westminsterskich brak śladów potwierdzających, że relikwia odgrywała jakąkolwiek rolę w życiu religijnym czy finansowym konwentu, a w westminsterskich księgach liturgicznych nie znajdziemy oficjum związanego z kultem Krwi Chrystusa⁶⁹. Jest to tym bardziej uderzające, że gdy po podboju Francji przez Henryka V w XV w. kościół Anglii wprowadzał do kalendarza liturgicznego francuskie święta Korony Cierniowej, ran Zbawiciela i Cudownej Krwi z Bejrutu – w angielskiej liturgii nadal nie było święta czy oficjum ku czci Krwi westminsterskiej. Obojętność wobec tej relikwii staje się uderzająca; wydaje się, że królowie przestali się nią interesować: w zapiskach jałmużnika królewskiego z 1265 r. mamy liczne wzmianki o donacjach Henryka III na rzecz opactwa westminsterskiego, związanych z kultem Najświętszej Marii Panny, Edwarda Wyznawcy, adoracją Krzyża oraz o jałmużnach przeznaczonych dla pielgrzymów przybywających do Westminsteru: jednak o Prawdziwej Krwi, którą król ofiarował opactwu niespełna dwadzieścia lat wcześniej, nie ma tu nawet słowa⁷⁰, co bardzo wyraźnie kontrastuje z licznymi wydatkami na oprawę liturgiczną relikwii z Sainte-Chapelle zapisanymi w rachunkach

⁶⁴ Relikwie подарowane przez Henryka III Westminsterowi według kroniki przeora Westminsteru. Johna Flete (ok. 1457–1465): głowa św. Maurycyego, ramię św. Sylwestra, ząb św. Anastazjusza, relikwie św. Leonarda, część ubrania, krew i grzebień św. Tomasza Becketa; w 1249 r. – kamień z odciskiem stopy Chrystusa oraz cień z Korony Cierniowej, John Flete, *The History of Westminster Abbey by John Flete*, wyd. J.A. Robinson, Cambridge 1909, s. 69–72; por. *Chronica majora*, t. 5, s. 81–82.

⁶⁵ *Chronica majora*, t. 5, s. 28–29.

⁶⁶ N. Vincent, *The Holy Blood...*, s. 163.

⁶⁷ Tamże, s. 155.

⁶⁸ Tamże, s. 163.

⁶⁹ Tamże, s. 167.

⁷⁰ Tamże.

dworu paryskiego. Jedyna od schyłku XIII do końca XIV w. wzmianka o westminsterskiej Krwi Chrystusa w dokumentach królewskich mówi o ofiarowaniu przez Edwarda I w roku 1285 siedmiu solidów na rzecz tej relikwii⁷¹.

Warto zastanowić się nad przyczynami niepowodzenia translacji św. Krwi do Westminsteru. Z relacji Mateusza Paris, który przytacza kazanie biskupa Norwiche i poświęcone relikwii westminsterskiej pisma przypisywane Robertowi Grosseteste⁷², można domniemywać, że w kwestii autentyczności relikwii istniały poważne wątpliwości. Wątpliwości te były natury historycznej i teologicznej.

Donator relikwii, patriarcha Jerozolimy i król Henryk III utrzymywali, że kryształowy flakon zawiera Prawdziwą Krew Chrystusa, podczas Ukrzyżowania płynącą z ran Zbawiciela⁷³. Z teologicznego punktu widzenia twierdzenie takie mogło wzbudzać nieufność. Zgodnie z doktryną, Zmartwychwstanie Chrystusa dokonało się *integraliter* – zatem zdaniem niektórych teologów, a współcześnie w szczególności św. Tomasza z Akwinu, istnienie relikwii będących częściami ciała Chrystusa było niemożliwe⁷⁴. Wybitny teolog i filozof Robert Grosseteste, biskup Lincolnu, odpierał ten argument, dowodząc, że w ludzkim ciele istnieją dwa gatunki krwi: jeden, tzw. *sanguis substantialis*, to krew pochodząca z serca i żywiąca ciało – i to z tą krwią Chrystus *integraliter* zmartwychwstał. Drugi gatunek – *sanguis ex nutrimentis*, tj. krew pochodząca z żywności, cieczy z nosa i wypływa z ran. Prawdziwa Krew Chrystusa pojawia się w świecie w czterech różnych postaciach materialnych: pierwsza z nich to zmieszana z wodą krew z rany w boku – to właśnie *sanguis substantialis*, gdyż krew ta popłynęła z serca; trzy pozostałe to *sanguis ex nutrimentis*: krew zawarta w wodzie z obmywania ciała Zbawiciela przez Józefa z Arymatei; krew z ran na czole zadanych podczas Ukoronowania Cierniem oraz z ran po biczowaniu; krew z ran na rękach i stopach. Powołując się na pisma apokryficzne, Robert Grosseteste dowodził, że to właśnie krew *ex nutrimentis*, zebrana przez Józefa, znajdowała się we flakonie przysłanym z Jerozolimy. Teologiczny spór w kwestii natury relikwii Prawdziwej Krwi Chrystusa nie był jednak najistotniejszym aspektem sprawy. Oczywiście niektórzy teologowie odmawiali autentyczności cielesnym relikwiom Chrystusa, za Prawdziwą Krew uznając tylko tę, której źródłem były cudowne *effluvia* z obrazów i Hostii. To rygorystyczne stanowisko nie zdobyło jednak powszechnego uznania. Od połowy VII w. istniały sanktuaria, w których oddawano cześć Krwi Chrystusa: przed rokiem 1204 było ich w Europie ponad dwadzieścia, w tym dwa w Anglii: Reading i Norwich, a po IV krucjacie ich liczba wzrosła do ponad czterdziestu⁷⁵. O autentyczności czczonych tam relikwii nie decydowali teologowie: Prawdziwa Krew z Reading, poświęcona w latach dziewięćdziesiątych XII w., uchodziła za krew, która popłynęła z rany w boku Zbawiciela zadanej włócznią Longinusa⁷⁶. Krew z Norwich, poświęcona około roku 1170, była partykułą relikwii z normandzkiego opactwa Fécamp; wprawdzie pierwsza legenda z Fécamp (około 1090) przypisuje pochodzenie relikwii cudownemu *effluvium* z Hostii, ale niewiele późniejsza druga legenda (powstała między 1090

⁷¹ Tamże, s. 170–171.

⁷² *Chronica majora*, t. 6, s. 138–144; N. Vincent, *The Holy Blood...*, s. 87–103.

⁷³ List Roberta, patriarchy Jerozolimy, do Henryka III, wyd. [w:] N. Vincent, *The Holy Blood...*, s. 204.

⁷⁴ Tamże, s. 82–117.

⁷⁵ Tamże, s. 51–78, mapy – s. 52 i 68.

⁷⁶ Tamże, s. 69.

a 1120 r.) podaje, że Krew z Fécamp była krwią wyciekłą z ran Chrystusa i zebrana przez Nikodema, autora jednej z Ewangelii apokryficznych⁷⁷.

Autentyczności Krwi Chrystusa – tak jak autentyczności innych relikwii – dowodziły nie spory teologów, lecz autorytet donatora, wspólnoty oddającej im cześć lub miejsca ich pochodzenia. Dlatego też Grosseteste musiał się zmierzyć z zarzutami natury historycznej, za pomocą których niedowiarkowie podważali autentyczność relikwii z Westminsteru. Paradoksalnie, duże wątpliwości budziło miejsce, skąd pochodziła rzekoma Prawdziwa Krew: Jerozolima. Paradoks ten jest pozorny: najcenniejsze relikwie Męki Pańskiej wędrowały z Ziemi Świętej do Konstantynopola i Rzymu od czasów Konstantyna Wielkiego i św. Heleny; większość, w szczególności Krzyż Święty, zabrał do Konstantynopola w obawie przed ich zagrabieniem przez Persów lub Arabów cesarz Herakliusz w VII w. Ostatnie znaczące relikwie pasyjne rzekomo zachowane w Ziemi Świętej, jak na przykład święta Włócznia z Antiochii, zostały cudownie odnalezione przez krzyżowców podczas I krucjaty. Część tych relikwii szybko powędrowała na Zachód (na przykład fragment Krzyża Świętego подарowany katedrze paryskiej w roku 1109)⁷⁸, a te, które pozostały na Wschodzie, Frankowie utracili w wyniku klęsk militarnych. Klęska pod Hittin zadecydowała nie tylko o utracie Jerozolimy, w bitwie przepadło też palladium bitewne królów jerozolimskich, zawierające część Krzyża Świętego⁷⁹. Konstantynopolikańskie i rzymskie relikwie pasyjne uwiarygodniał autorytet cesarzy, w szczególności zaś pamięć św. Heleny i Konstantyna Wielkiego – od wieku VII pałac i kaplica cesarska w Konstantynopolu były głównym, a od XI niemal jedynym w chrześcijaństwie ośrodkiem rozdawnictwa relikwii Krzyża⁸⁰; naturalnie, także autentyczność rzymskich relikwii, potwierdzona przez papieży, nie była kwestionowana. O prawdziwości relikwii pasyjnych nic nie mogło świadczyć lepiej niż ich pochodzenie z Rzymu i Konstantynopola, może z wyjątkiem powiązania ich z kolekcją Karola Wielkiego: akwizgrański skarbiec świętych szczątków uchodził za źródło wielu zachodnioeuropejskich kolekcji relikwii⁸¹. Jednak relikwia ofiarowana królowi Anglii

⁷⁷ Baudri de Bourgueil, *Itinerarium sive epistola ad Fiscannenses*, PL, t. 166, kol. 1173–1182; O. Kajava, *Études sur deux poèmes en vers français relatifs à l'abbaye de Fécamp*, „Annales Academiae scientiarum Fennicae” (cyt. dalej: AASF), series B, t. 21, Helsinki 1928, s. 21–120; A. Långfors, O. Kajava, *Histoire versifiée de l'abbaye de Fécamp*, AASF, series B, t. 22, passim; C. Beaune, *Les ducs, le roi et le Saint Sang*, [w:] *Saint-Denis et la royauté: études offertes à Bernard Guenée*, wyd. F. Autrand, C. Gauvard, J.-M. Moeglin, Paris 1999, s. 711–732; R. Herval, *En marge de la légende du Précieux-Sang: Lucques-Fécamp-Glastonbury*, [w:] *L'Abbaye bénédictine de Fécamp, XIII^e centenaire 658–1958 (Fécamp 1958)*, t. 1, Fécamp 1959, s. 105–126 i 359–361; A. Legris, *Le Précieux Sang de Fécamp*, „Revue catholique de Normandie”, 24, 1915, s. 278–289.

⁷⁸ L. Levillain, *Essai sur les origines du Lendit...*, s. 255.

⁷⁹ Jerozolimską relikwią Krzyża Świętego została później rzekomo cudownie odnaleziona, i to dwukrotnie: raz w czasie oblężenia Akki w 1190 r., a po raz drugi podczas V krucjaty, w 1218 lub 1219 r., zob. G. Ligato, *The Political Meanings of the Relic of the Holy Cross among the Crusaders and in the Latin Kingdom of Jerusalem: an example of 1185*, [w:] *Autour de la première croisade. Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East*, wyd. M. Balard, Paris 1996, s. 315, 318–323.

⁸⁰ A. Frolow, *La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Archives de l'Orient chrétien, t. 7, Paris 1961, s. 81–92.

⁸¹ Por. R. Folz, *Le souvenir et la légende de Charlemagne...*, s. 178–181; L.H. Loomis, *The Holy Relics of Charlemagne and King Athelstan; The Lances of Longinus and Saint Maurice*, „Speculum”, 25, 1950, s. 437–456; H. Schiffers, *Aachener Heiligtumsfahrt. Veröffentlichungen des bischöflichen Diözesanarchivs Aachen*, t. 5, Aachen 1937, s. 175–182.

nie miała takiej legitymacji, a opór wątpiących mógł pogłębiać fakt, że przed rokiem 1247 brak wzmianek o tym, iż patriarchowie Jerozolimy mieli w swym posiadaniu relikwie Krwi Chrystusa⁸². Wszystkie relikwie Krwi będące przedmiotem kultu w Europie Zachodniej pochodziły z kilku obdarzonych autorytetem źródeł – z darów cesarzy bizantyńskich; z Mantui, dokąd relikwie rzekomo przywiózł Longinus; Reichenau chlubiło się Krwią podarowaną przez Karola Wielkiego⁸³; do Lukki i Fécamp Prawdziwa Krew trafiła dzięki cudowi – przyплыnęła tam przez morze, kierowana wolą Bożą⁸⁴.

Pochodzenie Krwi westminsterskiej nie było równie zaszczytne. Robert Grosseteste starał się przekonać niedowiarków o autentyczności relikwii w oparciu o pisma apokryficzne: Józef z Arymatei, zebrawszy krew Zbawiciela, miał darować zawierającą ją flakon Nikodemowi; jego potomkowie przez pokolenia sprawowali pieczę nad Krwią Chrystusa, aby potem przekazać relikwię patriarchom Jerozolimy⁸⁵. Zdaniem Nicholasa Vincenta – chociaż nie ma na to bezpośrednich dowodów – zamiarem Roberta Grosseteste mogło być uwiarygodnienie westminsterskiej relikwii przez włączenie jej do brytyjskiej świadomości mityczno-historycznej. Według jednego z romansów arturiańskich, *Estoire del Saint Graal*, wspomniany przy okazji opisu pochodzenia relikwii Krwi westminsterskiej Józef z Arymatei miał przywieźć do Brytanii Graala, a zatem naczynie, w którym miała być przechowywana Krew Chrystusa⁸⁶. Co istotne w tym kontekście, Krew Chrystusa czczono również w opactwie Glastonbury. Pod koniec XII stulecia uznano, że zostało ono wzniesione na miejscu arturiańskiego Avalonu z racji potwierdzonego przez Henryka II „odnalezienia” przez tamtejszych zakonników grobów Artura i Ginewry⁸⁷. Już w XII stuleciu w opactwie pokazywano przybywającym do Glastonbury pielgrzymom krew, która wypłynęła ze znajdującego się tam krucyfiksu⁸⁸. Pod koniec lat czterdziestych XIII w. – niemal równocześnie z translacją Prawdziwej Krwi do Westminsteru – benedyktyni z Glastonbury wciągnęli Józefa z Arymatei na listę fundatorów i najważniejszych dobroczyńców klasztoru, uznając jednocześnie, że ich opactwo – starożytny Avalon – jest miejscem jego wiecznego spoczynku. W drugiej

⁸² N. Vincent, *The Holy Blood...*, s. 71.

⁸³ *Ex translatione sanguinis Domini*, wyd. G. Waitz, MGH SS, t. 4, Hannoverae 1841 (reed. Leipzig 1925), s. 444–449; W. Berschin, T. Klüppel, *Die Reichenauer Heiligblut-Reliquie*, Reichenauer Texte und Bilder, t. 1, Stuttgart 1999; N. Vincent, *The Holy Blood...*, s. 54–56.

⁸⁴ N. Vincent, *The Holy Blood...*, s. 56–58.

⁸⁵ *Chronica majora*, t. 6, s. 138–144.

⁸⁶ V.M. Lagorio, *The Evolving Legend of Saint Joseph of Glastonbury*, „Speculum”, 46, 1971, s. 209–231.

⁸⁷ Giraldus Cambrensis, *De Principis instructione*, wyd. G.F. Warner, [w:] *Giraldi Cambrensis Opera*, t. 1–8, wyd. J.S. Brewer, J.F. Dimock, G.F. Warner, Rolls Series, 21, London 1861–1891; tu: t. 8, London 1891, lib. 1, cap. 20, s. 126–128; M. Aurell, *L'Empire des Plantagenêts 1154–1224*, Paris 2003, s. 163–165; R. Barber, *The „Vera Historia De Morte Arthuri” and its Place in Arthurian Tradition*, „Arthurian Literature”, 1, 1981, s. 62–93; A. Chauou, *L'idéologie Plantagenêt. Royauté arthurienne et monarchie politique dans l'espace Plantagenêt (XII–XIII siècles)*, Rennes 2001, s. 203–220; A. Gransden, *The Growth of the Glastonbury Traditions and Legends in the Twelfth Century*, [w:] tejże, *Legends, Traditions and History in Medieval England*, London 1992, s. 153–174.

⁸⁸ *The Early History of Glastonbury: An Edition, Translation and Study of William of Malmesbury's „De Antiquitate Glastonie Ecclesie”*, wyd. J. Scott, Woodbridge 1981, s. 157–159; *The Chronicle of Glastonbury Abbey: An Edition, Translation and Study of John of Glastonbury's „Chronica sive Antiquitates Glastoniensis Ecclesie”*, wyd. J.P. Carley, Woodbridge 1985, s. 157–159.

połowie XIV w. opat Glastonbury Jan, autor *Chronica sive de antiquitatibus Glastoniensis ecclesie*, napisał, że Józef z Arymatei złożył Graala w Avalonie – a zatem w Glastonbury⁸⁹. Tekst ten jest wprawdzie o ponad wiek późniejszy niż translacja westminsterska, lecz domysły Nicholasa Vincenta, który dopatruje się w nim tradycji zapoczątkowanej być może około 1247 r., wypada uznać za prawdopodobne. Jednak również i ta próba legitymizacji czy popularyzacji relikwii westminsterskiej przez nawiązanie do najbardziej ówczesnie poczytnych dzieł literatury oraz eksponowanie związków z mitycznymi początkami Anglii i chwałą Anglii króla Artura nie przyniosła efektów.

Nicholas Vincent wśród przyczyn niepowodzenia translacji wskazuje rosnący w wieku XIII kult Eucharystii. Dzięki transsubstancjacji każdy wierny mógł codziennie na mszy zetknąć się z Ciałem i Krwią Chrystusa, co miałoby tłumaczyć zmniejszenie zainteresowania relikwiami krwi Jezusa⁹⁰. Ów aspekt *devotio moderna*, który miałby prowadzić do ogólnego zmniejszenia się zainteresowania kultem relikwii⁹¹, bez wątpienia zmienił późnośredniowieczną duchowość, a ówczesna pobożność jest z pewnością nacechowana wpływem dewocji eucharystycznej, usankcjonowanej ustanowieniem święta Bożego Ciała. Jednak nie sposób twierdzić, aby miało to wpływ na zarzucenie kultu relikwii, w tym relikwii Męki Pańskiej oraz Krwi Chrystusa, czego najlepszym przykładem jest rozkwit sanktuariów w Brugii, a w Anglii w Hailes i Ashridge w XIV w. Przypadek relikwii z Brugii jest tym bardziej interesujący, że choć pochodzenie czczonej tam Krwi Pańskiej jest nieznane, twierdzono jednak, że została ona ofiarowana w 1148 r. przez króla Jerozolimy Baldwina III⁹². Dowodzi to, że (w przeciwieństwie do czasów rządów Henryka III) w XII w., gdy Jerozolima pozostawała w rękach krzyżowców, pochodzenie relikwii z Ziemi Świętej nie stanowiło powodu, aby uznać ją za nieautentyczną. W 1275 r. kapituła generalna cystersów zezwoliła na ustanowienie *festum duplex maior* ku czci relikwii z Hailes, a zatem święta o randze równej najważniejszym świętom chrześcijańskim⁹³. Podobnie fakt, że Krew z Hailes od początku XIV w. aż do zniszczenia relikwii podczas reformacji zapewniała temu opactwu pozycję jednego z ważniejszych ośrodków pielgrzymkowych w Anglii⁹⁴, świadczy, że narodziny dewocji eucharystycznej i ustanowienie święta Bożego Ciała nie mogły w zadowalający sposób tłumaczyć fiaska translacji westminsterskiej. Ogromny sukces translacji Krwi Chrystusa do Hailes i Ashridge jest znamieny także z tego powodu, że dokonał jej bratanek króla Henryka III, Edmund, w dwadzieścia lat po translacji westminsterskiej (1269). Najstarsze źródło dotyczące translacji, roczniki z Hailes, powstałe przed 1295 r., dostarczają dość mglistej wiedzy o pochodzeniu relikwii, jednak w kronice z Hailes powstałej około 1300 r. czytamy, że Edmund, syn króla niemieckiego Ryszarda z Kornwalii, zabrał Krew Chrystusa z wnętrza złotego wisiora-relikwiarza przechowywanego w cesarskim zamku Trifels w Nadrenii⁹⁵.

⁸⁹ V.M. Lagorio, *The Evolving Legend of Saint Joseph of Glastonbury...*, N. Vincent, *The Holy Blood...*, s. 91, 151–152.

⁹⁰ N. Vincent, *The Holy Blood...*, s. 188–189.

⁹¹ G.J.C. Snoek, *Medieval Piety: from relics to the Eucharist*, Studies in the History of Christian Thought, 63, Leiden 1995.

⁹² N. Vincent, *The Holy Blood...*, s. 73.

⁹³ Statutum III, [w:] *Statuta capitulorum generalium ordinis Cisterciensis...*, s. 149, art. 69.

⁹⁴ N. Vincent, *The Holy Blood...*, s. 137–141, 196–201.

⁹⁵ *Qualiter sanguis Christi venit apud Heiles*, wyd. N. Vincent, [w:] N. Vincent, *The Holy Blood...*, s. 206–208.

Wisior ów miał być własnością Karola Wielkiego i spełniać rolę cesarskiego insygnium, zawieszanego przez elektorów na piersi władcy podczas ceremonii inauguracji rządów⁹⁶. Autor powstałej wkrótce potem wierszowanej legendy Krwi z Hailes uzupełnia wiadomości zaczerpnięte z kroniki opactwa o nieco zmienione wątki pochodzące z *Estoire del Saint Graal* i powołuje się na papieża Urbana IV, który miał rzekomo potwierdzić ten przekaz⁹⁷. Legenda Prawdziwej Krwi z Hailes nadawała relikwii znacznie większą wiarygodność niż przekazy dotyczące Krwi z Westminsteru. Trifels pełniło funkcję ufortyfikowanego cesarskiego skarbcza w Niemczech; przechowywano tam monarsze insygnia, szaty i relikwie. Wiadomo, że był wśród nich tzw. talizman Karola Wielkiego (w Akwizgranie od 1620 r., w Reims od 1804 r.) – zawierający relikwie złoty wisior ozdobiony klejnotami: w 1620 r. znajdował się w nim włos Najświętszej Marii Panny i cząstka Świętego Krzyża. Ryszard z Kornwalii, ojciec Edmunda, został w 1257 r. koronowany w Akwizgranie z użyciem insygniów przechowywanych w Trifels; w 1269 r. Ryszard i Edmund powrócili do Anglii i wówczas zapewne Edmund ofiarował Krew z Trifels opactwu Hailes i kolegiacie w Ashridge⁹⁸.

Bez wątpienia kluczem do sukcesu translacji Prawdziwej Krwi do Hailes i Ashridge były legenda Karola Wielkiego i pochodzenie ze spuścizny Cesarstwa Rzymskiego. Nie może ująć uwagi, że translacja westminsterska spotkała się najpierw z podejrzliwością, a potem z obojętnością, choć swym autorytetem wsparł ją panujący monarcha i wybitni przedstawiciele episkopatu angielskiego. Sukces odniosła translacja do świątyń o dużo mniejszym prestiżu niż opactwo westminsterskie. Ashridge to zaledwie prowincjonalna kolegiata, zaś Hailes było co prawda związane z rodziną królewską jako fundacja Ryszarda z Kornwalii, konsekrowana w 1246 r. przez trzynastu biskupów, ale jego znaczenie również było nieporównywalne z Westminsterem⁹⁹. Wydawałoby się jednak, że autorytet pradawnego, według tradycji, Westminsteru i króla Henryka III powinien wystarczyć do pełnego uwiarygodnienia relikwii. Tak się jednak nie stało. O obojętności wobec relikwii westminsterskiej świadczy choćby to, że gdy relikwia z Hailes budziła zainteresowanie jeszcze podczas reformacji w Anglii – sam Henryk VIII opierał się przed uznaniem jej za nieautentyczną, zanim w końcu w 1538 r. biskup Rochester ogłosił, że jest to krew kaczkki – o Krwi westminsterskiej po prostu słuch zaginął¹⁰⁰. Zastanawiające wydaje się, że bratanek króla okazał się jako donator relikwii znacznie bardziej wiarygodny niż sam król.

Podejrzenia, że Krew Chrystusa ofiarowana Westminsterowi jest fałszywa, wynikały również z politycznego tła translacji z 1247 r. Za panowania Henryka III, za wiedzą i wolą króla, Kościół angielski pozostawał pod niezwykle silnym wpływem papieżstwa i obcego duchowieństwa – ogromna część dochodów i beneficjów, a często też biskupstwa i opactwa były przekazywane cudzoziemskim duchownym, związanym z kurią papieską. Budziło to żywą niechęć opinii publicznej. Z polemiki Grosseteste'a

⁹⁶ *Qualiter sanguis Christi venit apud Heiles*, s. 207; por. N. Vincent, *The Holy Blood...*, s. 140–141.

⁹⁷ N. Vincent, *The Holy Blood...*, s. 141.

⁹⁸ Tamże, s. 144–149.

⁹⁹ Zob. <http://cistercians.shef.ac.uk/abbeys/hailes.php> (26.02.2005); <http://www.explore-architecture.com/architecture/H/Hailes—Abbey.html> (26.02.2005).

¹⁰⁰ N. Vincent, *The Holy Blood...*, s. 198–200.

wynika jednoznacznie, że w Anglii podejrzewano, iż patriarcha Jerozolimy podsunął naiwnemu Henrykowi III fałszywe relikwie, aby uzyskać od króla zwrot niegdysiejszych posiadłości kapituły i patriarchatu oraz zakonów rycerskich w Anglii. Obawiano się też, że przysłanie relikwii z Ziemi Świętej ma służyć nakłonieniu Henryka III do udziału w krucjacie¹⁰¹.

Istotne znaczenie dla sposobu postrzegania uroczystości translacji Krwi Chrystusa do Westminsteru ma fakt połączenia przez Henryka III uroczystości religijnych i dworskich. Po zakończeniu liturgii translacyjnej Henryk III pasował na rycerza przyrodniego brata, Wilhelma de Valence; pasowaniu towarzyszył jak zwykle w podobnych wypadkach festyn dworski i uczta, którym monarcha przewodniczył z wysokości tronu, występując w pełni monarszego przepychu, odziany w szatę ze złotogłowiu i w koronie¹⁰². Taka uroczysta gala dworska mogła się w tych okolicznościach wydawać nie na miejscu: świecki dworski festyn mógł odebrać wiarygodność translacji, która wszak powinna być świętem religijnym. Całkowicie odmiennie postępował Ludwik IX: uroczysta oprawa translacji Korony Cierniowej i Krzyża Świętego miała charakter wyłącznie dewocyjny, wydarzeniom tym nie towarzyszyły żadne dworskie ceremonie; po corocznych uroczystościach *ostensio* relikwii z Sainte-Chapelle, które wszak również gromadziły cały dwór i arystokrację, król Francji nie wyprawiał dwornych uczt, lecz spożywał obiad wraz z kanonikami z Sainte-Chapelle¹⁰³.

Polityczne intencje Henryka III były zresztą zapewne przejrzyste dla wszystkich – Wilhelm de Valence, jeden z trzech synów z drugiego małżeństwa matki Henryka, Izabeli, należał do południowofrancuskiego klanu Lusignanów, hrabiów de La Marche, którzy odegrawszy w pierwszych latach XIII w. ważką rolę w odebraniu Poitou Janowi Bez Ziemi przez Filipa Augusta, zaledwie kilka lat przed westminsterską translacją podnieśli rebelię przeciwko królowi Francji. Ponownie uznali Plantagenetów za swych seniorów i wezwali Henryka III na pomoc. Zarówno buntowi, jak i wojowniczym ambicjom Henryka kres położyło zwycięstwo Ludwika IX w bitwach pod Saintes i Taillebourg (1242); lenno Lusignanów zostało znacznie okrojone na rzecz domeny kapetyńskiej, a angielskie wpływy tak w dawnych, jak i w pozostałych lennach we Francji osłabły. Henryk III nie zrezygnował jednak z planów odzyskania posiadłości przodków. Nieprzypadkowo król dokonał uroczystego pasowania na rycerza Wilhelma de Valence w dniu św. Edwarda Wyznawcy, a więc w czasie najważniejszego angielskiego dworskiego święta. Wybór tej daty służył podkreśleniu bliskich związków rodzinnych i politycznych angielskiego władcy z dawnymi lennami Plantagenetów, a sama ceremonia miała zapoczątkować proces konsolidacji sprzyjającego mu stronnictwa¹⁰⁴. Translacja Prawdziwej Krwi do Westminsteru, której Henryk był jednym z głównych aktorów, miała zapewne odegrać w tym przedsięwzięciu politycznym wyrazistą rolę i służyć promowaniu obrazu króla Anglii jako najbardziej chrześcijańskiego monarchy Europy (pogląd taki, jak wspomniano, głosił z ambony biskup Norwicz) – króla cieszącego się

¹⁰¹ Tamże, s. 20, 24–31.

¹⁰² *Chronica majora*, t. 4, s. 644.

¹⁰³ Guillaume de Saint-Pathus, m. cyt.

¹⁰⁴ N. Vincent, *The Holy Blood...*, s. 16–18.

szczególnością łaską Boga i uczestniczącego w *sacrum* w nie mniejszym stopniu niż król Francji. Posłużenie się relikwiami w tak określonych warunkach politycznych mogło być jednak odbierane w ambiwalentny sposób: translację Krwi Chrystusa do opactwa westminsterskiego można było odczytać w kontekście wyłącznie bieżących potrzeb politycznych Henryka III i wówczas stawała się ona zaledwie religijnym ozdobnikiem dla właściwego wydarzenia, jakim było pasowanie pana de Valence. W średniowieczu nie brak przykładów politycznego znaczenia rytuałów związanych z kultem relikwii i świętych¹⁰⁵. Nasuwa się zatem pytanie o wiarygodność Henryka III, starającego się narzucić swym poddanym wizerunek króla jako pośrednika między Bogiem a ludem, a co za tym idzie – o wiarygodność religijnych podstaw władzy monarszej w Anglii. Translacja westminsterska nie była przecież jedynym fiaskiem tej polityki – sukcesu nie odniosły także próby nadania kultowi św. Edwarda Wyznawcy znaczenia ogólnonarodowego. Kanterberyjski kult św. Tomasza Becketa – symbol sprzeciwu wobec roszczeń monarchii do władzy nad sferą *sacrum* – okazywał się znacznie bardziej atrakcyjny zarówno w sferze dewocyjnej, jak i politycznej. Świadczy o tym działalność i losy pośmiertne św. Edmunda Richa, który jako świadomy naśladowca Becketa zyskał aprobatę papieżstwa, co potwierdziła jego szybka kanonizacja.

IV.

Niejednokrotnie zadawano pytanie, dlaczego model monarchii sakralnej, który z powodzeniem stworzyli we Francji władcy kapetyńscy, nie przyjęły się w Anglii. Przekonanie o silnym związku królów Anglii ze sferą *sacrum* istniało, co poświadcza podobny do francuskiego leczenia skrofułów cud uzdrawiania poddanych przez króla. Zupełnie inną kwestią jest niepowodzenie prób Henryka III przydania swojej władzy sakralnej aury.

Niektórzy historycy, jak Geoffrey Koziol, wysuwają hipotezę, że sakralny model monarchii nie mógł mieć zastosowania w Anglii, ponieważ plantagenecka ideologia władzy królewskiej opierała się na dwóch filarach: modelu króla-rycerza, zdobywcy oraz na scentralizowanej machinie administracyjnej zapewniającej sprawne działanie państwa. Taką wizję monarchii Plantageneci przejęli jeszcze od Normanów, dlatego kapetyński model *religion royale*, zakładający, że król pełni w swym królestwie funkcje reprezentanta Boga wobec swego ludu i wraz z hierarchią duchowną wiedzie swych poddanych ku zbawieniu, po prostu nie zgadzał się z tradycyjną wizją monarchii angielskiej¹⁰⁶. Teza Koziola ma jednak poważną wadę: choć dobrze opisuje rzeczywistą różnicę w sytuacji monarchii francuskiej i angielskiej, nie bierze pod rozwagę istotnych przesłanek. Wszyscy Kapetyngowie panujący od początków XII w.: Ludwik VI, Ludwik VII, Filip August, Ludwik VIII i Ludwik Święty bardzo dbali o wizerunek dzielnych rycerzy, korzystając z niego zarówno w polityce wewnętrznej, jak zagranicznej,

¹⁰⁵ Ostatnio na ten temat: R. Michałowski, *Depozycja ciała św. Wojciecha w roku 1000. Przyczynki do dziejów zjazdu gnieźnieńskiego*, [w:] *Świat pogranicza*, Warszawa 2003, s. 45–56.

¹⁰⁶ G. Koziol, *England, France, and the Problem of Sacrality in Twelfth-Century Ritual*, [w:] *Cultures of Power: Lordship, Status and Process in Twelfth-Century Europe*, wyd. T.N. Bisson, Philadelphia 1995, s. 124–148; N. Vincent, *The Holy Blood...*, s. 188–189.

choćby przez uczestnictwo w wyprawach krzyżowych. Nie przeszkadzało to bynajmniej Kapetyngom otaczać władzę królewską sakralnym nimbem. Ludwik IX połączył z powodzeniem wizerunek króla-rycerza z polityką religijną propagowania kultu relikwii i świętych, o czym świadczą nie tylko translacje relikwii pasywnych z lat 1239–1241, ale też przeprowadzona z wielkim przepychem w 1262 r. translacja ciał św. Maurycego i męczenników z Legii Tebańskiej do Senlis, które miało się stać królewskim sanktuarium kultu patrona rycerstwa, odpowiednikiem paryskiej Sainte-Chapelle – sanktuarium kultu na wskroś monarszego¹⁰⁷. Nie odpowiada też prawdzie teza, że Plantageneci przed Henrykiem III nie dbali o podkreślanie sakralnych podstaw władzy królewskiej. Henryk II, za przykładem Henryka I, uzdrawiał swych poddanych¹⁰⁸; Henryk II trzykrotnie, zaś Ryszard Lwie Serce dwukrotnie odbyli obrzędy koronacyjne, co bez wątpienia służyło podkreśleniu istnienia boskiej sankcji władzy monarszej; podczas obrzędu inauguracji władzy w Akwitanii Ryszard zakładał na palec pierścień św. Walerii, co symbolizowało mistyczne przejście przez księcia sakralnego dziedzictwa patronki księstwa¹⁰⁹. Plantageneci, tak jak Kapetyngowie, starali się przedstawiać poddanym jako *imago Christi* – świadczy o tym choćby drzewo genealogiczne Henryka II zamieszczone w kronice Raula de Diceto, gdzie poprzez wywiedzenie królewskiego rodu od Noego chciano wykazać pokrewieństwo Plantagenetów z Chrystusem¹¹⁰ (w tym przypadku trudno powstrzymać się od spostrzeżenia, że zabieg ten nie musiał być szczególnie przekonujący, zważywszy, że zgodnie z przekazem biblijnym wszyscy ludzie pochodzą od Noego, a zatem wszyscy spokrewnieni są w ten sam sposób z Jezusem). Propagowany przez Henryka III kult świętego króla – Edwarda Wyznawcy – miał však służyć rozprzestrzenieniu w Anglii przekonania o świętości instytucji angielskiej monarchii, a warto dodać, że król chętnie podkreślał, iż jego przodkami było dwunastu anglosaskich świętych królów¹¹¹. Znane są też próby kreowania świętości bliskich krewnych Henryka III: stryja – Henryka Młodego Króla, przyrodniego brata – Aimery’ego de Lusignan i kuzyna – Guillaume’a Longespée¹¹². Warto dodać, że Henryk III zamówił dla siebie specjalne królewskie laudesy, w których był porównywany do króla Salomona i nazywany wyższym niż gwiazdy¹¹³.

Tak jak Ludwik IX, Henryk III aspirował też do osobistej świętości. Być może był nawet przekonany, że jest święty, o czym mógłby świadczyć zamówiony przez niego grobowiec w formie tumbi relikwiarzowej, wzorowany na grobowcach Edwarda

¹⁰⁷ L. Carolus-Barré, *Saint Louis et la translation des corps saints...*, s. 1100–1104.

¹⁰⁸ Petrus Blesensis, *Epistulae*, PL, t. 207, coll. 440; M. Bloch, *Królowie cudotwórcy...*, s. 69–70, por. odmienne zdanie J. Le Goffa, *Słowo wstępne*, [w:] M. Bloch, *Królowie cudotwórcy...*, s. 14–16; G. Koziol, *England, France, and the Problem of Sacrality...*, s. 128–129, 139–140; N. Vincent, *The Holy Blood...*, s. 194.

¹⁰⁹ E. Bozóky, *Le culte des saints et des reliques dans la politique des premiers rois Plantagenêt*, [w:] *La cour Plantagenêt (1154–1204). Actes du Colloque tenu à Thouars du 30 avril au 2 mai 1999*, Civilisation Médiévale, 8, Poitiers 2000, s. 280.

¹¹⁰ Ralph de Diss (de Diceto), *Ymages historiarum*, wyd. W. Stubbs, [w:] Ralph de Diceto, *Opera Historica*, Rolls Series, 68, London 1876, t. 1–2, tu: t. 2, s. 299.

¹¹¹ *Chronica majora*, t. 5, s. 617.

¹¹² N. Vincent, *The Holy Blood...*, s. 193.

¹¹³ E.H. Kantorowicz, *Laudes regiae: A Study in Liturgical Acclamations and Medieval Ruler Worship*, Berkeley 1946, s. 171–179.

Wyznawcy i Tomasza Becketa, nawiązujących do modelu Grobu Świętego w Jerozolimie i umożliwiających pielgrzymom jak najbliższy kontakt z ciałem świętego¹¹⁴. Zastanawiające jest w tym kontekście, że cud, który rzekomo miał miejsce u grobu Henryka III, nie został uznany za wiarygodny nawet przez Edwarda I¹¹⁵ – choć syn i następca Henryka byłby przecież największym beneficjentem jego świętości. Nie wynikało to jednak z braku zainteresowania Edwarda sakralną koncepcją władzy monarszej w Anglii, gdyż on sam gorliwie kultywował tradycję uzdrawiania poddanych, prawdopodobnie zarzuconą po śmierci Henryka II¹¹⁶.

Niepowodzenie omówionych inicjatyw, podobnie jak translacji Krwi jerozolimskiej do Westminsteru, każe przypuszczać, że to brak osobistej wiarygodności Henryka III jako monarchy i pomazańca oraz niewielki osobisty autorytet króla mogły być najważniejszymi przyczynami klęski zamierzeń zdążających do otoczenia władzy królewskiej w Anglii sakralnym nimbem¹¹⁷. Wiadomo, że biskupi angielscy, w tym wspomniany już wybitny teolog Robert Grosseteste, sprzeciwili się oczekiwaniom Henryka III i odmówili uznania królewskiego pomazania za akt czyniący z władcy Anglii obraz Chrystusa na ziemi¹¹⁸. Jednocześnie zaś Mateusz Paris nie wątpi, że król Francji – dzięki swemu namaszczeniu – to *rex regum terrestrium*, zatem ziemski wizerunek Boga. Brak wiarygodności Henryka III jako władcy mógł owocować nieufnością wobec królewskich starań w zakresie propagowania kultu relikwii, który w zamierzeniu króla był tak istotny dla kształtowania religijnych podstaw władzy monarszej. Warto jednak przypomnieć, że Henryk III nie zaangażował się na dłużej w promowanie kultu Krwi z Westminsteru – można odnieść wrażenie, że zrażony brakiem natychmiastowego sukcesu król zaniechał przedsięwzięcia, co mogło tylko przyczynić się do wzmocnienia podejrzeń, iż było ono jedynie zabiegiem politycznym.

Dokonana przez Ludwika Świętego translacja relikwii Korony Cierniowej i Krzyża Świętego do Paryża stała się wielkim sukcesem monarchii kapetyńskiej i odegrała ogromną rolę w procesie kształtowania idei sakralności władzy królewskiej we Francji. W oczach trzynastowiecznych elit duchownych, dworskich i intelektualnych Francji Korona Cierniowa była królewskim insygnium Chrystusa, teraz – zgodnie z logiką Boskiego planu *translatio imperii* – przeniesionym jako *titulus imperii* ze Wschodu do Francji, która jest ziemskim odbiciem Królestwa Niebieskiego. Jej król jest głową władców chrześcijańskich, wizerunkiem Chrystusa-Króla¹¹⁹, ziemskim królem królów.

¹¹⁴ D.A. Carpenter, *The Burial of King Henry III, the Regalia and Royal Ideology*, [w:] tenże, *The Reign of Henry III*, London 1996, s. 427–459; N. Vincent, *The Holy Blood...*, s. 193–194; M. Walczak, „Alter Christus”..., Grób Święty: s. 141–149, 160–161, 170–171, 211–212, 381–385, il. 35, 36, 45, 62; grób św. Tomasza Becketa: s. 118–211, il. 15; grób św. Edwarda Wyznawcy, s. 101–102, 363–364, 279–280, il. 7, 20–21; grób Henryka III: s. 138, 365, il. 31.

¹¹⁵ William Rishanger, *Chronica et annales*, [w:] *Chronica Monasterii S. Albani*, wyd. H.T. Riley, Rolls Series, 28, t. 1–7, London 1863–1876, tu: t. 2, cz. 1: *Chronica 1259–1307*, London 1865, s. 98.

¹¹⁶ M. Bloch, *Królowie cudotwórcy...*, s. 109–116, 353–355.

¹¹⁷ N. Vincent, *The Holy Blood...*, s. 186–196.

¹¹⁸ *Roberti Grosseteste episcopi quondam Lincolniensis epistolae*, wyd. H.R. Luard, Rolls Series, 25, London 1861, s. 350–351.

¹¹⁹ J. Pysiak, *Sakralizacja władzy królewskiej w ideologii monarchicznej Kapetyngów w XII–XIV wieku: Monarchia eschatologiczna*, [w:] *Monarchia w średniowieczu. Władza nad ludźmi, władza nad terytorium. Studia ofiarowane Profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi*, red. J. Pysiak, A. Piędzisz-Skrzypczak, M.R. Pauk, Warszawa-Kraków 2002, s. 251–286, tam też bibliografia.

Nie ma wątpliwości, że zainteresowanie Ludwika IX kultem świętych miało charakter wyjątkowy, jednak propagowanie kultu relikwii było dla niego tylko jednym z wielu – obok reformy królestwa w duchu ewangelicznym, uczestnictwa w krucjatach, dążenia do zapewnienia Zbawienia poddanym i do osobistej świętości – elementów budowania *sacerdotium regale sive sacerdotale regimen* i uczynienia z Francji Królestwa Bożego na ziemi¹²⁰. Henryk III wydaje się być władcą głęboko przekonanym o sakralnym charakterze monarchii i urzędu królewskiego, ale pozbawionym charyzmy, koniecznej, by przekonanie to narzucić angielskim elitom. Dlatego, w porównaniu ze św. Ludwikiem, Henryk III aspirujący do roli pośrednika między Bogiem a poddanymi mógł się wydawać jedynie kolekcjonerem relikwii ukrywającym pod bigoterią polityczne ambicje.

Jerzy Pysiak

La vénération royale des reliques de la Passion et la construction de la royauté sacrée en France et en Angleterre au XIII^e siècle: les cas de Saint Louis et d'Henri III Plantagenêt

En 1239 et en 1241 Saint Louis procéda à la translation de la Couronne d'Épines et de la Vraie Croix à Paris; par la suite les reliques furent déposées dans la nouvelle chapelle palatine à Paris, la Sainte-Chapelle, consacrée en 1248. Cet acte de la dévotion royale à la mémoire de la Passion, s'inscrivant aux courants de la spiritualité du XIII^e siècle, n'était pas moins un acte politique et novateur, visant à souligner la similitude du roi de France avec le Christ-Roi et à renouer avec la légende carolingienne. Les instruments de la Passion furent considérées par le roi et par les intellectuels du milieu ecclésiastique et curial comme les insignes de la royauté du Christ, confiés désormais par la volonté de Dieu au roi de France, l'image terrestre du Christ. Pendant la fête liturgique en l'honneur de la Couronne d'Épines instaurée conformément à la volonté du roi, et le Vendredi Saint, Louis IX officiait dans son palais l'ostension de la Couronne d'Épines et de la Vraie Croix à ses sujets, comme, prétendait-on à l'époque, faisaient avant lui Charlemagne à Aix-la-Chapelle et Charles le Chauve à Saint-Denis. Indubitablement, ce nouveau rituel donnait une ampleur nouvelle et durable à la notion de la royauté sacrée en France.

En 1247 Henri III Plantagenêt offrit à l'abbaye royale de Westminster le Précieux Sang du Christ, concédé au roi par le patriarche de Jérusalem. À l'instar des cérémonies parisiennes, le roi d'Angleterre, désireux lui aussi de mettre en relief la sainteté de sa fonction royale, porta lui-même, entouré des évêques et du clergé formant la procession, la relique à l'abbaye. Mais, malgré les efforts d'Henri III et des hauts personnages de l'épiscopat anglais la translation fut un échec. Les indulgences accordées à la demande du roi par les évêques n'attirèrent pas les pèlerins au Précieux Sang de Westminster qui ne sut pas rivaliser avec le chef lieu des pèlerinages en Angleterre médiévale – la tombe de saint Thomas Becket à Cantorbéry. Tandis qu'en France, jusqu'à la fin du Moyen Âge, la fête liturgique en l'honneur de la Couronne d'Épines fut observée par le clergé et les laïcs de la province ecclésiastique de Sens, ainsi que par les Ordres cistercien et dominicain, le Précieux Sang de Westminster n'anima point un intérêt semblable: il ne joua aucun rôle dans la vie religieuse de l'abbaye. L'échec de la vénération du Précieux Sang de Westminster, comme celui du culte de saint Édouard le Confesseur, tous deux lancés par Henri III, paraît donc résulter du rejet par les milieux ecclésiastiques, ainsi que par les élites laïques du royaume d'Angleterre, de l'idée de la royauté sacrée anglaise, proposée par Henri III.

¹²⁰ J. Le Goff, *Saint Louis...*, s. 214–219, 243–245, 669–673; J. Pysiak, *Ludwik Święty...*, s. 67–75, tam też bibliografia.

III. *Sacrum* w życiu codziennym

Ewa Dorota Żótkiewska

(Warszawa)

Obraz i funkcja *sacrum* w trzynastowiecznych francuskich *fabliaux*

Starofrancuskie *fabliaux*¹ stanowią szczególnie wdzięczny materiał do literackich analiz, są bowiem gatunkiem zamkniętym, gatunkiem, który pojawił się i zniknął w średniowieczu. Pierwsze znane nam teksty zostały zapisane w latach dziewięćdziesiątych XII w., a ostatnie – w latach dwudziestych wieku XIV. Nie znaczy to oczywiście, że w formie oralnej *fabliaux* nie istniały tak wcześniej, jak i później. Pamiętać też trzeba, że ich średniowieczna prezentacja zawsze miała charakter oralny.

Ojczyzną *fabliaux* była północna Francja, głównie Pikardia i Normandia, powstawały także we Flandrii, rzadziej w Paryżu i okolicach Île-de-France. Toteż zapisywane były przede wszystkim w dialektach owych regionów. Są to krótkie wierszowane komiczne teksty narracyjne. Klasyczna już, francuska definicja Josepha Bédiera brzmi trochę krócej i lepiej – *conte à rire en vers*². Metrum *fabliaux* to ośmiozłogłoskowiec o rymach płaskich, tradycyjny dla francuskiej literatury narracyjnej owych czasów. Pisane były stylem niskim, językiem odwołującym się nierzadko do elementów obscenicznych i skatologicznych. Jednym z ich podstawowych tematów jest, spełniona bądź nie, zdrada małżeńska. Toteż główni bohaterowie to trio, tradycyjne zresztą także w literaturze wysokiej: mąż, żona i kochanek, którym w *fabliaux* nierzadko jest ksiądz. Do dziś zachowało się około stu dwudziestu *fabliaux*. W większości są to utwory anonimowe, choć wiadomo, że niektórzy wielcy pisarze owych czasów, jak Jean Bodel, Rutebeuf czy Jean de Condé, też parali się tym gatunkiem. Badacze i wydawcy wciąż spierają się, które teksty należy zaliczać do *fabliaux*. Po pierwsze dlatego, że sami autorzy *fabliaux* nie formułowali

¹ Najnowsze podstawowe wydanie *fabliaux* to: *Nouveau Recueil Complet des Fabliaux*, wyd. W. Noomen, t. 1–10, Assen 1983–1998. Jest to wydanie filologiczne i nie zawiera przekładów na współczesny francuski. Najobszerniejsze wydanie zawierające owe przekłady to: *Les fabliaux*, wyd. G. i R. Metais, t. 1–2, Bergerac 1994 (cyt. dalej: Metais, *Les fabliaux*). Teksty *fabliaux* nie były dotąd tłumaczone na polski.

² J. Bédier, *Les fabliaux, étude de littérature populaire et d'histoire littéraire du Moyen Âge*, Paris 1893, s. 30.

jasnej definicji gatunkowej (co w XIII w. było całkiem normalnym zjawiskiem). Po drugie, ponieważ istnieje kilkanaście tekstów, które sytuować można na pograniczu dwóch, a nawet trzech gatunków narracyjnych.

Joseph Bédier powiadał kiedyś, że *fabliaux* to gatunek *stricte* mieszczański: pisany o mieszczanach, przez mieszczan i dla mieszczan³. Potem Per Nykrog dowodził, że jest to gatunek przeznaczony dla publiczności arystokratycznej, bo ktoś poza arystokracją mógłby się śmiać z miłosnych niepowodzeń pospólstwa⁴. Najnowsze badania podkreślają jednak niezwykle szeroki krąg publiczności *fabliaux*, wśród której można było znaleźć zarówno bywalców tawern i placów publicznych, jak i mieszkańców zamków, czy wreszcie mnichów i księży⁵. Wynika z tego, że możliwości intelektualne słuchaczy *fabliaux* były bardzo zróżnicowane. A że większość *fabliaux* starała się rozbawić zarówno prostego wieśniaka, jak i wyrafinowanego klerka, ich krytyczna lektura zawsze powinna być wielopoziomowa.

Aby zdefiniować użyty w tytule termin „obraz *sacrum*”, chciałabym skorzystać, przynajmniej po części, z rozważań Mircei Eliade⁶. Chodzi tu o literackie sposoby ukazywania takich świętości jak: mity, rytury, praktyki, postacie boskie, święci ludzie, zwierzęta, rośliny, przedmioty. Do tak skonstruowanego zespołu obrazów włączyłam wyrażenia językowe odwołujące się do sfery *sacrum*. Z punktu widzenia badacza literatury podstawową sprawą są funkcje, jakie owe manifestacje świętości spełniają w tekście literackim, a w naszym wypadku w tekście komicznym. W *fabliaux* sfera *sacrum* pojawia się na dwóch poziomach: 1. na poziomie tła akcji (ogół przedstawionych okoliczności, historycznych, społecznych i geograficznych, wśród których rozgrywają się losy bohaterów); 2. na poziomie elementów akcji, a więc fikcyjnych postaci, wydarzeń czy przedmiotów. Na obu tych poziomach obraz *sacrum* może, choć rzecz jasna nie musi, funkcjonować jako element komiczny.

Tło akcji pozwala mówić o pewnych społecznych, moralnych czy religijnych ramach wspólnych bohaterom narracji. Wśród nich podstawową rolę grają językowe odwołania do określonych świętości. Z jednej strony jest to niezwykle częste, pojawiające się po wielokroć (co najmniej dwa razy w każdym tekście) wzywanie imienia Bożego, i to bądź przez bohaterów, bądź przez autora *fabliau*. Autor i bohaterowie przywołują również, choć zdecydowanie rzadziej, Ducha Świętego, Jezusa, Matkę Boską, wreszcie rozlicznych świętych. Wśród tych ostatnich najczęściej występują patroni już to konkretnej miejscowości, już to profesji. Takie tradycyjne odwołanie może pojawić się przy powitaniu, pożegnaniu, poleceniu kogoś opiece świętego, w przekleństwach i groźbach. Jeśli patrzeć na to z punktu widzenia techniki literackiej, celem przywołania było przede wszystkim podkreślenie i intensyfikacja pewnych silnych emocji, tak pozytywnych, jak radość czy nadzieja, jak i negatywnych, jak strach czy gniew; ponadto pozwalało na zaznaczenie przynależności do pewnej wspólnoty etnicznej, etycznej lub religijnej.

³ Tamże, s. 371.

⁴ P. Nykrog, *Les fabliaux*, Copenhague 1957, s. 94.

⁵ Zob. m.in. J. Rychner, *Contribution à l'étude des fabliaux*, Genève 1960, t. 1, s. 146.

⁶ M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris 1965.

Najczęściej takie przywoływanie świętego imienia nie miało żadnego wpływu na rozwój akcji i w większości wypadków pozbawione było cech komicznych lub co najwyżej nacechowanie to miało charakter informacji redundantnej: w niejednym *fabliau* zdradzony mąż przyzywa św. Arnulfa – dobrze znanego patrona rogaczy. Istnieją jednak wyjątki. I tak na przykład w *fabliau* zatytułowanym *Cztery życzenia św. Marcina* wezwanie skierowane do świętego wpłynie na rozwój akcji. Wieśniak okrzykiem „Wiśta! Wio! Naprzód na świętego Marcina” miał zwyczaj poganiać swoje woły i dnia pewnego okrzyk ten sprowadził świętego na ziemię⁷. Z kolei w *fabliau* opowiadającym *O Świętym Piotrze i żonglerze* wezwanie świętości stanie się elementem komicznym: pewien żongler wylądował w Piekło, gdzie powierzono mu opiekę nad duszami w czasie nieobecności diabłów. Przybywa św. Piotr, który postanowił wygrać od niego w kości owe dusze, które, co tu dużo mówić, w większości są duszami kleru. Żongler oczywiście ulega pokusie gry. Obaj grają z wielkim zapałem, obaj zresztą oszukują. Gdy żongler oskarży go o oszustwo, św. Piotr najpierw klnie się na Boga, potem wzywa św. Marcelego na świadka, wreszcie rzuca się do bitki⁸.

Specyficzną rolę gra łacina, język ludzi Kościoła, niezrozumiały dla reszty społeczności. Zdarza się, że księża z *fabliaux* używają łaciny nie do odprawienia mszy ani do prowadzenia uczonych teologicznych dysput, lecz aby wymknąć się z dwuznacznej sytuacji. W każdym razie mówią po łacinie, a więc językiem religijnego kultu wtedy, gdy nie chcą, by ich pomyłki, albo wręcz łajdactwa, dotarły do uszu wiernych. Tym samym łacina staje się językiem sekretnym. W tekście *Ksiądz ukryty w komórce*, całkiem nagi bohater, nieledwie *in flagranti* przyłapany przez męża uwiedzionej damy, skrył się w przenośnej spizarce. Mąż wie o tym i chcąc księdza zawstydzić, zwołuje sąsiadów i ogłasza, że oto sprzedaje swoją spizarkę razem z zawartością. Kochanek przez szparę w desce dostrzegł, że wśród gapiów znajduje się jego brat, również ksiądz. Po łacinie przedstawia mu całą sytuację i prosi:

*Frater, pro Deo,
Me delibera
Reddam tam cito
Co tylko wydasz*⁹.

Warto zauważyć, że jest to świetny przykład ilustrujący różnorodność audytorium *fabliaux* – użycie łaciny rozbawić ma tylko wybranych spośród słuchaczy.

Podobną rolę co tradycyjne wyrażenia spełniają tradycyjne gesty (przeżegnanie się, złożenie rąk do modlitwy). Są one jednak wielokrotnie rzadsze. Bywa, że gesty te również są źródłem śmiechu. Oto w *fabliau O Panu Fiucie*¹⁰ kochanek ksiądz przyłapany *in flagranti* przez rozwścieczonego męża zostanie poddany kastracji, a właściwie przerażony sam jej dokona. Zanim jednak to się stanie, zostaje pobity, spętany, zaś ręce ma związane przy gardle „jak do modlitwy”.

Jeśli chodzi o odwołania do *sacrum*, które funkcjonują na poziomie akcji, to

⁷ *Les .III. souhaits saint Martin*, Metais, *Les fabliaux*, t. 2, s. 43.

⁸ *De saint Piere et du jougleur*, Metais, *Les fabliaux*, t. 2, s. 153.

⁹ *Du prestre qui fu mis au lardier*, Metais, *Les fabliaux*, t. 1, s. 1.

¹⁰ *Connebert*, Metais, *Les fabliaux*, t. 2, s. 128.

w pierwszym rzędzie dotyczą one fikcyjnej czasoprzestrzeni świata przedstawionego. Podstawowym miejscem, w którym rozgrywa się akcja *fabliaux*, jest ziemia. Często określić je pozwala odwołanie do miejsc związanych z kultem: spotkali się w kościele, w kaplicy Matki Boskiej, na cmentarzu, podczas pielgrzymki na Mont-Saint-Michel itd. I, prawdę mówiąc, jest to najczęstszy sposób określania fikcyjnej przestrzeni *fabliaux*. „Gdzie twoje miasto, żonglerze?” – zapyta król Anglii. A ten odpowie: „Wokół kościoła Panie”¹¹.

W *fabliaux* ziemia jest w zasadzie miejscem przypisanym ludziom, jednak od czasu do czasu pojawiają się na niej diabły polujące na dusze grzeszników, raz Bóg, a w trzech przypadkach św. Marcin. W dwóch tekstach akcja rozgrywa się w Piekło, a w jednym przypadku rzecz dzieje się w Niebie. Jeśli chodzi o czas akcji, to także jest to przede wszystkim czas ludzki, a więc prawie wyłącznie czas Kościoła. Rzecz może się dziać na św. Jana, w czas nieszporów, gdy dzwonią dzwony w pobliskim kościele.

Jedno z *fabliaux*, *O kurwach i rozpustnikach*, opowiada o czasach, kiedy to Bóg stworzył świat. Rzecz oczywiście daleka jest od tekstu Genesis: Bóg ustanawia na ziemi trzy stany. I wtedy też pojawiają się żonglerzy i ladacznice, którzy nie bardzo potrafią znaleźć sobie miejsce. Rozwiązanie problemu jest w pełni zgodne z tradycją tekstów komicznych: Bóg ladacznice przekazuje pod opiekę kleru i jest to decyzja trafna, gdyż księża sumiennie wywiązują się ze swoich obowiązków, zapewniając ladacznicom wiele pieniędzy i radości. Żonglerzy dostają się rycerstwu i nie jest to udane rozwiązanie, jako że rycerze, z natury skąpi, żałują żonglerom każdego grosza¹².

Omawianie postaci z domeny *sacrum*, jakie pojawiają się w *fabliaux*, zacząć należy od postaci Boskich. Sam Bóg w naszych tekstach występuje dwukrotnie: raz na ziemi, w dopiero co opowiedzianej historii i w roli osoby dość spolegliwej, drugi raz w Niebie, gdzie będzie musiał stawić czoła z jednej strony duszy wieśniaka, która gwałtem chce się dostać do Nieba, z drugiej swoim rozgniewanym świętym: Piotrowi, Tomaszowi i Pawłowi. Po opuszczeniu ciała dusza wieśniaka, po którą nie zgłosił się żaden przewodnik, postanawia sama zadbać o swoją przyszłość i, idąc w ślad za jakimś aniołem, przekracza niebieskie wrota. Św. Piotr każe jej jednak natychmiast zawracać, gdyż w Niebie nie ma miejsca dla wieśniaków. Dusza szybko ripostuje: a co z tobą, który byłeś tak małoduszny i wyparłeś się Chrystusa. Piotr biegnie poskarżyć się Tomaszowi, ale i jego dusza potraktuje surowo, zarzucając mu „niewierność”. Ostatnią ofiarą rozsierdzonej duszy będzie okrutny Paweł, winien przecież ukamienowania św. Szczepana. Gdy wreszcie dusza wieśniaka doprowadzona zostanie przed oblicze Boga, zarzuci mu hipokryzję i niekonsekwencję: nie chce On jej przyjąć do Nieba, a przecież spełniała wszystkie jego przykazania. Kiedy tak już wszystkich porozstawiała po kątach, pozwolono jej zostać w Niebie¹³. Jak widać, autor utworu dobrze znał Pismo Święte i zwracał się do ludzi, którzy również je znali.

Ani Chrystus, ani Matka Boska nie pojawiają się w *fabliaux*. Jest to dziwne, szczególnie w tym ostatnim przypadku, zważywszy na modne w XIII w. maryjne

¹¹ *Le roi d'Angleterre et le jongleur d'Ely*, *Metais, Les fabliaux*, t. 1, s. 231

¹² *Des putains et des lecheurs*, *Metais, Les fabliaux*, t. 2, s. 151.

¹³ *Du vilain qui conquist paradis par plait*, *Metais, Les fabliaux*, t. 1, s. 124.

miracula narracyjne. Jeśli chodzi o świętych, to w Niebie zobaczymy wspomnianych przed chwilą – Piotra, Tomasza i Pawła, w niezbyt chwalebnych zresztą rolach. Do Piekieł zawita św. Piotr w *fabliaux O Świętym Piotrze i żonglerze*, o którym była już mowa. Na ziemi zaś pojawia się wyłącznie św. Marcin jako cudotwórca i rozdawca darów.

Diabły – stanowiące swoiste *anty-sacrum* – królują oczywiście głównie w Piekle, jednak spotkać je można również na ziemi, gdzie pilnie szukają dusz grzeszników. Łatwo jest oszukać, bo są naiwne i wierzą w zabobony, jak to podkreśla jeden z najślawniejszych autorów *fabliaux*, Rutebeuf. W jego *Pierdnięciu wieśniaka* diabeł święcie wierzy, że dusze pospólstwa zadkiem opuszczają ciało¹⁴.

I wreszcie ziemscy reprezentanci *sacrum*, czyli kler. Papież w *fabliaux* nie występuje, rzadko spotykamy innych dostojników Kościoła. Gdy się jednak pojawiają, nie są oszczędzani. Zarówno arcybiskup, jak i biskup są pazerni, lubieżni, pełni hipokryzji, piją i obżerają się. Częściej, choć też rzadko, natrafić można na mnichów. Z zasady są to reprezentanci zakonów żebraczych, głównie franciszkanie, wcielenie hipokryzji, obiekt jakże częstych w wieku XIII satyrycznych ataków. Ważne jest, że tak w ich przypadku, jak i w przypadku dostojników Kościoła, można mówić o nieczęstej w *fabliaux* wenie satyrycznej, zwłaszcza w klasycznych tekstach Rutebeufa: *O bracie Dionizji*¹⁵ czy *Testamencie ośla*¹⁶. W obu autor atakuje przede wszystkim hipokryzję – w pierwszym rozwiązłych franciszkanów wykorzystujących niewinne dziewczęta, w drugim przekupnego biskupa.

Dla nas jednak najważniejszą postacią jest ksiądz, a właściwie stereotypowa postać księdza o określonych cechach psychicznych. W *fabliaux* ten stereotyp funkcjonuje podobnie jak stereotyp kobiety, ma pewne stałe cechy, ale nie muszą one występować jednocześnie. Są to: pycha i pogarda dla świeckich, których przejawem może być odmowa udzielenia noclegu lub wspomżenia; chciwość i nieuczciwość w sprawach finansowych (bezlitosne ściąganie dziesięcin, wykorzystywanie do własnych celów pieniędzy z tacy, wyłudzenie datków); nieuczciwość w wykonywaniu posługi kapłańskiej; tchórzliwość i wreszcie cecha najpowszechniejsza, a prawdę mówiąc charakterystyczna także dla kobiet, czyli nieopanowana lubieżność i pożądlivość. Pojawia się tu jeden z głównych tematów właściwych naszym tekstom: relacje księży z kobietami. Ksiądz z *fabliaux* nie dochowuje celibatu. Po pierwsze, choć rzadko, miewa żonę lub, jeśli kto woli, przyjaciółkę czy gospodynię. Wiadomo, że choć od czasów reformy gregoriańskiej prawo kanoniczne nakładało na kapłanów bezwzględny nakaz zachowywania celibatu, obecność tzw. *prêtresse* nie była w owych czasach uznawana za rzecz zdołną wśród niższych warstw społeczeństwa i autorzy *fabliaux* przyjmują istnienie księżych małżonek jako rzecz całkowicie naturalną. Inaczej sprawa wygląda z uwodzeniem cudzych żon, a więc zamachem na sakrament małżeństwa i szóste przykazanie. Ewentualnie, choć znacznie rzadziej, może tu chodzić o nieletnią dziewczynkę, której niewinność nieopanowany w swej pożądlivości ksiądz usiłuje kupić od rodziców.

I tak okazuje się, że wszyscy księża to lubieżnicy, zarówno ci młodzi i śliczni, jak i starzy i wstrętnei; nieroby, zawsze mający czas na amory; co szczególnie zwraca uwagę

¹⁴ *Le pet au vilain*, Metais, *Les fabliaux*, t. 2, s. 78.

¹⁵ *De frere Denise*, Metais, *Les fabliaux*, t. 2, s. 247.

¹⁶ *Le testament de l'asne*, Metais, *Les fabliaux*, t. 1, s. 69.

– są to kochankowie lepsi i sprawniejsi niż którykolwiek ze ślubnych małżonków; bezwzględni uwodziciele, którzy nie zawahają się przed żadną nieuczciwością, aby osiągnąć swój cel. Sytuacja ta dość często, ale bynajmniej nie zawsze, określana jest przez autorów *fabliaux* jako niewłaściwa i występna, a ksiądz jako człek zdeprawowany i rozpustny. Ale nawet jeśli zostanie tak nazwany w tekście, nie znaczy to wcale, że musi go spotykać kara. Co najmniej w połowie przypadków wychodzi z całej sytuacji bez szwanku na ciele i bez uszczerbku na honorze. Można się oczywiście zastanawiać, czy mamy tu do czynienia z satyrą na księży i wśród krytyków znalazłby się niejeden, który tak uważa. Jednak fakt, że – odmiennie niż w przypadku franciszkanów – nie występują tu ani uogólnienia, ani zdecydowane potępienie, nie pozwala nam traktować tych tekstów jednoznacznie jako satyry.

Jaka jest więc funkcja tej relacji ksiądz – mężatka w tekście komicznym? Moim zdaniem jest to rodzaj pozycji wyjściowej, która daje pewne możliwości rozwoju akcji i pojawienia się elementów komicznych, ale owej akcji jeszcze nie określa i co więcej, sama w sobie nie jest śmieszna. Zawodowa działalność księdza może być jednym z elementów tła opowieści, ale może być też istotna dla akcji. I tak na przykład w dwóch tekstach, gdy kobieta nie chce ulec miłosnym namowom kapłana, pojawia się groźba ekskomuniki zarówno w stosunku do niej, jak i do jej męża. W obu wypadkach do ekskomuniki koniec końców nie dochodzi, a lubieżność księdza zostaje przykładowo, a nawet okrutnie, ukarana. Owa groźba nie stanowi jednak zasadniczego elementu komicznego w tekście.

W *fabliau* zatytułowanym *Wieśniak z Bailleul* działania księdza są redundantne w stosunku do elementu komicznego. Niewierna żona wmawia naiwnemu mężowi, że już umarł. Przygotowuje go do pochówku i biegnie po swego kochanka księdza. Ten z prawdziwą przyjemnością podejmuje grę i przystępuje do ostatniego namaszczenia, a następnie na oczach „umarłego” rozpoczyna miłosne harce z „wdową”. Autor go nie potępia, niektórzy krytycy tłumaczą to faktem, że rytuał ostatniego namaszczenia nie pojawia się w pełnej formie: śpiesząc do damy, kochanek opuszcza *commendatio animae*¹⁷.

Raz jeszcze praktyka religijna staje się komicznym punktem kulminacyjnym. Tekst *O biskupie, który cipkę błogosławił* jest typowym przykładem obscenicznego charakteru *fabliaux*. Pewien rozpustny biskup bardzo starannie pilnuje moralności swych podwładnych. Dowiadując się, iż jeden z księży żyje ze swoją gospodynią, każe mu się z nią rozstać. Rozsierdzony ksiądz przygotowuje zemstę, a do jej spełnienia zamierza wykorzystać swoją kumę, która jest kochanką biskupa. Za jego namową dama odmawia prałatowi jakichkolwiek usług, dopóki gestem i słowem nie pobłogosławi jej narządów płciowych. Biskup czyni to bez wahania, a gdy już wypowiada: *secula seculorum*, słyszy: *Amen* w wykonaniu księdza, który ukryty w alkanie był świadkiem całego wydarzenia. Tekst ma typowe dla *fabliaux* dwuznaczne zakończenie, ksiądz zachowa przyjaciółkę, ale też nigdy więcej nie będzie się wtrącał w biskupie praktyki¹⁸. Także świeccy mogą posłużyć się czynnościami religijnymi do osiągnięcia własnych korzyści.

¹⁷ *Du vilain de Bailleul*, Metais, *Les fabliaux*, t. 2, s. 121.

¹⁸ *De l'evesque qui benei le con*, Metais, *Les fabliaux*, t. 1, s. 187.

Oto szlachetny rycerz, za zgodą i dzięki pomocy pewnego mnicha, w przebraniu wypowiadał swoją niewierną żonę, a nawet udzielił jej rozgrzeszenia¹⁹.

Ostatni punkt mojej analizy poświęcony jest przedmiotom kultu. Pierwszy z interesujących nas *fabliaux* opowiada *O trzech pielgrzymujących paniach*, które w drodze na Mont-Saint-Michel znalazły obcięte męskie przyrodzenie. Każda z nich chce wspólne znalezisko zachować tylko dla siebie. Wybucha kłótnia, postanawiają, że rozsądzi je znana z roztropności przeorysza pobliskiego klasztoru. Pani Helena (Eleyne), bo tak brzmiała jej imię, zafrasowała się wielce, westchnęła i odebrała damom ich skarb. „To klucz do mojej furty – rzecz – i moją będzie relikwią”²⁰. To *fabliau*, często omawiane przez krytyków, jest istotne z dwóch powodów. Jeśli nawet fakt, że przeorysza z przyjemnością ogląda przyniesiony jej „przedmiot”, można bez trudu wyjaśnić średniowiecznym stereotypem kobiecej lubieżności, to nie wiadomo, dlaczego tak wzdycha? Litość to? Rozczarowanie? A może, pyta Noomen²¹, wydawca tekstu, były to gorzkie wspomnienia podobne tym, jakie w poprzednim stuleciu trapiły sławną przeoryszę z klasztoru św. Parakleta i zastanawia się, czy *fabliau* nie jest echem historii Abelarda i Heloizy. Hipoteza nie do udowodnienia, ale wyjaśniałaby parę szczegółów: samo znalezisko, smutek przeoryszy, a przede wszystkim jej imię. Drugi problem jest dla nas o wiele ważniejszy, a chodzi tu o zastosowanie w tekście terminu „relikwia” do męskiego przyrodzenia. Jedni krytycy widzą w tym grę słów opartą na obscenicznym znaczeniu, jakie termin „relikwia” ma w języku ludowym, inni twierdzą, że komizm tekstu polega właśnie na rozbieżności między terminem a jego desygnatem. Noomen przywołuje tu *Powieść o Róży* i słynną dyskusję Kochanka z Rozwągą. Rozwąga stwierdza bowiem, że to nie słowa są złe i nieprzystojne, a jedynie rzecz, do której się odnoszą:

Mówię przed Bogiem, co mnie słucha
Że gdybym, dając rzeczom miano,
Które ośmielasz się potępić
Relikwią zwała przyrodzenie,
A zaś relikwię przyrodzeniem
Ty, co się teraz tak oburzasz,
To samo rzekłbyś o relikwii,
Że podła nazwa to i brzydka.
Wszak przyrodzenie, piękne słowo,
Tak samo jądra, nawet jaja.
W świecie piękniejsze trudno znaleźć.
Moim są dziełem i mam pewność,
Że nie stworzyłam nic podłego.
A gdybyś wiedział, że relikwię
Zwę przyrodzeniem, sam byś uznał
Piękno i walor tego słowa
I przyrodzenie adorował
W złoto i srebro oprawione
W świątyni zbożnie je całując²².

¹⁹ *Du chevalier qui fist sa feme confesse*, Metais, *Les fabliaux*, t. 2, s. 47.

²⁰ *Des. III. dames*, Metais, *Les fabliaux*, t. 1, s. 183.

²¹ W. Noomen, *Nouveau Recueil...*, t. 8, s. 385.

²² Wilhelm z Lorris, Jan z Meun, *Powieść o Róży*, wybór, przekład ze starofrancuskiego i wstęp M. Frankowska-Terlecka i T. Giermak-Zielińska, Warszawa 1997, w. 7108–7126, s. 175.

Jaki wniosek wynika z powyższego rozumowania, oprócz pierwszego i oczywistego, iż anonimowy autor *fabliau* znał tekst Jana z Meun i, idąc jego śladem, chciał nam udowodnić, że termin relikwia to nic więcej jak tylko słowo? Chyba ten, że owa pozornie ludowa, bo występująca w tekście o zdecydowanie niskim, jarmarcznym stylu profanacja przedmiotu kultu jest odbiciem niezwykle uczonych dysput prowadzonych przez uniwersyteckich profesorów. Więcej, że tak naprawdę to wcale nie jest profanacja, a w każdym razie nie dla wszystkich. Wynika stąd, że odczytanie intencji tego, a może i wszystkich *fabliaux*, zawsze musi być wielopoziomowe, co z kolei prowadzić powinno do reinterpretacji wszelkich uproszczonych tez dotyczących nadawców i odbiorców owych utworów.

Kolejny tekst z naszej listy stawia następne problemy interpretacyjne. Oto *fabliau* opowiadające *O ukrzyżowanym księdzu*. Ów ksiądz był kochankiem żony wytwórcy krucyfiksów. Przyłapany *in flagranti*, całkiem nagi, skrył się w mężowskim warsztacie. Mąż, który przygotował zasadzkę, udaje naiwnego: „Pomyliłem się, rzeźbiąc ten krucyfiks. Zaraz wszystko obetniemy!” Ksiądz, choć stracił przyrodzenie, przecież uszedł z życiem²³. Obcięcie genitaliów jako kara za cudzołóstwo to motyw dobrze znany z literatury i nie obcy rzeczywistości historycznej. Czy jednak w tym przypadku nie mamy do czynienia z profanacją przedmiotu kultu? Wszak mąż, aby podstępnie zemścić się na kochanku żony, sięgnie po krucyfiks. Według Krystyny Kasprzyk²⁴ fakt, że chodzi tu o krucyfiks znajdujący się w warsztacie producenta dewocjonaliów, a nie o krucyfiks wiszący w kościele, nie pozwala jednak mówić o świadomej profanacji. Interpretacja ta mogłaby nas zadowolić, gdyby nie to, że żarty z krucyfiksu pojawiają się też w innej sytuacji. Oto *fabliau* zatytułowany *Gęś kapelana*. Ksiądz zabiera się właśnie do uctowania z kochanką, gdy nagle przybywa poślaniec biskupa. Kapelan ukrywa damę, zaś kosz z pieczoną gęsią i winem wręcza klerykowi i każe mu czekać w kościele. Kleryk, niewiele myśląc, zjadł gęś, wypił wino, a chcąc wyjść cało z opresji, wsadził udko gęsie w dłoń Ukrzyżowanego, tłuszczem i winem ubrudził mu usta. Potem spokojnie stwierdził, że to nie on zjadł wiktuały. W tym przypadku nie można już utrzymywać, że nie mamy do czynienia z prawdziwym krucyfiksem wiszącym nad ołtarzem. Jasne jest też, że sprawca żartu nie zostanie ukarany. Jedyna kara, z jaką mamy tu do czynienia, to pozbawienie księdza przyjemności biesiady w towarzystwie ukochanej²⁵.

Widać więc wyraźnie, że autorzy *fabliaux*, o ile w ogóle w pewnych ludzkich działaniach dostrzegają profanację *sacrum*, nie potępiają jej. Zdaniem Krystyny Kasprzyk to, co naprawdę budzi ich sprzeciw, to naruszenie przykazań, zwłaszcza szóstego, a śmiech, jaki sytuacja ta wywołuje, to śmiech dydaktyczny, korygujący²⁶.

Z kolei Andrzej Dąbrówka pisze: „Gatunki farsowe (lub wtręty komiczne w innych gatunkach) okazują nietrwałość, bezskuteczność, nędzę lub zbrodniczość poczynąń człowieka ignorującego *sacrum*”²⁷. I dalej: „Należy zgodzić się z Guriewiczem, który

²³ *Du prestre crucefie*, Metais, *Les fabliaux*, t. 2, s. 116.

²⁴ *Table Ronde*, [w:] *La souffrance au Moyen Âge (France, XII^e-XV^e s.)*, „Les cahiers de Varsovie”, Varsovie 1988, s. 275

²⁵ *De l'oue au chapelain*, Metais, *Les fabliaux*, t. 2, s. 76.

²⁶ *Table Ronde*, [w:] *La souffrance au Moyen Âge...*, m. cyt.

²⁷ A. Dąbrówka, *Teatr i sacrum w średniowieczu*, Wrocław 2001, s. 505.

nie uważa «średniowiecznego śmiechu» za pozareligijny: komizm przeciwnie, wzmacnia *sacrum* (przeciw Bachtinowi)²⁸. Jest to stwierdzenie zapewne całkowicie prawdziwe w odniesieniu do czternasto- i piętnastowiecznego teatru komicznego, jednak w odniesieniu do trzynastowiecznych *fabliaux* może budzić pewne wątpliwości.

Już pobieżna analiza pokazała, że *fabliaux* dają świadectwo obycia, bliskich, nieledwie familiarnych, kontaktów ze sferą *sacrum*. Zarówno autorzy, jak i bohaterowie tekstów dalecy są od ignorowania *sacrum*. Ci ostatni potrafią, bardzo skutecznie, wykorzystywać jego symbole do własnych celów. Wydaje się, że sferę *sacrum* traktują w podobny sposób, co sferę *profanum*, szukając w niej sposobów realizacji swoich ziemskich pragnień. Tyle, że jest to sposób, który nierzadko budzi śmiech.

Czy z punktu widzenia autorów jest to zamierzona profanacja, czy wzmocnienie świętości? Chyba ani jedno, ani drugie. Analiza całego korpusu *fabliaux*, w którym motywy związane z *sacrum* stanowią jedynie część tematycznego bogactwa, dowodzi, że głównym zmartwieniem ich autorów, a przez to i tematem utworów, były kłopoty, jakie ludziom sprawia porozumiewanie się: nie rozumieją, a raczej źle interpretują to, co inni do nich mówią; nie wierzą świadectwu własnych oczu ani uszu – widzą to, co chcą zobaczyć, słyszą to, co chcą usłyszeć; dają się zwieść słowom, nie postrzegając rzeczy. Wszystkie nasze przykłady pozornej profanacji *sacrum* w gruncie rzeczy też były swoistymi świadectwami owych kłopotów z porozumiewaniem się. Czymże innym jest bowiem spowiadanie się własnemu mężowi w przeświadczeniu, że ma się do czynienia z księdzem. W pozornie poprawnej sytuacji komunikacyjnej przekaz dochodzi do niewłaściwego odbiorcy. A ów biskup, który błogosławi damskie genitalia: nie ten tekst i nie ta sytuacja. Sądziś bracie, że umarłeś – nieprawda! Rozejrzyj się wkoło, nie ufaj cudzym słowom, a jedynie własnym zmysłom. I wreszcie owa skomplikowana gra z krucyfiksem; wszyscy wiedzą, że to nie jest krucyfiks: i ksiądz, i rzeźbiarz, i jego żona. A przecież wszyscy zachowują się tak, jakby to był krucyfiks. Tym samym świat przedstawiony *fabliaux* opiera się na niezrozumieniu, nieporozumieniu lub świadomym kłamstwie, jest światem, w którym bohaterowie, świadomie lub nie, dają się zwodzić słowom i zwodzą nimi innych. A to jest śmieszne i straszne zarazem. Dochodzimy teraz do najważniejszych pytań: dlaczego tak wygodnie jest dowodzić tego zjawiska na przykładzie sfery *sacrum*? Dlaczego jest to tak nieodmiennie śmieszne?

Dlatego zapewne, że jest to sfera, w której ludzi powinien obowiązywać pewien z góry ustalony porządek, uświęcone reguły, podobnie zresztą jak w świeckiej sferze zależności feudalnych, równie istotnych w *fabliaux*. Teksty te nie podważają ani istnienia, ani konieczności tego porządku, opowiadają tylko o słabych, czasem zbrodniczych ludziach, którzy dla własnych, ziemskich celów ów porządek łamią. Łamanie porządku jest zabiegiem niezwykle konkretnym, wyrazistym, bezdyskusyjnym, lecz często w naszym niedoskonałym świecie niepodlegającym też karze. Zabiegiem, którego oczywista niewłaściwość śmieszy, choć śmiech *fabliaux* zawsze podszyty jest grozą.

²⁸ Tamże, s. 512.

L'image et la fonction du sacré dans les fabliaux du XIII^e siècle

Dans le monde représenté des fabliaux le sacré intervient à deux niveaux: celui du fond et celui de l'action. Aussi bien à l'un qu'à l'autre niveau le fonctionnement de l'image du sacré peut servir d'élément comique.

L'analyse du fond de l'action permet souvent de cerner le cadre social, moral où religieux commun aux héros de la narration. Ce cadre peut être traduit par le langage verbal mais aussi non-verbal. Dans le cas du sacré des fabliaux il s'agit surtout des invocations à Dieu et aux saints et des gestes liés au culte religieux.

L'action fait intervenir et agir, dans un cadre spacio-temporel, les personnages du monde représenté. Dans les fabliaux, parmi ces personnages, le prêtre est celui qui nous intéresse le plus. Libidineux et vicieux, il n'observe ni le célibat ni les commandements divins. Souvent il est un personnage comique et c'est par son activité que les éléments comiques se retrouvent dans l'image du culte et des pratiques religieuses.

Il semble qu'une telle présentation du sacré n'est due ni à la volonté de son élévation ni à celle de sa profanation. Tout en témoignant d'une grande familiarité avec le domaine du sacré, elle sert à l'exemplification d'un bien autre motif: celui des imperfections de la communication humaine.

Anna Loba

(Poznań)

Między *sacrum* a *profanum*: małżeństwo w późnośredniowiecznych francuskich traktatach dla kobiet

I.

Podejmując problematykę *sacrum* i *profanum* w późnośredniowiecznych traktatach moralnych, skupię się przede wszystkim na trzech czternastowiecznych tekstach: *Księżde ku pouczeniu córek* rycerza de La Tour Landry (*Livre pour l'enseignement de ses filles*) z 1371/72 r., anonimowej *Księżde gospodarstwa domowego* (*Mesnagier de Paris*) z ok. 1393 r. oraz *Księżde o przymiotach sakramentu małżeństwa i pociesze zamężnych pań* (*Livre de la vertu du sacrement de mariage et reconfort des dames mariées*) Filipa de Mézières z lat 1385–1389.

Pierwsza z omawianych ksiąg została napisana przez szlachcica z Poitou, Gotfryda de la Tour Landry i przeznaczona dla jego dorastających córek, druga – przez nieznanego z imienia, zamożnego i podeszłego w latach mieszczanina paryskiego dla jego młodej, piętnastoletniej żony. Trzecia jest rodzajem medytacji na temat sakramentu małżeństwa przeznaczonej dla chrześcijańskich małżonków, w szczególności zaś dla kobiet.

Wiele przemawia za tym, by w naturalny sposób zestawić dwa teksty: *Księżę ku pouczeniu córek* rycerza de La Tour Landry i *Księżę gospodarstwa domowego*. Dzieła te powstały mniej więcej w tym samym czasie i mają wiele cech wspólnych, jakkolwiek ich autorzy wywodzili się z dwu różnych środowisk: szlachty i mieszczaństwa, a każdy z nich tworzył z myślą o innym odbiorcy. Przywołuje się je zwykle w kontekście edukacji kobiet. Oba są pewnego rodzaju „księgami domowymi”; łączy je to, że były pierwotnie przeznaczone do użytku prywatnego, rodzinnego. Dzieło rycerza de La Tour Landry jeszcze w średniowieczu zostało przetłumaczone na języki angielski i niemiecki¹.

¹ W XV w. ukazały się dwa angielskie przekłady: pierwszy anonimowy, drugi autorstwa Williama Caxtona (*The Book of the Knight of the Tower*, 1484). W języku niemieckim *Der Ritter vom Turn* ukazał się w 1493 r. w przekładzie Marquarda von Stein, zaś w 1538 – Cammerlendera.

a w XVI w. wydano je drukiem². Księga paryskiego mieszczanina nie odniosła aż tak wielkiego sukcesu, jednakże jej autor, choć pisał z myślą o żonie, przewidywał, że dzieło jego będzie służyć także innym czytelnikom: „spodobało mi się umieścić w tej księdze to wszystko, co umiem, ponieważ wiem, że po tobie i po mnie trafi ona w ręce naszych dzieci albo niektórych naszych przyjaciół”³. Dydaktyczny cel utworów nie ulega wątpliwości, choć księgi te tylko umownie można nazwać traktatami bądź podręcznikami. Obie pomyślane są, by *enseigner* – „nauczać”. „Myślałem” – pisze w prologu rycerz de La Tour Landry – „że dla moich córek, które były jeszcze małe, uczynię książkę, aby nauczyły się czytać (*roumancer*), aby mogły uczyć się i studiować, aby widziały dobro i zło, jakie przeszło, i ustrzegły się od tego, które ma nadejść”⁴. Mieszczanin natomiast przypomina rozmowę ze swą świeżo poślubioną małżonką, jaka miała miejsce w małżeńskiej sypialni: „pamiętam, prosiłaś mnie pokornie w naszym łóżu, abym, przez wzgląd na miłość Boga, nie napominał cię surowo ani wobec obcych, ani też domowników, lecz przeciwnie, bym czynił to każdej nocy albo co dnia w naszej małżeńskiej komnacie; abym przypomniał ci wówczas błędy i naiwności, których dopuściłaś się w ciągu dnia albo wcześniej i bym cię upominał, zgodnie z moją wolą”⁵. Rezultatem tej próby jest książka.

Autorzy nie ukrywają kompilacyjnego charakteru swoich dzieł i obficie czerpią głównie z trzynastowiecznych źródeł: z literatury dydaktycznej, moralizatorskiej, teologicznej, a nawet z utworów o charakterze świeckim, nie gardząc wszakże przykładami wziętymi z życia i osobistych doświadczeń. Obie księgi są zatem rodzajami „biblii domowych”, zgodnie z formułą, jakiej użył niegdyś Mario Roques⁶. Należą do utworów o charakterze encyklopedycznym, mających niejako zastąpić wszystkie inne dzieła edukacyjne i moralistyczne⁷. Obie pretendują do pewnej uczoności, toteż rycerz de La Tour Landry korzysta z pomocy dwóch księży i dwóch klerków, zaś mieszczanin świadomie konstruuje swoje dzieło na wzór summy albo encyklopedii, stosując podział na rozdziały i artykuły. Obie księgi wpisują się w tradycję dzieł kierowanych przez mężczyzn do kobiet, do której należą niektóre pisma Ojców Kościoła oraz długa lista dzieł świeckich i duchownych pisarzy. W XIII w. wśród nich wymienić można króla Ludwika Świętego, Filipa z Novary i Roberta z Blois⁸. Warto jednak zwrócić uwagę, że chodzi tutaj o tradycję pisaną, gdyż ustne nauczanie córek należało do matek. Obaj autorzy starają się zresztą w różny sposób wyjaśnić motywy, które skłoniły ich do

² Pierwsze francuskie wydanie ukazało się w 1514 roku w drukarni Guillaume’a Eustace’a.

³ *Le Mesnagier de Paris*, wyd. G.E. Brereton, J.M. Ferrier, Paris 1994, lib. I, cap. 3–6, s. 130. Fragmenty traktatów w tłumaczeniu autorki.

⁴ *Le Livre du Chevalier de la Tour Landry*, wyd. A. de Montaiglon, Paris 1854 (cyt. dalej: *La Tour Landry*), s. 4.

⁵ *La Tour Landry*, Prolog, v. 9–16, s. 22.

⁶ M. Roques, *Traductions françaises des traités moraux d’Albertano de Brescia* – „*Le Livre de Mellibee et de Prudence par Renaut de Louhans*”, [w:] *Histoire Littéraire de la France*, Paris 1936, t. 37, s. 502.

⁷ Taka jest intencja paryskiego mieszczanina, kiedy przywołuje obraz domowej biblioteki, w której być może jego dzieło stanie kiedyś obok innych ksiąg, a nawet zajmie ich miejsce (lib. I, cap. 3, v. 1365–1374, s. 128).

⁸ Ludwik IX w latach 1267–1268 napisał pouczenia dla swojej córki Izabeli (*Enseignements à Isabelle*), Filip z Novary jest autorem *Quatre temps d’âge d’homme* (Cztery fazy życia ludzkiego, ok. 1265) natomiast Robert de Blois – *Chastoiement des Dames* (Pouczenie dla pań).

napisania tych dzieł, uznając zabieranie głosu w kwestii wychowania kobiet za nie do końca uprawnione⁹.

W obu wymienionych poradnikach autorzy przytaczają *exempla* pochodzące ze znanych zbiorów, lecz również zaczerpnięte z własnego życiowego doświadczenia. Ich obecność często modyfikuje normatywny charakter tekstu, zaś sposób wykorzystania opowiadanych historii odbiega niejednokrotnie od ich pierwotnego moralizatorskiego przeznaczenia¹⁰. Autorytarny, surowy dyskurs zostaje też w poważnym stopniu złagodzony dzięki zabiegowi retorycznemu polegającemu na użyciu pierwszej osoby oraz bezpośrednim zwracaniu się do odbiorcy. Ojciec zwraca się do swych córek: „moje drogie córki”, zaś mąż w stosunku do żony używa wyrażenia, które współczesny francuski wydawca przetłumaczył jako: „moja przyjaciółko”¹¹. Można stwierdzić jeszcze inne podobieństwo: z racji młodego wieku żony mąż przybiera wobec niej postawę ojcowską. Stąd w obu wypadkach mamy do czynienia z pewnym toposem – doświadczona starość *versus* niedoświadczona młodość, co łączy się z deklarowaną wyrozumiałością wobec młodego wieku i braku doświadczenia adresatek. Tak oto rycerz mówi o powodach skłaniających go do napisania poradnika dla córek: „spojrzałem na drogę i ujrzałem nadchodzące moje córki, względem których pragnąłem gorąco, aby skierowały się ku dobru i godności; ponieważ były młode i małe, i pozbawione mądrości”¹². Mieszczanin zwraca się do żony w prawie tych samych słowach: „Usprawiedliwia cię młodość, iż niekiedy brakuje ci mądrości”¹³ i dalej: „przepełniony jestem czułym i serdecznym współczuciem wobec ciebie, która od dawna już nie masz ojca ani matki, ani żadnej twojej krewnej blisko ciebie, ani nikogo, kogo mogłabyś prosić o radę i pomoc w poufnych sprawach”¹⁴.

II.

Oba dzieła stawiają średniowiecznego i współczesnego czytelnika wobec niesłychanie różnorodnej, bogatej i trudnej do ogarnięcia materii. Już sama kompozycja czy tytuły rozdziałów wskazują na pomieszczenie porządków: sfery prywatnej, sfery publicznej, ekonomii i duchowości – *sacrum* i *profanum*. Niejednorodny charakter tych dzieł często wprawiał w zakłopotanie współczesnych komentatorów i badaczy. Dziewiętnastowieczni historycy literatury nie umieli pogodzić się z obecnością w tekstach o charakterze

⁹ Zob. D. Alexandre-Bidon, *Des femmes de bonne foi. La religion des mères au Moyen Âge*, [w:] *La religion de ma mère. Les femmes et la transmission de la foi*, red. J. Delumeau, Paris 1992, s. 101.

¹⁰ Na ten niejednoznaczny charakter dyskursu moralizatorskiego w dziele Gotfryda de La Tour Landry zwraca uwagę R. Dubuis, *Les „Cent nouvelles nouvelles” et la tradition de la nouvelle en France au Moyen Âge*, Grenoble 1973, s. 497–499.

¹¹ Dosłownie: *chiere seur* albo *belle seur*, czyli „droga siostrzo”, co jak twierdzi W.A. Stowell (*Old French Titles of Respect*, [w:] *Direct Adress*, Baltimore 1908, s. 227) było terminem uczuciowym używanym począwszy od XII wieku przez szlachtę, a od XIII wieku przez mieszczan w stosunku do żon, zob. G.E. Brereton, *Titres et termes d'adresse dans le Ménagier de Paris*, „Romania”, 79, 1958, s. 482–483.

¹² La Tour Landry, s. 2.

¹³ *Le Mesnagier de Paris...*, Prolog, v. 26, s. 23.

¹⁴ Tamże, Prolog, v. 69–73, s. 26.

dydaktycznym fragmentów, które uznawali za niemoralne lub niestosowne¹⁵. Dotyczy to zwłaszcza *Księgi* rycerza de La Tour Landry: [...] „jak ta surowość zgadza się z tym, żeby ojciec w celu pouczenia swych córek powtarzał raz po raz historyjki, które z powodu nieprzyzwoitej treści byłyby raczej na miejscu w «Cent nouvelles nouvelles»”, dziwił się Johan Huizinga¹⁶. Jeszcze do niedawna wartości tego dzieła upatrywano przede wszystkim w realistycznym przedstawieniu codzienności: „Utwór ten – naszpikowany opowiadaniem zaczerpniętymi z rozmaitych źródeł interesuje nas nie tyle dzięki swej wartości dydaktycznej czy psychologicznej, co dzięki żywemu, wiernemu i malowniczo odtworzeniu życia drobnej szlachty andegaweńskiej”, piszą autorzy wydanego w 1967 r. dwutomowego podręcznika historii literatury francuskiej¹⁷. Zwróćmy uwagę na dwa sposoby interpretowania tych tekstów. Próbuje się je powiązać z nurtem mądrościowym, gdyż w obu księgach daje się zauważyć praktyczną postawę uznającą mądrość życiową za receptę na udane życie małżeńskie, oraz, jakkolwiek tylko w odniesieniu do *Księgi gospodarstwa domowego*, poszukuje się ich związków z antyczną tradycją traktatów ekonomicznych. Przedmiotem *Księgi* mieszczanina jest, w sposób oczywisty, edukacja żony. *Księga gospodarstwa domowego*, na wzór prawniczego traktatu albo summy teologicznej, składa się z rozdziałów podzielonych na artykuły. Pierwszy z nich dotyczy postępowania i obowiązków chrześcijańskiej małżonki, drugi wyklada powinności pani domu, trzeci, poświęcony rozrywkom, miał zawierać trzy artykuły, z których pozostał jeden, traktujący o polowaniu z krogulcem. Autor w prologu dokonuje specyficznego rozróżnienia, na które powołuje się konsekwentnie w toku wywodu. Mąż przeznaczając swoją księgę dla małżonki, jednakże przewiduje możliwość jej powtórnego zamążpójścia. Toteż wiele rad i pouczeń formułuje niejako „na wyrost”, mając na myśli jej życie z drugim mężem. Co ważne, autor przewiduje, iż następny małżonek nie będzie tak wyrozumiały i szlachetny jak on sam: „Musisz wiedzieć [...] droga przyjaciółko, że jeśli będziesz miała po mnie innego małżonka, będziesz musiała dobrze dbać o jego osobę. W istocie bowiem, jeśli kobieta utraciła swego pierwszego męża i nie żyje już w małżeńskim stadle, jest jej bardzo trudno znaleźć następnego, który odpowiadałby jej kondycji i upodobaniom”¹⁸.

Rycerz de La Tour Landry podejmuje się trudniejszego zadania, jakim jest edukacja młodych dziewcząt: jego dzieło składa się z prologu, 128 rozdziałów i krótkiego epilogu. Pierwsze rozdziały (2–36) zawierają pouczenia dotyczące praktyk religijnych i postępowania w życiu codziennym, następne (37–81) ukazują przykłady „złych kobiet”, ostatnia część (82–123) poświęcona jest wizerunkom „dobrych kobiet”, zaczerpniętym

¹⁵ Symptomatyczny w tym względzie wydaje się sąd Gustave’a Lanson’a, który w swej *Histoire de la littérature française* (Paris 1924, s. 144), wydanej po raz pierwszy w 1895 roku i wielokrotnie później wznawianej, takimi słowami scharakteryzował dzieło rycerza de La Tour Landry: *la frivolité, l’ignorance, l’amointrissement du sens moral chez l’excellent et bien intentionné seigneur*.

¹⁶ J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, tłum. (z wydania w jęz. niemieckim) T. Brzostowski, wyd. 1, Warszawa 1967, t. 1, s. 238.

¹⁷ *Literatura francuska*, red. A. Adam, G. Lerminier, É. Morot-Sir, przeł. A. Żarska, Warszawa 1974, t. 1, s. 86. Warto zauważyć, że podręcznik ten pretenduje do nowoczesności, autorzy stawiają sobie za cel zrewidowanie dotychczasowych poglądów na literaturę (Słowo od Wydawców, t. 1, s. 5).

¹⁸ *Le Mesnager de Paris...*, lib. 1, cap. 7, v. 5–8, s. 294.

ze Starego i Nowego Testamentu. Niemniej jednak w centrum swojego pedagogicznego projektu stawia wychowanie przyszłej żony. Małżeństwo zostaje ukazane jako główny i naczelny cel życia kobiety. Jej szczęście może spełnić się przede wszystkim w małżeństwie, natomiast jako największe nieszczęście przedstawiona jest utrata możliwości zamążpójścia, a w wypadku kobiety zameężnej – brak szacunku ze strony męża.

Już na początku swojej *Księgi* autor podaje przykład dwóch córek: jednej dobrej, powściągliwej i pobożnej, drugiej – rozpieszczonej, łakomej i leniwej. Choć obie wychodzą za mąż, pierwsza z nich zostaje nagrodzona dobrym mężem, drugiej przypada w udziale zły mężczyzna. *Księga gospodarstwa domowego* wykazuje podobieństwo do starożytnych traktatów o prowadzeniu gospodarstwa. Termin *mesnage* pojmowany jest bardzo szeroko jako pewna struktura rodzinna i domowa, wspólnota o charakterze ekonomiczno-produkcyjnym, której ośrodkiem jest para małżeńska. Stąd też wspomniany już Mario Roques, nazywając *Księgę* paryskiego mieszczanina „zadziwiająca biblią domową”, miał na myśli dzieło, które traktuje o sprawach domowych, a jednocześnie przedstawia reguły postępowania i moralności na użytek młodej żony. Formuła ta charakteryzuje więc dzieło niezwykle różnorodne, wykorzystujące – zgodnie z intencją encyklopedyczną – różne gatunki literackie, teksty budujące, traktaty moralne, teksty narracyjne (*exempla*), przepisy kulinarne i porady domowe wszelkiego rodzaju, od metod usuwania tłustych plam z cennej odzieży, poprzez tępienie dokuczliwych insektów, hodowlę zwierząt domowych, ogrodnictwo aż po higienę. Obok tego w *Księdze* znalazł się długi poemat alegoryczny o bogactwie i ubóstwie oraz traktat o krogulcu. Można mówić o „summie” wiedzy, która odpowiada potrzebom gospodarstwa mieszczańskiego. Pouczenia dotyczące dbałości o małżonka sąsiadują bezpośrednio z przepisami na pozbywanie się pcheł, komarów i much z sypialni małżeńskiej. Nie zabrakło nawet recepty na sporządzenie proszku służącego do zabijania wilków i lisów: „na wypadek gdybyś zamieszkała w krainie, gdzie żyją wilki”¹⁹, jak precyzuje wszechwiedzący mąż.

Odczytująca to dzieło w podobnym duchu jak Mario Roques niemiecka badaczka Margarete Zimmermann²⁰ wskazuje na jego odniesienie do dialogu Ksenofonta zatytułowanego *Księga o gospodarstwie* (ok. 400 p.n.e.)²¹. Dzieło to zajmowało ważne miejsce w europejskiej tradycji pism ekonomicznych, obok pierwszej księgi *Polityki* Arystotelesa, przetłumaczonej w XIV w. przez Mikołaja Oresme (*Le Livre de Yconomique d'Aristotele*, 1370–1374). Ekonomia jako „nauka o domu” stanowi część filozofii praktycznej, zgodnie z tradycyjną starożytną definicją ekonomii jako mądrego zarządzania domem dla dobra całej rodziny. Dom – gospodarstwo domowe jawi się jako forma społeczna o strukturze hierarchicznej, na szczycie której stoi *pater familias*. Do niego należy zarządzanie dobrami, koordynowanie prac, zaspokajanie potrzeb materialnych oraz troska o zbawienie osób przebywających pod jednym dachem. Osoby te tworzą rodzinę, do której należą nie tylko osoby związane więzami krwi, lecz również wszyscy

¹⁹ Tamże, lib. II, cap. 3, v. 240, s. 446.

²⁰ „Curieuse bible domestique” et texte-seuil de la prose narrative en France: „Le Ménager de Paris” [w:] *Actes du XVIII^e Congrès de Linguistique et de Philologie Romanes*, t. 6, Tübingen 1988, s. 385–394.

²¹ Należy wspomnieć, że dzieło to było tłumaczone w XVI w. jako *Le Mesnager* (François de Ferris, 1562) oraz *La Mesnagerie* (Étienne de La Boétie, 1571). Zob. P. Chavy, *Traducteurs d'autrefois. Moyen Âge et Renaissance*, t. 2, Paris-Genève 1988, s. 1467.

pracownicy domowi. Chodzi o wspólnotę życia i pracy, która ma niewiele wspólnego z sentymentalnym pojęciem rodziny odziedziczonym po XVIII w. W tym świetle *Księga* nie jest dziwacznym zbiorem nauk wszelkiego rodzaju, lecz dziełem dydaktycznym, które doskonale odpowiada potrzebom tej formy społecznej, jaką jest „dom” w średniowieczu. Fundamentem tej wspólnoty ekonomicznej jest małżeństwo. Dlatego nie dziwi zestawienie porad z dziedziny szeroko pojętej duchowości i życia codziennego. Istotą modelu małżeństwa i rodziny, wzoru dobrej małżonki jest równowaga między *sacrum* a *profanum*, duchowym i materialnym wymiarem życia.

Księga paryskiego mieszczanina jest niewątpliwie kompendium dotyczącym życia codziennego. Z tego względu budzi ona (w szczególności zaś bardzo obszerna część kulinarna oraz opis ogrodu) duże zainteresowanie badaczy, zwłaszcza historyków i antropologów²². Jedna trzecia objętości dzieła poświęcona jest przepisom kulinarnym, dużą część księgi zajmują porady dotyczące prawidłowego prowadzenia domu, dbania o czystość pomieszczeń, mebli i odzieży, doboru służby, rozdziału prac i kierowania nimi. Mimo wielości wątków i problemów centralnym tematem tych dwóch dzieł jest małżeństwo, jego cele oraz wynikające z niego konsekwencje. Warto zwrócić uwagę, że w czasie, gdy powstawały oba teksty, kształtowała się ostatecznie w tradycji katolickiej doktryna o małżeństwie jako o sakramencie.

III.

Aby odpowiedzieć na postawione wyżej pytania, zastanówmy się przez chwilę nad znaczeniem małżeństwa i jego sakramentalnego charakteru w tradycji chrześcijańskiej. Oryginalność chrześcijaństwa polegała na nadaniu małżeństwu znaczenia religijnego i sakralnego. Chrześcijaństwo wyniosło tę instytucję do godności dotąd nieznaną; uczyniło zeń znak i symbol miłości Boga do ludzi.

Chrześcijańska doktryna o małżeństwie opiera się przede wszystkim na tekstach Pisma Świętego, pochodzących z trzech źródeł: Księgi Rodzaju, Ewangelii synoptycznych oraz Listów św. Pawła. Dwa fragmenty Księgi Rodzaju (2, 18; 22–24) przedstawiają małżeństwo jako instytucję powołaną przez Boga, co zostaje niejako potwierdzone i odnowione przez Chrystusa podczas wesela w Kanie Galilejskiej. W tekstach ewangelicznych od początku podkreślany jest nierozzerwalny charakter małżeństwa. Jest to zarazem jedyna kwestia związana z małżeństwem, która z tak wielkim naciskiem jest traktowana przez Ewangelie synoptyczne. Prawo żydowskie dopuszczało oddalenie współmałżonka, gdy tymczasem Ewangelisci wyraźnie stwierdzają, że małżeństwo może być rozwiązane jedynie przez śmierć jednego ze współmałżonków.

Pisma św. Pawła: Pierwszy List do Koryntian, List do Rzymian i List do Efezjan pogłębiają refleksję nad kwestią nierozzerwalności małżeństwa, wykładają obowiązki współmałżonków względem siebie: podległość żony, miłość i pomoc męża, jednakże ich

²² W muzeum sztuki średniowiecznej Cluny w Paryżu można obejrzeć ogród urządony zgodnie z zaleceniami mieszczanina. Zob. *Musée national du Moyen Âge. Termes et Hôtel de Cluny. Le Jardin médiéval*, Paris 2000, s. 7–9.

głównym tematem jest problem związku ciał. Apostoł postuluje równość obu małżonków względem seksualnego aspektu małżeństwa: „Mąż niech oddaje powinność żonie, podobnie też żona mężowi. Żona nie rozporządza własnym ciałem, lecz jej mąż; podobnie też i mąż nie rozporządza własnym ciałem, ale żona”. (1 Kor 7, 3–4)²³.

W Pierwszym Liście do Koryntian św. Paweł porusza kwestie dotyczące małżeństwa, którymi nie interesują się Ewangelie, mówiąc wyraźnie: „dobrze jest człowiekowi nie łączyć się z kobietą” (7, 1); aby jednak uniknąć rozpusty, wolno jest wszakże żenić się lub wychodzić za mąż. Apostoł pochwała tych, którzy potrafią wytrwać w dziewictwie, zaś stan małżeński przeznaczają dla ludzi do tego niezdolnych. Jednakże obok tej surowej moralności, św. Paweł mówi też o pięknie małżeństwa, w którym miłość między mężczyzną a kobietą jest obrazem miłości między Chrystusem a Jego Kościołem (Ef 5, 22–33). Jest to zarazem tekst najważniejszy z punktu widzenia historii chrześcijańskiego małżeństwa, ponieważ w nim po raz pierwszy pojawia się w tym kontekście słowo „sakrament”. W tradycji myśli św. Pawła metafora związku między Chrystusem a Jego Kościołem zostaje zmaterializowana w małżeństwie kobiety i mężczyzny, którzy stanowią jedno ciało. „Tajemnica to wielka” mówi Apostoł (Ef 5, 32). Greckie słowo *mysterion*, odwołujące się do pewnej rzeczywistości „tajemniczej”, która nie może być w pełni ogarnięta rozumem, a jedynie wiarą²⁴, zostanie przetłumaczone na łacinę jako *sacramentum*. Począwszy od XII w., komentatorzy Biblii upatrywali w tym fragmencie początku sakramentu małżeństwa. Jest to tekst istotny, ponieważ nadaje związkowi małżeńskiemu godność religijną, kontestowaną w pierwszych wiekach chrześcijaństwa.

Cała pierwotna tradycja chrześcijańska zgadza się ze św. Pawłem co do tego, aby uznawać małżeństwo za „gorsze rozwiązanie”, wówczas gdy nie jest możliwe zachowanie czystości albo istnieje ryzyko rozwiązłości. Dewizą teologów i moralistów średniowiecznych staje się słynna formuła Apostoła: „Lepiej jest bowiem żyć w małżeństwie niż płonać” (1 Kor 7, 9). Z chwilą gdy jest mowa o relacji seksualnej, istnieje podejrzenie przyjemności, a więc grzechu, dlatego też poświęcone Bogu dziewictwo i wdowieństwo mają większą wartość. W okresie średniowiecza, a nawet jeszcze długo potem, Pierwszy List do Koryntian i List do Efezjan będą więc sztandarowymi tekstami przeciwników i zwolenników małżeństwa²⁵. Od czasów pierwszych chrześcijan doktryna małżeństwa kształtuje się pomiędzy dwiema postawami skrajnymi, zwłaszcza jednak w opozycji do zbyt rygorystycznych zwolenników dziewictwa. Niemniej jednak dominująca pozostaje wizja pesymistyczna, nieufna wobec seksualności człowieka, narzucająca surową i restrykcyjną moralność małżeńską; jedynie prokreacja usprawiedliwia małżeństwo. Począwszy od św. Hieronima, hierarchia stanów zostaje ostatecznie ustanowiona: dziewice, wdowcy i wdowy, a na końcu małżonkowie. Mimo to Ojcowie Kościoła, opracowując nową naukę na temat małżeństwa, muszą podkreślać jego wartość, ażeby odciąć się od doktryn heretyckich, potępiających wszelkie relacje seksualne.

Doktryna ta nie jest wyrażona w traktatach poświęconych małżeństwu, lecz wylania się z fragmentów listów, kazań, komentarzy do tekstów Starego i Nowego Testamentu.

²³ Wszystkie cytaty z Pisma Świętego według *Biblii Tysiąclecia*, Poznań-Warszawa 1989.

²⁴ Zob. J. Gaudemet, *Le Mariage en Occident*, Paris 1987, s. 47–48.

²⁵ Zob. J.C. Bologne, *Histoire du mariage en Occident*, Paris 1995, s. 82.

Na Zachodzie tworzyli ją Ambroży, Hieronim, Augustyn, na Wschodzie – Bazyli i Jan Chryzostom. W okresie patrystycznym nie pojawiają się dosłowne stwierdzenia mówiące o sakramentalności małżeństwa. Można oczywiście znaleźć niektóre teksty wspominające o jego świętości, ale podstawowe idee zawarte w tych dziełach są różne od doktrynalnego pojęcia sakramentalności małżeństwa wypracowanego przez scholastykę. Generalnie, Ojcowie Kościoła przedstawiali małżeństwo, posługując się obrazem cudu w Kanie Galilejskiej. Według nich Chrystus pobłogosławił tam życie małżeńskie i włączył je w porządek zbawienia. Ze wszystkich tych stwierdzeń nie wyciągnięto jednak żadnych konsekwencji teologicznych dotyczących samej natury małżeństwa. Troska pastoralna patrystyki ujawniała się także w interpretacji tekstu Listu do Efezjan (5, 21–32). Dla Ojców Kościoła ten fragment ukazuje przede wszystkim wymogi moralne i religijne życia małżeńskiego chrześcijan. Tradycja chrześcijańska, kontynuując w tym względzie starożytną koncepcję patriarchalną, zawsze pojmowała związek małżeński jako wspólnotę hierarchiczną, a więc opartą na pewnej nierówności. Pomimo uznania równej godności obu płci wobec Boga, życie i istnienie kobiety nie było wyobrażalne inaczej, jak tylko w funkcji podporządkowania i posłuszeństwa wobec mężczyzny, zgodnie z podziałem ról, jakiego dokonał już św. Paweł: „Żony niechaj będą poddane swym mężom, jak Panu, bo mąż jest głową żony, jak i Chrystus – głową Kościoła” (Ef 5, 22–23).

W tym kontekście, w IV-V w., św. Augustyn zdefiniuje koncepcję małżeństwa, która będzie miała ogromny wpływ na teologów, moralistów i prawników całego średniowiecza. W dziele dogmatycznym i pastoralnym biskupa Hippony była to kwestia kapitalna, do tego stopnia, że był on niekiedy określany „doktorem od chrześcijańskiego małżeństwa”²⁶. Wobec postaw skrajnie pesymistycznych bądź optymistycznych Augustyn zajmuje pozycję wyważoną: człowiek jest co prawda splamiony grzechem pierworodnym, jednakże małżeństwo jest instytucją ustanowioną przez Boga, a więc dobrą. Starając się udowodnić jego wartość, Augustyn streszcza refleksję pierwszych Ojców Kościoła na ten temat; poucza o trzech dobrodziejstwach małżeństwa: *proles, fides, sacramentum* (potomstwo, wierność małżeńska, sakrament). Pierwszym i niekwestionowanym dobrodziejstwem małżeństwa jest potomstwo. Jednakże Augustyn podkreśla również znaczenie wierności, to znaczy wzajemnego wspierania się współmałżonków, polegającego na pomaganiu drugiemu w dźwiganie własnej słabości, a tym samym bronienu przed groźbą rozpusty. Wierność, pojmowana w duchu św. Pawła jako lekarstwo na rozwiąłość, stanowi podstawę „obowiązku małżeńskiego”, z którego małżonkowie powinni wywiązywać się jedno wobec drugiego, aby nie narazić się wzajemnie na grzech cudzołóstwa (1 Kor 7, 4–5). Trzecim dobrodziejstwem małżeństwa jest *sacramentum*, które nie odpowiada wszakże dzisiejszemu rozumieniu tego terminu. To właśnie św. Augustyn najpełniej opisał symbolikę sformułowań zawartych w Liście św. Pawła do Efezjan i użył w tym celu słowa *sacramentum*. Zawartość treściowa tego słowa w rozumieniu Augustyna jest różna od tego, co wypracowała późniejsza teologia. W małżeństwie oznacza nierozzerwalną więź świętych zobowiązań i dlatego ma znaczenie świętego znaku. Małżeństwo jako znak związku Chrystusa z Kościołem jest nierozzerwalne. W początkach scholastyki analizowano konsekwencje koncepcji św. Augustyna, do-

²⁶ Tamże, s. 84.

chodząc ostatecznie do wypracowania pojęcia sakramentalności małżeństwa w dzisiejszym tego słowa znaczeniu.

Aż do XII w. małżeństwo nie pojawia się na listach sakramentów obok chrztu, Eucharystii i pokuty. W połowie XII w. dwóch teologów dokonuje syntezy głównych idei Kościoła dotyczących związku małżeńskiego. Pierwszym z nich jest Gracjan, autor *Dekretu* (*Concordia discordantium canonum*, ok. 1150), drugim Piotr Lombard, który dziesięć lat po nim pisze swoje *Sentencje*; IV księga tego dzieła poświęcona jest sakramentowi małżeństwa. Od tej pory ten sam związek małżeński obowiązuje chrześcijan całego Zachodu: monogamiczny i nierozzerwalny, konsensualny i egzogamiczny²⁷. W 1184 r. papież Lucjusz III po raz pierwszy wpisał małżeństwo na listę sakramentów, co zostało potwierdzone w 1234 r. w dekretaliach Grzegorza IX²⁸. Konsekwencje tego faktu są liczne, ponieważ chodzi o tajemnicę wiary i Kościół domaga się prawa regulowania jej odpowiednimi przepisami. Od XI do XIII w. daje się zaobserwować intensywny wysiłek legislacyjny dotyczący kwestii małżeństwa. Aż do 1250 r. rośnie liczba rozdziałów dotyczących małżeństwa w zbiorach praw kanonicznych i decyzjach synodalnych. Podczas tych dwóch wieków Kościół opracował doktrynę małżeństwa. W 1215 r. Sobór Laterański IV przypomina, że małżonkowie są powołani do wiecznej szczęśliwości, podobnie jak ci, którzy zostali przeznaczeni do dziewictwa. Na początku XII w. termin *sacramentum* w odniesieniu do małżeństwa oznacza, zgodnie z tradycją augustiańską, że jest ono *sacrae rei signum*, obrazem związku Chrystusa z Kościołem²⁹. Jednakże w późniejszym okresie rozwija się bogata refleksja teologów i prawników na temat znaczenia i wagi *sacramentum*. Już Anzelm z Laon stwierdzał, że małżeństwo może być pozbawione potomstwa, lecz w żadnym razie – sakramentu. Podobnie Gilbert de La Porée stawia świętość sakramentu ponad płodnością małżonków.

Pragnęłabym zwrócić szczególną uwagę na zdefiniowane wówczas cele małżeństwa oraz na ambiwalentny status pojęcia miłości małżeńskiej. Opozycja między małżeństwem a miłością nie jest jedynie tematem średniowiecznych utworów literackich – zastanawiają się nad nią zarówno prawnicy, jak i teologowie. Prawo kanoniczne w ujęciu Piotra Lombarda zna dwa godziwe powody zawierania małżeństwa: prokreacja i zapobieżenie nierządowi – są to zarazem dwa pierwsze dobrodziejstwa małżeństwa według świętego Augustyna (*proles* i *fides*). Innymi, równie godziwymi powodami, było pragnienie pogodzenia się z nieprzyjaciółmi i przywrócenia pokoju. Znacznie niżej ocenia się takie motywy jak chęć wzbogacenia się oraz piękno mężczyzny albo kobiety, które często popycha dusze rozplamione miłością do zawarcia małżeństwa, aby mogły zaspokoić swe pragnienie³⁰. Powody te uważane są za mniej godziwe, za ledwie prawowite. Jako dobry prawnik Piotr Lombard musi udowodnić, że małżeństwa zawarte z miłości są ważne – małżeństwo oparte jest na wzajemnej zgodzie, nawet jeśli powodem była miłość. Na dowód przytacza przykład zaczerpnięty z Biblii: Jakub kochał Rachele, a pomimo to ich związek był ważny. Miłość namiętna, pochodząca z zauroczenia

²⁷ Zob. D. Lett, *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, Paris 2000, s. 103.

²⁸ J.C. Bologne, *Histoire du mariage...*, s. 135.

²⁹ J. Gaudemet, *Le Mariage...*, s. 189.

³⁰ *Sentencje*, PL, t. 192, coll. 918, dist. XXX, 4, *de causa finali coniugii* (cyt. za: J.C. Bologne, *Histoire du mariage...*, s. 113).

pięknem cielesnym, jest z konieczności przemijająca: miłość małżeńska powinna zrodzić się po ślubie i być oparta na zgodności charakterów. Ostatecznie jednak nie zabrania się kochać swojej żony, lecz miłość rodzi się na skutek długotrwałego współmieszkania małżonków. Dzielenie łoża i stołu przez wiele lat rodzi głębokie uczucie i zasługuje na szacunek.

IV.

Jak zatem wygląda relacja pomiędzy małżeństwem, sakramentem i miłością w naszych poradnikach?

Księża rycerza de La Tour Landry bardzo silnie przeciwstawia miłość „czystą”, na której opiera się małżeństwo, miłości erotycznej, rozumianej w kontekście tradycji miłości dworskiej. Przyjrzyjmy się, według jakich kryteriów dokonuje się wybór małżonki. W rozdziale XIII autor opowiada historię z własnego życia: „Zdarzyło się pewnego razu, że mówiono o tym, żeby mnie ożenić z piękną i szlachetną panną, tedy mój pan ojciec zabrał mnie do niej, abym ją ujrzał; a kiedy już tam byliśmy, powitano nas z radością. I tak przyglądałem się tej, o której mi wcześniej mówiono i rozmawiałem z nią o wielu rzeczach, aby poznać jej sposób bycia. [...] A kiedy już odjechaliśmy, rzekł do mnie mój pan ojciec: «Co myślisz o tej, którą ujrzałeś? Powiedz mi swoje zdanie». Tak tedy mu odrzekłem: «Panie ojcze, zdaje mi się ona piękna i dobra, co do mnie jednak – jeśli łaska – nie chciałbym bliżej jej poznawać»³¹. Z powodu zbyt żywej zachęty ze strony panny, jej zbyt swobodnego zachowania, zbytnej otwartości, małżeństwo nie zostało zawarte. Okazuje się, że kobiety zbyt śmiałe i poufale w stosunku do mężczyzn uważane były za lekkomyślne i mogły łatwo stracić okazję do małżeństwa. Tymczasem powściągliwe i ostrożne w okazywaniu uczuć wcześniej wychodziły za mąż. W wyborze żony nie liczyła się też uroda ani dobre urodzenie.

W centrum świata żony znajduje się mąż. Wiąż małżeńska porównana jest do ścisłej więzi, jaka łączy matkę i dziecko. W jednej z przytoczonych przez La Tour Landry historii tak oto matka poucza córkę: „Droga przyjaciółko, zważ na to, że ponieważ święty Kościół dał ci małżonka, powinnaś odczuwać wobec niego bojaźń i zarazem miłować go, podobnie jak miłowałaś pierś swojej matki i karmiłaś się z niej. I podobnie jak dziecko porzuca wszystko, aby ssać matczyne mleko i napawać się jego słodyczą, gdyż dzięki niemu wzrasta i pożywia się, tak każda zacna niewiasta, z woli Boga i świętego prawa, winna miłować swego małżonka nad wszystkich innych i porzucić wszelkie inne miłowanie dla tego jednego”³². To samo zalecenie autor księgi kieruje następnie do swoich córek, objaśniając: „słodycz mleka oznacza wielką słodycz, radość i miłość, które mają panować w prawowitym małżeństwie, a także łaskę Boga, która w nim mieszka”³³. Warto zwrócić uwagę na wymowę tej metafory, w której porównanie żony do niemowlęcia, a męża do dającej pokarm piersi matczynej jednoznacznie wskazuje na relację zależności i podrzędności żony względem męża.

³¹ La Tour Landry, s. 28–29.

³² Tamże, s. 75–76.

³³ Tamże, s. 76.

W tym kontekście uderza duża liczba dramatycznych exemplów przedstawiających niegodziwych mężów i cnotliwe żony. Gwałtowność ukazana zostaje jako nieodłączna cecha męskiej natury. Mąż ma prawo karać swoją żonę: „Gdyż wedle prawa małżonek musi używać względem swej żony władczego głosu, słusznie albo niesłusznie, a w szczególności gdy rozgniewa się w obecności swych ludzi, a kiedy gniew mu przejdzie, ona może mu wykazać, że się mylił, i w ten sposób utrzyma spokój, i zatrzyma miłość swego małżonka i nie narazi się na pohańbienie, pobicie albo śmierć”³⁴. Tak dzieje się na przykład w przypadku pewnej mieszczańskiej, która na każde słowo swego męża odpowiadała z nienawiścią, tak iż rozgniewany mąż uderzył ją pięścią w twarz i złamał nos.

Zadaniem żony jest uspokajanie męża, a nawet bronienie go przed popełnieniem w gniewie czynu niegodziwego. Dobra żona powinna wspierać swojego męża, nawet niegodziwego, gdyż otrzymała go od Boga. Im mąż jest bardziej niegodziwy, tym bardziej cnotliwej żony potrzebuje. Autor *Księgi* wielokrotnie ponawia zakaz krytykowania męża i sprzeciwiania mu się w miejscach publicznych i w obecności innych osób, zwłaszcza wobec służby i poddanych. Niezależnie, czy racja jest po stronie żony, kobieta powinna milczeć, pod groźbą mężowskiego gniewu i kary, a nawet użycia przemocy. Jednocześnie zaś zakaz ten jest konsekwentnie łagodzony przyzwoleniem, a nawet zachętą do pouczenia małżonka w odosobnieniu, w przestrzeni prywatnej. Wówczas żona zrećcznie i uprzejmie może napomnieć męża, i wykazać mu dwornie, że nie miał racji; jeśli jest Bożym człowiekiem, będzie jej wdzięczny, jeśli nie, ona postąpiła zgodnie ze swym prawem. Dlatego też rycerz może radzić swoim córkom: „Nie zaprzeczę, że kiedy znajdziecie się z nim we dwoje, możecie więcej powiedzieć albo śmieiej przeprowadzić swoją wolę”³⁵. Rada ta współbrzmi z pouczeniami moralistów i teologów, obarczających chrześcijańskie małżonki rodzajem misji nawracania, wspierania, napominania męża, więcej nawet – żona ma być mężowi pomocą w osiągnięciu zbawienia³⁶. Jej naturalna łagodność i pewna fizyczna słabość, które skądinąd świadczą o jej podrzędności, mogą być wykorzystane w celu złagodzenia surowego męskiego charakteru i ugięcia twardego karku. Te właśnie zagadnienia, nie zaś prokreacja, zajmują umysł troskliwego ojca. Warto dodać, że mieszczański autor *Księgi gospodarstwa domowego* również porusza kwestię jak mądrze postępować, kiedy mąż „popelnia wszelkiego rodzaju szaleństwa, na wzór małych chłopców albo ludzi niepoczytalnych oraz jak z łagodnością i delikatnością sprawić, by zaniechał tych szaleństw”³⁷. Jednakże zalecenia te nie są tak często powtarzane ani też ilustrowane tak licznymi i przemawiającymi do wyobraźni przykładami.

Interesująca nas materia tak oto przedstawia się w *Księdze gospodarstwa domowego*. Autor od początku akcentuje wagę kwestii związanych z małżeństwem jako związkiem dwojga ludzi: „Pierwszy rozdział przeznaczony jest, aby pouczyć cię, jak osiągnąć miłość Boga i zbawienie duszy, lecz także miłość twego męża, abyś zyskała w tym świecie pokój, jaki powinien panować w małżeńskim związku. Jako że zbawienie duszy i pokój małżeński są dwiema najważniejszymi rzeczami, jakie istnieją, będę traktował

³⁴ Tamże, s. 134.

³⁵ Tamże, s. 135.

³⁶ Zob. S. Vecchio, „La bonne épouse”, [w:] *Histoire des femmes en Occident*, red. G. Duby, M. Perrot, Paris 1991, s. 127–129.

³⁷ *Le Mesnager de Paris...*, lib. I, cap. 9, v. 1–4, s. 324.

o nich w pierwszym rzędzie”³⁸. Stosunkom między małżonkami poświęcone są w szczególności artykuły: piąty, szósty, siódmy, ósmy i dziewiąty, traktujące odpowiednio o tym: jak być zakochaną w swoim mężu, jak być pokorną i posłuszną, jak być troskliwą względem męża i jak mieć o niego staranie, jak być dyskretną, aby strzec sekretów męża, jak nie uciekając się do surowości, lecz łagodnie, z mądrością i pokorą, sprowadzić męża na dobrą drogę, jeśli zamierza zbłądzić albo już to czyni. W centrum stoi osoba męża, który tak poucza swą żonę: „Musisz wiedzieć, że mąż jest twoim pierwszym mieszkaniem, najważniejszym zajęciem, miłością i towarzystwem”³⁹ i wyjaśnia: „Z woli Boga, jeśli dwie osoby uczciwe i zacne są sobie poślubione, wszystkie inne więzi uczuciowe zostają odsunięte na dalszy plan, zatarte, zapomniane: już są tylko oni dwoje”⁴⁰. W rozdziale poświęconym życiu małżeńskiemu i przykładom cnotliwych żon⁴¹ paryski mieszczanin mówi tak: „Powinnaś kochać twego męża ponad wszystkie inne stworzenia i być mu głęboko oddana, umiarkowanie kochać najlepszych i najbliższych krewnych – własnych i męża, z umiarem obdarzać ich swym zaufaniem”⁴². W dalszej części tego artykułu autor jeszcze dwukrotnie powtarza to wezwanie: „Bardzo kochaj twój mąż”⁴³, „proszę cię, byś była bardzo zakochana i bardzo bliska temu, kto będzie twoim mężem”⁴⁴, w obu wypadkach używając słowa *tresamoureuse*. Jednak wydaje się, że słowo „zakochana” niekoniecznie ma znaczenie współczesne, skoro owo żądanie miłości zostaje uzasadnione biblijnym obrazem stworzenia kobiety, tradycyjnie interpretowanym jako znak jej podrzędności: kobieta powinna bardzo kochać swojego męża, ponieważ została stworzona z żebra mężczyzny⁴⁵. Można się zastanowić, jaki jest sens tego zobowiązania do miłości. Czy chodzi tu o niemal idylliczny obraz intymnego związku dwojga ludzi, opartego na wyłącznej miłości? Czy naprawdę bezwzględna uległość jednak nie wystarcza, gdyż do pełni szczęścia małżonkowi potrzebna jest miłość żony, jej „zakochanie”? Czy nie wynika ono z chęci całkowitego podporządkowania sobie żony, tym bardziej że towarzyszy mu obszerny artykuł poświęcony wyłącznie obowiązkowi pokory i bezwzględnego posłuszeństwa wobec męża i jego nakazów, jaki by nie był ich powód, poważny, pozorny albo dziwaczny⁴⁶? Ów nakaz zostaje poparty autorytetem św. Pawła i znanym fragmentem z Listu do Efezjan, który autor *Księgi* komentuje w następujący sposób: „Jakkolwiek ubogi i skromny byłby mąż przed zawarciem małżeństwa, on będzie nieuchronnie panem swej żony; będzie miał władzę wszystko pomnożyć albo wszystko zniweczyć”⁴⁷. Z pouczeń tych wynika, że miłość małżeńska w ujęciu mieszczanina przypomina ową „przyjaźń małżeńską” opartą na sprawiedliwości, o której pisali Albert Wielki i Tomasz z Akwinu: małżonek powinien być bardziej kochany, ponieważ jako obdarzony większym rozumem może być bardziej cnotliwy, podczas gdy

³⁸ Tamże, Prolog, v. 86–90, s. 26.

³⁹ Tamże, lib. I, cap. 6, v. 1320–1323, s. 258.

⁴⁰ Tamże, lib. I, cap. 6, v. 1181–1183, s. 250.

⁴¹ Tamże, lib. I, cap. 5, s. 154–184.

⁴² Tamże, lib. I, cap. 5, v. 1–5, s. 154.

⁴³ Tamże, lib. I, cap. 5, v. 13, s. 154.

⁴⁴ Tamże, lib. I, cap. 5, v. 514–515, s. 184.

⁴⁵ Tamże, lib. I, cap. 5, v. 55–56, s. 156.

⁴⁶ Tamże, lib. I, cap. 6, v. 6–9, s. 186.

⁴⁷ Tamże, lib. I, cap. 6, v. 75–78, s. 190.

małżonka, z natury gorsza, otrzymuje mniejszą ilość miłości, proporcjonalnie do swej natury⁴⁸. Od żony wymaga się całkowitego oddania i miłości, którą autor nazywa doskonałą. Porównując przywiązanie żony względem męża do instynktu całkowitego umiłowania swego pana i dobroczyńcy, jaki posiadają zwierzęta, autor stwierdza: „Tym bardziej zaś kobiety, obdarzone przez Boga pojętnością i rozumem, powinny odczuwać względem swych mężów miłość doskonałą i widoczną dla wszystkich”⁴⁹. Uległość, pokora i posłuszeństwo żony są warunkiem miłości męża: „mąż twój będzie cię cenił, kochał i chronił, jeśli będziesz troszczyła się, aby czynić wszystko, by go zadowolić”⁵⁰. Wierność i przywiązanie ze strony męża są więc rodzajem nagrody za dobre sprawowanie małżonki.

Poglądy autora na miłość i cele małżeństwa, a także sztywny podział obowiązków małżonków byłby zgodny z oficjalnym dyskursem Kościoła. Jednakże autor nieco łagodzi wymowę swoich pouczeń: „Aby jednak nie powiadano, iż wolę mówić o powinnościach kobiet aniżeli o obowiązkach mężczyzn, dodam, że napisano w V rozdziale Listu do Efezjan, że mężowie powinni kochać swe żony tak jak swoje własne ciało. Nie należy tego traktować jak obraz albo zwykłe słowo; należy rozumieć: z głębi wiernego serca”⁵¹. Należy zauważyć, że główny cel małżeństwa, jakim zgodnie z chrześcijańską definicją sakramentu była prokreacja, został w dotychczasowych rozważaniach całkowicie pominięty. Nie zajmuje on bowiem w obu poradnikach pierwszego miejsca. Zostaje wyartykułowany tylko raz w *Księdze mieszczanina*, w części katechizmowej, przy okazji omawiania grzechu nieczystości: „nierządem jest postępowanie ze swoją żoną w sposób niewłaściwy, to znaczy z pożądliwości cielesnej albo dla samej tylko przyjemności, nie mając na celu spłodzenia potomstwa”⁵². Poza tą jedną wzmianką autor nie rozwija tego tematu. Gotfryd de La Tour Landry porusza problem potomstwa w exemplach opowiadających o przekleństwie bezpłodności. Przywołując postacie biblijnych kobiet: Sary, Rebeki, Racheli, matki Samsona, podkreśla wagę modlitwy i zawierzenia Bogu. Mieszczanin napomyka, owszem, o przyszłych córkach, lecz jedynie w kontekście ich edukacji.

Sakramentalny wymiar małżeństwa rozumiany jako posłuszeństwo i gotowość do wspierania małżonka wydaje się zatem u obu autorów stanowić jego nieodłączną właściwość. Choć zanurza się w codzienność, jego istota polega na respektowaniu prawa, wykonywaniu świętych obowiązków, wypełnianiu rytualnych ról. *Sacrum* wtopione jest w codzienność.

V.

Warto w tym momencie przywołać usytuowane na przeciwległym krańcu dzieło Filipa de Mézières. *Księga o przymiotach sakramentu małżeństwa i pociecha zamężnych pań* została napisana pod koniec życia autora, w paryskim klasztorze Celestynów, zadedyko-

⁴⁸ S. Vecchio, „*La bonne épouse*”..., s. 123.

⁴⁹ *Le Mesnager de Paris*..., lib. I, cap. 5, v. 511–514, s. 182–184.

⁵⁰ Tamże, lib. I, cap. 6, v. 1313–1315, s. 258.

⁵¹ Tamże, lib. I, cap. 5, v. 434–439, s. 178.

⁵² Tamże, lib. I, cap. 3, v. 1085–1087, s. 112.

wana anonimowemu protektorowi⁵³ jako „objaśnienie przymiotów sakramentu małżeństwa”. Autor zwraca się do kobiet i mężczyzn połączonych chrześcijańskim sakramentem małżeństwa. Posługując się medytacją nad męką Chrystusa na krzyżu, buduje skomplikowaną alegorię mistycznych zaślubin Chrystusa z duszą ludzką i przewodnika pociechy duchowej dla małżonków. Dzieło wpisuje się w tradycję dydaktycznych utworów zwanych „zwierciadłami” i jako takie podkreśla rolę metafor wizualnych. Czytelnik *Księgi* zostaje zaproszony do wejrzenia w zwierciadło cierpienia Chrystusowego, aby zrozumieć, że miłość Chrystusa znajduje odzwierciedlenie w stosunkach między ludźmi, zwłaszcza zaś w związku małżeńskim. *Księga* podzielona jest na cztery części – cztery płaszczyzny zwierciadła. Pierwsza z nich ukazuje duchowe zaślubiny Chrystusa i Kościoła, których figurą jest małżeństwo katolickie. Druga – mistyczne zaślubiny Matki Bożej. Trzecia zaś ukazuje małżeństwo mężczyzny i kobiety jako odzwierciedlenie duchowych zaślubin Chrystusa i Kościoła. Czwarta opowiada znaną z *Dekameronu* i łacińskiego przekładu Pertarki historię Gryzeldy⁵⁴ jako wzór do naśladowania dla wszystkich zamężnych kobiet. Małżeństwo, jak wyjaśnia Filip de Mézières, jest dobrą instytucją, lecz mniej godną pochwały aniżeli dziewictwo i czystość, dlatego też małżonkowie najbardziej potrzebują duchowej pociechy. Autor jest zwolennikiem czystości pomiędzy małżonkami i uznaje małżeństwo skonsumowane za podrzędne. Małżeństwo prawdziwie doskonałe pozostaje nieskonsumowane. W trzeciej części swej *Księgi* Filip de Mézières opisuje wiele chorób, jakie dręczą poślubionych sobie małżonków, zwłaszcza kobiety. Na pierwszym miejscu wśród nich jest niezadowolenie albo zazdrość, która może sprowadzić siedem różnych form cierpienia, na obraz siedmiu boleści Chrystusa na krzyżu. Autor opisuje objawy tych chorób u kobiet: puchlina (spowodowana grzechem pychy), paraliż (spowodowany zazdrością), apopleksja (spowodowana gniewem), kolka (spowodowana chciwością), kaszel (spowodowany lenistwem), szaleństwo i najgorsze ze wszystkich – omdlenie – które zapowiada obecność rozwiązłości. Wpatrywanie się w zwierciadło Męki Pańskiej ukazane zostaje jako lekarstwo. Kobiety powinny wyobrazać sobie cierpienie Chrystusa, tak jakby oglądały ją w zwierciadle, i traktować jako lekarstwo dla ciała i duszy: „Jeśli zamężna dama, która jest nieszczęśliwa i chora spojrz tylko uważnie na ten bezcenny obraz [...], na pewno zostanie całkowicie oczyszczona z choroby i będzie kochała swojego ziemskiego małżonka w sposób równie doskonały, łagodny i pobożny jak kocha Chrystusa”⁵⁵. Obraz Chrystusa jako Pana Młodego, znany z Ewangelii i widzeń średniowiecznych mistyczek, zostaje wykorzystany przez Filipa de Mézières, aby utożsamić mężów z Chrystusem i w ten sposób pouczyć kobiety świeckie, że ich chrześcijańskim obowiązkiem jest kochać swoich małżonków.

⁵³ Identyfikowanemu niekiedy z Ludwikiem d'Évreux, hrabią Étampes. Zob. E. Golenistcheff-Koutouzoff, *Étude sur „Le livre de la vertu du sacrement de mariage et reconfort des dames mariées” de Philippe de Mézières*, Belgrade 1937, s. 4.

⁵⁴ Ostatnia nowela *Dekameronu* została przez Pertrarkę przełożona na język łaciński w jednym z listów adresowanych do Boccaccia i zyskała w XIV w. ogromną popularność (zob. E. Golenistcheff-Koutouzoff, *L'Histoire de Griseldis en France au XIV^e et au XV^e siècle*, Paris 1933). Opowiada ona historię ubogiej wieśniaczki Gryzeldy, poślubionej margrabiemu Gualtieri. Aby zbadać jej miłość i posłuszeństwo, mąż poddaje żonę okrutnym próbom i na koniec wypędza z domu. Widząc jednak, że wszystkie udreki znosi ona cierpliwie i bez skargi, przyjmuje ją na powrót do siebie i przywraca jej status małżonki.

⁵⁵ Philippe de Mézières, *Le Livre de la vertu du sacrement du mariage*, wyd. J.B. Williamson, Washington 1993, s. 272.

VI.

To, co starałam się zaprezentować, jest fragmentem moich badań nad późnośredniowieczną literaturą dydaktyczną przeznaczoną dla kobiet. Konkluzja, którą przedstawiam, nie ma charakteru ostatecznego. Jest to zaledwie zarys, nie mający pretensji do spójnej i jednoznacznej interpretacji. Ograniczę się do zasygnalizowania trzech problemów. Przedstawione przeze mnie teksty obrazują, po pierwsze, przemiany w pojmowaniu małżeństwa i jego sakramentalnego charakteru, polegające między innymi na dowartościowaniu małżeństwa jako jednej z dróg wiodących do zbawienia i położenie mniejszego akcentu na jego prokreacyjny charakter. W następnej kolejności z analizowanych tekstów wynika, że chrześcijański charakter małżeństwa staje się oczywisty i rozumiany jest jako relacja posłuszeństwa żony wobec męża. Po trzecie, owa „naturalność” małżeństwa, ryzyko jego banalizacji, sprawia, że powraca dawny pogląd traktujący małżeństwo jako więź czysto duchową, pojmowaną jako „poszukiwanie świętego Graala”, jak mówi dwudziestowieczny teolog prawosławny, Paul Evdokimov⁵⁶.

Anna Loba

Entre le sacré et le profane: le mariage dans les traités pour les femmes au Bas-Moyen-Âge

Dans mon article, je traite le problème du sacré et du profane à l'exemple de trois textes du XIV^e siècle: le *Livre pour l'enseignement de ses filles* du chevalier de La Tour Landry (1371–1372), le *Mesnagier de Paris* (1393) et le *Livre de la vertu du sacrement de mariage et reconfort des dames mariées* de Philippe de Mézières (1385–1389). Malgré le caractère profane de ces ouvrages et la richesse de sujets qu'ils soulèvent, le mariage constitue leur thème central. Mon propos était de vérifier si leurs auteurs étaient conscients du caractère sacré, voire sacramentel, de cette institution. Les textes analysés, tout en valorisant le mariage comme une des voies du salut et en mettant un moindre accent sur son aspect procréatif, témoignent d'une certaine modification de la réflexion sur le mariage en tant que sacrement. La valeur chrétienne du mariage reste incontestable et elle se traduit essentiellement par une relation de dépendance et d'obéissance de la femme vis-à-vis de son mari. D'autre part, le risque d'une certaine banalisation du mariage, de sa réduction à la seule dimension économique entraîne le retour de la vieille conception du mariage perçu comme un lien purement spirituel.

⁵⁶ P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, Poznań 1991, s. 280.

Aneta Pieniądz-Skrzypczak

(Warszawa)

Unde substantia non relinquat scandala aut errorem sed pacem adque concordiam. Wczesnośredniowieczne donacje testamentowe pro anima jako źródło konfliktów

Proces przyswajania chrześcijańskich wartości i wzorców przez społeczeństwa barbarzyńskich królestw sukcesyjnych znalazł odzwierciedlenie w przemianach sposobu postrzegania śmierci – nie jako końca czasu ziemskiego danego człowiekowi, lecz przede wszystkim jako nowego początku otwierającego drogę ku zmartwychwstaniu i nieśmiertelności, o której rozstrzygnąć miał dzień Sądu Ostatecznego¹. Los zmarłych, zawieszonych między Rajem a Piekłem, stawał się zatem przedmiotem stałej troski żywych, a relacje między zaświatami i światem doczesnym nabierały szczególnej intensywności. Wypieraniu przeżytków pogaństwa z rytuału pogrzebowego² towarzyszyły rozbudowa liturgii zmarłych i związanej z nią obrzędowości (czerpiącej jednak wiele

¹ O przemianach sposobu postrzegania śmierci w średniowieczu, związanych z nią rytuałach oraz kontekście społecznym zob. m.in. zbiory studiów *La mort au Moyen Âge. Actes du colloque de la Société des médiévistes de l'enseignement supérieur public*, Strasbourg, 1971; *Death in Middle Ages*, red. H. Braet, W. Verbeke, Louvain 1983; *À réveiller les morts. La mort au quotidien dans l'Occident médiéval*, red. D. Alexandre-Bidon, C. Treffort, Lyon 1993; w Polsce ostatnio: *Śmierć w dawnej Europie. Zbiór studiów*, red. M. Derwich, Acta Universitatis Vratislaviensis. Seria Historia, t. 129, Wrocław 1996, gdzie syntetyczne omówienie głównych kierunków badań nad śmiercią w mediewistyce światowej i polskiej autorstwa M. Derwicha.

² *The Archaeology of Death*, red. R. Chapman, I. Kinnes, K. Randsborg, Cambridge 1981; zob. też interesujące rozważania nad chronologią i przyczynami zmian w rytuałach pogrzebowych B. Effros, *Caring for Body and Soul: Burial and Afterlife in the Merovingian World*, Pennsylvania University Press 2002; dla wczesnośredniowiecznych Włoch zob. C. La Rocca, *Segni di distinzione. Dai corredi funerari alle donazioni „post obitum”*, [w:] *L'Italia centro-settentrionale in età longobarda*, red. L. Paroli, Firenze 1997, s. 31–54, korzystałam z wersji artykułu dostępnej on-line pod adresem: <http://centri.univ.it/RM/biblioteca/scaffale/l.htm#Cristina%20La%20Rocca> (15.03.2005); generalnie: L. Leciejewicz, *Wyznacznik pozycji społecznej w rytuałach pogrzebowych wczesniejszego średniowiecza*, [w:] *Człowiek w społeczeństwie średniowiecznym*, red. R. Michałowski, Warszawa 1997, s. 45–55; na materiale z obszaru Polski por. m.in. prace H. Zoll-Adamikowej o cmentarzyskach wczesnośredniowiecznych oraz studia zawarte w tomie *Śmierć w dawnej Europie...*; ogólnie w badaniach historycznych zob. m.in. P.-A. Février, *La mort chrétienne*, SCIAM, 33, 1987, s. 881–942.

z tradycji przedchrześcijańskiej)³ oraz powstanie nowych form modlitewnego upamiętniania tych, którzy odeszli⁴.

Przewartościowanie ludzkiego życia, postrzeganego w perspektywie eschatologicznej nagrody i kary zmuszało do podejmowania zabiegów mających na celu zapewnienie przebaczenia Bożego i wiecznego zbawienia. Troska o staranne przygotowanie się do odejścia ze świata żywych skłaniała świeckich do przeznaczania dóbr doczesnych na rzecz tych, którzy powołani byli do modlitewnego wspierania duszy zmarłego w jej trudnej drodze w zaświaty. Praktyka pobożnych darowizn na rzecz instytucji kościelnych została we wczesnym średniowieczu usankcjonowana w legislacjach władców barbarzyńskich królestw, a czynności prawne o takim charakterze wyłączone spod działania prawa zwyczajowego⁵. Zmiana kulturowa, dokonująca się wraz z upowszechnianiem chrześcijańskiej koncepcji śmierci i idei indywidualnego zbawienia, wywołała jednak kryzys tradycyjnych wzorów interakcji społecznych, które pozwalały grupie krewniaczej przewyciężyć destrukcyjne dla jej wewnętrznej spójności konsekwencje odejścia jednego z jej członków⁶. Jednym z czynników pozwalających zachować międzypokoleniową ciągłość, a zarazem służących odbudowie i konsolidacji hierarchicznego ładu w ramach wspólnoty, było dziedziczenie dóbr należących do zmarłego. Wśród nich szczególne

³ M.in. *La liturgie des morts dans l'Église latine des origines à la réforme carolingienne*, Münster 1978; F. Paxton, *Christianizing Death. The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe*, Ithaca 1990; C. Treffort, *L'Église carolingienne et la mort. Christianisme, rites funéraires et pratiques commémoratives*, Histoire et archéologie médiévales, 3, Lyon 1996.

⁴ Zob. klasyczne prace J. Wollascha i K. Schmid, m.in. J. Wollasch, *Gemeinschaftsbewusstsein und soziale Leistung im Mittelalter*, „Frühmittelalterliche Studien”, 9, 1975, s. 168–286; *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, red. K. Schmid, J. Wollasch, Münster 1984; oraz O.G. Oexle, *Die Gegenwart der Toten*, [w:] *Death in the Middle Ages...*, s. 18–77; tenże, *Obcowanie żywych i umarłych. Rozważania o pojęciu „memoria”*, [w:] tenże, *Spoleczeństwo średniowiecza. Mentalność-grupy społeczne-formy życia*, red. R. Czaja, Z.H. Nowak, Toruń 2000; tenże, *Memoria i przekaz memoratywny we wczesnym średniowieczu*, tamże, s. 45–74; D. White, *Custom, Kinship and Gifts to Saints: The Laudatio Parentum in Western France, 1050–1150*, Chapel Hill 1988; M. McLaughlin, *Consorting with Saints: The Ideology of Prayer for the Dead in Early Medieval France*, Ithaca 1993.

⁵ Już w VI burgundzka *Lex Gundobada* (MGH Leges, t. 3, Hannoverae 1863, cap. 1, s. 532) zezwalała na darowanie dóbr przy zachowaniu uprawnień spadkowych krewnych; w VII w. swoboda w dokonywaniu darowizn na rzecz Kościoła *per cartam et testes* potwierdzona została w prawie Alamanów, (*Lex Alamannorum* Hlotharii, MGH Leges, t. 3, cap. I/1–2; II/1–2, s. 45–46); podobnie, w prawie Bawarów ograniczona była ona jedynie uprawnieniami spadkowymi synów testatora, który zobowiązany był wydzielić im należną część; reszta jego dóbr wyłączona była spod prawa retraktu (*Lex Baiuvarorum*, MGH Leges, t. 3, cap. I/1, s. 269–270). We włoskim Królestwie Longobardów pobożne darowizny o charakterze testamentowym uzyskały formalnie sankcję prawną dopiero w pierwszej połowie VIII w. (*Leges Liutprandi*, [w:] *Le leggi dei Longobardi. Storia, memoria e diritto di un popolo germanico*, wyd. C. Azzara, S. Gasparri, Milano 1992, 713 r., cap. 6, s. 130; cap. 19, s. 138–140). Nie wymagały one zastosowania tradycyjnej procedury obowiązującej we wszystkich pozostałych przypadkach przekazywania własności, a obejmującej publiczne ogłoszenie czynności prawnej (*thingatio*) i przekazania przeciwdaru (*launegild*), *Leges Liutprandi...*, cap. 73, s. 164.

⁶ O sposobach odbudowy ładu społecznego w obliczu śmierci zob. m.in. B. Malinowski, *Magia, nauka i religia*, [w:] tenże, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958, s. 422–427; R. Hertz, *Death and the Right Hand*, Glencoe 1960; A. van Gennep, *Obrzędy przejścia*, [w:] *Etologia*, red. Z. Sokolewicz, Warszawa 1969; R. Huntington, P. Metcalf, *Celebrations of death: the anthropology of mortuary ritual*, Cambridge 1979; o destrukcyjnych skutkach rozdzwieniu między wzorem kulturowym a modelem interakcji społecznych na przykładzie rytuału pogrzebowego C. Geertz, *Rytuał a zmiana społeczna: przykład jawański*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2004, s. 217–239.

miejsce zajmowała ziemia jako nośnik wartości symbolicznych o podstawowym znaczeniu w budowaniu pozycji społecznej jednostki i prestiżu grupy⁷. Praktyka przekazywania majątku na rzecz Kościoła nieuchronnie zakłócała funkcjonowanie tego mechanizmu. Rozdarcie pomiędzy obowiązkiem wypełnienia ostatniej woli i zadbania o pośmiertny los zmarłego członka rodziny a koniecznością ograniczenia negatywnych skutków, jakie realizacja owej woli niosła dla pozycji społeczno-majątkowej, a przez to także dla integralności całej grupy, prowadziło nieuchronnie do powstawania konfliktów. Analiza okoliczności pojawiania się i strategii rozwiązywania tego typu napięć pozwala ukazać chrystianizację społeczeństw wczesnego średniowiecza jako dynamiczny i długotrwały proces niszczenia i przekształcania struktur społecznych, zmierzający do stworzenia nowej organizacji opartej na równowadze między formą religijną a życiem społecznym⁸.

Znaczne możliwości dają w tym względzie ósmo- i dziewięciowieczne źródła dyplomatyczne z obszaru Królestwa Włoch. Na Półwyspie Apenińskim utrzymał się od późnej starożytności zwyczaj posługiwania się dokumentem w czynnościach prawnych, przyswojony najpóźniej na przełomie VII i VIII w. przez Longobardów i upowszechniający się w VIII i IX w. także poza najwyższą warstwą społeczną. Licznie reprezentowane są różne formy donacji *pro anima, post obitum*, jak i dokumenty powstałe w związku z zatargami dotyczącymi realizacji ostatniej woli zmarłych, a zwłaszcza w wyniku spraw rozstrzyganych przed sądami publicznymi⁹. Śledzeniu przemian znaczenia śmierci jako faktu społecznego sprzyja zwłaszcza rozpowszechnienie się praktyki spisywania ostatniej woli. Pod wpływem duchowieństwa darowizny na rzecz instytucji kościelnych coraz częściej dokonywane były nie tylko poprzez zwyczajową rytualną formułę przekazania własności, ale również za pośrednictwem dokumentu zyskującego stopniowo wartość dowodową także w germańskiej praktyce prawnej. Wczesnośredniowieczne darowizny typu testamentowego (posługiwanie się przy określeniu tych dokumentów terminem „testament” byłoby nieścisłe, ponieważ pod względem formalnym odbiegały one znacznie od testamentu w rozumieniu prawa rzymskiego¹⁰) przynoszą obfitość informacji do badań nad formami pobożności, strukturami

⁷ R. Le Jan, „*Malo ordine tenent*”. *Transferts patrimoniaux et conflits dans le monde franc (VI^e–X^e siècle)*, [w:] też, *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Âge*, Paris 2001, s. 139.

⁸ Koncepcję tę rozwija m.in. J.C. Russell, *The Germanization of Early Medieval Christianity. A Sociohistorical Approach to Religious Transformation*, New York-Oxford 1994.

⁹ Na temat longobardzkiej i karolińskiej procedury sądowej we Włoszech L.F. Bruyning, *Il processo longobardo prima e dopo l'invasione franca*, „*Rivista di storia del diritto italiano*”, 57, 1984, s. 121–158, Problematykę źródeł powstałych w związku z działalnością sądów publicznych omawia H. Keller, *I placiti nella storiografia degli ultimi cento anni*, [w:] *Fonti medioevali e problematica storiografica*, Roma 1976, s. 41–68; szerzej na temat społecznego kontekstu C. Wickham, *Land Disputes and Their Social Framework in Lombard-Carolingian Italy, 700–900*, [w:] *Settlement of Disputes in Early Medieval Europe*, red. W. Davies, P. Fouracre, Cambridge 1992, s. 105–124.

¹⁰ U. Nonn, *Merowingische Testamente. Studien zum Fortleben einer römischer Urkundenform im Frankreich*, „*Archiv für Diplomatik*”, 18, 1972, s. 1–129; G. Spreckelmeyer, *Zur rechtlichen Funktion frühmittelalterlicher Testamente*, [w:] *Recht und Schrift im Mittelalter*, red. P. Classen, Vorträge und Forschungen, 23, Sigmaringen 1977, s. 91–113; M. Bertram, *Mittelalterliche Testamente. Zur Entdeckung einer Quellengattung in Italien*, „*Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*”, 68, s. 509–544; ogólnie: C. La Rocca, L. Provero, *The Dead and Their Gifts. The Will of Eberhard Count of Friuli, and His Wife Gisela, Daughter of Louis the Pious (863–864)*, [w:] *Rituals of Power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, red. M. De Yong, J. Nelson, F. Theuws, Leiden-Boston-Köln 2000, s. 225–233.

pokrewieństwa i własności, kulturą (także kulturą polityczną), zbiorową pamięcią czy wreszcie nad społeczną rolą instytucji kościelnych, będących odbiorcami donacji¹¹.

*

W VII i VIII w. w germańskich społeczeństwach królestw sukcesyjnych dokonywał się proces zmiany praw zwyczajowych dotyczących dziedziczenia, zmierzający w kierunku indywidualizacji własności. Pod wpływem Kościoła prawodawcy rozszerzali zakres swobody w dysponowaniu majątkiem *pro anima sua* także na dobra stanowiące dziedzictwo rodziny (dotąd prawo alienacji ograniczone było do dóbr stanowiących osobistą własność jednostki, nabytych przez nią w drodze darowizny, jako łup wojenny lub w wyniku transakcji). W myśl prawa stanowionego przez kolejnych władców wydziedziczenie prawowitych spadkobierców na rzecz instytucji kościelnych było jednak dopuszczalne tylko w wyjątkowych przypadkach. Zgodnie z prawami zwyczajowymi spadkodawca mógł odsunąć od dziedziczenia tych spośród potomków, którzy popełnili wobec niego bulwersujące występki i analogicznie – powiększyć część przypadającą ulubionym synom i córkom¹². Dotarły do nas nieliczne echa sporów wybuchających na tym tle między rodzeństwem po śmierci testatora¹³.

Roszczenia wnoszone przez zstępnych – synów i wnuki – których prawa do nieswobodnej części dziedzictwa zostały nadszarpnięte przez dyspozycje testamentowe, pojawiają się wśród spraw rozpatrywanych przez sądy królewskie stosunkowo rzadko. Z reguły donacje *pro anima* zawierają klauzule zastrzegające, że przedmiotem nadania jest wyłącznie część dóbr dziedzicznych przypadająca testatorowi po wydzieleniu synów i wyposażeniu córek oraz dobra nabyte – przede wszystkim ruchomości¹⁴. Łamanie praw

¹¹ P. Geary, *Aristocracy in Provence. The Rhône Basin at the Dawn of the Carolingian Era*, Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 31, Stuttgart 1985; M. Weidemann, *Das Testament des Bischofs Berthramm von Le Mans vom 27. März 616: Untersuchungen zu Besitz und Geschichte einer Fränkischen Familie im 6. und 7. Jahrhundert*, Mainz 1986; B. Kasten, *Erbrechtliche Verfügungen des 8. und 9. Jahrhunderts. Zugleich ein Beitrag zur Organisation und zur Schriftlichkeit bei der Verwaltung adeliger Grundherrschaft am Beispiel des Grafen Heccard aus Burgund*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanische Abteilung”, 107, 1990, s. 236–238; C. La Rocca, L. Provero, *The Dead and Their Gifts...*; M. Innes, *Charlemagne's Will: Piety, Politics and the Imperial Succession*, „English Historical Review”, 112, 1997, s. 833–855; J.L. Nelson, *The Wary Widow, [w:] Property and Power in the Early Middle Ages*, wyd. W. Davies, P. Fouracre, Cambridge 1995, s. 82–113; trzeba jednak zaznaczyć, że problematyka wczesnośredniowiecznych darowizn testamentowych pozostaje stosunkowo słabo zbadana, szczególnie w porównaniu z obfitością prac poświęconych testamentowi późnośredniowiecznemu; podczas przygotowywania niniejszego artykułu nie miałam dostępu do materiałów z konferencji poświęconej wczesnośredniowiecznemu testamentowi pt. „Salvati l'anima, perpetuare la famiglia”, która odbyła się w Padwie w 2002 r.

¹² Zob. np. *Codex diplomaticus Amiatinus. Urkundenbuch der Abtei S. Salvatore am Montamiata. Von den Anfängen bis zum Regierungsantritt Papst Innozenz III. (736–1198)*, wyd. W. Kurze, t. 1: *Von den Anfängen bis zum Ende der Nationalkönigsherrschaft (736–951)*, Tübingen 1974, nr 57, s. 113–115, 806 r., Montepulciano; co do niegodności dziedziczenia zob. *Codice diplomatico longobardo* (cyt. dalej: CDL), t. 5: *Le chartae dei ducati di Spoleto e di Benevento*, wyd. H. Zielinski, *Fonti per la storia d'Italia* (cyt. dalej: FSI), t. 66, Roma 1986, nr 50, s. 177–180, 768 r.

¹³ *I placiti del Regnum Italiae*, t. 1, wyd. C. Manaresi, FSI, t. 92, Roma 1955, nr 13, s. 36–37.

¹⁴ Zob. np. interesujący dokument wystawiony w 846 r. w Erbè (k. Werony), w którym niejaki Engilbert rozporządził swoim majątkiem na wypadek śmierci: *sicut lege possum aut lex mea langobardorum mihi tribuat ut omnes res meas ordinare posse si ipse filius meus* [Grimaldus – przyp. A. P.-S.] *infra etate mortuus fuerit*,

legalnych synów spotykało się z potępieniem jako drastyczne naruszenie uświęconego porządku. Także z punktu widzenia Kościoła wejście w posiadanie takich dóbr było ryzykowne i groziło nie tylko ich utratą w wypadku retraktu, ale również pogorszeniem relacji z otoczeniem społecznym. Donacje *pro anima* czynione na niekorzyść bezpośrednich spadkobierców zdarzały się jednak i dotyczyły zwłaszcza przypadków, gdy testator pozostawiał nieletnie dzieci, niezdolne do samodzielnego dochodzenia swych praw.

W szczególnie trudnej sytuacji znajdowali się potomkowie narodzeni już po spisaniu przez ojca ostatniej woli. Zważywszy, że legislacje królewskie kategorycznie zakazywały odwoływania darowizn poczynionych na rzecz Kościoła, tracili oni wszelkie prawo do dziedzictwa. Źródła dyplomatyczne przynoszą informacje o przypadkach, kiedy pobożna darowizna dokonana przez ojca skazywała późno urodzonych spadkobierców na nędzę i łaskę przedstawicieli obdarowanego klasztoru czy innej instytucji kościelnej¹⁵. W tak dramatycznej sytuacji znalazł się na przykład niejaki Gaideris, który w 791 r. przed sądem książęcym w Spoleto starał się o zwrot dóbr darowanych klasztorowi Panny Marii w Farfie¹⁶. Zeznał on m.in.: *Ego in ipso monasterio verum est quod ipsas res optuli et per alia loca sanctorum de rebus meis pro anima mea feci, sed postea feci filios et modo nec ego, nec filii mei vivere possumus, quia necessitas me oppressit*. Ponieważ jednak dokument darowizny testamentowej nie zawierał klauzul zastrzegających dla Gaiderisa

tunc uolo ut omnes res meas per singula loca sicut superius dixi in superscriptis personis uel eorum heredibus deueniat potestate ut supra legitur et si lex mea non est ut omnes res meas iudicare posse eo quia Domino prestante filio esse inuenior nolo contra lege ordinare ut mea ordinatio inanis sit, sed tantum habeat superscriptas personas uel eorum dixi habere quantum mea est portio post meum et Grimaldo decessum si ipse infra etate mortuus fuerit aut filios uel filias de legitimo non reliquerit et seruis vel ancillis meas aldii aldianes tantum sint liberi quantum mea est portio, Codice diplomatico veronese. Dalla caduta dell'Impero romano alla fine del periodo carolingio, wyd. V. Fainelli, Monumenti Storici pubblicati dalla R. Deputazione di Storia Patria per le Venezie, n.s., t. 1, Venezia 1940, nr 181, s. 270.

¹⁵ Warto zauważyć, że prawodawcy świadomi byli zagrożenia i nadużyć, jakie wiązały się z takim stanem prawnym, zob. kapitułarz Karola Wielkiego z 811 r.: *Inquirendum etiam, si ille seculum dimissum habeat, qui cotidie possessiones suas augere quolibet modo, quolibet arte non cessat, suadendo de coelestis regni beatudine, comminando de aeterno supplicio inferni, et sub nomine Dei aut cuiuslibet sancti tam diuitem quam pauperem, qui simpliciores natura sunt et minus docti atque cauti inveniuntur, sic rebus suis expoliant et legitimos heredes eorum exheredant, ac per hoc plerosque ad flagitia et scelera propter inopiam, ad quam per hoc fuerint devoluti, perpetranda compellunt, ut quasi necessario furta et latrocinia exerceant, cui paternarum hereditas, ne ad eum perveniret, ab alio praerepta est (Capitula de causibus cum episcopis et abbatibus tractandis, Capitularia regum Francorum, t. 1, nr 72, cap. 5, s. 163)*. Także przedstawiciele Kościoła w imię sprawiedliwości i zachowania ładu postulowali podejmowanie działań ograniczających praktykę wydziedziczenia prawowitych spadkobierców. Wśród postanowień synodu w Moguncji (813 r.) czytamy: *propter istius itaque pacis concordiam conservandam placuit nobis de orphanis et pauperibus, qui debite vel indebite dicuntur amisisse hereditatem paterni vel materni iuris ad se legibus pertinentem, si alicubi inventi fuerint quos patres vel matres propter traditiones illorum exheredes fecerunt, aliorum scilicet suasionibus aut petitionibus vel aliquo ingenio, omnino volumus atque decrevimus emendari, quantum ad nos vel ad nostram pertinet potestatem iuxta voluntatem Dei et vestram sanctam ammonitionem et considerationem. Quod si forte extra officium nostrum alicubi inventum fuerit, ammonere vestram clementiam audeamus, ut emendetur*. (MGH Legum sectio IV, Concilia, t. 2: *Concilia aevi Karolini*, t. 1, cz. 1, wyd. A. Wermighoff, Hannoverae et Lipsiae 1906, nr 36, s. 262). W tym wypadku jednak sposób zadośćuczynienia pozostawiony został decyzji biskupów

¹ panującego.

¹⁶ *I placiti del Regnum Italiae...*, nr 8, s. 23–24.

prawo użytkowania darowanych dóbr, a strona klasztorna nie okazała się skłonna okazać mu litości, sędziowie – zgodnie z literą królewskiego prawa¹⁷ – oddalili jego roszczenia.

Spadkodawcy starali się zapobiec podobnym sytuacjom i zabezpieczyć byt członków własnej rodziny, żyjących, jak i mających się narodzić w przyszłości, niekiedy do trzeciego pokolenia włącznie. Służyły temu specjalne klauzule gwarantujące wydzielenie z zapisanych Kościołowi dóbr części należnej zgodnie z prawem zwyczajowym najbliższym krewnym zstępnym lub zastrzegając sobie prawo do zmiany rozporządzeń w przypadku przyjścia na świat potomstwa¹⁸.

Znamienne, że także w legislacji królewskiej znaleźć można niekonsekwencje w traktowaniu darowizn testamentowych. Z jednej strony wyraźna jest tendencja do wyłączenia tego typu donacji spod działania zasad prawa zwyczajowego i zabezpieczania ich nienaruszalności. W połowie VIII w. Aistulf nakazywał bezwzględnie przestrzegać realizacji ostatniej woli zmarłych¹⁹. Szedł w tym względzie w ślady jednego z poprzedników na tronie pawijskim – Liutpranda²⁰, który ćwierć wieku wcześniej podjął próbę zmiany tradycyjnej zasady zezwalającej osobie dokonującej darowizny *post obitum* na dożywotnie niemal nieograniczone dysponowanie dobrami stanowiącymi przedmiot nadania²¹. Nakazy Aistulfa okazały się zresztą nieskuteczne, na co wskazuje pierwszy rozdział kapitulacza włoskiego ogłoszonego w 801 r. przez Karola Wielkiego, zabraniający rozpowszechnionej praktyki swobodnego dysponowania dobrami wcześniej darowanymi *pro salutae animae suae*²².

Z drugiej wszakże strony prawodawcy przewidywali możliwość uchylecia tej generalnej zasady w szczególnych okolicznościach. Wśród przepisów prawnych przypisywanych Karolowi Wielkiemu znalazła się dyspozycja znosząca te ograniczenia w przypadku darowizn testamentowych czynionych *pro anima ad casam Dei aut ad parentes suos sive ad alios homines* przed wyruszeniem na wyprawę wojenną, w niebezpieczną podróż lub w obliczu innego śmiertelnego zagrożenia²³. Choćby atrybucja tej normy jest niepewna, stanowi ona jednak świadectwo ogólnej tendencji. Warto zauważyć, że władca nie czynił w tym przypadku rozróżnienia między nadaniami na rzecz instytucji kościelnych i osób świeckich, zezwalając, by w razie szczęśliwego powrotu testator *recipiat res suas quas tradiderit, si voluerit, et habeat in suo iure sicut antea habuit*. O tym, że tego typu warunkowe darowizny były rozpowszechnione, świadczą ósmo- i dziewiętnowieczne donacje testamentowe spisywane zwłaszcza przed

¹⁷ *Ahistulfi leges*, [w:] *Le leggi dei Longobardi...*, cap. 12, s. 254–256; cap. 16, s. 258.

¹⁸ Np. CDL, t. 1, wyd. L. Schiaparelli, FSI, t. 62, Roma 1929, nr 90, s. 262, 747 r., 24 kwietnia, Lukka: *et si mihi Dominus filios aut filias donare dignatus fueret, in omnia rebus meis, quantum ad ecclesias iudicauit aut quod iniudicatum remanset, ipsi mihi heredis in omnibus esset inueniator*; por. CDL, t. 1, nr 96, s. 275–281, 748 r., 8 września, Pistoia; CDL, t. 2, wyd. L. Schiaparelli, FSI, t. 63, Roma 1933, nr 214, s. 237–243.

¹⁹ *Ahistulfi leges*, cap. 12, s. 254–256, cap. 16, s. 258. Mają one swe odpowiedniki w innych zwodach praw germańskich.

²⁰ *Leges Liutprandi*, cap. 6, s. 130–132.

²¹ *Edictum Rothari*, [w:] *Le leggi dei Longobardi...*, cap. 173, s. 48.

²² *I capitolari italici. Storia e diritto della dominazione carolingia in Italia*, wyd. C. Azzara, P. Moro, Roma 1998, nr 10 (98), cap. 1, s. 74, por. kapitularz Karola Wielkiego z 803 r., *Capitulare legibus additum*, 803 r., *Capitularia regum Francorum*, t. 1, nr 39, cap. 6, s. 113–114.

²³ *I capitolari italici...*, nr 19 (105), cap. 20, s. 102.

wyprawami zbrojnymi²⁴. Praktyka wielokrotnego zmieniania rozporządzeń dotyczących tych samych dóbr prowadziła do sporów, w których obok spadkobierców pretensje do dziedzictwa zgłaszała jedna lub kilka instytucji kościelnych, przedkładających na dowód prawomocności swych roszczeń równorzędne na pozór tytuły prawne²⁵.

Zobowiązania wynikające z przekazania własności w ramach grupy krewniaczej obejmowały w pierwszym rzędzie nakaz upamiętnienia imienia zmarłego przodka, któremu spadkobierca zawdzięczał swą pozycję i tożsamość. Istotę tej relacji między światem żywych i umarłych wyraziła zwięźle Dhuoda, małżonka Bernarda z Septymanii w znanym fragmencie spisano dla syna *Liber manualis: ora pro parentibus genitoris tui, qui illi res suas in legitima dimiserunt hereditate. [...] Et licet Scriptura dicat: „In bonis alienis gaudet alter”;* tamen eorum, ut praedixi, haereditates non extranei, sed tuus possidet dominus et pater B[ernardu]s. In tantum quod illi remanserunt, ora pro possidentibus²⁶. Zaspokojeniu tej – także psychologicznej – potrzeby służyć mogło jednak także związanie się z osobą spoza własnej grupy, która przyjąwszy dar, winna była odwzajemnić się troską o pośmiertny los darczyńcy. Również więź powstająca między darczyńcą i obdarowaną instytucją kościelną postrzegana była analogicznie do relacji sztucznego pokrewieństwa i rodziła identyczne zobowiązania, co znalazło wyraz w sformułowaniu kapitułarza Ludwika Pobożnego: *Et si cuilibet ecclesiae eam tradere rogavit, coheres eius eam legem cum illa ecclesia de praedicta hereditate habeat, quam cum alio coherede suo habere debebat*²⁷. Przyjście na świat spadkobiercy czyniło taki akt zbędnym, wręcz niepożądanym, jako że zgodnie z tradycyjnym wzorem postępowania moment uznania przez ojca nowo narodzonego dziecka, a tym samym ukonstytuowania

²⁴ CDL, t. 1, nr 114, s. 333–336, 754 r., Lukka: *et si Domino placitum fuerit, et hic sanus reuersus fuero, hec decretionis cartula ad me reuertatur, et nullum rouorem habeat*, co ciekawe, ta warunkowa klauzula znajduje się w ostatniej woli duchownego – Walpranda, biskupa Lukki, w spisanej przed wyruszeniem na wyprawę wojenną *ex iussione regis*; CDL, t. 2, nr 230, s. 284–286.

²⁵ Przykładem jest proces toczący się w 807 r. między klasztorem św. Salwatora w Baugiano i opactwem Panny Marii w Farfie o spadek po Palumbie, synu Teutualda. Obie strony powoływały się na darowiznę dokonaną *pro anima sua* przez rzezonego Palumbę. W tej sytuacji rozstrzygająca okazała się data sporządzenia dokumentu darowizny; opat klasztoru w Farfie mógł przedłożyć wcześniejsze świadectwo (sprzed 789 r.), tym samym zatrzymał sporne dobra. Nie sposób powiedzieć, czy Palumba rzeczywiście zmienił swe dyspozycje testamentowe, czy też opat klasztoru św. Salwatora z Baugiano próbował dochodzić swych praw na podstawie sfałszowanego dokumentu (*I placiti del Regnum Italiae...*, nr 22). Za ledwie trzy miesiące wcześniej prawdopodobnie te same dobra były przedmiotem sporu między opactwem Panny Marii i krewnymi Palumby, którzy zagarnęli je po jego śmierci, powołując się na prawo bliższosci. Wójt klasztoru, dowodząc swych praw, wymienił darowiznę Palumby. Jako środek dowodowy nie został jednak przedstawiony dokument, jak w przypadku sporu z opatem od św. Salwatora, lecz zeznanie trzech świadków uczestniczących w akcie wzdania dóbr na rzecz opactwa Panny Marii. Spadkobiercy Palumby nie byli w stanie obalić tego dowodu i zgodnie z wyrokiem sądu złożyli przysięgę na ręce wójta klasztoru Panny Marii, rezygnując ostatecznie z pretensji do dziedzictwa (*I placiti del Regnum Italiae...*, nr 21, s. 68–70).

²⁶ Dhuoda, *Manuel pour mon fils*, wyd. P. Riche, tłum. B. de Vregille i C. Mondesert, Paris 1975, lib. VIII, cap. 14, s. 318–320; zob. komentarz P.J. Geary'ego, *Exchange and Interaction between the Living and the Dead in Early Medieval Society*, [w:] tenże, *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca 1994, s. 79–82 i C.B. Bouchard, *Family Structure and Family Consciousness in the Ninth Through Eleventh Centuries*, [w:] też, *Those of My Blood. Constructing Noble Families in Medieval Francia*, Philadelphia 2001, s. 61–64.

²⁷ *Capitula legibus addenda*, 818–819 r., *Capitularia regum Francorum*, t. 1, nr 139, cap. 6, s. 282; R. Le Jan, „*Malo ordine tenent*”..., s. 137.

pokrewieństwa, był nierozzerwalnie związany z przyznaniem mu prawa do dziedziczenia. Narzucana przez Kościół koncepcja nieodwołalności daru złożonego Bogu za pośrednictwem jego ziemskich przedstawicieli zderzała się z zakorzenionym w świadomości społeczeństwa przekonaniem, *ut nulli liceat sine certas culpas filium suum exheredare, nec, quod ei per legem debetur, alii thingare*²⁸, i że wszelkie wcześniejsze darowizny tracą ważność z chwilą pojawienia się prawowitego potomka²⁹.

Uporczywe trzymanie się warunkowej formy donacji testamentowej – mimo królewskich zakazów – potwierdza istnienie rozdźwięku między chrześcijańskim systemem wartości a tradycyjną organizacją społeczną. Jest to zarazem świadectwem wykształcania się wzorów postępowania opozycyjnych wobec reguł narzucanych przez władców, pozwalających jednak społeczeństwu skutecznie łagodzić napięcia wynikające z niespójności w ramach systemu aksjo-normatywnego. Także w praktyce prawnej wydaje się dominować dążenie do pogodzenia sprzecznych tendencji i utrzymania chwiejnej równowagi, nawet kosztem złamania reguł formalnie uchodzących za niepodważalne.

W 806 r. w Viterbo (księstwo Spoleto) przedstawiciele cesarskiego opactwa Panny Marii w Farfie pozwali przed trybunał książeży nieletniego Leona, syna zmarłego Ragefreda, oskarżając go o bezprawne zagarnięcie części majątku ojca, obejmującej ruchomości i niewolników³⁰. Dobra te zgodnie z ostatnią wolą zmarłego winny przejść na własność klasztoru. Na potwierdzenie swych praw przedłożyli dokument darowizny, w którym Ragefred zapisał klasztorowi całość swego majątku. W odpowiedzi prawni opiekunowie występujący w imieniu Leona – skuldahis³¹ Altecaus oraz jego brat Nardo – powołali się na wcześniejszą darowiznę testamentową Ragefreda, gdzie przedmiotem nadania były nieruchomości *quantum a filiis suis habere videbatur* (a więc po wydzieleniu części należnej potomkom), zaś prawo do dysponowania ruchomościami testator zastrzegł dla siebie. Ponieważ dokument ten wystawiony został wcześniej niż świadectwo przedłożone przez stronę klasztorną, Altecaus i Nardo domagali się, by wyrażona wówczas wola Ragefreda została uznana za obowiązującą zgodnie z zasadą nienaruszalności darowizn na rzecz Kościoła. A zatem sporne dobra, co do których brak było jasnych dyspozycji zmarłego, winny zostać uznane za dziedzictwo Leona jako prawowitego spadkobiercy. Jednocześnie opiekunowie Leona podkreślili, że Ragefred nie miał prawa do dysponowania należną synowi częścią majątku (*ille fecit de suis rebus omnibus, sed istum infantulum filium suum non potuit exhaeredare*). Tym samym zasugerowali, że tytuł prawny klasztoru do dóbr był sprzeczny z jedną z podstawowych norm zwyczajowych, nakazującą uznanie praw spadkowych dzieci. Wysuwając ten

²⁸ *Edictum Rothari*, cap. 168, s. 48.

²⁹ *Edictum Rothari*, cap. 171, s. 48: *Si quis se disperaverit, aut propter senectutem aut propter aliquam infirmitatem corporis filius non possit habere, et res suas alii thingaverit, posteaque eum contegerit filius legitimus procreare: omne thinx, quod est donatio, quod prius fecerat, rumpatur, et filii legitimi unus aut plures, qui postea nati fuerint, heredes in omnibus patri succedant [...]*.

³⁰ *Regesto di Farfa di Gregorio di Catino*, wyd. I. Giorgi, U. Balzani, Roma 1929 (cyt. dalej: *Regesto di Farfa*), t. 2, nr 183, s. 150.

³¹ Niższy urzędnik administracji książeżej, wyposażony we władzę sadowniczą w zakresie spraw mniejszej wagi.

argument, wymusili na przedstawicielach klasztoru jednoznaczną deklarację respektowania praw przysługujących Leonowi (*nos non quaerimus eum exheredare, eo quod suas res ad ipsum infantulum pertinentes nec nobis dedit nec contendimus, nisi suas dedit in integrum*).

Ten zręczny wybieg formalny sprawił, że sędziowie stanęli przed wyjątkowo trudnym zadaniem: jak zabezpieczyć interes klasztoru i nie naruszając zasady zapisanej w prawie królewskim i cesarskim, bezwzględnie zakazującej zmieniania raz poczynionych darowizn na rzecz Kościoła, nie złamać zarazem zwyczajowych praw nieletniego dziedzica. Zgodnie z zeznaniem przedstawicieli klasztoru Ragefred w istocie dokonał zmiany pierwotnej dyspozycji testamentowej, zapisanej w dokumencie przedłożonym przez Altecausa i Nardo. Uczynił tak pod naciskiem opata i kapituły klasztoru Panny Marii, którzy zażądali *ut confirmationem de suis rebus meliorem faceret pro anima sua in ipso sancto monasterio, ut securius et uiriliter pro anima sua deum ex toto corde precarentur*, a więc faktycznie uzależnili od tej zmiany „jakość” modlitw wstawieniowych za duszę Ragefreda. Pod względem formalnym spisany wówczas drugi dokument darowizny stanowił rozszerzenie pierwszej donacji i najwyraźniej nie budził podejrzeń. W tych okolicznościach wydawałoby się, że sędziowie winni jedynie potwierdzić słuszne roszczenia klasztoru.

Tymczasem ogłoszony przez nich wyrok nie był bynajmniej tak jednoznaczny, jak można by przypuszczać. Sędziowie powołali się na ogłoszone w połowie VIII w. przez longobardzkiego króla Aistulfa prawo, zgodnie z którym darowizny dokonane *pro anima* miały być nienaruszalne i nie mogły być pod żadnym pozorem kwestionowane przez krewnych zmarłego. Jednocześnie nakazali jednak, by całość dóbr Ragefreda została ponownie oszacowana i podzielona w równych częściach między Leona i klasztor Panny Marii³². Ściśle rzecz biorąc, takie rozstrzygnięcie nie było zgodne z postanowieniami żadnego z testamentów Ragefreda, pozwalało jednak pogodzić interesy małoletniego spadkobiercy i Kościoła. Sędziowie potwierdzili co prawda prawomocność darowizn na rzecz opactwa w Farfie, ale zarazem uznali, że część nieswobodna majątku należąca spadkobiercy i wyłączona spod prawa alienacji winna obejmować nie tylko dobra ziemskie (jak chciała strona klasztorna), ale również połowę spornych ruchomości, będących przedmiotem drugiego nadania.

Wyrok wydany przez sąd książęcy miał charakter kompromisowy: godził z jednej strony roszczenia spadkobiercy, wynikające z tradycyjnego prawa dziedziczenia, z drugiej zaś zapewniał, choć tylko w części, wypełnienie ostatniej woli zmarłego, a zarazem zaspokajał pretensje strony kościelnej. Takie rozstrzygnięcie sprawy Leon zawdzięczał jednak przypuszczalnie przede wszystkim silnej pozycji swych prawnych opiekunów, ludzi wpływowych i znających procedurę sądową, występujących jako lokalni przed-

³² *Ita inter eos iudicauimus et guadium dare fecimus, ut res ipsas omnes diuiderent per medietatem secundum suum iudicatum, et semper haberet ipsum sanctum monasterium eiusque defensores sicuti edicti paginam capitulationum domni haistulphi regis continet. Ut si quis langobardus in sanitate uel in egritudine per cartulares suos ordinauerit et dixeris eas habere loca uenerabilia, sic permanerent (por. Ahistulfi leges, cap. 16, s. 258, cap. 12, s. 254–256). Et nos sic iudicauimus, ut sicut per cartulam fecerat, sic haberet ipsum monasterium. Et diuiderent res ipsas mobiles et immobiles per medietatem, et quae fuerunt ragefredi, haberet ipsum monasterium.*

stawiciele władzy książęcej (skuldahis Altecaus). Jest wielce prawdopodobne, że bez ich opieki i doświadczenia Leon miałby niewielkie szanse na zwycięstwo w sporze z potężnym opactwem. Można tylko przypuszczać, że opat od Panny Marii zdawał sobie z sprawę z tego stanu rzeczy i na tę słabość nieletniego spadkobiercy liczył, domagając się od Ragefreda sporządzenia drugiej donacji testamentowej. W tym kontekście wymowna jest gorliwość, z jaką występujący w imieniu klasztoru prezbiter Donnus odpierał zarzuty o niegodne próby wydziedziczenia małoletniego Leona.

Interesującym świadectwem erozji tradycyjnego systemu pojęciowego i skutków, jakie zjawisko to niosło dla organizacji społecznej, jest norma prawna ogłoszona przez benewentańskiego księcia Arechisa w ostatniej ćwierci VIII w.:

*Si quispiam rem propriam inspiratus pro anima sua locis venerabilibus decrevit, non reputetur extraneus vel inimicus parentibus, sicut in lege nefas scriptum est, sed sit sacramentalis, si oportunitas incumbit, et heredes proximorum modis omnibus habeatur*³³.

Przepis ten jest z kilku względów wyjątkowy, rzadko bowiem w longobardzkiej (i nie tylko) legislacji królewskiej spotkać można przypadek bezpośredniego kwestionowania zasad prawa zapisanych w edyktach ogłaszanych przez wcześniejszych władców. W języku tych źródeł przeważa tendencja do podkreślania ciągłości tradycji prawnej, a wprowadzane zmiany przedstawiane są jako konieczne uzupełnienia dziedzictwa prawnego³⁴. W tym jednak wypadku władca nie tylko dokonał bezpośredniej modyfikacji zwyczajowego prawa, ale otwarcie uznał starą normę za niesprawiedliwą czy wręcz bezbożną. Nieprzypadkowo redaktor edyktu użył w tym kontekście łacińskiego słowa *nefas*, nacechowanego silnie negatywnie, a którego zakres semantyczny obejmuje nie tylko działania przeciwko sprawiedliwości, ale także przeciwko porządkowi sakralnemu.

Ów dawny przepis, przeciwko któremu książę tak gwałtownie wystąpił, to zasada zwyczajowego prawa o, jak się wydaje, bardzo starej genezie, włączona do najstarszego zwodu prawa Longobardów. Dotyczyła ona procedury sądowej i zasad wypełniania zobowiązań wynikających z przekazania rękoma, w tym obowiązku złożenia przysięgi. Zapisana w niej została także ważna klauzula dotycząca postępowania wobec człowieka splamionego najcięższymi przestępstwami przeciwko swoim krewnym:

*Si quid alii wadia et fideiussorem de sacramentum dederit, per omnia, quod per wadia obligavit, adimpleat. Et ille, qui pulsatus et wadia suscipit, proximioris sacramentalis, qui nascendo sunt debeat nominare, tantum est excepto illo, qui gravem inimicitiam cum ipso, qui pulsatus, commissam habet, id est si ei plaga fecit, aut in mortem consensit, aut res suas alii thingavit: ipse non potest esse sacramentales, quamvis proximus sit, eo quod inimicus aut extraneus invenitur esse*³⁵.

Zgodnie z prawem zwyczajowym odsunięcie prawowitych spadkobierców od dziedziczenia traktowane było zatem na równi z zamachem na zdrowie lub życie krewnego. U podstaw tej koncepcji leżało szczególne rozumienie istoty własności jako

³³ *Principum Beneventi leges*, [w:] *Le leggi dei Longobardi...*, II, cap. 16, s. 272.

³⁴ Na temat tej koncepcji zob. K. Modzelewski, „*Legem ipsam vetare non possumus*”. Królewski kodyfikator wobec potęgi zwyczaju, [w:] *Historia, idee, polityka. Księga dedykowana profesorowi Janowi Baszkiewiczowi*, Warszawa 1995.

³⁵ *Edictum Rothari*, cap. 360, s. 94–96

sakralnej mocy nad rzeczą, w której udział mieli wszyscy członkowie wspólnoty³⁶. A zatem naruszenie prawa własności, poprzez swe destrukcyjne oddziaływanie na całą wspólnotę, wywoływało skutki analogiczne do zabójstwa jednego z jej członków. I tak jak próba morderstwa skutkowało wykluczeniem winnego i jego potomków z grupy krewniczej, a więc zerwaniem sakralnej więzi, znajdującej wyraz w prawie i moralnym obowiązku wspierania się nawzajem w razie potrzeby rytualną przysięgą³⁷. Zasada ta obowiązywała wszystkich członków grupy bez żadnych wyjątków, *quamvis proximus sit*, a więc wpływała także na relacje między najbliższymi krewnymi i, rzecz jasna, jej konsekwencje rozciągały się na kolejne pokolenia. W myśl prawa zwyczajowego pokrewieństwo wyrażało się zatem z jednej strony poprzez prawo do współprzysięgania, z drugiej zaś prawo do dziedziczenia, oba nierozdzielnie ze sobą powiązane. Uderza podobieństwo tej normy do formuły znanej z LX tytułu *Prawa Salickiego* mówiącego o rytuale wyłączenia ze wspólnoty pokrewieństwa, gdzie człowiek decydujący się na taki krok wyrzekł się w pierwszym rzędzie właśnie tych praw: *se de iuramento et de hereditatem [...] tollat*³⁸.

Groźba wykluczenia ze wspólnoty, a co za tym idzie, pozbawienia oparcia i punktu odniesienia, pozwalającego określić tożsamość, pozycję i prestiż jednostki, stanowiła zatem najskuteczniejszy instrument nacisku na tych jej członków, którzy zamierzaliby dokonać alienacji posiadanych dóbr bez zgody krewnych. Dyspozycja Arechisa, ogłoszona w półtora wieku po spisaniu *Edyktu Rotariego* potwierdza trwałość tego archaicznego systemu pojęciowego, w którym złamanie zobowiązań wobec grupy krewniczej, nawet jeśli czynione w imię wartości chrześcijańskich wspólnych dla tejże grupy, uznawane było za akt hańbiący i nadal mogło skutkować zerwaniem więzi pokrewieństwa. Książę Arechis starał się poprzez nowelizację starej zwyczajowej zasady zapewnić bezpieczeństwo nadań czynionych na rzecz instytucji kościelnych i ograniczyć możliwość stosowania zwyczajowych sankcji wobec pobożnych darczyńców. Znamienne jednak, że określając prawa, których pod żadnym pozorem nie mogli być pozbawiani donatorzy ofiarowujący swą ojcowiznę Kościołowi, na pierwszym miejscu wymienił właśnie współprzysięganie i dziedziczenie. W świadomości prawodawcy te dwa zobowiązania nadal przesądzały o istnieniu więzi pokrewieństwa.

Wprowadzona przez Arechisa zmiana naruszała jednak w istocie u podstaw owe tradycyjne zasady porządkujące relacje w ramach grupy krewniczej. Zakaz stosowania tradycyjnych sankcji wobec członka grupy naruszającego rządzące nią reguły, a jednocześnie nakaz przestrzegania owych reguł wobec takiej jednostki przez pozostałych

³⁶ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, wyd. 2, Warszawa 1997, s. 36–37, 225.

³⁷ Szerzej o znaczeniu aktu przysięgi jako elementu spajającego wspólnotę krewniczą K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004, s. 154–158.

³⁸ *Lex Salica*, wyd. K.A. Eckhardt, MGH Leges, t. 4, cz. 2, Hannover 1969, tit. 60, szczegółowo normę tę analizuje K. Modzelewski, *Człowiek istnieje w kolektywie. Jednostka w kręgu wspólnoty krewniczej, sąsiedzkiej i plemiennej*, [w:] *Człowiek w społeczeństwie średniowiecznym...*, s. 16–17. Por. sformułowanie kapitulacza Ludwika Pobożnego z 816 r., w którym znalazła się definicja spraw i czynności prawnych, wymagających zastosowania specjalnych procedur; wymieniono tu m.in. pozew *de statu suo, id est de libertate sua vel de hereditate quam ei pater suus moriens dereliquit*, a zatem w świadomości redaktora dokumentu określenie statusu prawnego i pozycji jednostki wiązało się bezpośrednio z udowodnieniem prawa do dziedziczenia, *Capitula legi addita*, 816 r., 1 listopada, *Capitularia regum Francorum*, t. 1, nr 134, cap. 2, s. 268.

krewnych, uniemożliwiało sprawne funkcjonowanie mechanizmów kontroli, zapewniających wewnętrzną spójność wspólnoty³⁹.

Jak bardzo dezintegrujące skutki mogło mieć zakłócenie tradycyjnych wzorów interakcji społecznej, świadczą dokumenty procesów o spadki, toczące się przed sądami publicznymi. Interesującym przykładem sporu o takim charakterze jest sprawa wniesiona przed trybunał książęcy w Spoleto w połowie VIII w.⁴⁰ Niejaki Witulo wraz ze swymi bratanekami oskarżył swego brata, prezbitera Klaudiana, o bezprawne zagarnięcie klasztoru Panny Marii i św. Michała Archaniola w Terentiano, rodowej fundacji braci i darowanie go opactwu Panny Marii w Farfie. Zgodnie z zeznaniem Klaudiana sporny klasztor wzniesiony został z jego inicjatywy i jego sumptem w dobrach, które przypadły mu około trzydziestu lat wcześniej po przeprowadzeniu podziału dóbr ojcowskich między wszystkich braci. Złożony ciężką chorobą Klaudiana nakazał spisać swą ostatnią wolę, w której rzeczony klasztor wraz z resztą swego majątku darował opactwu w Farfie. Po cudownym ozdrowieniu zdecydował się wstąpić do klasztoru, przekazując opactwu Panny Marii ów zapisany wcześniej majątek, wraz ze sporną fundacją. Witulo przedstawił odmienną wersję wydarzeń. Według jego relacji podział ojcowski między braci nie obejmował dóbr w Terentiano, gdzie znajdował się jedyny dwór (*domuculta casa*) i zapewne siedziba rodu. Ta część miała pozostać w niedziale, a w Terentiano bracia wspólnymi siłami (idąc zresztą w tym względzie za radą Klaudiana) wzniesli klasztor *ita ut filii nostri ibi tenderent et in eius traderentur servitio et ad discentum litteras*. Pieczę nad klasztorem powierzyli Klaudianowi, po którego śmierci fundacja miała pozostawać we władzy krewnych. Umowę potwierdzili na piśmie i ten dokument Witulo przedstawił na dowód swych słów. Werdykt sądu okazał się niekorzystny dla krewnych Klaudiana. Przedłożony przez Witula dokument uznany został za niewiarygodny (*fraudolens*), jako pozbawiony wymaganych przez prawo elementów uwierzytelniających⁴¹.

Wyrok ten miał daleko idące konsekwencje dla całej grupy krewniaczej. Rodowy klasztor Panny Marii i św. Michała był ośrodkiem dóbr rodziny Klaudiana i Witula oraz punktem oparcia dla całej grupy krewniaczej. Stanowił centrum zarówno ekonomicznego, jak i duchowego życia wspólnoty rodzinnej – miejsce modlitewnego upamiętnienia zmarłych i manifestacji prestiżu żyjących członków rodu. Informacje zawarte w *iudicatum* wskazują, że rodzina ta, bardzo już rozrodzona, starała się chronić przed dalszym rozdrabnianiem dóbr, nieuchronnie prowadzącym do pauperyzacji i degradacji społecznej, a fundacja klasztoru stanowiła jeden z ważniejszych elementów strategii przetrwania. Bez względu na motywy kierujące działaniami Klaudiana, jego decyzja uderzała w podstawy bytu grupy i jej spójność. Spór między Klaudianem i resztą rodziny był również konfliktem o to, komu winno przysługiwać prawo do przypisywania sobie zasługi wobec Niebios, wynikającej z aktu pobożnej fundacji. Nie dziwi więc, że w tej sytuacji jego bracia mogli uznać jego czyny za występki równe spiskowaniu przeciwko życiu i zdrowiu krewnych i wyrzec się go na zawsze. Sankcja ta jednak nie mogła być

³⁹ R. Firth, *Spółeczności ludzkie*, Warszawa 1965, s. 162 n.

⁴⁰ CDL, t. 4, cz. 1, wyd. C. Brühl, FSI, 65, Roma 1981, nr 12, s. 32.

⁴¹ *Ratchis leges*, [w:] *Le leggi dei Longobardi...*, cap. 8, s. 240.

skuteczna, jako że Klaudian, wchodząc do wspólnoty zakonnej w Farfie, zyskiwał w niej oparcie i psychologicznie niezwykle istotne poczucie przynależności grupowej, a pozostając pod opieką potężnego klasztoru mógł swobodnie do końca swych dni dysponować rodzinną fundacją, bez obowiązku opieki i utrzymania powierzonych jego pieczy bratanków.

Konflikt wokół dóbr darowanych przez Klaudiana klasztorowi w Farfie nie zakończył się jednak wraz z ogłoszeniem wyroku przez sąd pałacowy w Spoleto. W 752 r. po długich sporach, na mocy ugody z opatem klasztoru Panny Marii w Farfie dwaj bratankowie Klaudiana, Grimuald i Anso uzyskali w dożywotnie użytkowanie część jego dóbr w zamian za odstąpienie od dalszych roszczeń⁴². Polubownemu zakończeniu sprawy sprzyjała zapewne zmiana sytuacji politycznej po obaleniu księcia Spoleto Lupona, w którego imieniu zapadł poprzedni wyrok w tej sprawie, i przejęciu władzy w księstwie bezpośrednio przez króla Aistulfa. Wzmianka w dokumencie z 752 r. wskazuje, że Grimuald i Anso już wcześniej wnieśli sprawę przed sąd *missorum* Aistulfa, uzyskując korzystne dla siebie rozstrzygnięcie. Strona klasztorna w tej sytuacji okazała się skłonna do ustępstw, co pośrednio wskazuje, że przedstawione przez braci argumenty, opierające się na przysługującym im prawie bliższości do dóbr Klaudiana, mogły okazać się na tyle silne, by podważyć rozporządzenia testamentu i darowizny ich stryja. Najwyraźniej wszakże w interesie obu stron leżało osiągnięcie kompromisowego rozstrzygnięcia sporu.

Uniknięcie tego typu konfliktów możliwe było w przypadku uzyskania zgody krewnych na rozdysponowanie dóbr na pobożne cele. Argumentem skłaniającym krewniaków do akceptacji ograniczenia uprawnień spadkowych było objęcie ich samych i ich potomków modlitewną pamięcią obdarowanej wspólnoty zakonnej. Od połowy VIII w. w donacjach testamentowych pojawiają się formuły potwierdzające, że darowizna dokonywana była *cum consensu* dziedziców testatora. Tym samym decyzja dotycząca dóbr należących do jednego z członków rodu była w istocie, przynajmniej formalnie, wyrazem woli potencjalnych spadkobierców, co nakładało na nich szczególne zobowiązanie przestrzegania tych postanowień. Formuły darowizn testamentowych coraz częściej obok donatora wymieniały także jego zmarłych, żyjących i jeszcze nienarodzonych krewnych jako odbiorców dobrodziejstw płynących z modlitw wstawienniczych⁴³. Dzięki temu naruszenie stanu posiadania grupy, a więc uszczuplenie zasobów materialnych stanowiących o prestiżu i statusie jednostek w ich życiu doczesnym, rekompensowane było przekazaniem krewnym w dziedzictwie wartości duchowych, niezbędnych w życiu pośmiertnym. Pozwalało to zachować równowagę we wzajemnych relacjach między trzema stronami układu: donatorem, jego spadkobiercami i obdarowaną instytucją kościelną, która stawała się depozytariuszem tego niematerialnego dziedzictwa i niezbędnym pośrednikiem w przekazywaniu go między pokoleniami⁴⁴.

⁴² CDL, t. 5, nr 16, s. 65–69.

⁴³ Jeden z najwcześniejszych przykładów użycia takiej formuły w longobardzkich Włoszech napotykamy w donacji testamentowej *gastalda* Sieny Warnefrida z 730 r., dokonanej: *pro redemptione animarum genitori et genitrici nostre et remedium anime nostre et pro animabus parentorum nostrorum, qui iam fuere et qui per futura tempora fuerint* (CDL, t. 1, nr 50, s. 163).

⁴⁴ Szerzej na temat tej koncepcji relacji między klasztorem i jego społecznym otoczeniem m.in. D. White, *Custom, Kinship and Gifts...*, passim.

Jednak ta koncepcja trójstronnej więzi, choć niewątpliwie odgrywała ogromną rolę, pozwalając zachować integralność grupy krewniczej jako wspólnoty dziedziczenia, a zarazem umożliwiając wypełnienie nakazów religii, nie zapobiegała powstawaniu napięć związanych z realizacją ostatniej woli zmarłego. W prawodawstwie królewskim VIII i IX w. powtarzają się postanowienia wymierzone w osoby uchylające się od wykonania ostatniej woli swych krewnych⁴⁵. Ludwik Pobożny nie tylko nakazał respektowanie rozporządzeń testamentowych, ale zobowiązał swych przedstawicieli (*comites* i *missi*) do ich przymusowej egzekucji w przypadku oporu ze strony rodziny zmarłego⁴⁶. Warto zauważyć, że nakaz ten dotyczył zarówno szczególnie chronionych przez prawo królewskie darowizn na rzecz instytucji kościelnych, jak i wszelkich innych dyspozycji *post obitum*, także czynionych w interesie krewnych. Panujący ingerował zatem bezpośrednio w sferę przepływu dóbr, a więc stosunki dziedziczenia kształtujące relacje w ramach grupy rodowej, pozostające zwyczajowo poza obszarem zainteresowania jurysdykcji publicznej. Próba przejęcia kontroli nad tą sferą życia przez władzę centralną wskazuje z jednej strony na wagę zagrożeń, jakie wybuchające na tym tle konflikty niosły dla ładu społecznego, na którego straży stał panujący, z drugiej zaś świadczą o nieskuteczności tradycyjnych mechanizmów rozwiązywania konfliktów spadkowych w ramach wspólnot krewniczych. Zarazem kapitularz Ludwika wskazuje na siłę oporu przeciwko forsowanej przez Kościół zasadzie swobody testowania na wypadek śmierci, której przewyciężenie wymagało zaangażowania aparatu przymusu władzy⁴⁷.

Zmianę charakteru relacji prawnych w grupie krewniczej potwierdza wprowadzenie rękojmi jako zabezpieczenia w stosunkach między testatorem a oddalonymi od spadku krewnymi i obdarowaną instytucją kościelną: *insuper et ipse* [scil. testator – przyp. A.P.-S.] *per se fideiussione faciat eiusdem vestiturae, ne heredi ulla occasio remaneat hanc traditionem inmutandi, sed potius necessitas incumbat illam perficiendi*⁴⁸. Wobec oporu krewnych realizację testamentu powierzano coraz częściej wykonawcom (*rogatores, fideicommissarii*) pochodzącym spoza kręgu rodzinnego zmarłego, w przypadku darowizn *pro remedio animae* na rzecz instytucji kościelnych – najczęściej przedstawicielom duchowieństwa⁴⁹. Gwarancją wypełnienia ostatniej woli stawały się zapisy na rzecz pełnomocników zmarłego lub też przekazanie wykonawcom prawa czasowego użytkowania dóbr testatora⁵⁰. Znamienne, że już od początku IX w. źródła coraz częściej przynoszą informacje na temat nadużyć popełnianych na tym tle, głównie dotyczących bezprawnego zagarnięcia powierzonych dóbr przez osoby wyznaczone na wykonawców testamentu⁵¹. Jednym ze sposobów przeciwdziałania tym praktykom było złożenie

⁴⁵ *Ahistulfi leges*, cap. 12 s. 254–256.

⁴⁶ *Capitula legibus addenda*, 818–819 r., *Capitularia regum Francorum*, t. 1, nr 139 [w wyd. błędnie 136], cap. 6, s. 282, właściwie: ok. 808 r.

⁴⁷ R. Le Jan, „*Malo ordine tenent*”..., s. 138–139.

⁴⁸ *Capitula legibus addenda*, 818–819 r., nr 139, cap. 6, s. 282.

⁴⁹ Zob. np. CDL, t. 2, nr 137, s. 29–34, 759 r., Pawia; nr 293, s. 429–437, 774 r., Bergamo, gdzie wykonawcami ostatniej woli ustanowieni zostali miejscowi biskupi.

⁵⁰ Np. *Codice diplomatico veronese*, nr 181, s. 263–272; nr 182, s. 272–278, 846 r.; nr 219, s. 325–330, 860 r.

⁵¹ Por. omówienie tego zjawiska na podstawie analizy źródeł dyplomatycznych z księstwa Salerno V. Loré, *Disposizioni testamentarie nelle pratiche sociali dell'Italia meridionale*, <http://centri.univ.it/RM/biblioteca/scaffale/l.htm#Vito%20Lore> (15.03.2005), s. 6, przyp. 35.

obowiązku wypełnienia rozporządzeń testamentowych na wdowę, co wiązało się ze zmianą statusu i roli tej grupy kobiet w ramach rodziny i rodu⁵².

Przeniesienie obowiązku wypełnienia ostatniej woli zmarłego z prawowitych spadkobierców na osoby trzecie wiązało się nie tylko ze stratą materialną, ale oznaczało także utratę kontroli nad ważnymi wartościami symbolicznymi. Pozbawiało bowiem najbliższych krewnych możliwości zmanifestowania więzi łączących ich z donatorem, wyrażającej się w odpowiedzialności za redystrybucję jego majątku między wskazane w ostatniej woli instytucje i osoby. Tak jak akt spisania testamentu dawał testatorowi okazję do umocnienia swego prestiżu poprzez publiczne zademonstrowanie wartości darowizny, a co za tym idzie „jakości” relacji z *sacrum* nawiązywanych za pośrednictwem obdarowanych instytucji kościelnych⁵³, tak realizacja ostatniej woli – czy raczej prawo do jej realizacji – służąca upamiętnieniu zmarłego pozwalała spadkobiercy potwierdzić swe prawo do zajęcia jego miejsca w hierarchii rodziny, rodu i społeczności, których był członkiem⁵⁴.

Świadomość napięć, jakie mogły powstawać na tle podziału dziedzictwa, widoczna jest w arengach dokumentów potwierdzających donacje *pro remedio animae*. Pojawiają się w nich charakterystyczne sformułowania wskazujące wprost na chęć uniknięcia zatargów jako jeden z głównych motywów ich spisania⁵⁵. Zabezpieczeniu realizacji ostatniej woli służyć miały sankcje nadprzyrodzone i finansowe, którymi donatorzy grozili krewnym ośmielającym się łamać ich postanowienia. Zmiana relacji między spadkodawcami i potencjalnymi spadkobiercami wymuszała zastosowanie także innych instrumentów prawnych, w tym umów, w których ci ostatni wyrażali zgodę na dokonanie darowizny i zrzekli się wysuwania wszelkich pretensji do spadku pod groźbą kary⁵⁶. Wzmianki o tego typu umowach pojawiają się w donacjach testamentowych we Włoszech pod koniec VIII w. Dziewiątowieczne źródła ukazują, w jaki sposób praktyka ta wpływała na zmianę sposobu rozwiązywania konfliktów dotyczących dziedziczenia.

⁵² Rolę wdów jako wykonawczyń woli zmarłych małżonków i związanych z tym zmian w ich statusie społeczno-prawnym szerzej na podstawie źródeł włoskich omawia C. La Rocca, *Segni di distinzione...*, s. 10 n.; ogólnie R. Le Jan, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VII^e-X^e siècle)*, Paris 1995, s. 365 n.; ostatnio E. Santinelli, *Des femmes éplorées? Les veuves dans la société aristocratique du haut Moyen Age*, Paris 2003, passim.

⁵³ Na znaczenie aktu spisania ostatniej woli jako jednego z instrumentów budowania prestiżu elit wskazuje La Rocca, *Segni di distinzione...*, s. 4 n.

⁵⁴ M. Innes, *Charlemagne's Will...*, passim.

⁵⁵ Zob. np. *Codex diplomaticus Amiatinus...*, nr 90, s. 183–184, (823 r. podfałszowany): *Quisquis homo in hoc seculo positus fuerit, iuxta tempus facultatis vel opes habere videtur, debet alubriter tractare atque prudentiore dispartire consilio, ut, dum eius anima de hoc corruptile corpore fuerit ablata, non iudicetur de negligentia, sed quantumcumque de bona providentia consoletur, inprimis debet in sacris locis conferre vel in sedochiis causa pietatis, deinde in filios aut parentes atque suis subiectis; unde pro modica et parva substantia non de relinquat scandala aut error crescat, sed integram quam Deus diligit pacem, et credimus nec ante tribunal Christi ligata appareat*, por. *Codex diplomaticus Amiatinus...*, nr 42, s. 80–81, 793 r.

⁵⁶ Zob. np. *Le pergamene degli archivi di Bergamo, a. 740–1000*, wyd. M. Cortesi, Bergamo 1988, nr 12, s. 21–22, [830 r.], dokument potwierdzający wyrażoną wcześniej zgodę córek zmarłego, ich mężów i ich prawnych spadkobierców na donację testamentową ojca; uzasadnienie prawne zob. *Ahistulfi leges*, cap. 16, s. 258.

W 814 r. w Spoleto w obecności opata Adalarda z Korbei, działającego jako *missus* Karola Wielkiego w Królestwie Longobardów, rozpatrywany był zadawniony⁵⁷ spór majątkowy między klasztorem Marii Panny w Farfie a gastaldem Romualdem i jego (niewydzielonym jeszcze) synem Herfoaldem. Romuald wraz z synem kwestionowali prawa opactwa do dóbr подарowanych mu *pro anima sua* przez Leona, teścia Herfoalda i dokonali ich zajęcia, powołując się na prawo dziedziczenia przysługujące córce Leona a żonie Herfoalda. Leon – zapewne z inspiracji przedstawicieli klasztoru, przewidujących trudności w wyegzekwowaniu ostatniej woli donatora – zawarł jednak przed śmiercią umowę z Herfoaldem (za zgodą jego ojca), w której ten ostatni zrzekł się wszelkich roszczeń do będącego przedmiotem darowizny dziedzictwa po Leonie, zobowiązując się w wypadku złamania warunków umowy do zapłaty odszkodowania w wysokości 60 solidów na rzecz poszkodowanego opactwa. Ponieważ strona klasztorna mogła na dowód swych praw przedłożyć zarówno dokument darowizny, jak i ową umowę z Herfoaldem, sędziowie nakazali, by Romuald uiścił karę przewidzianą w umowie zawartej z Leonem i zwrócił bezprawnie zagarnięte dobra.

Sprawa na tym się jednak nie zakończyła. Na tym samym posiedzeniu sądowym pretensje do spadku zgłosił drugi zięć Leona – skuldahis Skaptolf. Powołał się on jednak nie na zwyczajowe prawo bliskości, lecz na umowę wcześniejszą niż darowizna *pro anima* Leona, zawartą z ojcem Herfoalda, Romualdem. Romuald, w imieniu swego syna, obiecał wówczas Skaptolfowi część dziedzictwa po Leonie. Zerwanie umowy obciążone było wysoką karą 190 solidów. Pretensje zgłosiła także trzecia, niezamężna córka Leona, reprezentowana przez prawnego opiekuna.

Sprawa ta rozpatrywana była na kolejnym posiedzeniu przez wspomnianego już Adalarda oraz księcia Spoleto i komesa pałacowego Suppona. Orzekli oni o winie Romualda i jego syna, uznali zarazem roszczenia obu skarżących i nakazali Romualdowi zapłacenie łącznie 250 solidów grzywny za złamanie umów na rzecz obu poszkodowanych stron – klasztoru Panny Marii i Skaptolfa – zażądali także zwrotu spornych dóbr. Na prośbę skazanych obie strony zrezygnowały jednak z egzekucji wyroku pod warunkiem uzyskania należnych im części dziedzictwa po Leonie pozostających w posiadaniu Romualda. Dokonano ujazdu i podziału ziem, tym samym roszczenia zainteresowanych stron zostały formalnie zaspokojone.

Dlaczego jednak klasztor, dysponujący na pozór niepodważalnymi tytułami prawnymi do dziedzictwa po Leonie, przystał na to niekorzystne dla siebie postanowienie? To, że sędziowie nakazali przeprowadzenie podziału spornych ziem między opactwo i córki Leona zdaje się wskazywać, że donator w swej ostatniej woli wbrew prawu przekazał na rzecz klasztoru także dobra nieswobodne, stanowiące dziedzictwo jego córek. Przemawia za tym informacja o umowie zawartej między Romualdem i Skaptolfem: najwyraźniej Skaptolf obawiał się raczej tego, że Romuald zagarnie całość dziedzictwa po Leonie, niż że Leon może rozdisponować te dobra w inny sposób. Zgodnie z prawem longobardzkim, któremu podlegał sam Leon i jego zięciowie, w wypadku braku synów niezamężne córki winny otrzymać jako wyposażenie połowę majątku ojcowskiego⁵⁸.

⁵⁷ *I placiti del Regnum Italiae...*, nr 27, s. 84–85.

⁵⁸ Zwłaszcza: *Leges Liutprandi*, cap. 65, s. 160.

W tym wypadku tylko jedna córka była niezamężna, jednak sędziowie uznali roszczenia wszystkich i nakazali podział zapisanych klasztorowi dóbr na dwie części, z których jedna przyspać miała córkom, bez względu na ich status. Być może Romuald, Herfoald i Skaptolf działali w porozumieniu, dążąc do obalenia niekorzystnych postanowień ostatniej woli Leona. Wobec tak zdecydowanego oporu spadkobierców, klasztor musiał ustąpić, zadowolając się jedynie prawami – ale prawami niekwestionowanymi – do połowy darowanego majątku. Przebieg sporu może też prowadzić do innych wniosków. Umowa między Romualdem i Skaptolfem, a także odsunięcie od dziedziczenia trzeciej córki wskazuje na napięcia wśród potencjalnych spadkobierców już na długi czas przed śmiercią Leona. Nie jest wykluczone, że przekazanie przez niego majątku klasztorowi *pro anima sua* miało służyć rozwiązaniu nieuniknionego konfliktu.

Bez względu na motywacje kierujące działaniami poszczególnych stron warto zauważyć, że żadna z nich nie dążyła do konfrontacji. Dzięki temu możliwe było zawarcie ugody pozasądowej, kosztem rezygnacji z wypełnienia dyspozycji testamentowych Leona⁵⁹. Wpływ na wybór takiej strategii działania miały zapewne ścisłe więzi łączące klasztor w Farfie ze wszystkimi zaangażowanymi w sprawę osobami. Skuldahis Skaptolf występuje w źródłach jako wójt (*advocatus*) klasztoru, m.in. w sprawach o rewindykację praw nabytych przez opactwo w drodze innych donacji *pro anima*⁶⁰. W niecały rok po zakończeniu procesu przeciwko Romualdowi tenże Skaptolf i jego żona, Formosa, córka Leona, darowali część swych dóbr opactwu Panny Marii⁶¹.

Sprawa trzech córek Leona prowadzi nas do szerszego problemu roli kobiet w powstawaniu i rozwiązywaniu konfliktów związanych z przepływem dóbr. Rozszerzenie praw spadkowych kobiet zostało potwierdzone w legislacji królewskiej na początku VIII w.⁶² Badacze skłonni są w tym widzieć świadectwo rozkładu tradycyjnej organizacji grupy krewnicznej, w której prawa majątkowe kobiet ograniczały się do ruchomości wyniesionych z domu ojcowskiego i dóbr przekazanych przez męża w chwili zawarcia małżeństwa⁶³. W praktyce wprowadzenie zasady dopuszczającej dziedziczenie nieruchomości przez kobiety nie oznaczało jednak ich całkowitego równouprawnienia z mężczyznami. Mimo rozporządzeń prawa królewskiego, określenie części dziedzictwa przypadającej córkom pozostawało sprawą sporną i w znacznej mierze uzależnione było od

⁵⁹ O znaczeniu i funkcji pozasądowego rozwiązywania konfliktów w praktyce prawnej wczesnego średniowiecza zob. P.-G. Geary, *Extra-Judicial Means of Conflict Resolution*, SCIAM, 42, 1995, s. 571–605, por. R. Le Jan, *Justice royale et pratiques sociales dans le Royaume Franc au IX^e siècle*, [w:] *taż*, *Femmes, pouvoir...*, s. 149–170.

⁶⁰ *I placiti del Regnum Italiae...*, nr 14, s. 38–40; nr 21, s. 68–74; *Regesto di Farfa*, nr 161, s. 134–134; nr 184, s. 151–152; nr 197, s. 161–161; nr 208, s. 170–171.

⁶¹ *Regesto di Farfa*, nr 214, s. 173–174.

⁶² *Leges Liutprandi*, cap. 1–5, s. 129–130; *Notitia de actoribus regis*, [w:] *Le leggi dei Longobardi...*, cap. 5, s. 230.

⁶³ S. Gasparri, *La cultura tradizionale dei Longobardi. Struttura tribale e resistenze pagane*, Spoleto 1983, s. 115 n. Na temat praw majątkowych kobiet w zwyczajowych prawach barbarzyńskich zob. B. Pohl-Resl, „*Quod me legibus contanget auere*”. *Rechtsfähigkeit und Landbesitz langobardischen Frauen*, „Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung”, 101, 1992, z. 2–4, s. 201–227; R. Schmidt-Wiegand, *Der Lebenskreis der Frau im Spiegel der volssprachigen Bezeichnungen der Leges barbarorum*, [w:] *Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen, Lebensnormen, Lebensformen*, red. W. Affeldt, Sigmarining 1990, s. 195–209; K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa...*, s. 158 n.

lokalnego zwyczaju, a może jeszcze w większym stopniu od woli ojca i krewnych kobiety. Jednocześnie kobiety, z racji płci prawnie upośledzone, miały znacznie mniejsze możliwości dochodzenia swych roszczeń do spadku – nawet w przypadku rażącego łamania normy – i w znacznie większym stopniu niż mężczy – nawet nieletni – potomkowie narażone były na nadużycia ze strony prawnych opiekunów.

W aktach ostatniej woli stosunkowo często pojawiają się dyspozycje mające na celu zabezpieczenie bytu niezamężnych córek i żony. Klauzule testamentowe zawierają najczęściej zastrzeżenie prawa dożywotniego użytkowania całości lub części dóbr подарowanych instytucjom kościelnym. W longobardzkich Włoszech już na początku VIII w. rozpowszechnia się praktyka fundowania klasztoru, który miał stać się schronieniem dla kobiet pozostających pod opieką testatora. Rozporządzenia takie z jednej strony ograniczały niekorzystne dla grupy krewniaczej zjawisko rozpraszania własności w związku z realizacją praw spadkowych córek, z drugiej zaś zapewniały fundatorowi bezcenne dla jego zbawienia nieustające wstawiennictwo modlitwne nowo powoływanej do życia wspólnoty zakonnej.

Konsekwencją takich decyzji było jednak także przeniesienie (przynajmniej w przypadkach, gdy fundacja taka stanowiła część nadania dla innej instytucji kościelnej), prawa opieki nad kobietami na miejscowego biskupa lub opata klasztoru, będącego odbiorcą darowizny⁶⁴. W zwyczajowym systemie normatywnym obowiązek i prawo opieki nad osieroconymi kobietami spoczywały na spadkobiercach zmarłego, proporcjonalnie do ich udziału w dziedzictwie, co znajdowało swój wyraz materialny w prawie do odpowiedniej części opłaty za przekazanie owej opieki (mundu) w przypadku zawarcia przez kobietę małżeństwa. Oddalenie krewnych od spadku i przekazanie majątku Kościołowi zdejmowało z nich formalnie odpowiedzialność za los kobiet. Trzeba jednak zaznaczyć, że naruszenie tradycyjnej relacji między kobietą a spokrewnionymi z nią mężczyznami nie ograniczało się w tym przypadku wyłącznie do przeniesienia uprawnień majątkowych, ale postrzegane było jako zakłócenie relacji władzy w ramach grupy krewniaczej, a co za tym idzie, dotyczyło honoru każdego z jej męskich członków. Nie można też zapominać, że utrata kontroli nad wyborem i działaniami opatki, od której w pierwszym rzędzie zależała „jakość” modlitw wstawienniczych wnoszonych przez wspólnotę za dusze fundatora i jego krewnych, wpływała na ich relacje ze sferą sakralną.

Kobiety zarządzające dobrami stanowiącymi uposażenie rodowej fundacji lub czuwające nad wykonaniem testamentu, mimo wszystkich ograniczeń, zyskiwały znaczną niezależność majątkową. Oddane pod opiekę Kościoła, mogły w praktyce działać samodzielnie, także wbrew woli swych męskich krewnych, co musiało być postrzegane jako naruszenie tradycyjnego stosunku społecznego⁶⁵. W tych kategoriach interpretować

⁶⁴ Źródła dokumentowe potwierdzają, że w praktyce to przekazanie opieki było postrzegane w kategoriach prawa zwyczajowego, a więc jako przeniesienie na Kościół władzy męskiego krewnego nad kobietą, analogicznie do procedury obowiązującej w chwili zawarcia małżeństwa i oddania kobiety pod władzę małżonka (*traditio per manus*), zob. np. *I placiti del Regnum Italiae...*, nr 19, s. 60–64, 806 r., Pistoia; *Memorie e documenti per servire all'istoria del Ducato di Lucca*, wyd. D. Barsocchini, Lucca 1837–1844, t. 5, nr 162, 776 r.

⁶⁵ Zob. np. sprawa Rottrudy, wdowy po Auriperce i wykonawczynie jego testamentu, która w 762 r. zdołała wnieść aż przed sąd pałacowy w Pawii sprawę przeciwko swemu szwagrowi Alpertowi, bezprawnie dzierżącemu dobra wyznaczone przed śmiercią przez Auriperta jako uposażenie domu dla pielgrzymów. Zgodnie z prawem zwyczajowym to właśnie Alpert jako najbliższy krewny jej zmarłego męża powołany był do sprawowania nad nią opieki prawnej, CDL, t. 2, nr 163, s. 109–112.

należy, jak się wydaje, ogłaszane przez panujących przepisy mające na celu ograniczenie swobody *viduarum velatarum*⁶⁶.

Splot tych czynników sprawiał, że pozycja kobiet określona przez testatora w ostatniej woli stawała się przedmiotem ataków ze strony krewnych. Domagali się oni, jeśli nie rewindykacji oddanych im w użytkowanie dóbr, to przynajmniej przejęcia nad nimi bezpośredniej kontroli, a zarazem uznania ich prerogatyw władczych wobec kobiet. Interesującym przykładem takiego wielopłaszczyznowego konfliktu był trwający przynajmniej ćwierć wieku spór między Audolfem, skuldahisem (bratem Skaptolfa, wspomnianego już wyżej przy okazji sprawy córek Leona z Rieti⁶⁷), a opactwem Panny Marii w Farfie o majątek zapisany klasztorowi *pro remedio animae* przez jego ojca, Hilderyka. Po wydzieleniu obu synów Hilderyk darował opactwu Panny Marii resztę swych dóbr, w tym klasztor św. Agaty ad Arces w Rieti, rodzową fundację, którą oddał w dożywotnie użytkowanie swej żonie Gutcie oraz niezamężnym córkom. Zgodnie z wolą Hilderyka klasztor św. Agaty miał pozostać miejscem upamiętnienia zmarłych członków rodu, także jako rodowa nekropola⁶⁸. Sam Hilderyk przyjął habit w klasztorze Panny Marii w Farfie.

Po śmierci ojca Audolf upomniął się o prawa do klasztoru św. Agaty, twierdząc, że ojciec jego przed śmiercią porzucił stan zakonny, a tym samym darowizna jego straciła ważność⁶⁹. W trakcie długoletniego sporu, około 820 r. spisany został dokument, w którym Guisberga *sanctimonialis femina*, córka Hilderyka i siostra Audolfa, sprawująca po śmierci swej matki Gutty władzę w klasztorze św. Agaty, scedowała swoje prawa użytkowania dóbr stanowiących uposażenie spornego klasztoru i sam klasztor na rzecz opactwa Panny Marii *pro redemptione animae suae et parentum suorum*. Jednocześnie na mocy umowy z Ingoaldem, opatem klasztoru w Farfie, otrzymała rzeczony klasztor i przynależne do niego ziemie w dożywotnie użytkowanie na zasadach dzierżawy emfiteutycznej⁷⁰. Wydawać by się mogło, że wraz z rezygnacją z zagwarantowanego jej przez ojca prawa użytkowania klasztoru św. Agaty sytuacja Guispergi uległa pogorszeniu. Dokładna analiza umowy zawartej z opatem każe jednak rozumieć jej treść w całkiem odmienny sposób. Uwagę zwraca zwłaszcza wysokość czynszu dzierżawnego, ustalona przez stronę klasztorową na zaledwie 12 denarów rocznie, co przy wartości uposażenia klasztoru św. Agaty było zaiste sumą niewielką. Dysproporcja ta staje się jeszcze wyraźniejsza, jeśli zważymy, że opat zobowiązał się do przestrzegania warunków umowy pod bardzo wysoką karą 500 solidów, zaś sankcją za złamanie kontraktu przez Guispergę było pozbawienie jej prawa użytkowania dóbr będących przedmiotem umowy.

⁶⁶ Zob. np. *Principum Beneventi leges*, cap. 12, s. 270.

⁶⁷ O rodzinie zob. E. Saracco Previdi, *Lo „sculdahis” nel territorio longobardo di Rieti (sec. VIII e IX). Dall'amministrazione longobarda a quella franca*, „Studi Medievali”, 4, 1973, s. 652 n.

⁶⁸ Donacja testamentowa Hilderyka, *Regesto di Farfa*, nr 143, s. 120–121, 786 r.

⁶⁹ *Regesto di Farfa*, nr 260, s. 214. Wyjaśnieniem, dlaczego Audolf posłużył się tym zaskakującym argumentem, może być data spisania ostatniej woli Hilderyka – 786 r. Lata osiemdziesiąte VIII w. to moment najgłębszego kryzysu politycznego w Spoleto, związany z przejęciem władzy w księstwie przez Karola Wielkiego. Można przypuszczać, że Hilderyk, piastujący wysoką godność w strukturach władzy longobardzkiego księstwa, starał się w ten sposób zabezpieczyć swój majątek i własną osobę przed represjami, które mogłyby spaść na niego z woli nowego władcy. Późniejsza kariera jego dwóch synów wskazuje jednak, że rodzina zdołała utrzymać swą pozycję pod nowymi rządami, co tłumaczy powrót Hilderyka do życia świeckiego.

⁷⁰ *Regesto di Farfa*, nr 243, s. 200.

Zmiana postanowień testamentu Hilderyka przez Guispergę pozwoliła jej zabezpieczyć się przed naciskami ze strony brata, roszczonego sobie prawa do klasztoru św. Agaty. Ponieważ jej prawo użytkowania dóbr klasztornych wynikało odtąd z umowy zawartej z opatem Farfy, przestawała być ona zakładniczką w sporze między Audolfem i opactwem, a jednocześnie jej uprawnienia nie mogły być zakwestionowane bez obalenia testamentu jej ojca. Także w przypadku, gdyby Audolf lub jego spadkobiercy zdolali rewindykować dobra przekazane przez Hilderyka opactwu w Farfie i zmusić ją do opuszczenia klasztoru św. Agaty, mogła – przynajmniej formalnie – zażądać od opata wypełnienia zobowiązania wynikającego z warunków umowy dzierżawnej i wypłaty odszkodowania za zerwanie kontraktu. Dla przedstawicieli opactwa Panny Marii układ także niósł wymierne korzyści: znosił ograniczenia w dysponowaniu dobrami ofiarowanymi przez Hilderyka wynikające z postanowień jego testamentu i wzmacniał pozycję strony klasztornej w sporze z Audolfem.

Warto w tym miejscu podkreślić, że Guisperga rozporządzała prawem użytkowania samodzielnie, bez ingerencji krewnych, a więc zgodnie z prawem rzymskim, któremu podlegała jako *sanctimonialis femina*⁷¹. Na liście świadków dokumentu wymienieni zostali wyłącznie mnisi z klasztoru Panny Marii, brakuje natomiast wzmianki o jakimkolwiek udziale krewnych w tej czynności prawnej. Nie ulega wątpliwości, że Guisperga działała wbrew interesom swego brata i najwyraźniej z zamiarem zapewnienia sobie niezależności, która musiałaby zostać ograniczona w chwili uzyskania przez Audolfa pełni władzy nad rodową fundacją.

Spór między Audolfem i opactwem Panny Marii w Farfie zakończył się przed 827 r. ugodą i ostatecznym podziałem praw do klasztoru św. Agaty między strony. Audolf bowiem w 827 r. darował temuż opactwu Panny Marii *portionem meam de ipsa aecclesia sanctae agathes, quam prius per ipsius conuenientiam pactuationis inter nos per medietatem diuidere conuenimus*⁷². Podział na dwie części wydaje się wskazywać, że także w tym przypadku strona klasztorna uznała ograniczenia w rozporządzaniu majątkiem przez testatora, wynikające ze zwyczajowego prawa. Także Audolf zgodził się na ustępstwa, uznając – choć w ograniczonym zakresie – postanowienia ojcowskiej ostatniej woli. Dzięki osiągniętemu porozumieniu Audolf zyskał udział w najbardziej wartościowej, także ze względu na jej znaczenie symboliczne i religijne, części dziedzictwa. Darowizna tego właśnie, uzyskanego z tak wielkim trudem, klasztoru św. Agaty na rzecz opactwa w Farfie miała nie tylko zapewnić Audolfowi i jego potomkom wiekuiste zbawienie, ale stała się dla niego okazją do zmanifestowania prestiżu i wysokiej pozycji społecznej.

Skuteczne dochodzenie praw do dziedzictwa po śmierci ojca służyło odbudowie i potwierdzeniu hierarchicznego porządku w ramach rodu. Rozpatrywane w tych kategoriach, żmudne rokowania pozasądowe i kolejne procesy o spadek po Hilderyku jawią się jako swoisty spektakl, w który zaangażowana była cała grupa krewniacza. Wymuszenie na opactwie uznania roszczeń majątkowych wynikających z tradycyjnego prawa dziedziczenia było także czytelnym komunikatem dla otoczenia, mówiącym o ambicjach i możliwościach osoby i rodziny je wysuwającej. Jak wielkie to były

⁷¹ Por. *Regesto di Farfa*, nr 200, s. 165–165 i nr 202, s. 166–167.

⁷² *Regesto di Farfa*, nr 262, s. 215, wcześniejsze fazy sporu *Regesto di Farfa*, nr 260, s. 214, 824 r.

ambicje, świadczy dalsza kariera Audolfa, który w latach trzydziestych uzyskał (podobnie jak jego ojciec ponad pół wieku wcześniej) jedną z najwyższych godności księstwa Spoleto – urząd *gastalda* Rieti. Zwycięstwo, choćby tylko połowiczne, w sporze z klasztorem cesarskim odczytywane musiało być także jako znak przychylności Niebios, jaką cieszył się Audolf – spadkobierca fundatora klasztoru św. Agaty. Potwierdzała się w ten sposób szczególna relacja łącząca go z *sacrum*, świadcząca o jego walorach moralnych, dających mu prawo do sprawowania władzy tak w gronie własnej rodziny i rodu, jak i poza nimi. Paradoksalnie, konflikt stawał się zatem jednym ze środków budowania własnej pozycji społecznej i wzmacniania integralności grupy krewniczej. Trzeba zaznaczyć, że spór taki nie powodował zerwania wielorakich związków łączących rodzinę Audolfa z opactwem Panny Marii. Na początku IX w. tak Audolf, jak i jego brat Skaptolf pojawiają się wielokrotnie w źródłach jako wójtowie (*advocati*) farfijskiego klasztoru⁷³. Obaj bracia poczynili także na jego rzecz szereg donacji, obejmujących m.in. dobra wymienione w ostatniej woli Hilderyka, a rewindykowane na mocy wspomnianej ugody⁷⁴.

Wydaje się zatem, że spory majątkowe związane z realizacją darowizn *pro anima*, stosunkowo częste i przebiegające według pewnych, zwyczajowo ustalonych reguł, pozwalały rozładować napięcia wynikające z rozbieżności między tradycyjną organizacją społeczną a chrześcijańskimi wzorami kulturowymi. Przywracanie równowagi polegało nie tyle na jednorazowej eliminacji dawnych rozwiązań – o nieskuteczności tego typu działań świadczy legislacja królewska – ale raczej na nieustannym poszukiwaniu kompromisu, mniej lub bardziej harmonijnym połączeniu elementów dawnego i nowego porządku. W tym sensie również konflikty wybuchające wokół kwestii podstawowych dla stabilności relacji społecznych interpretowane być mogą nie tylko jako świadectwo rozpadu tradycyjnego systemu wartości chrystianizującego się społeczeństwa, ale także jako czynnik jego integracji.

Aneta Pieniądz-Skrzypczak

Unde substantia non relinquad scandala aut errorem sed pacem adque concordiam. Les conflits familiaux et sociaux liés aux donations testamentaires pro anima

Le changement profond de la perception de la mort et de la vie au-delà, dû à la christianisation des sociétés germaniques, contribua aussi à une rupture consécutive dans la structure de la mentalité et de la société traditionnelle. La transformation du système axiologique aboutit à redéfinir les besoins individuels, souvent contradictoires à des valeurs caractéristiques de la collectivité traditionnelle. Particulièrement important fut de

⁷³ Skaptolf, m.in. *I placiti del Regnum Italiae...*, nr 13, s. 36–37, 801 r.; nr 14, s. 38–40, 801 r.; nr 21, s. 68–70, 807 r.; nr 22, s. 70–72, 807 r.; nr 23, s. 72–74, 811 r.; nr 27, s. 84–85, 813 r.; Audolf: *I placiti del Regnum Italiae...*, nr 32, s. 98–103, 821 r.; nr 38, s. 118–122, s. 829 r.

⁷⁴ Audolf zapisał temuż opactwu *pro remedio animae suae* posiadłości ziemskie w Cordale, *Regesto di Farfa*, nr 261, s. 214, 829 r.; w 836 r. już jako *gastald* Rieti, dokonał kolejnej zamiany, obejmującej dobra odziedziczone po Hilderyku, *Regesto di Farfa*, nr 280, s. 231, 836 r.; darowizny Skaptolfa: *Regesto di Farfa*, nr 192, s. 157, 808 r.; nr 214, s. 173–174, 815 r.

s'assurer après la mort l'intercession pieuse *pro anima sua* de la part des communautés monastiques, ce qui entraînait la propagation des donations testamentaires en faveur de l'Église des biens, qui, conformément à la coutume pétrifiée, eurent dû passer par dévolution aux héritiers légitimes issus du groupe consanguin. Il s'ensuivit l'émergence de la notion de propriété individuelle et absolue, emprunté du droit romain – avec lequel se régissait l'Église, favorisée par des donations *pro anima* – et la rupture avec les règles traditionnelles de l'hérité dans le groupe consanguin. Les conflits inévitables entre les structures mentales et légales, celle-ci germanique, ancienne, et celle-là romaine, donc „nouvelle”, déchirant la communauté consanguine traditionnelle finissaient par porter plaid devant les tribunaux publics. Malgré la teneur des ordonnances royales, condamnant une quelconque opposition à la mise en oeuvre des donations *pro anima*, les *iudicata* du VIII^e-IX^e siècles provenant de l'Italie du Nord et centrale témoignent que nombre des causes étaient amenées à un compromis, le plus souvent venant à l'encontre de la législation royale, ainsi que non-conforme avec la coutume, mais permettant l'apaisement des tensions dues à l'impact des normes légales et sociales contradictoires.

Monika Saczyńska-Kaliszuk

(Warszawa)

Sacrum na co dzień – funkcje papieskich przywilejów dla polskich odbiorców indywidualnych w XIV i XV wieku*

W 1319 r. biskup wrocławski Gerward z Ostrowa, przebywając na dworze papieskim w Awinionie, uzyskał przywilej abszolucji *in articulo mortis* dla księcia Władysława Łokietka, jego żony Jadwigi i dla siebie¹. Nie był to główny cel pobytu biskupa w stolicy chrześcijaństwa. Przede wszystkim jego zadaniem było uzyskanie papieskiej zgody na koronację polskiego księcia, a także wniesienie skargi na Zakon Krzyżacki za zabór Pomorza Gdańskiego (1308)². Sprawa przywilejów była jednym z wielu drobniejszych przedsięwzięć podejmowanych przy okazji zabiegów o realizację głównych celów poselstwa³. Oczywiście, papieskie przywileje dla polskiej pary książęcej były ważnym i cennym wyróżnieniem. Ale te trzy przywileje są dla nas istotne z innych względów: są

* Artykuł powstał w oparciu o fragmenty rozprawy doktorskiej pt. „Przywileje papieskie dla polskich odbiorców indywidualnych”, przygotowywanej pod kierunkiem prof. Marii Koczerskiej.

¹ BP, t. 1, 1982, nr 1119, 1120, 1125; wszystkie przywileje są datowane na 11 IX 1319 r.

² O legacji i jej okolicznościach zob.: W. Abraham, *Stanowisko kurii papieskiej wobec koronacji Łokietka*, [w:] *Księga pamiątkowa Uniwersytetu Lwowskiego ku czci 500 rocznicy fundacji Jagiellońskiej Uniwersytetu Krakowskiego*, Lwów 1900, s. 1–34, (na temat przywilejów zob. s. 29); K. Tymieniecki, *Studia nad XIV w.*, cz. 1: *Proces polsko-krzyżacki 1320–1321*, PH, 21, 1917–1918, s. 84–87; S. Kujot, *Dzieje Prus Królewskich*, cz. 2: *Pomorze i ziemia chełmińska 1309–1380*, „Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 29, 1924–1937, s. 34–42; E. Długopolski, *Władysław Łokietek na tle swoich czasów*, Wrocław 1951, s. 201–214; H. Chłopocka, *Procesy Polski z Zakonem Krzyżackim w XIV wieku. Studium źródłoznawcze*, Poznań 1967, s. 22–24; A. Liedtke, *Stanowisko papieża Jana XXII wobec koronacji Władysława Łokietka*, „Nasza Przeszłość”, 36, 1971, s. 91–107; J. Bieniak, *Wiec ogólnopolski w Żarnowie 3–7 czerwca 1319 r. a geneza koronacji Władysława Łokietka*, PH, 64, 1973, s. 469–483; J. Maciejewski, *Działalność kościelna Gerwarda z Ostrowa, biskupa wrocławskiego w latach 1300–1323*, Bydgoszcz 1996, s. 128–132.

³ Co ciekawe, tę samą datę co łaski papieskie (11 IX 1319 r.) nosi bulla Jana XXII w sprawie skargi wniesionej przez Władysława Łokietka na Zakon o zajęcie Pomorza Gdańskiego. Papież do rozpatrzenia tej sprawy mianował w swym zastępstwie sędziów w osobach: arcybiskupa gnieźnieńskiego Janistawa, biskupa poznańskiego Domarata i opata mogińskiego Mikołaja. Zob. E. Długopolski, *Władysław Łokietek...*, s. 205–206; K. Tymieniecki, *Studia nad XIV w.*, cz. 1: *Proces...*, s. 87–89; H. Chłopocka, *Procesy Polski z Zakonem...*, s. 27.

to pierwsze znane przywileje papieskie dla polskich odbiorców indywidualnych. Odbiorca indywidualnym nazywam osobę, której imię wraz z dodatkowymi określeniami (pełnione urzędy, funkcje, diecezja, z której pochodzi) jest wymienione w tekście przywileju. Wymienienie z imienia nie oznacza, że konkretna łaska była skierowana tylko do jednej osoby. Odbiorca indywidualny występował także w towarzystwie innych osób. Bardzo często towarzyszyła mu żona, dzieci⁴ lub domownicy – *familiares*⁵. Osoby towarzyszące pozostawały w różnym stopniu i formach zależności od głównego odbiorcy i były definiowane poprzez przywołane w pierwszej kolejności imię konkretnej jednostki – owego głównego odbiorcy. Natomiast mianem polskich odbiorców indywidualnych określałam mieszkańców ziem polskich, z wyłączeniem Śląska i Pomorza Gdańskiego⁶ oraz ziem ruskich i Wielkiego Księstwa Litewskiego, a zatem poddanych królów polskich, wielkich książąt litewskich i książąt mazowieckich. Przymiotnika „polski” nie używam w znaczeniu etnicznym.

Na grupę przywilejów papieskich dla odbiorców indywidualnych składało się pięć rodzajów łask; oprócz już wspomnianej absolucji *in articulo mortis*, także przywileje: wyboru spowiednika, posiadania ołtarza przenośnego, słuchania mszy w miejscu interdyktowanym i słuchania mszy o świcie. Przywileje te łączą w sobie trzy cechy: po pierwsze, przyznanie odbiorcy prawa nadzwyczajnego, wykraczającego poza wymagane praktyki, związanego z sakramentami Eucharystii lub pokuty (czyli łaski duchowe); po drugie, związek z prywatnymi działaniami dewocyjnymi petenta i jego osobistą pobożnością (czyli dewocja prywatna) i po trzecie, daleko idące sformalizowanie treści (czyli niezmienny formularz kancelaryjny)⁷.

Dołączenie Polaków do grupy odbiorców łask papieskich nastąpiło w początku XIV w., a więc z pewnym opóźnieniem w stosunku do innych krajów. Włączywszy w krąg naszych rozważań Śląsk, co na przełomie XIII i XIV stulecia nie budzi żadnych zastrzeżeń, górną granicę będzie można przesunąć jedynie na koniec XIII w. Dnia 1 II 1296 r. książę wrocławski Henryk V Brzuchaty otrzymał od Bonifacego VIII przywilej słuchania mszy w miejscu interdyktowanym⁸. Następny przywilej śląski pochodzi dopiero z lat dwudziestych XIV w.: 18 X 1321 r. Jan XXII zezwolił Henrykowi VI księciu wrocławskiemu i jego żonie Annie na słuchanie mszy w miejscu interdyktowanym⁹.

⁴ Np.: BP, t. 3, nr 1385; t. 4, nr 310; t. 5, nr 105; t. 6, nr 1150; *Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej polskiej z Archiwum tak zw. bernardyńskiego we Lwowie* (cyt. dalej: AGZ), t. 6, Lwów 1876, nr 107.

⁵ Np.: BP, t. 2, nr 1003; t. 4, nr 175, nr 268, nr 2163; t. 6, nr 960.

⁶ Oba te obszary dla okresu późnego średniowiecza zasługują na odrębne omówienie. Częściowo wykorzystuję czternastowieczny materiał śląski, traktując go jednak tylko porównawczo. Niemniej, ze względu na ogólne założenia przyjęte dla całego interesującego mnie okresu, Śląsk pozostaje poza ścisłym obszarem mojego zainteresowania.

⁷ Formularz przywilejów stosowany przez kancelarię papieską, a wprowadzony przez Jana XXII zob. M. Tangl, *Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200–1500*, Innsbruck 1894, formuły nr CVI–CXI, s. 307–310.

⁸ BP, t. 1, nr 927. Książę nie cieszył się długo łaską, a być może nawet nie zdążył się o niej dowiedzieć, gdyż zmarł już 22 II tegoż roku (K. Jasiński, *Rodowód Piastów śląskich*, t. 1, Wrocław 1973, nr 35, s. 139–141).

⁹ BP, t. 1, nr 1181.

Najwcześniejsze znane z terenów europejskich przywileje papieskie dla odbiorców indywidualnych pochodzą już z pierwszej połowy XIII w. Na dzień 9 III 1224 r. jest datowany przywilej dla króla Francji Ludwika VIII, zezwalający na słuchanie mszy w miejscu interdiktowanym¹⁰. Z licznych przywilejów korzystał Ludwik IX. 2 I 1234 r. uzyskał zezwolenie na słuchanie mszy w swojej kaplicy w czasie interdiktu wraz z zakazem nakładania na kaplicę królewską tej cenzury bez specjalnego pozwolenia Stolicy Apostolskiej¹¹. 5 XII 1234 r. Ludwik otrzymał prawo uzyskiwania abszolucji (udzielanej przez swego kapelana) od wszystkich grzechów poza zarezerwowanymi dla Stolicy Apostolskiej¹². Natomiast przywilej wyboru spowiednika dla Ludwika Świętego pochodzi dopiero z 20 III 1256 r.¹³ Tego samego dnia wystawiono przywilej słuchania mszy w miejscach interdiktowanych dla Ludwika IX i jego żony Małgorzaty¹⁴.

Pewne działania, podobne do ujętych później w formułę przywileju papieskiego, są znane z czasów jeszcze wcześniejszych, na przykład używanie ołtarzy przenośnych przez misjonarzy¹⁵. Nie wiemy, czy od początku posługiwanie się takim ołtarzem wymagało uzyskania specjalnego pozwolenia papieskiego. Możemy jednak domniemywać, że skoro działania misjonarskie musiały być i tak zaakceptowane przez Stolicę Apostolską, to – niekoniecznie w drodze specjalnego przywileju – przyszli misjonarze musieli mieć zapewnioną możliwość odprawiania Służby Bożej *in partibus infidelium*.

Od 1319 r. papieskie przywileje uzyskiwała coraz szersza grupa polskich odbiorców indywidualnych, zarówno z grona rodziny królewskiej, jak też poddanych, poczynając od biskupów i możnowładców, poprzez kanoników, rycerstwo, niższe duchowieństwo i mieszczaństwo, z wyjątkiem jedynie przedstawicieli warstwy chłopskiej. Ogółem w XIV i XV w. odnotowujemy około 550 odbiorców indywidualnych, którzy uzyskali około 850 przywilejów papieskich w sprawach łask duchowych. W niniejszych rozważaniach pominię królów i książąt oraz członków ich rodzin (w sumie 38 osób). Grupa ta wymaga odrębnego omówienia. Władcy mieli bez porównania większe możliwości uzyskiwania łask papieskich, co uwidacznia się już w samej liczbie przywilejów. Średnio na jednego odbiorcę z tej grupy przypadają ponad 4 łaski, podczas

¹⁰ *Les actes pontificaux originaux des Archives Nationales de Paris*, wyd. B. Barbiche, t. 1: 1198–1261 (*Index Actorum Romanorum Pontificum ab Innocentio III ad Martinum V electum* (cyt. dalej: Ind. Act. RP), 1, Città del Vaticano 1975, nr 256.

¹¹ Ind. Act. RP, t. 1, nr 368.

¹² Ind. Act. RP, t. 1, nr 443.

¹³ Ind. Act. RP, t. 1, nr 843.

¹⁴ Ind. Act. RP, t. 1, nr 844. Łaskę tę otrzymał Ludwik ponownie 10 I 1260 r. (Ind. Act. RP, t. 1, nr 1031).

¹⁵ Dwa najstarsze żywoty św. Patryka, spisane przez Muirchú i Tírechána w drugiej połowie VII i początkach VIII w. przynoszą informacje o używaniu przez tego apostoła w pracy misyjnej ołtarzy przenośnych (zob. *Św. Patryk, Pisma i najstarsze żywoty*, wstęp i oprac. J. Strzelczyk, tłum. ks. K. Panuś i A. Strzelecka, Kraków 2003, s. 126, 155). Również św. Wojciech, wyruszając na misję do pogańskich Prusów, zabrał ze sobą potrzebne sprzęty, m.in. ołtarz przenośny. Wyraźnie to sugeruje opis okoliczności jego śmierci, która nastąpiła niedługo po wysłuchaniu mszy sprawowanej w warunkach polowych, a zatem na pewno na ołtarzu przenośnym (zob. *S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita prior*, wyd. J. Karwasińska, MPH s.n., t. 4, cz. 1, Warszawa 1962, s. 45). Najstarszy zachowany ołtarz przenośny zwany „ołtarzem św. Cuthberta” jest przechowywany w skarbcu katedry w Durham. Jego poszczególne części są różnie datowane: od drugiej połowy VII w. do początku IX w. (zob. M. Budde, *Altare portatile. Kompendium der Tragaltare des Mittelalters 600–1600*, Werne an der Lippe 1998, nr 1).

gdy w grupie poddanych ta wartość wynosi 1,36. Ponadto grupa królów i książąt jest o wiele lepiej znana niż część poddanych, chociaż i tutaj są wyjątki. Na przykład córka Zygmunta Kiejstutowicza, Jadwiga, jest znana tylko z jednej wzmianki, a jest nią właśnie informacja o udzieleniu jej przywileju abszolucji *in articulo mortis*¹⁶. Jest to przypadek w tej grupie wyjątkowy, podczas gdy wśród poddanych spotykamy się z taką sytuacją o wiele częściej¹⁷.

Podstawą moich rozważań będą więc przywileje papieskie dla poddanych królów polskich. Jest to grupa licząca 510 osób, które uzyskały prawie 700 przywilejów w sprawach łask duchowych. Zdecydowaną większość tych przywilejów wystawiono w wieku XV¹⁸. Samodzielnymi odbiorcami w większości byli mężczyźni bądź mężczyźni z żonami, a czasem także z dziećmi¹⁹. Największą grupę wśród odbiorców stanowili Małopolanie, choć ta przewaga nad mieszkańcami pozostałych dzielnic zmniejszyła się znacznie w XV stuleciu²⁰. Oznaczało to przyrost w XV w. odbiorców spoza dzielnicy stołecznej. Większym zmianom nie ulegała jedynie sytuacja na Kujawach i w ziemi dobrzyńskiej oraz na ziemiach ruskich. Najbardziej spektakularny awans odnotowujemy w odniesieniu do ziemi łączycko-sieradzkiej i Litwy. W XIV w. z ziemi łączycko-sieradzkiej pochodził tylko jeden odbiorca²¹, zaś w wieku XV notujemy już 20 osób z tych terenów (prawie 6% ogółu odbiorców z tego stulecia). Z obszaru Wielkiego Księstwa Litewskiego nie znam żadnego odbiorcy z XIV w. poza tamtejszymi książętami,

¹⁶ BP, t. 3, nr 1460; zob. J. Tęgowski, *Pierwsze pokolenie Gedyminowiczów*, Poznań-Wrocław 1999, s. 227–228.

¹⁷ Np. Mikołaj, pleban w Lipniku, który otrzymał 9 III 1426 r. przywilej abszolucji *in articulo mortis* i jest to jedyna zachowana wzmianka o tym człowieku (zob. *Słownik historyczno-geograficzny województwa krakowskiego w średniowieczu*, oprac. W. Bukowski, J. Kurtyka, J. Laberschek, Z. Leszczyńska-Skrętowa, F. Sikora, M. Wolski, red. F. Sikora, cz. 3, z. 3: *Lasocice – Łaganów*, Kraków 2000, s. 663). Mikołaj Roszel, scholastyk stopnicki i kanonik wiślicki, który 31 VII 1399 r. również otrzymał przywilej abszolucji *in articulo mortis*. Jest to jedna z dwóch wzmianek o jego życiu. W 1397 r. wraz z matką czyni zapis na rzecz kościoła św. Władysława w Szydłowcu (*Zbiór dokumentów małopolskich*, wyd. I. Sułkowska-Kuraś, S. Kuraś, t. 6. Wrocław-Gdańsk 1974, nr 1618).

¹⁸ Dla wieku XIV jest to 167 odbiorców (trochę ponad 30%), dla wieku XV – 344 (prawie 70%).

¹⁹ W XIV w. odbiorcami papieskich przywilejów było 146 mężczyzn, czyli ok. 88% wszystkich odbiorców z tego stulecia oraz 21 kobiet, czyli tylko ok. 12%. W wieku XV odnotowujemy 296 mężczyzn, a zatem ok. 86% oraz 48 kobiet, czyli ok. 14%. Głównemu odbiorcy przywileju, którym najczęściej był mężczyzna, często towarzyszyły osoby z rodziny: żona, dzieci. Takie łaski, zgodnie z przyjętą definicją odbiorcy indywidualnego, też zaliczam do przywilejów dla męskich odbiorców.

²⁰ Dla wieku XIV notujemy wśród odbiorców 110 Małopolan, co stanowi ok. 66%. Natomiast dla wieku XV znajdujemy 144 Małopolan, czyli tylko ok. 40%.

²¹ Był nim Chebda ze Służewa h. Pomian, który wszakże pochodził z Kujaw. Pisał się ze Służewa koło Aleksandrowa Kujawskiego i tam zaczynał swoją karierę. W latach 1330–56 był kasztelanem brzeskim; zob. J. Bieniak, *Wielkopolska, Kujawy, ziemia łączycka i sieradzka wobec problemu zjednoczenia państwowego w latach 1300–1306*, Toruń 1969, s. 72, przyp. 124. Później jednak sprawował urzędy w ziemi sieradzkiej. Był kolejno kasztelanem (1354–59), następnie wojewodą sieradzkim (1359–66), dzierżył także tamtejsze starostwo (1354–66); zob. *Urzednicy dawnej Rzeczypospolitej XII–XVIII w. Spisy*, red. A. Gąsiorowski, Kórnik 1992 (cyt. dalej: *Urzednicy*) t. 2, cz. 1, nr B 82, B 281, B 347. Przywilej abszolucji *in articulo mortis* otrzymał już w „okresie sieradzkim” i występuje w nim z tytułem wojewody sieradzkiego – 27 I 1362 r. (BP, t. 2, nr 1102). Przy klasyfikacji terytorialnej, a także chronologicznej odbiorców przyjęłam zasadę kierowania się datą otrzymania przywileju i wymienionymi w nim urzędami lub godnościami.

tu nieuwzględnianymi. Natomiast z XV stulecia mamy wiadomości już o 23 odbiorcach z Litwy (czyli ok. 7%). W wypadku Litwy ta dysproporcja jest zrozumiała. Wielkie Księstwo dopiero pod koniec XIV w. weszło w krąg kultury chrześcijaństwa zachodniego i jego obyczajowości dewocyjnej. W XV w. przywileje stopniowo stają się coraz bardziej popularne, chociaż krąg osób znających ten zwyczaj był bez porównania mniejszy niż w Koronie. Nie należy ponadto zapominać, że teren ten był także obszarem wpływów prawosławia, co oznacza, że część jego mieszkańców żadnych łask od papieża nie chciała i nie otrzymywała. Wyjątkiem byli zwolennicy unii z papieżem²².

Najliczniejszą grupą odbiorców zarówno w XIV, jak i w XV w. było rycerstwo²³, następną w kolejności duchowieństwo: tu odnotowujemy pewien wzrost liczby odbiorców w XV w.²⁴ Na trzeciej pozycji lokują się mieszczanie. Ich liczba zmienia się nieznacznie w XIV i XV w., ale procentowy udział przywilejów udzielanych mieszczanom w wieku XV wręcz spada²⁵. Spadek ten należałoby wiązać z postępującym ograniczaniem społecznego znaczenia mieszczaństwa.

Pojawia się pytanie, po co zabiegano o papieskie przywileje w sprawach łask duchowych; czego oczekiwano od tych łask; jaką funkcję miały pełnić w oczach ich odbiorców?

Funkcje papieskich przywilejów można podzielić na dwie kategorie: religijne i społeczne. Obu tym kategoriom można przyporządkować różne postawy, zachowania i oczekiwania. Trzeba też zauważyć, że funkcje religijne i społeczne nie wykluczały się wzajemnie. Konkretny odbiorca, na przykład przywileju absolucji *in articulo mortis*, mógł zarówno chcieć zabezpieczyć zbawienie swojej duszy, jak też wyróżnić się w swoim środowisku. Uzyskanie przywilejów wiązało się bowiem z koniecznością nawiązania kontaktów z Kurią Apostolską. Nie musiał to być kontakt osobisty. Mogło to być pośrednictwo monarchy lub biskupa, ale też krewnego. Niezależnie od sposobu uzyskania łaski stawała się ona widomym znakiem rozległych i skutecznych znajomości jej odbiorcy.

Trudno wyważyć, które z funkcji łask papieskich były najistotniejsze dla pojedynczego odbiorcy. Właściwie brak nam bezpośrednich świadectw w tym zakresie. Jednym z nielicznych przypadków jest przywilej z 23 VIII 1401 r. dla Mikołaja Trąby, podówczas kanonika krakowskiego i notariusza królewskiego. W przywileju tym Bonifacy IX zezwolił mu na posiadanie ołtarza przenośnego, gdyż z królem Władysławem

²² Trzeba tu wspomnieć osobę Iwaszki z Poczapowa, brata Aleksandra Sołtana, który został przyjęty do unii z łacinnikami przez Pawła II. W sprawie unii postował także do Sykstusa IV. Otrzymał od niego przywilej wyboru spowiednika (wyd.: S. Kutrzeba, J. Fijałek, *Kopiarz rzymski Erazma Ciołka z początku wieku XVI-go*, „Archiwum Komisji Historycznej” seria II, t. 2, s. 73–74; reg.: *Kodeks dyplomatyczny katedry i diecezji wileńskiej*, wyd. J. Fijałek i W. Semkowicz, t. 1, Kraków 1932–1948 (cyt. dalej: KDKDW), nr 275.

²³ Dla XIV w. jest to 67 osób (mężczyzn i kobiet, samodzielnych odbiorczyń przywilejów), czyli ok. 40%. W XV w. notujemy 133 odbiorców z tej grupy, co stanowi ok. 39%.

²⁴ W XIV w. mamy 50 odbiorców duchownych, (ok. 30%), a w wieku następnym 130 (ok. 38%). Dane te obejmują różne grupy duchowieństwa, od biskupów i kanoników poprzez zakonników i zakonnice po plebanów i osoby ogólnie określane jako duchowni.

²⁵ W XIV w. 43 mieszczan (ok. 25% wszystkich odbiorców), w tym 9 kobiet, uzyskało łaski papieskie. Są to wartości niewiele ustępujące tym odnotowanym dla duchowieństwa w XIV w. Natomiast w wieku XV przywileje otrzymało 49 mieszczan (tylko ok. 14%), w tym 10 kobiet.

Jagiellą często przebywał w ziemiach *Saracenorum et schismaticorum*²⁶. Przywilej spełniał w tym wypadku przede wszystkim funkcje religijne – zapewniał dostęp do praktyk katolickich podczas podróży na tereny obce wyznaniowo. Należy podkreślić, że w takiej sytuacji ołtarz przenośny był właściwie jedynym środkiem dającym dostęp do sakramentu Eucharystii. Pozostałe przywileje związane z tym sakramentem – słuchania mszy w miejscu interdiktowanym i słuchania mszy o świcie – umożliwiały uczestniczenie we mszy w miejscu i o czasie zakazanym. Również przywileje związane z sakramentem pokuty: przywilej absencji *in articulo mortis* i wyboru spowiednika miały aspekt praktyczny; obydwie ułatwiały skorzystanie z sakramentu – uzyskanie pełnego bądź szerszego odpuszczenia grzechów niż w wypadku chrześcijanina spowiadającego się przed plebanem. Waler pragmatyczny przywilejów papieskich nie wyczerpywał wszystkich treści religijnych, jakie ze sobą niosły. Już sam fakt powiązania łask z dwoma sakramentami wskazuje, że zaspokajały różne potrzeby duchowe człowieka późnego średniowiecza.

Najpopularniejszą przez cały badany okres była łaska absencji *in articulo mortis* i dotyczy to odbiorców ze wszystkich grup społecznych. Wybieranie właśnie tego przywileju było zapewne związane z chęcią zaspokojenia określonej potrzeby duchowej; w dodatku potrzeby dość powszechnie występującej. Przywilej absencji *in articulo mortis* dawał prawo do uzyskania pełnego odpuszczenia grzechów w godzinie śmierci, po uprzednim odbyciu spowiedzi. Tym samym odbiorca łaski uzyskiwał swoistą gwarancję bezpieczeństwa duchowego. Można powiedzieć, że przywilej ten był rodzajem „ubezpieczenia na życie wieczne”. Duże zainteresowanie przywilejem absencji w godzinie śmierci wiązać należy, moim zdaniem, z pewnymi postawami religijnymi owego czasu.

W średniowiecznej pobożności była silnie obecna chęć zagwarantowania sobie zbawienia wiecznego. Wynikało to po części z dojmującej obawy przed nagłą śmiercią bez rozgrzeszenia i komunii. Gwarancję zbawienia można było uzyskać poprzez wiele działań, na przykład pielgrzymki do miejsc świętych i uzyskiwanie tam odpustów. W wypadku odwiedzania sławnych kolekcji relikwii wierny mógł doświadczyć wzniosłych uczuć poprzez przebywanie przy świętych partykułach oraz zagwarantować sobie odpusty sięgające nawet wielu milionów lat²⁷. Było to związane z późnośredniowiecznymi nadużyciami w rozumieniu praktyki odpustowej i swoistą „ekonomią zbawienia”²⁸. Należy też zwrócić uwagę na prywatne praktyki dewocyjne, na przykład wielokrotne odmawianie tych samych modlitw: *Pater noster* lub *Ave Maria*, a w XV w. rozwój modlitwy różańcowej, która wiązała się również z uzyskiwaniem odpustów²⁹. Potrzeba

²⁶ BP, t. 3, nr 779.

²⁷ H. Manikowska, *Wrocławski liber indulgentiarum z końca XV wieku*, [w:] *E scientia et amicitia. Studia poświęcone Profesorowi Edwardowi Potkowskiemu w sześćdziesięciolecie urodzin i czterdziestolecie pracy naukowej*, red. M. Drzewiecki i in., Warszawa-Pułtusk 1999, s. 132.

²⁸ A. Witkowska, *Przemiany w ruchu pielgrzymkowym i praktyce odpustów w Kościele Zachodnim w XIV–XV w.*, „Znak”, 23, 1971, nr 7/8 (205–206), s. 898–900.

²⁹ S. Bylina, *Licium – illicitum. Mikołaj z Jawora o pobożności masowej i zabobonach*, [w:] *Kultura elitarna i kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Wrocław 1978, s. 143; K. Zalewska, *Modlitwa i obraz. Średniowieczna ikonografia różańcowa*, Warszawa 1999, s. 14–16.

zagwarantowania sobie bezpieczeństwa duchowego przeradzała się też w zabobony. Do nich należało na przykład przekonanie o szczególnej wartości specjalnych modlitw, których odmówienie miało zabezpieczyć przed zgonem w stanie grzechu śmiertelnego³⁰. Nie można jednak zapominać, że realizacja przywileju absolucji *in articulo mortis* była bardzo prosta³¹, co mogło mieć wpływ na jego popularność. Wydaje mi się jednak, że jego funkcja religijna była decydująca.

Trochę inny charakter miał drugi z przywilejów związanych z sakramentem pokuty – wyboru spowiednika. Nie był to przywilej szczególnie popularny³². Największą grupę odbiorców zyskał wśród duchowieństwa. Niewykluczone, że w tej grupie było najwięcej jednostek, dla których miało znaczenie zindywidualizowanie spowiedzi, skoncentrowanie się w prywatnych praktykach dewocyjnych właśnie na sakramencie pokuty. Można by to rozumieć jako przejaw pewnej tendencji, polegającej na przeniesieniu akcentów w osobistym życiu religijnym z działań o charakterze zewnętrznym na ćwiczenia wewnętrzne³³. Nie bez znaczenia pozostaje też fakt, że wśród duchownych realizacja tej łaski mogła być stosunkowo łatwa, gdyż obracali się oni w środowisku osób dysponujących odpowiednimi kompetencjami.

Z innymi tendencjami wiązałabym przywileje dotyczące sakramentu Eucharystii. Pobożność późnego średniowiecza skupiała się wokół ofiary eucharystycznej i kontemplowania Męki Pańskiej. Już w XIII w. pod wpływem franciszkańskim rozwija się pobożność pasyjna. W roku 1264 zostaje ustanowione święto Bożego Ciała. Święto to w praktyce kościoła upowszechnia się w XIV w.; w Polsce jako pierwszy wprowadził je w 1320 r. biskup krakowski Nanker³⁴. U jego podstaw legła chęć oglądania i adorowania Ciała Pańskiego. Spowodowało to również zmiany w rozumieniu Mszy Świętej, przynajmniej w odbiorze masowym; punktem centralnym nabożeństwa staje się nie ofiara, a właśnie oglądanie i adorowanie *Corpus Christi*. Takie rozumienie mszy przyczyniło się do powstania praktyk wręcz zabobonnych. Przybywano na mszę tylko na moment podniesienia, po czym udawano się do następnego kościoła, kaplicy czy przed następnym ołtarz, aby móc ponownie oglądać hostię³⁵. Powstało też przekonanie, że w dniu, w którym widziało się hostię, nie groziło niebezpieczeństwo nagłej śmierci³⁶.

³⁰ S. Bylina, *Licium – illicitum...*, s. 142.

³¹ Grzegorz XI dnia 29 VI 1373 r. dodał do formularza przywileju absolucji *in articulo mortis* klauzulę uzależniającą ważność tej łaski od odbycia postów. Odbiorca miał od momentu otrzymania wiadomości o uzyskaniu łaski pościć w każdą sobotę przez cały rok, z wyjątkiem okresów choroby (zob. M. Tangl, *Die päpstlichen Kanzleiordnungen...*, s. 307).

³² W XIV w. odnotowujemy tylko 5 łask tego typu (ok. 2,5%). Natomiast w XV w. 46 polskich odbiorców indywidualnych uzyskało ten przywilej (ponad 9%).

³³ E. Wiśniowski, *Przemiany w życiu religijnym społeczeństwa zachodnioeuropejskiego w XIV-XV wieku*, „Znak”, 23, 1971, nr 7/8 (205–206), s. 880–882; W. Bielak, *Wpływ devotio moderna na formację polskiego duchowieństwa. Szkic zagadnienia*, [w:] *Średniowieczny Kościół polski. Z dziejów duszpasterstwa i organizacji kościelnej*, red. M.T. Zahajkiewicz, S. Tylus, Lublin 1999, s. 23–57.

³⁴ Z. Zalewski, *Boże Ciało. I. Liturgia*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 2, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1995, kol. 861–864.

³⁵ P. Sczaniecki, *Służba Boża w dawnej Polsce*. Poznań-Lublin 1962, s. 142.

³⁶ U. Borkowska, *Codzienny i odświętny ceremoniał religijny na dworze Jagiellonów*, [w:] *Theatrum ceremoniale na dworze książąt i królów polskich*, Kraków 1999, s. 73.

Każdy z przywilejów „eucharystycznych” uprawniał do różnych działań, a przez to spełniał trochę inną funkcję religijną. Ołtarz przenośny zapewniał dostęp do sakramentu Eucharystii poza obrębem miejsca świętego (kościół, kaplica), czyli głównie w podróży, ale też w domu. Zezwolenie na słuchanie mszy w miejscach interdiktowanych dawało możliwość uczestniczenia w sakramencie Eucharystii pomimo obowiązującego zakazu. Z kolei zezwolenie na słuchanie mszy o świcie pozwalało uczestniczyć w sakramencie w czasie zakazanym³⁷. Trzeba zwrócić uwagę na jedną okoliczność. Spora część przywilejów słuchania mszy w miejscu interdiktowanym była uzyskiwana razem z łaskami ołtarza przenośnego³⁸. W jeszcze większym stopniu dotyczy to łaski słuchania mszy o świcie. Zezwolenia tego typu prawie nie występują samodzielnie³⁹. Zatem obie te łaski pozostawały w zależności od przywileju ołtarza przenośnego; stawały się jego uzupełnieniem lub rozszerzeniem. Przywilej ołtarza przenośnego mógł też służyć do kreowania obszaru świętego i to jest kolejna jego rola, mieszcząca się w kategorii funkcji religijnych. Znamienne są dla tej kwestii dwa przykłady. 15 VII 1472 r. Spyttek z Melsztyna, późniejszy kasztelan zawichojski, wraz z żoną i dziećmi uzyskał przywilej ołtarza przenośnego, z którego mógł korzystać także w swoim zamku w Melsztynie (*in castro tuo prefato*)⁴⁰. Czyżby chodziło o sprawowanie mszy na niekonsekrowanym ołtarzu w kaplicy zamkowej? Zatem ołtarz przenośny wystąpiłby w funkcji ołtarza

³⁷ Przywilej ten dawał prawo do słuchania mszy w dość precyzyjnie określonym czasie: „przed rozjaśnieniem dnia, około jednak [brzasku] światła dziennego” (*antequam illucescat dies circa tamen diurnam lucem*; zob. M. Tangl, *Die papslichen Kanzleiordnungen...*, formuła nr CIX, s. 310). Pora odprawiania mszy świętej zmieniała się w ciągu wieków. Chrześcijanie pierwszych wieków, zwłaszcza w czasach prześladowań, sprawowali mszę wczesnym rankiem bądź wieczorem. Dopiero z czasem pora mszy została przesunięta na godzinę ranne. W XII w. utrwaliła się zasada, że nie można odprawiać mszy w nocy, a tylko po wschodzie słońca. W XIII w. celebrowano od tercji do nony, czyli od połowy przedpołudnia do połowy popołudnia. W późnym średniowieczu utrwała się praktyka celebrowania od rana do popołudnia, co ostatecznie potwierdził Sobór Trydencki (zob. A. Nowowiejski, *Msza Święta*, Warszawa 2001, wyd. 2, cz. I, s. 276–277; B. Nadolski, *Liturgia*, t. 4: *Eucharystia*, Poznań 1992, s. 98–99). Trudno wyjaśnić, skąd wywodzi się praktyka mszy o brzasku i dlaczego wymagało to papieskiego przywileju. Pewne możliwości interpretacyjne daje używana terminologia. W źródłach pojawiają się terminy *celebrare ante diem* (np. Watykan, Archivio Segreto Vaticano, Reg. Av., t. 98, fol. 481r°; *Regulae cancellariae apostolicae*, wyd. E. von Otenthal, Innsbruck 1888, s. 22, nr 35; s. 31, nr 40; s. 140, nr 106; s. 251, nr 95) lub *missam audire ante diem* (np. Watykan, Archivio Segreto Vaticano, Reg. Suppl., t. 298, fol. 192v°–193r°: suplika Zygmunta Luksemburczyka w sprawie przywilejów dla Świdrygiełły i jego małżonki z dnia 9 IX 1434 r.). To wskazywałoby, że ten precyzyjnie określony czas – początku nowego dnia – był odczuwany jako jeszcze przynależny do nocy. Jednocześnie wschód słońca mógł skłaniać do przekonania, że oto rozpoczyna się czas, gdy celebrowanie mszy jest już dozwolone. Zatem, aby uniknąć wszelkich wątpliwości, uwzględniając tradycję dozwolonego czasu mszy, konieczność uzyskania papieskiego zezwolenia wydaje się uzasadniona.

³⁸ W XIV w. 9, czyli ok. 80% wszystkich przywilejów słuchania mszy w miejscu interdiktowanym, zostało uzyskanych wraz z przywilejem ołtarza przenośnego. W XV w. liczba ta wynosi 42 łaski, czyli ponad 60%.

³⁹ W XIV w. we wszystkich przypadkach przywilej ten towarzyszył innym łaskom. W następnym stuleciu tylko dwa razy wystąpił samodzielnie. Dnia 8 IV 1421 r. prawo słuchania mszy *ante lucem* otrzymał Henryk z Rogowa h. Działosza, syn Hinczki, podskarbi królewski (BP, t. 4, nr 799). Dnia 10 III 1434 r. taki sam przywilej otrzymał Stanisław Latowski, syn Szymona, prepozyt krakowski i kanonik gnieźnieński (BP, t. 5, nr 278). Jednak w wypadku Latowskiego półtora roku wcześniej (15 IX 1432 r.) otrzymał on zezwolenie na słuchanie mszy w miejscu interdiktowanym (BP, t. 5, nr 170).

⁴⁰ AGZ, t. VI, nr 107.

stałego. Takie zastosowanie ołtarza przenośnego znamy z terenów niemieckich z XV w.⁴¹ Niewykluczone, że chodziło jednak o stworzenie strefy *sacrum* tylko do użytku domowego – Spytka i jego rodziny. W tym kontekście zwraca uwagę relacja Jana Długosza o okolicznościach tragicznej śmierci Zygmunta Kiejstutowicza w Niedzielę Palmową (20 III) 1440 r. Książę przebywał naonczas w swoim zamku w Trokach. Jego dworzanie (*curiales*) słuchali nabożeństwa w kościele parafialnym, a w tym czasie Zygmunt uczestniczył we mszy odprawianej w swojej sypialni (*in cubiculum suum*). Tam wpadli zamachowcy i zamordowali księcia⁴². Kiejstutowicz cieszył się przywilejem ołtarza przenośnego od 1 XI 1420 r.⁴³ A zatem w swojej sypialni słuchał nabożeństwa sprawowanego na ołtarzu przenośnym, który w tym wypadku posłużył do stworzenia strefy *sacrum* wyłącznie do osobistego użytku księcia.

Drugim obszarem, w którym należy rozpatrywać rolę i oddziaływanie przywilejów papieskich, była przestrzeń społeczna. Na wstępie wspominałam, że już sam fakt uzyskania papieskiego przywileju w sprawach duchowych, niezależnie od typu, wyróżniał odbiorcę. Przyjrzyjmy się temu bliżej. Przykładem może być osoba Ścibora z Sąchocina h. Rogala. Od 1400 r. był on marszałkiem nadwornym księcia mazowieckiego Janusza I i jego bliskim współpracownikiem, a od roku 1406 podkomorzym zakroczymskim. Między innymi towarzyszył księciu w licznych objazdach i może dlatego postarał się o przywilej ołtarza przenośnego. Uzyskał go dwukrotnie: 17 I 1418 r. oraz 24 IV 1428 r.⁴⁴ Zatem znów mielibyśmy do czynienia z funkcją religijną przywileju. Ale w przypadku Ścibora zarówno te przywileje, jak też pozostałe, które uzyskał, mogły spełniać także inne funkcje. Ścibor, oprócz wspomnianej już łaski, cieszył się również prawem słuchania mszy w miejscu interdiktowanym (20 V 1414 r.)⁴⁵ oraz przywilejem absencji *in articulo mortis* (17 I 1418 r. i 22 I 1427 r.)⁴⁶. Książę Janusz uzyskał trzy łaski: w 1403 r. (15 V) przywilej ołtarza przenośnego⁴⁷; w 1414 (9 I) przywilej słuchania mszy w miejscu interdiktowanym⁴⁸; i w 1425 r. (20 XII) przywilej wyboru spowiednika⁴⁹. Pewne różnice czasowe i jakościowe pomiędzy przywilejami dla księcia i jego marszałka nie pozwalają jednoznacznie opowiedzieć się za bezpośrednim naśladowaniem przez Ścibora praktyk dworu książęcego. Motywu snobizmu nie można jednak zupełnie wykluczyć. Ponadto Ścibor z Sąchocina mógł naśladować obyczaje nie tylko dworu Janusza. Był wielokrotnie wysyłany jako poseł do Władysława Jagiełły i Siemowita IV⁵⁰, gdzie mógł również zetknąć się z tym obyczajem.

⁴¹ Np. *Repertorium Poenitentiarum Germanicarum*, t. 5: *Paul II: 1464–1471*, oprac. L. Schmugge, P. Clark, indeksy zestawia H. Schneider-Schmugge, Tübingen 2002, nr 1612, 1918. Osoby starające się o łaskę podkreślają, że występują z prośbą o ołtarz przenośny, gdyż w ufundowanej przez nich kaplicy zamkowej ołtarz stały jest niekonsekwentny.

⁴² Joannis Dlugossii, *Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae, lib. XI-XII (1431–44)*, Varsaviae 2001, s. 216. W tym miejscu chciałabym podziękować za zwrócenie uwagi na ten fragment dr. Rafałowi Jaworskiemu.

⁴³ BP, t. 4, nr 735.

⁴⁴ BP, t. 4, nr 176 (z żoną), nr 2114 (sam).

⁴⁵ BP, t. 3, nr 1447.

⁴⁶ BP, t. 4, nr 176, 1856.

⁴⁷ BP, t. 3, nr 901 (razem z żoną Anną Danutą).

⁴⁸ BP, t. 3, nr 1429 (razem z żoną Anną Danutą).

⁴⁹ BP, t. 4, nr 1639.

⁵⁰ M. Wilska, *Ścibor z Sąchocina – przykład niezwyklej kariery dworskiej z początku XV wieku*, [w:] *Spółczesność Polski średniowiecznej*, t. 5, red. S.K. Kuczyński, Warszawa 1992, s. 229–230.

Przypadek Ścibora skłania do zwrócenia uwagi na jeszcze jeden fakt. Mamy tu do czynienia z przykładem świetnej kariery⁵¹. Zatem przywileje papieskie mogły posłużyć do dodatkowego podkreślenia i uświetnienia swej pozycji. To wszystko nie może oczywiście przesłaniać ewentualnych funkcji religijnych. Ścibor z Sączocina jednak nie wydawał się być osobą głęboko zaangażowaną w praktyki dewocyjne. Nie wiadomo, czy na przykład odbył pielgrzymkę do Composteli, a praktyka taka cieszyła się wówczas popularnością wśród elit mazowieckich⁵². Nic nie wiemy o jego nadaniach na rzecz Kościoła. Możliwe, że był fundatorem kościoła w Sączocinie pod wezwaniem św. Jana Chrzciciela, ale ten akt, zdaniem Małgorzaty Wilskiej, może być interpretowany jako naśladowanie działalności księcia (znowu mielibyśmy więc do czynienia z pewnego rodzaju snobizmem)⁵³. Ponadto była to manifestacja wysokiej pozycji społecznej. Każda fundacja kościoła, kaplicy, ołtarza, poza aspektem religijnym miała też znaczenie prestiżowe. Zatem osoba Ścibora wyraźnie kieruje naszą uwagę na funkcje społeczne łask papieskich dla odbiorców indywidualnych.

Wśród rycerskich odbiorców możemy wyróżnić grupę osób robiących mniej lub bardziej spektakularne kariery. Część z nich to ludzie pojawiający się „znikąd”: wojewoda, a następnie kasztelan krakowski Spycimir z Tarnowa h. Leliwa⁵⁴, kasztelan krakowski Jan Jura, poseł Kazimierza Wielkiego do Awinionu w 1360 r.⁵⁵ Są też osoby, które rozpoczynały karierę z bardzo skromnych pozycji: Wojciech Małski h. Nałęcz, podkomorzy, kasztelan, wojewoda łęczycki i wreszcie wojewoda sieradzki⁵⁶, Ambroży

⁵¹ Tamże, s. 225–237, zwłaszcza s. 226, 228–229; na temat majątku: s. 231–234.

⁵² Tamże, s. 235. W pierwszej połowie 1380 r. pielgrzymkę do św. Jakuba odbyli Jasiek Pilik z Sierpca h. Rogala (współrodowiec Ścibora!), Paweł z Radzanowa i Paszek z Trębek obaj herbu Prawda. W 1404 r. do Composteli pielgrzymował syn Jaśka, Paweł. Zob. H. Polaczkówna, *O podróżnikach średniowiecznych z Polski i do Polski*, „Miesięcznik Heraldyczny”, 16, 1937, s. 66–68; M. Wilska, *Mazowieckie pielgrzymki do Composteli*, [w:] *Pielgrzymki w kulturze średniowiecznej Europy. Materiały XIII Seminarium Mediewistycznego*, red. J. Wesołowski, Warszawa 1993, s. 57–61; A. Supruniuk, *Otoczenie księcia mazowieckiego Siemowita IV (1374–1426)*, Warszawa 1998, s. 179–180.

⁵³ M. Wilska, *Ścibor z Sączocina ...*, s. 235.

⁵⁴ Był odbiorcą, razem z żoną, przywileju wyboru spowiednika: 17 VI 1325 (BP, t. 1, nr 1287, 1288). Zob. W. Dworzaczek, *Leliwici Tarnowscy. Z dziejów możnowładztwa małopolskiego wieku XIV–XV*, Warszawa 1971, s. 65–83; *Urzędnicy*, t. 4 cz. 1, nr 180, 1023, 1089, 460, 134; ostatnio na temat pochodzenia i rodziny Spycimira: B. Śliwiński, *Spycimir z Tarnowa i jego związki genealogiczne w I poł. XIV w.*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, 240, Historia 26, s. 105–112; tenże, *O pochodzeniu kasztelana Spycimira z Tarnowa w świetle najnowszych badań nad genealogią jego rodziny*, [w:] *Venerabiles, nobiles et honesti. Studia z dziejów społeczeństwa Polski średniowiecznej. Prace ofiarowane Januszowi Bieniakowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin i czterdziestolecie pracy naukowej*, red. A. Radziwiński, A. Supruniuk, J. Wroniszewski, Toruń 1997, s. 271–280.

⁵⁵ Otrzymał liczne łaski. 27 VI 1350 przywilej abszolucji (BP, t. 2, nr 498); 14 VIII 1360 (w czasie trwania poselstwa): przywilej ołtarza, słuchania mszy o świcie i ponownie przywilej abszolucji, wszystkie razem z żoną (BP, t. 2, nr 1011–1013); 10 X 1363: przywilej ołtarza przenośnego i słuchania mszy w miejscu interdyktowanym (BP, t. II, nr 1234). Niestety, Jan Jura nie ma biogramu w *Polskim Słowniku Biograficznym*. Na temat jego poselstwa, a także kariery zob. S. Szczur, *Dyplomaci Kazimierza Wielkiego w Awinionie*, „Nasza Przeszłość”, 66, 1986, s. 73–83. Sprawowane urzędy zestawione w *Urzędnicy*, t. 4 cz. 1, nr 885, 268, 975, 135. W. Dworzaczek widział w Janie Leliwicie (*Leliwici Tarnowscy...*, s. 75). Ostatnio J. Kurtyka dowodził związków z Półkoźciami (*Krąg rodowy i rodzinny Jana Pakostawica ze Stróżysk i Rzeszowa (Ze studiów nad rodem Półkoźców w XIII i XIV w.)*, „Przemyskie Zapiski Historyczne”, 6–7, 1988–1989, s. 29–34).

⁵⁶ Otrzymał przywileje po raz pierwszy jako podkomorzy łęczycki: 6 VI 1428 – przywilej ołtarza przenośnego, razem z żoną (BP, t. 4, nr 2143); po raz drugi jako kasztelan łęczycki: 1 III 1432 – przywilej

Pampowski h. Poronia, kasztelan rozpierski i wojewoda sieradzki⁵⁷. Kolejną grupę stanowią ludzie działający poza swoją ziemią: na przykład podskarbi koronny Dymitr z Goraja h. Korczak⁵⁸. Wreszcie można też wymienić osoby, które od podstaw budowały pozycję swoich rodzin, na przykład wojewoda poznański Sędziwój z Ostroroga h. Nałęcz⁵⁹. Dążenie do uzyskania przywilejów przez ludzi robiących kariery możemy dostrzec także wśród duchownych, na przykład: biskup krakowski Bodzęta z Wrześni (to także człowiek aktywny poza swoją ziemią)⁶⁰, biskup poznański, krakowski i wreszcie arcybiskup gnieźnieński Wojciech Jastrzębiec⁶¹ czy biskup krakowski Zbigniew Oleśnicki⁶². Natomiast wśród mieszczańskich odbiorców łask papieskich sporą grupę stanowili członkowie rady i ławy miejskiej⁶³. Ludzie ci łaski papieskie uzyskiwali na różnych etapach swojej kariery; nie można stwierdzić tu żadnych prawidłowości. Wydaje mi się, że wynikało to z utrudnień w kontaktach ze Stolicą Apostolską. Trudno przypuszczać,

śluchania mszy w miejscu interdyktowanym, także z żoną (BP, t. 5, nr 101). Zob. A. Gąsiorowski, *Malski Wojciech h. Nałęcz*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny* (cyt. dalej: PSB), t. 19, s. 383–85.

⁵⁷ Ambroży wraz z żoną i dziećmi był odbiorcą zestawu wszystkich pięciu przywilejów, a w korzystaniu z nich mogli mu towarzyszyć krewni i domownicy w liczbie 20 osób (*Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae*, wyd. A. Theiner, t. 2, Roma 1864, nr 284). Zob. J. Wiesiołowski, *Ambroży Pampowski – starosta Jagiellonów. Z dziejów awansu społecznego na przełomie średniowiecza i odrodzenia*, Wrocław 1976; A. Gąsiorowski, *Pampowski Ambroży h. Poronia*, [w:] PSB, t. 25, s. 105–107.

⁵⁸ 3 I 1366 r. otrzymał przywilej absolucji *in articulo mortis* (BP, t. 2, nr 1473). Zob. K. Myśliński, *Dzieje kariery politycznej w średniowiecznej Polsce. Dymitr z Goraja 1340–1400*, Lublin 1981 (o przywileju zob. s. 78); F. Sikora, *Krąg rodzinny i dworski Dymitra z Goraja i jego rola na Rusi*, [w:] *Genealogia – kręgi zawodowe i grupy interesu w Polsce średniowiecznej na tle porównawczym*, red. J. Wroniszewski, Toruń 1989, s. 55–89.

⁵⁹ Był odbiorcą dwóch łask: 15 VI 1411 r. przywileju ołtarza przenośnego (BP, t. 3, nr 1308) i 16 III 1418 r. przywileju absolucji *in articulo mortis* (BP, t. 4, nr 216). Zob. jego biogram autorstwa A. Gąsiorowskiego w PSB, t. 24, s. 519 oraz tegoż, *Koligacje Panów z Ostroroga w XV wieku*, „Studia i Materiały do Dziejów Wielkopolski i Pomorza”, 13, 1980, s. 80.

⁶⁰ 5 XI 1329 r., jeszcze jako dziekan krakowski, otrzymał łaskę absolucji w godzinie śmierci (BP, t. 1, nr 1565). Ponownie o ten przywilej postarał się prawie dwadzieścia lat później – 25 VII 1348 r. – już jako biskup krakowski (BP, t. 2, nr 393). Informacje biograficzne zob. M. Niwiński, *Bodzęta*, [w:] PSB, t. 2, s. 181–182 oraz tegoż, *Biskup krakowski Bodzanta i Kazimierz Wielki*, „Collectanea Theologica”, 17, 1936, s. 225–262.

⁶¹ Przywileje otrzymał w 1394 r., będąc scholastykiem gnieźnieńskim: przywilej ołtarza przenośnego (31 VII, BP, t. 3, nr 373), przywilej słuchania mszy w miejscu interdyktowanym (31 VII, BP, t. 3, nr 374) oraz przywilej wyboru spowiednika (12 VIII, BP, t. 3, nr 379). Zob. G. Lichończak-Nurek, *Wojciech Jastrzębiec i jego rodzina jako przykład kariery w czasach jagiellońskich*, [w:] *Cracovia, Polonia, Europa. Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane Jerzemu Wyrozumskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin i czterdziestolecie pracy naukowej*, Kraków 1995, s. 329–343; też, *Wojciech herbu Jastrzębiec arcybiskup i mąż stanu (ok. 1362–1436)*, Kraków 1996. Polemizuje z tą badaczką, zwłaszcza w kwestiach stosunków rodzinnych Wojciecha Jastrzębca, Bożena Czwojdrak (*Jeszcze o rodzinie Wojciecha Jastrzębca*, „Studia Historyczne”, 40, 1997, z. 4, s. 573–586; tam też zamieszczona odpowiedź G. Lichończak-Nurek, s. 587–592).

⁶² Pierwszy przywilej – ołtarza przenośnego – uzyskał jeszcze jako prepozyt u św. Floriana za Murami (1 XI 1420 r. BP, t. 6, nr 733). Następne już jako biskup krakowski dnia 12 VI 1425 r.: przywilej wyboru spowiednika (BP, t. 4, nr 1523), przywilej słuchania mszy w miejscu interdyktowanym (BP, t. IV, nr 1525) i łaska absolucji *in articulo mortis* (BP, t. 4, nr 1527). Zob. jego biogram: M. Koczerska, *Oleśnicki Zbigniew*, [w:] PSB, t. 23, s. 776–784.

⁶³ W Krakowie, którego mieszkańcy jako odbiorcy przywilejów byli wyraźnie uprzywilejowani na tle innych ośrodków, wyglądało to następująco: na ogółem 50 męskich odbiorców przywilejów papieskich z interesującego mnie okresu 29, czyli prawie 60%, byli to ludzie, którzy w swojej karierze należeli do władz miejskich.

aby uzyskanie przywileju papieskiego w sprawach łask duchowych było precyzyjnie zaplanowanym elementem budowania własnego prestiżu. Łaskę można było otrzymać w sprzyjających okolicznościach, kiedy możliwy był kontakt z Kurią Apostolską. Ta uwaga dotyczy zarówno mieszczan, jak też rycerstwa i duchowieństwa, a przynajmniej pewnej części tych dwóch ostatnich grup społecznych.

W przypadku mieszczañstwa związek między awansem społecznym a łaskami papieskimi potwierdza się także w grupie kanoników i prałatów, wywodzących się z tej warstwy⁶⁴.

Przytoczone tu przykłady mogą skłaniać do wniosku, że przywileje papieskie dla odbiorców indywidualnych były w późnośredniowiecznej Polsce jednym z elementów budowania prestiżu własnego i rodziny w procesie awansu społecznego, a przynajmniej część odbiorców mogła także w ten sposób wykorzystywać łaskę papieską. Funkcje prestiżowe, ze względu na charakter łaski, szczególnie dobrze spełniały głównie dwa typy przywilejów: wyboru spowiednika oraz przywilej ołtarza przenośnego, choć nie można takiej funkcji odmówić również przywilejowi słuchania mszy w miejscu interdyktowanym. Co prawda, odbiorca tej ostatniej łaski winien ją realizować w sposób nienaruszający interdyktu, czyli przy drzwiach zamkniętych, bez bicia w dzwony i z wyłączeniem osób, na których ciążyły kary kościelne, i oczywiście tylko w gronie ludzi uprawnionych do korzystania z przywileju. Trudno jednak wyobrazić sobie, żeby wiadomość o odprawieniu mszy w takich okolicznościach nie dotarła do okolicznej ludności. Przywilej wyboru spowiednika był manifestacją i pobożności, i zamożności – spowiednika trzeba było bowiem utrzymywać⁶⁵. Podkreślanie zarówno jednego, jak i drugiego korzystnie wpływało na wizerunek odbiorcy. Wreszcie, przywilej ołtarza przenośnego był przywilejem dla ludzi zamożnych. Jego realizacja wymagała bowiem sporządzenia samego ołtarza, który oczywiście w zależności od zastosowanych ozdób i materiałów miał walory mniej lub bardziej reprezentacyjne⁶⁶. Taki przedmiot musiał

⁶⁴ Jest to grupa licząca ogółem: 15 osób; z tego 6 odbiorców przypada na wiek XIV, 9 – na wiek XV. Ponadto jedną osobę odnotowujemy już w wieku XVI. Jest to Erazm Ciołek (zm. 1522 r.), który przywileje (ołtarza przenośnego, słuchania mszy w miejscu interdyktowanym oraz o świcie) uzyskał 15 VI 1501 r. (KDKDW, t. I, nr 494)

⁶⁵ Wydaje się, że nie zawsze odbiorca przywileju wyboru spowiednika musiał na stałe angażować duchownego. Odbiorca mógł na osobistego spowiednika wybrać jakiegoś zakonnika, oczywiście mającego święcenia kapłańskie, z niedaleko położonego klasztoru. Nie wykluczone, że łaska ta była, przynajmniej w niektórych przypadkach, wykorzystywana jako swoista egzemcja spod władzy duchowej plebana, z którym odbiorca pozostawał w konflikcie (np. w sprawie dziesięćcin), bądź miał zastrzeżenia co do jego kompetencji lub postawy moralnej. Kwestia ta jednak wymaga jeszcze dalszych badań. Niemniej taka (przypuszczalna) forma realizacji łaski również miała duży walor prestiżowy.

⁶⁶ Ołtarz przenośny składał się z kamienia ołtarzowego, pod którym umieszczano relikwie świętych (*sepulcrum*), a całość była osadzona w drewnianej skrzyni lub kawałku deski. Historycy sztuki rozróżniają trzy typy ołtarzy przenośnych: ołtarze tablicowe, skrzyniowe oraz naśladowujące ołtarz stały. Zob. J. Braun, *Der christliche Altar*, t. I, München 1924, s. 444–457 (*tafelförmige Tragaltar*), s. 458–470 (*Kastenportatile*), s. 470–488 (*altarförmige Tragaltar*). Podobnie ostatnio: M. Budde, *Altare portatile...*, t. I, s. 13–18. Autor dodaje jeszcze jeden typ ołtarza przenośnego, mianowicie ołtarz przenośny z cyborium (*Tragaltäre mit Ziborium*) – tamże, s. 19–20. Jednak spośród 150 prezentowanych w tej pracy zabytków tylko dwa łączy z tym typem (oznaczone numerami 3 i 142). Zamieszczone w pracy Michaela Buddego liczne ilustracje pozwalają zapoznać się z bardzo różnorodnymi zabytkami: od dzieł kosztownych i wysokiej klasy artystycznej po przedmioty skromne.

być poświęcony, a obrzędu tego dokonywał biskup⁶⁷. Należy przypuszczać, że koszty tej uroczystości również ponosił odbiorca przywileju. Do sprawowania mszy na ołtarzu przenośnym potrzebne były także paramenty, a ich sfinansowanie najprawdopodobniej spoczywało na właścicielu ołtarza. I wreszcie mszę na ołtarzu przenośnym mógł sprawować jedynie duchowny. W wypadku, gdy odbiorca przywileju miał święcenia kapłańskie, mógł to robić osobiście⁶⁸, gdy był osobą świecką musiał zatrudnić do tego duchownego. Ołtarz przenośny spełniał doskonale rolę narzędzia ostentacji, manifestacji bogactwa i pozycji, zwłaszcza gdy korzystano z niego podczas podróży. Służyła temu także imponująca oprawa mszy odprawianych w warunkach polowych. Konieczne było użycie cennych sprzętów, a nadto rozstawienie namiotu, liturgia bowiem, z obawy przed profanacją hostii, odbywała się pod osłoną specjalnego namiotu liturgicznego (*tenitorium*)⁶⁹. Wszystkie te zabiegi pozwalały zmanifestować własną zamożność, znaczenie i pobożność. Można się zastanawiać, czy właśnie owa funkcja prestiżowa przywileju ołtarza przenośnego nie przyczyniła się do jego dużej popularności wśród rycerstwa⁷⁰. W całym badanym okresie był on do pewnego stopnia przywilejem rycerskim. Nawet pewne zainteresowanie duchowieństwa tym typem łaski, moim zdaniem, nie pozostawało bez związku z pochodzeniem z warstwy rycerskiej wielu przedstawicieli tej grupy. Nie wyklucza to, oczywiście, także funkcji religijnych w tej dość ruchliwej grupie społecznej.

Funkcje prestiżowe nie ograniczały się tylko do wymienionych rodzajów przywilejów. Powyżej zwróciłam uwagę na grupę mieszczan, którzy weszli do władz miejskich, a także uzyskali łaski papieskie. Tymi przywilejami były w ogromnej większości przywileje absolucji *in articulo mortis*, która to łaska cieszyła się największym powodzeniem wśród mieszczaństwa⁷¹, większym niż w pozostałych grupach społecznych, pomimo że we wszystkich była łaską najpopularniejszą⁷².

W niniejszym studium starałam się wyraźnie wyodrębnić funkcje religijne i społeczne papieskich przywilejów dla polskich odbiorców indywidualnych w XIV i XV w. Ale, jak to już podkreślałam, nie zawsze można konkretne przypadki sztywno przyporządkowywać do jednej bądź drugiej kategorii. Obie funkcje mieszały się, nakładały się

⁶⁷ Tekst obrzędu dedykacji ołtarza przenośnego zob. Pontyfikał Zbigniewa Oleśnickiego (Kraków, Archiwum Kapituły Katedralnej, rkps. 12) i właściwie bez zmian powtórzony w dwóch następnych krakowskich pontyfikałach z XV w.: Tomasza Strzępińskiego (rkps. 13) i Fryderyka Jagiellończyka (rkps. 14).

⁶⁸ Np. KDKDW, t. 1, nr 494.

⁶⁹ *Statuty synodalne wielońsko-kaliskie Mikołaja Trąby z r. 1420*, z materiałów B. Ulanowskiego, uzup. i wyd. J. Fijałek i A. Vetulani, Kraków 1915–1920–1952, s. 69–70 (artykuł 18); I. Skierska, *Obowiązek mszalny w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 2003, s. 150.

⁷⁰ W XIV w. na 27 przywilejów tego typu 21 (ok. 77%) to łaski dla rycerzy. W wieku XV na 116 wszystkich łask ołtarza przenośnego rycerze byli odbiorcami 71 (ok. 60%).

⁷¹ W XIV w. przedstawiciele tej grupy (mężczyźni i kobiety) uzyskali 44 przywileje; wszystkie były to przywileje absolucji *in articulo mortis*. W stuleciu następnym ogółem odnotowujemy 57 łask dla mieszczan, w tym: 43 przywilejów absolucji *in articulo mortis*, 3 łaski wyboru spowiednika, 4 przywileje ołtarza przenośnego, 7 zezwoleń na słuchanie mszy w miejscu interdiktowanym i ani jednego zezwolenia na słuchanie mszy o świcie.

⁷² W XIV wieku przywilej absolucji *in articulo mortis* stanowił ok. 60% przywilejów rycerskich z tego czasu, prawie 80% przywilejów dla duchownych i 100% przywilejów mieszczańskich. W XV w. te proporcje wyglądały następująco: ok. 40% przywilejów rycerskich, ok. 50% przywilejów dla duchowieństwa i ok. 75% przywilejów mieszczańskich. Podane dane dotyczą przywilejów uzyskanych przez mężczyzn i kobiety.

i uzupełniały. Sami odbiorcy, starając się o łaski, mogli mieć na uwadze i sprawy duchowe, i doczesne. Trzeba pamiętać, że przywileje udzielane przez Stolicę Apostolską były tylko narzędziem; to, jak zostały spożytkowane, zależało od osoby odbiorcy, jego potrzeb i oczekiwań. O wielu odbiorcach mamy zbyt mało wiadomości, aby poznać te indywidualne postawy. Brak źródeł nie pozwala jednoznacznie rozstrzygać, w których przypadkach przywileje miały służyć tylko zaspokajaniu potrzeb religijnych, kiedy były wykorzystywane do pogłębiania osobistych praktyk dewocyjnych, a w jakich okolicznościach miały być jedynie dodatkiem do świetnie rozwijającej się kariery.

Monika Saczyńska-Kaliszuk

Le sacré au quotidien: les fonctions des privilèges pontificaux pour les destinataires individuels en Pologne aux XIV^e–XV^e siècles

Parmi les privilèges pontificaux réservés à des destinataires individuels on peut distinguer cinq types de grâces: absolution *in articulo mortis*, le libre choix du confesseur personnel, privilège de l'autel portatif, celui de suivre la messe dans les lieux interdits, et à l'aube. Ces grâces pontificales, apparentés au sacrement de pénitence et à l'Eucharistie, décernaient à leurs destinataires des droits exceptionnels. La forme et le texte des privilèges furent ramenés à un formulaire strictement standardisé par la datation pontificale depuis Jean XXII (1316–1334). Aux XIV^e–XV^e siècles on retrouve environ 700 grâces délivrés pour plus de 500 destinataires individuels sujets du roi de Pologne. Les fonctions principales des grâces pontificales sont de double nature – religieux et laïques. Le libre choix du confesseur et l'absolution *in articulo mortis* étaient liés au désir de s'assurer le salut éternel, mais furent aussi apparentés aux courants spirituels de la *devotio moderna* du Bas Moyen Âge, qui soulignait l'importance de l'exercice de l'âme et privilégiait l'individualisation des pratiques pénitentielles. Trois autres grâces, concentrées autour des offices divins, la messe, furent elles aussi caractéristiques de la dévotion du Moyen Âge tardif, mettant en relief l'Eucharistie et la contemplation personnelle du mystère de la Passion. L'attribution des grâces pontificales aux individuels fut aussi de grande importance pour la position politique et sociale du destinataire qui s'accaparait les privilèges jusqu'ici considérées surtout comme prérogatives du souverain. Ce fut aussi la manifestation des contacts personnels, au moins indirects, du destinataire avec le Saint-Siège. Permettant l'affirmation de la dévotion et de la richesse, les grâces fournissaient aussi l'occasion à l'établissement du prestige du destinataire et de sa famille, ce qui est prouvé par le fait que le bon nombre des privilégiés sont des nouveaux arrivés.

IV. Miejsca i przedmioty *sacrum*

Elżbieta Witkowska-Zaremba

(Warszawa)

Problem wizualizacji struktur dźwiękowych w średniowiecznej teorii muzyki

We współczesnym piśmiennictwie reprezentacje wizualne zjawisk muzycznych bądź pojęć teoretyczno-muzycznych funkcjonują pod nazwą grafów, w epokach odległych określano je mianem diagramów lub figur. Stanowią one trwałe elementy tekstów z zakresu teorii muzyki i muzykologii, element równie oczywisty i powszedni jak przykład nutowy. Może właśnie oczywistość i powszedniość sprawiły, że ta swoista grafika teoretyczno-muzyczna rzadko bywa przedmiotem odrębnych badań. Forma graficzna tego rodzaju reprezentacji wizualnych zwraca uwagę badaczy zazwyczaj dopiero przy bezpośrednim kontakcie ze źródłem, zwłaszcza jeśli jest nim starannie przygotowany rękopis średniowieczny. Ale nawet wówczas stanowi ona swego rodzaju margines studiów poświęconych innym zagadnieniom, przede wszystkim notacji muzycznej. Przed bez mała czterdziestu laty silny impuls do refleksji na ten temat stworzyła bogato ilustrowana praca holenderskiego muzykologa-mediewisty, Josepha Smitsa van Waesberghe o nauczaniu i teorii muzyki w wiekach średnich¹. Opublikowany tam obszerny zestaw rycin przedstawiających m.in. tzw. *Manus Guidonis* był zapewne inspiracją dla Karola Bergera, autora świetnego studium na temat „ręki muzycznej” i sztuki pamięci². Przed kilkoma laty Michel Huglo, badając pochodzący z VIII w. rękopis *Etymologiarum libri Izydora z Sewilli*, zwrócił uwagę na dodane do części muzycznej tego dzieła diagramy o treści arytmetycznej i wykazał ich związek z chorałem starohiszczańskim³. Poniższe uwagi dotyczyć będą przede wszystkim formy graficznej diagramów w jej związku z konceptualizacją elementarnych struktur dźwiękowych. Są zarazem wstępną propozycją problematyzacji wizualizowania struktur dźwiękowych jako składnika średniowiecznego dyskursu teoretyczno-muzycznego.

¹ J. Smits van Waesberghe, *Musikerziehung. Lehre und Theorie der Musik im Mittelalter*, Musikgeschichte in Bildern, t. 3, cz. 3, Leipzig 1969.

² K. Berger, *The Hand and The Art of Memory*, „Musica Disciplina”, 35, 1981 s. 87–120.

³ M. Huglo, *Diagramy włączone do „Musica Isidori” a problem skali dawnego chorału hiszczańkiego*, przekł. W. Bońkowski, (tekst wcześniej niepublikowany), „Muzyka”, 45, 2000, nr 2, s. 5–23.

Rozpocznijmy od wyjaśnienia użytego w tytule określenia „struktura dźwiękowa”. Określenie to oznacza zestawienie różnych dźwięków pozostających wobec siebie w określonych relacjach. Najprostszą formą struktury dźwiękowej jest interwał muzyczny, czyli odległość pomiędzy dwoma dźwiękami o różnej wysokości⁴. Nietrudno zauważyć, że dwa terminy występujące w tej definicji odwołują się do percepcji wzrokowej: 1) odległość, czyli przestrzeń dzieląca dwa punkty; 2) wysokość, która określa miejsce owych punktów w przestrzeni względem założonej *a priori* osi pionowej. Żaden z tych terminów nie ujmuje jednak rzeczywistych, fizycznych, przedmiotowych, obiektywnych właściwości dźwięku. W kategoriach akustycznych to, co postrzegamy jako interwał muzyczny, wynika przecież z różnicy częstotliwości drgań.

Wysokość nie jest zatem fizyczną cechą dźwięku, jest natomiast jego postrzeganą wartością muzyczną. Notacja muzyczna z jej systemem rozmieszczania nut na liniach i w przestrzeniach międzyliniowych według pionowej osi wysokości wydaje się nam naturalna. Odczytując nuty według tego systemu, słyszymy niemal wysokość dźwięku. Nasuwa się zatem pytanie o przyczynę i genezę takiej właśnie, wzrokowej percepcji dźwięku i interwału muzycznego. Pytanie o tyle ważne, że średniowieczna teoria muzyki, idąc w ślady starożytnej myśli muzycznej, podniosła „różnicę pomiędzy dźwiękiem wysokim a niskim” do rangi przedmiotu harmoniki, uważanej za podstawę wiedzy muzycznej. Głównym zadaniem harmoniki była kwantyfikacja interwałów muzycznych. Podstawowe procedury kwantyfikacyjne w zakresie tej dyscypliny zostały wypracowane nie później niż w czasach Euklidesa. Najbardziej miarodajne antyczne dzieło na ten temat, *Sectio canonis* (*Κατάτοιμη κανόνος*), jeśli uznać kwestionowane niekiedy autorstwo Euklidesa, powstało około roku 300 przed Chr. Przedstawiony tam zasób wiedzy z zakresu fizyki dźwięku za pośrednictwem Boecjusza trafił do łacińskiej teorii muzyki i pozostał zasadniczo niezmienny aż po czasy nowożytne. W XIV i XV w. głównym tekstem, wokół którego rozwijała się ówczesna fizyka dźwięku, był wykład systemu pitagorejskiego zawarty w traktacie *Musica speculativa* francuskiego teoretyka Johanna de Muris⁵. Sądzę, że właśnie w ramach owej fizyki dźwięku i jej procedur kwantyfikacyjnych należałoby szukać odpowiedzi na postawione wyżej pytanie.

I.

Znajomość faktu, że jakość brzmieniowa dźwięku zwana wysokością zależy wprost proporcjonalnie od częstotliwości drgań źródła dźwięku, należy do najstarszych warstw historii akustyki. Był to zapewne wynik prostej obserwacji zachowania pobudzonej struny instrumentu. Zauważono też zależność pomiędzy wysokością dźwięku a napięciem struny i długością jej drgającego odcinka. Procedury kwantyfikacyjne dotyczyły jednak nie częstotliwości drgań indywidualnych dźwięków, ale relacji pomiędzy nimi. Po-

⁴ Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius (cyt. dalej: Boethius), *De institutione musica libri quinque*, wyd. G. Friedlein, Leipzig 1867, lib. I, cap. 8, s. 195: *Intervallum vero est soni acuti gravisque distantia*.

⁵ Johannes de Muris, *Musica speculativa secundum Boetium*, [w:] E. Witkowska-Zaremba, *Musica Muris i nurt spekulatywny w muzykografii średniowiecznej*, „Studia Copernicana”, 32, Warszawa 1992, s. 143–248.

sługiwano się przy tym elementarnymi działaniami geometrycznymi: odejmowaniem i dodawaniem odcinków linii prostej, reprezentującej strunę. Specjalny instrument zwany kanonem lub monochordem, wyposażony w liniał i przeciągniętą nad nim strunę, służył wzajemnej weryfikacji danych geometrycznych i doznań słuchowych. Był to podstawowy przyrząd harmoniki, którą Boecjusz definiował jako dziedzinę badającą przy pomocy zmysłu i umysłu odległość pomiędzy dźwiękami wysokim a niskim⁶.

Interwał muzyczny pojmowano zatem jako odcinek linii prostej, ograniczony dwoma punktami. Reprezentował on część struny powstrzymaną od drgań. Odcinek ten stanowił różnicę pomiędzy długością całej struny, wydającej dźwięk niższy, a długością struny skróconej o daną część powstrzymaną od drgań, wydającej dźwięk wyższy. Wielkość owego odcinka reprezentującego interwał muzyczny obliczano jako relację długości całej drgającej struny do długości struny skróconej. Struna skrócona w połowie dawała dźwięk wyższy o oktawę od dźwięku całej struny, struna skrócona o jedną trzecią – interwał kwinty, skrócona o jedną czwartą – interwał kwarty, skrócona o jedną dziewiątą – interwał całego tonu. Interwał oktawy przedstawiano zatem w liczbach jako stosunek 2:1 (lub 1:2), interwał kwinty jako stosunek 3:2 (lub 2:3), interwał kwarty jako stosunek 4:3 (lub 3:4), interwał całego tonu jako stosunek 9:8 (lub 8:9).

Podstawowe elementy graficzne diagramów przedstawiających interwały muzyczne – nazwijmy je diagramami harmonicznymi – to pozioma linia prosta oraz zakreślony nad nią łuk lub koło jako ślad posługiwania się cyrklelem. Dogodny materiał ilustracyjny stanowią diagramy ze wspomnianego wyżej traktatu *Musica speculativa* Johanna de Muris. Najstarsza redakcja tego traktatu powstała w Paryżu w 1323 r. Traktat ten opiera się jednak ściśle na dziele Boecjusza *De institutione musica*, stamtąd też Johannes de Muris przejął niektóre diagramy: Boecjusz określał je mianem *descriptions*, Johannes de Muris nazywał je *figurae*. Ich niezmienione od stuleci formy graficzne, podobnie jak procedury kwantyfikacyjne, są niewątpliwie integralną częścią grecko-lacińskiej tradycji harmonicznej. Z tej racji zamieszczone tu uwagi na temat *figurae* Johanna de Muris odnoszą się także do *descriptions* Boecjusza (aczkolwiek należy w tym miejscu przypomnieć, że nie dysponujemy rękopisami *De institutione musica* Boecjusza sprzed IX w.). Oto diagram objaśniający wizualizowanie czterech wymienionych wyżej podstawowych interwałów systemu pitagorejskiego (oktawa = *diapason*, kwinta = *diapente*, kwarta = *diatessaron*, cały ton = *tonus*) wraz z instrukcją jego rysowania i podziału struny:

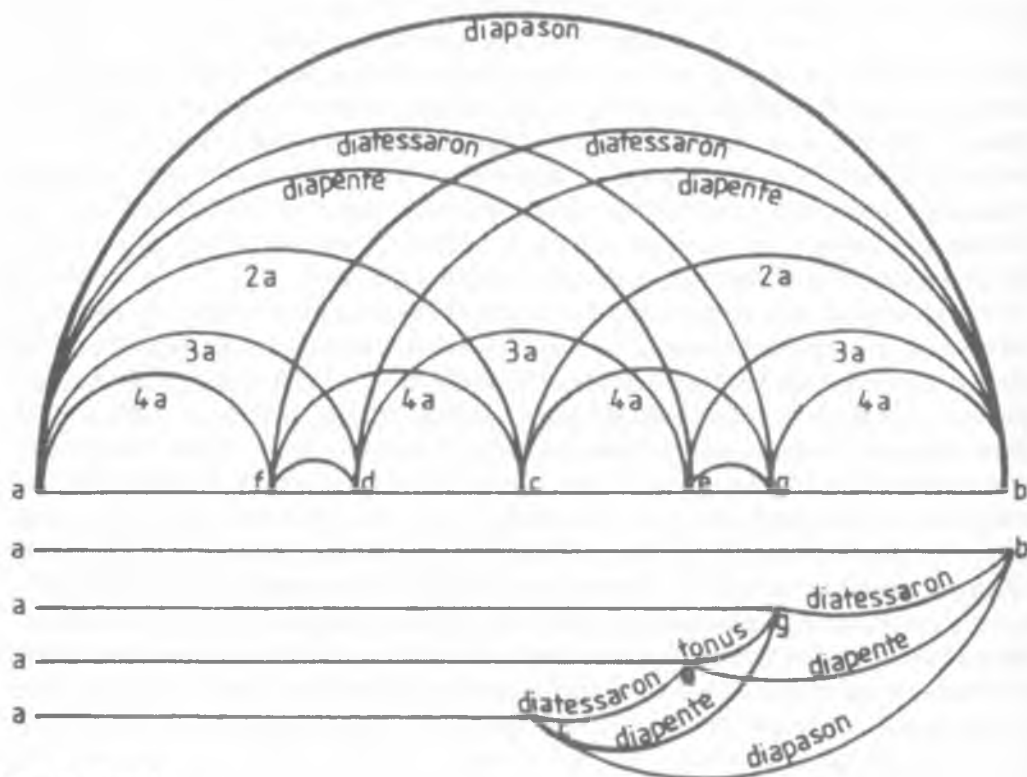
Johannes de Muris, *Musica speculativa, Pars secunda, propositio tertia*⁷:

Harmoniae primae et perfectae simplices dicuntur diapason, diapente, diatessaron. Modo restat istas super datam lineam vel super assignatum spatium figurare. Sit a b data linea, tamquam proportionis fundamentum. Ea secta per medium in puncto c diapason dulcissime resonabit: nam a b dupla est ad a c. Scindatur iterum a b in tres partes, quae sint ad d e e b: a e super a b dulcem diapente formabit, quoniam a b ad a e sesquialteram facit proportionem. Sique a b in partes quattuor dividatur in punctis a f, f c, c g, g b, a g comparatum ad a b diatessaron adimplebit. Idemque faciet b f ad a b sive a e ad a c: eritque inventus e g tonus. Sed quoniam eadem chorda nunc ad sui partes relata est, fiant plures secundum divisionem dictam. Et erunt quattuor chordae sic dispositae, sicut sunt hic:

⁶ Boethius, *De institutione musica...*, lib. V, cap. 2, s. 352: *Armonica est facultas differentias acutorum et gravium sonorum sensu ac ratione perpendens.*

⁷ Johannes de Muris, *Musica speculativa...*, s. 193–194.

(Pierwsze harmonie doskonałe i proste nazywają się diapason, diapente i diatessaron. Pozostaje tylko przedstawić je na danej linii lub w danej przestrzeni. Niech będzie dana linia ab jako podstawa proporcji. Po przecięciu jej w połowie w punkcie c zabrzmi najśladziej oktawa: albowiem ab jest dwukrotnością ac. Niech będzie znów przecięta ab na trzy części, które niechaj będą ad de eb: ae ponad ab utworzy słodką kwintę, ponieważ ab w stosunku do ad tworzy proporcję 3:2. Jeśli [struna] ab zostanie podzielona na cztery części w punktach af, fc, cg, gb, to ag porównana z ab wypełni kwartę. To samo uczyni bf do ab lub ae do ac: i [zarazem] zostanie znaleziony cały ton eg. Ale ponieważ teraz jedna i ta sama struna pozostaje w relacji do swoich części, niechaj będzie więcej strun odpowiednio do przedstawionego podziału. I będą cztery struny w takim układzie, jak tu:)



Ryc. 1. Figura I.

Et debent percuti, ut sonent nunc duae, nunc tres, nunc quattuor. Si tu velis, ut auris habeat consonantiam iudicare, quam prius ignorabas, et informatione intellectus et sensus, miraberis circa sonorum consonantias apparentes, tunc mirabiles consonantias naturales iudicabis. Hoc est primum instrumentum, quod hominibus antiquitus fuit notum. Et fuit instrumentum Mercurii et duravit usque ad tempus Orphei tetrachordum nominatum.

(I trzeba je [sc. struny] uderzać, by brzmiały raz dwie, raz trzy, raz cztery. Jeśli chcesz, aby ucho mogło ocenić konsonans, którego wcześniej nie znałeś, pouczany zarówno przez umysł jak i ucho, będziesz podziwiał pojawiające się konsonanse i wówczas ocenisz podziwu godne konsonanse jako twory natury. Jest to pierwszy instrument znany niegdyś ludzkości. I był instrumentem Merkurego i przetrwał do czasów Orfeusza pod nazwą tetrachordum.)

Forma graficzna tego diagramu odzwierciedla w zasadzie relacje geometryczne wynikające z opisanego podziału struny: długości odcinków linii prostej odpowiadających

poszczególnym interwałom pozostają w odpowiednich wzajemnych proporcjach. Można by rzec, że diagram ten jest swego rodzaju modelem geometrycznym czterech interwałów muzycznych, wydobywanych na strunach mitycznego instrumentu Merkurego.

Na wyższym stopniu abstrakcji mieszczą się diagramy, które wizualizują interwały muzyczne jako proporcje liczbowe. Punkty na linii zostały zastąpione tam przez liczby, których wzajemne proporcje odpowiadają odcinkom wynikającym z podziału struny. Działania arytmetyczne – dodawanie i odejmowanie proporcji – zastępują tu działania geometryczne. Diagramy te wykorzystują jako elementy graficzne również linie proste i łuk, jednak nie tylko nie odwzorowują wielkości wynikających z podziału struny, lecz wręcz je ignorują, prezentując jedynie model arytmetyczny relacji interwałowych. Za przykład niech posłuży Figura E z tegoż traktatu Johanna de Muris. Ilustruje ona twierdzenie i dowód, że interwał kwarty (*proportio sesquitertia* 4:3) zawiera dwa całe tony (*duae proportiones sesquioctavae* 9:8) i jeden niepełny:

Johannes de Muris, *Musica speculativa, Pars prima, conclusio septima*⁸:

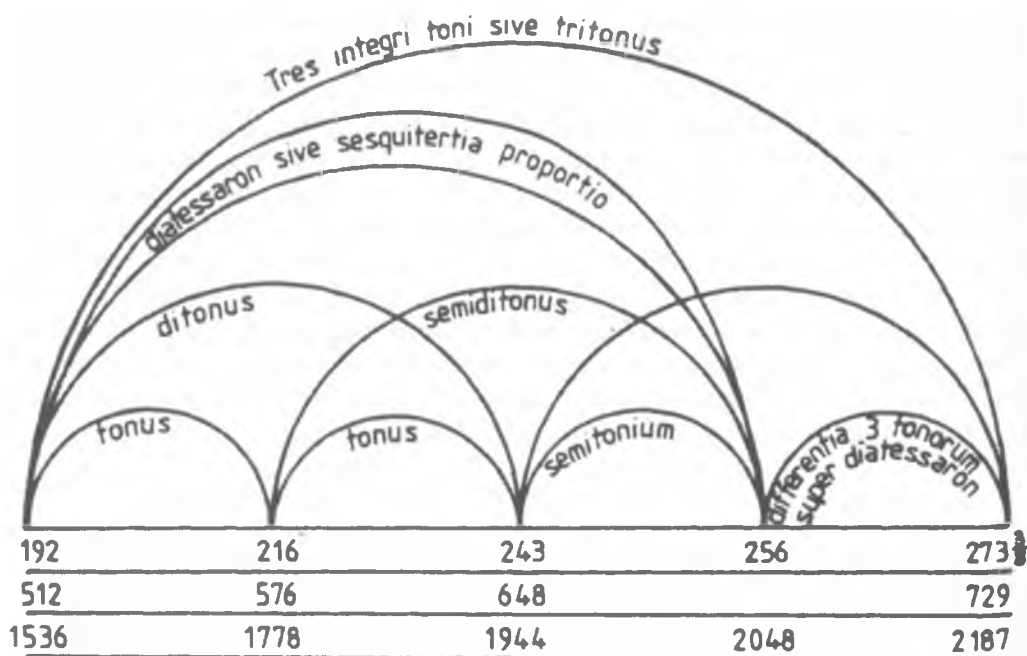
Quod in proportione sesquitertia, quam sibi vindicat diatessaron, sunt duae sesquioctavae proportiones completae et tertia incompleta, sic ostendo. Sint in proportione sesquitertia isti duo numeri, ut extremi: 192 et 256. Dico, quod inter hos sunt duae sesquioctavae proportiones cum una imperfecta. Nam si super 192 sui pars octava addatur, exibat 216 faciens primam proportionem sesquioctavam. Cui iterum si pars octava illius adiungatur, exibat 243 secundam sesquioctavam reddens proportionem. Sed si super 243 eius octava pars iterum copuletur, non exibat 256, sed plus, scilicet 273 et tres octavae. Quare relinquitur pro iam noto, quod inter 243 et 256 non sit proportio integra sesquioctava. Quare ex his concludo in diatessaron duos tonos integros et unum imperfectum, id est semitonium, contineri.

(W proporcji 3:4, którą przypisuje sobie kwarta, są dwie pełne proporcje 8:9 i trzecia niepełna, co wykaże w sposób następujący. Niech będą w proporcji 8:9 te dwie liczby jako graniczne: 192 i 256. Twierzę, że pomiędzy nimi są dwie proporcje 8:9 z jedną niepełną. Mianowicie jeśli do liczby 192 dodać jej ósmą część, wyjdzie 216 tworząc pierwszą proporcję 8:9. Jeśli do niej znów dołączyć jej ósmą część, wyjdzie 243, dając drugą proporcję 8:9. Lecz jeśli do liczby 243 dodać znów jej ósmą część, nie wyjdzie 256, lecz więcej, mianowicie 143 i trzy ósme. Dlatego już wiadomo, że pomiędzy 243 a 156 nie ma całkowitej proporcji 8:9. Dlatego wnioskuję, że w kwarcie zawarte są dwa całe tony i jeden niepełny, czyli semitonium.)

Drugi ciąg liczb pozwala „ujrzyć” w liczbach całkowitych trzy kolejne całe tony (interwał kwarty zwiększonej, czyli tryton). Trzeci ciąg ukazuje w liczbach całkowitych (2048:2187) różnicę pomiędzy trytonem a kwartą czystą (diatessaron).

Wśród reprezentacji wizualnych interwałów muzycznych najwyższy szczebel abstrakcji zajmują diagramy harmoniczne o charakterze symbolicznym. Tego rodzaju diagramem jest Figura A z traktatu Johanna de Muris, którą autor określił mianem *figura circularum*. Przedstawia ona harmonijny układ sześciu kręgów, w których zawarto „kanoniczne” interwały systemu pitagorejskiego: oktawę, kwintę, kwartę i cały ton. Pozioma linia przecinająca wszystkie kręgi – reminiscencja struny monochordu – została podzielona na trzy równe części, co oczywiście nie odpowiada wielkościom prezentowanych interwałów. Na pierwszy plan została wysunięta harmonia wizualna. Forma graficzna diagramu stanowi tu swego rodzaju „przekład wizualny” harmonii idealnej,

⁸ Johannes de Muris, *Musica speculativa...*, s. 182–183.



Ryc. 2. Figura E

ukrytej w liczbach 6 8 9 12 (6:8 i 9:12 kwarta; 6:9 i 8:12 kwinta; 8:9 cały ton; 6:12 oktawa). Można w niej dojrzeć dokładną egzemplifikację definicji symbolu w ujęciu Hugona od św. Wiktora: Symbol jest to odpowiednie zestawienie kształtów widzialnych służące do orzekania o bytach niewidzialnych⁹:

Johannes de Muris, *Musica speculativa, Pars prima, propositio quarta*¹⁰:

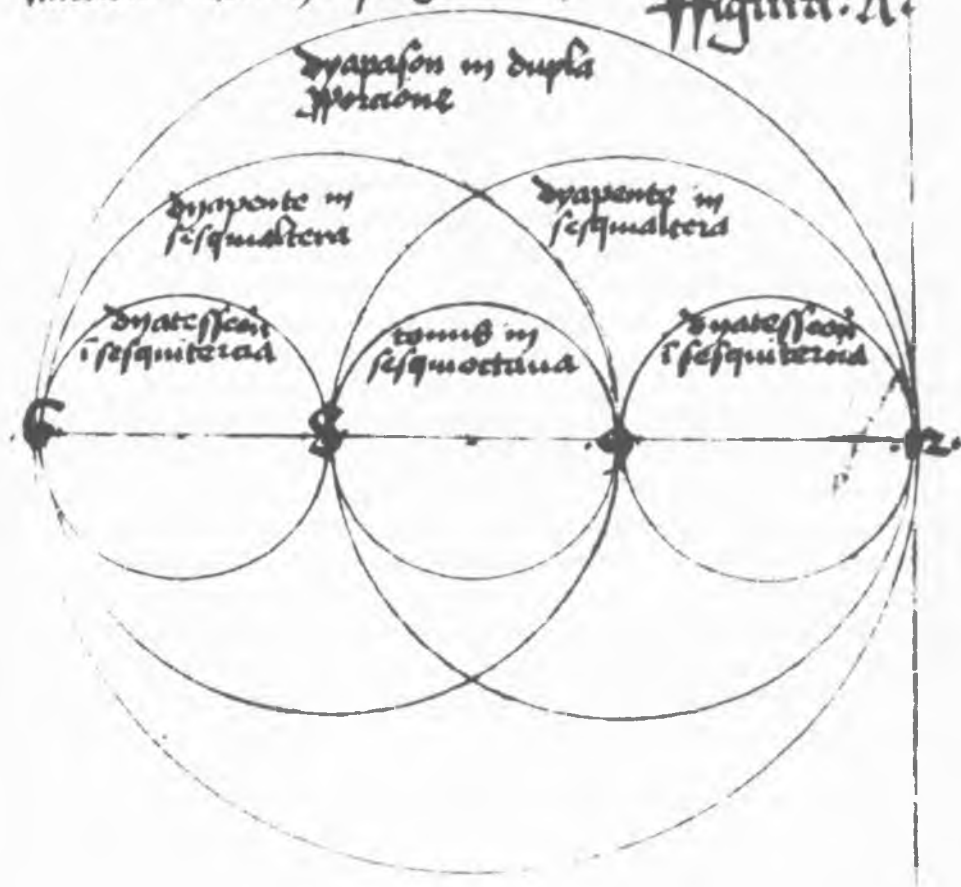
Haec figura consonantiarum in musica perfectarum omnia principia et omnes conclusiones musicae continet in virtute. Quae si essent exterius enodate, tota musica nota foret. Sed haec figura quasi unum chaos, in quo latitant plures formae, potest satis rationabiliter appellari. A qua secundum plus et minus conclusiones nobilissimas consideranti suggerat intellectus. Unus enim ab ea haurire poterit, quod alter hactenus numquam vidit. Quae autem de consonantiis sunt in suis circulis figurata, debent concedi pro principiis huius artis, nam experientia ex natura rei eas hominibus revelavit.

(Ten oto obraz muzycznych konsonansów doskonałych zawiera w sobie wszelkie zasady i wszelkie konkluzje w zakresie muzyki. Gdyby wyłożono je na zewnątrz, cała muzyka byłaby znana. Lecz ten obraz można dosyć słusznie nazwać jakby jednym chaosem, w którym kryje się wiele form. Z niego to według dodawania i odejmowania uważny umysł wyprowadzi najlepsze konkluzje. Jeden bowiem może z niej zaczerpnąć coś, czego inny dotychczas nie spostrzega. Konsonanse, które zostały przedstawione w swoich kręgach, trzeba uznać za zasady owej ars, gdyż doświadczenie objawiło je ludziom z natury rzeczy.)

⁹ Hugo de Sancto Victore, *Expositio in Hierarchiam Coelestem S. Dionysii Areopagiteae*, PL, t. 175, coll. 941B: *Symbolum est collatio formarum visibilium ad invisibilium demonstrationem.*

¹⁰ Johannes de Muris, *Musica speculativa...*, s. 176

mirabilia ex parte singillatim **Figura A.**



Ryc. 3. Figura A¹¹

Liczby 6 8 9 12 przypisywano szczególne znaczenie. Boecjusz poświęcił im ostatni rozdział drugiej księgi *De institutione arithmetica*. Uważał, że reprezentują one „największą harmonię doskonałą” (*maxima et perfecta harmonia*), gdyż spełniają warunek proporcji geometrycznej ($6 : 9 = 8 : 12$ i $6 \times 12 = 8 \times 9$), arytmetycznej ($12 - 9 = 9 - 6$) i harmonicznego ($12 : [12 - 8] = 6 : [8 - 6]$)¹². Rozdział ten, a zarazem całość traktatu arytmetycznego Boecjusza zamyka diagram, którego forma graficzna, jeśli zawierzyć średniowiecznym przekazom rękopiśmiennym, mogła być wzorcem dla „figury kołowej” z *Musica speculativa*. W traktacie Johanna de Muris pełni ona rolę klucza do systemu pitagorejskiego. Zawarte w niej proporcje interwałów muzycznych Johannes de Muris uważał, zgodnie z tradycją, za odkrycie Pitagorasa, dokonane z woli

¹¹ Ms Kraków, Biblioteka Jagiellońska 1927, f. 116 r°.

¹² Boecjusz, *De institutione arithmetica libri duo*, wyd. G. Friedlein, Leipzig 1867, lib. II, cap. 54, s. 169–170.

Bożej (*divino nutu*)¹³. W poglądzie tym trudno nie dostrzec wpływu lektury *Timajosa* i reminiscencji opartego na tychże proporcjach modelu, według którego platoński Demiurg konstruował Duszę Świata¹⁴. *Figura circularum* nie jest tylko śladem cyrkla. Splecione koła symbolizują wzajemne relacje konsonansów doskonałych, *principium artis* zamknięte kołem oktawy, uniwersalnym symbolem kosmosu.

Zarówno procedury kwantyfikacyjne harmoniki średniowiecznej, jak i właściwe jej reprezentacje wizualne dotyczyły tylko relacji interwałowych pomiędzy dźwiękami. Kierunek wznoszący lub opadający danego interwału można odczytać jedynie z porządku liczb. W przypadku procedury kwantyfikacyjnej opartej na podziale monochordu większy odcinek, a zarazem większa liczba, odpowiada niższemu dźwiękowi. Rosnący porządek liczb od lewej do prawej na linii poziomej odpowiada zatem opadającemu kierunkowi dźwięków (dotyczy to Figur A i E). Inaczej jest w przypadku diagramów, w których dźwięki oznaczane są symbolami literowymi (tzw. notacją literową): szeregowane są one wówczas – zgodnie z kierunkiem pisma – od lewej do prawej w porządku wznoszącym. Tak jest w przypadku diagramów znanych jako „Koła Aribona” (*Rotae Aribonis*).

Aribo, teoretyk muzyki działający w Bawarii w XI w., w swym jedynym znanym dziś traktacie muzycznym zajął się systemem ośmiu tonacji kościelnych¹⁵. Jego diagramy wizualizują obszar dźwiękowy przyznawany tonacjom głównym (*toni autentici*) i tonacjom pobocznym (*toni plagales*). System tonów charakteryzowano porównując go do hierarchii społecznej: tonacje główne zajmowały pozycję panów – miały one prawo do dźwięków położonych wyżej w skali muzycznej; tonacje poboczne porównywano do sług, przyznając im dźwięki niżej położone. System ośmiu tonacji tworzyły cztery pary, w które łączyły się cztery tonacje główne z odpowiadającymi im tonacjami plagalnymi. Każda tonacja główna dzieliła wraz ze swą plagalną pewien wspólny obszar dźwięków, wśród nich wspólny dźwięk finalny. Aribo przyrównywał je do bogatych i biednych: tak jak bogaci i biedni różnie żyją, lecz jednakowy czeka ich koniec, tak *toni autentici* i *plagales*, choć różnie wznoszą się i opadają, jednak przypadają im te same dźwięki finalne¹⁶.

„Koła Aribona” wykorzystują formy graficzne diagramów harmonicznyc. Cztery pary zachodzących na siebie kręgów umieszczone są na czterech liniach prostych, na których umieszczono cztery szeregi liter odpowiadających kolejnym dźwiękom przyporządkowanym czterem parom tonacji. Koła zakreślają interwał oktawy, regularny zakres dźwięków każdej z ośmiu tonacji. Łaciński *terminus technicus* oznaczający ów zakres lub obszar dźwiękowy – *ambitus*, „chodzenie wokół, krążenie” – pozostaje w oczywistym związku znaczeniowym z kształtem koła:

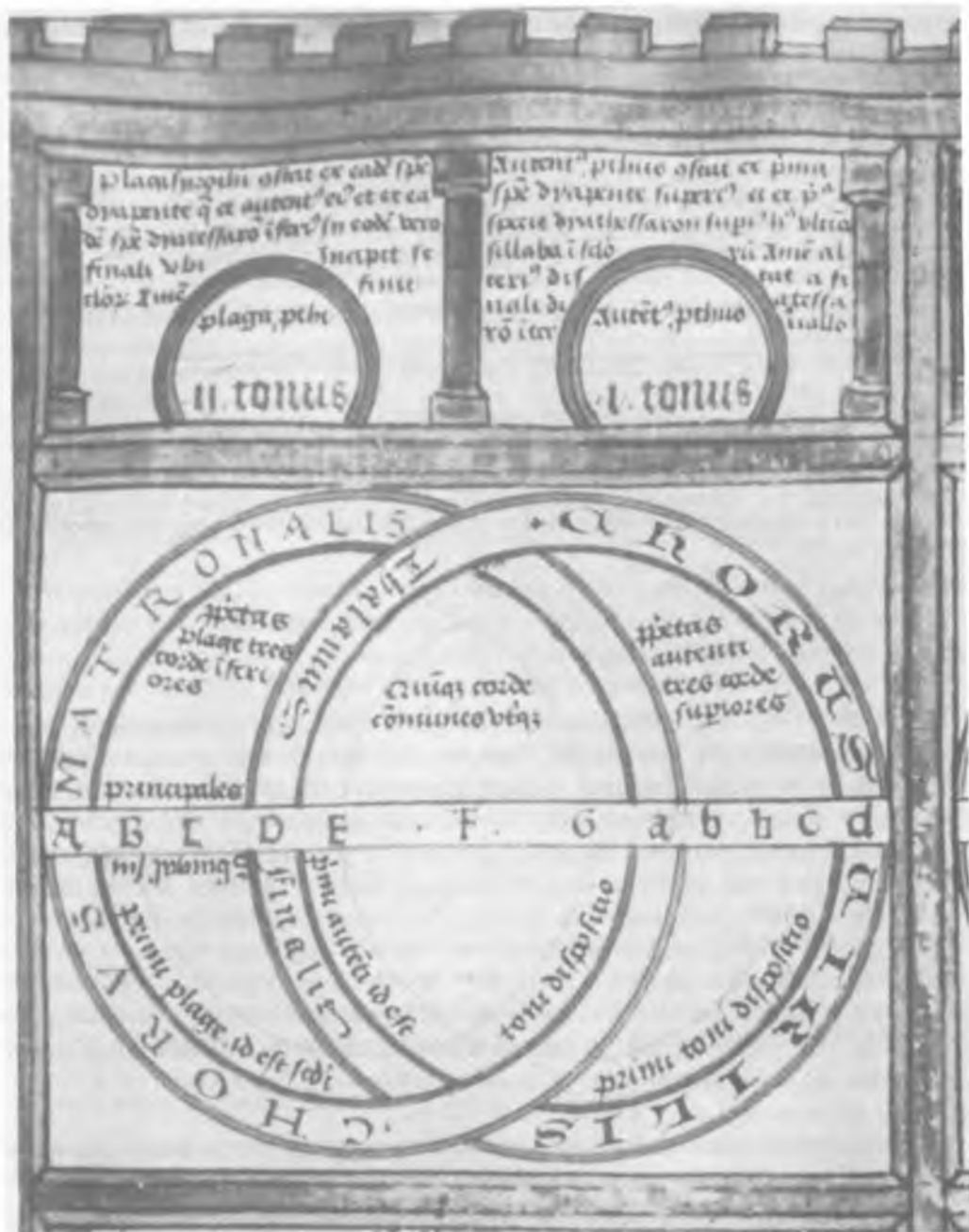
Objaśniając ten diagram, Aribo porównał przecinające się koła do dwóch kręgów tanecznych – kręgu mężczyzn i kręgu kobiet – w obrzędzie zaślubin. Kręgowi żeńskiemu

¹³ Johannes de Muris, *Musica speculativa...*, s. 173.

¹⁴ Plato, *Timaeus*, tłum. P. Siwek, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1976, 34a–36a, s. 40–43.

¹⁵ Aribo, *De musica* (1068–78), wyd. J. Smits van Waesberghe, *Corpus scriptorum de musica*, t. 2, Roma 1951.

¹⁶ Aribo, *De musica...*, s. 17: *De similitudine divitum et pauperum ad tropos utrosque. Concordant discordantque autenti et plagales sicut divites et pauperes: quia licet hi in alto, hi humili degant in loco, quamvis isti ambulent in tragedia, illi musitent in comedia, unum tamen et aequalem expectant obitum et finem. Ita quamvis ascendant descendantque diverse, eosdem tamen finales sortiuntur autenti et plagales.*



Ryc. 4. *Rotae Aribonis*: ambitus pierwszego tonu autentycznego z jego plagalnym¹⁷

¹⁷ Fragment karty z Ms Gent, Universitaetsbibliothek 70, fol. 56v^o, cyt. za: J. Smits van Waesberghe, *Musikerziehung. Lehre und Theorie der Musik im Mittelalter...*, s. 103.

odpowiada ambitus plagalny, a więc tym samym niższa skala dźwięków (co odzwierciedlając ład społeczny, pozostaje w oczywistej sprzeczności z naturalną skalą głosu):

Aribo, *De musica*¹⁸:

De similitudine virilis femineique chori ad autentos et plagas.

Concordant discordantque autenti cum plagis, quomodo si procederent de quatuor thalamis totidem nuptae modestae cum suis sponsis, copularentque duos chorearum circulos, ut ipsi thalami matronali choro essent centra: id est medietates, virilibus choris terminales [...]. Nam quinque chordas habent communiter, tres autem singulariter: ut duo circuli ita sibimet sint implicati, ut utriusque extremitas centrum, id est medietatem alterius, persectet. Habent medium spacium commune, altrinsecus scilicet spacium situm sine participatione.

(O podobieństwie tańca mężczyzn i kobiet do tonów autentycznych i plagalnych.)

Schodzą się i rozchodzą autentyczne z plagalnymi tak jakby stąpały od czterech łoża weselnych cztery skromne oblubienice ze swymi małżonkami, jakby owe łoża były środkami dla kręgu matron, a zarazem wyznaczały granice dla kręgu mężczyzn [...] Gdyż mają pięć strun wspólnych, trzy struny natomiast ma każdy krąg z osobna: w ten sposób dwa koła tak są ze sobą splecione, że kraniec jednego przecina środek czyli połowę drugiego. Mają wspólną przestrzeń pośrodku, [zaś] po obydwu [przeciwnych] stronach przestrzeń położoną bez wspólnego udziału.)

II.

O ile sposób wizualizacji interwałów muzycznych jest wyraźnie zakorzeniony w starożytnej fizyce dźwięku, o tyle genezę przestrzennego obrazowania wysokości dźwięku trudno bliżej wyjaśnić. Problem przestrzenno-wertykalnego pojmowania dźwięku i kategoria wysokości dźwięku były wielokrotnie przedmiotem badań, zwłaszcza w aspekcie psychologicznym i filozoficznym. Wśród poświęconych tej problematyce prac historyczno-muzycznych na uwagę zasługuje wnikliwe studium Marie-Elisabeth Duchez, które dotyczy funkcjonowania tych pojęć we wczesnośredniowiecznej świadomości muzycznej¹⁹. Starogrecka notacja muzyczna ujmuje wprawdzie różnice wysokości dźwięków, jednak nie obrazuje ich graficznie²⁰. System liniowy pozwalający „widzieć” interwały muzyczne w przestrzeni dwuwymiarowej jako różnice wysokości wprowadzono do notacji muzycznej dopiero w czasach karolińskich. W tej postaci, jaką znamy i stosujemy do dziś, system liniowy został sformułowany przez Gwidona z Arezzo w X w. i upowszechnił się w Europie w XI–XII w.

Powszechnie przyjęte w łacińskim piśmiennictwie muzycznym określenia *acutus* (gr. οξύς) i *gravis* (gr. βαρύς) – stosował już Boecjusz, odnosząc je odpowiednio do dźwięków o większej lub mniejszej częstotliwości drgań:

¹⁸ Aribo, *De musica...*, s.17–18.

¹⁹ M.-E. Duchez, *La représentation spatio-verticale du caractère musical grave-aigu et l'élaboration de la notion de hauteur de son dans la conscience musicale occidentale*, „Acta Musicologica”, 1979, s. 54–73.

²⁰ M.-E. Duchez (*La représentation...*, s. 59) jest zdania, że starożytni Grecy nie wypracowali pojęcia wysokości dźwięku.

Boethius, *De institutione musica* 1,3²¹:

Idcirco definitur sonus percussio aeris indissoluta usque ad auditum. Motuum vero alii sunt velociores, alii tardiores, eorundemque motuum alii rariores sunt alii spissiores. [...] Et si tardus quidem fuerit ac rarior motus, graves necesse est sonos effici ipsa tarditate et raritate pellendi. Sin vero sint motus celeres ac spissi, acutos necesse est reddi sonos. Idcirco enim idem nervus, si intendatur amplius, acutum sonat, si remittatur, grave. Quando enim tensor est, velociorem pulsum reddit celeriusque revertitur et frequentius ac spissius aerem ferit. Qui vero laxior est, solutos ac tardos pulsus effert rarosque ipsa inbecillitate ferendi, nec diutius tremi. Neque enim quotiens chorda pellitur, unus edi tantum putandus est sonus aut unam in his esse percussionem, sed totiens aer feritur, quotiens eum chorda tremebunda percusserit.

(Stąd dźwięk definiuje się jako uderzenie powietrza nieprzerwane aż do usłyszenia. Z ruchów jedne są szybsze, inne wolniejsze, z tychże ruchów jedne są rzadsze, inne częstsze. [...] I jeśli powolny i rzadszy będzie ruch, muszą tworzyć się niskie dźwięki z powodu powolności i rzadkości uderzania. Jeśli zaś ruchy będą szybkie i częste, muszą powstawać wysokie dźwięki. Dlatego ta sama struna, jeśli będzie bardziej napięta, brzmi wysoko, jeśli będzie rozluźniona, brzmi nisko. Kiedy zaś jest napięta, szybsze daje uderzenia i szybciej wraca z częściej i gęściej uderza powietrze. Luźniejsza natomiast struna, słabe i powolne daje uderzenia i rzadkie z powodu słabości pobudzania i nie drga zbyt długo. I nie należy sądzić, że ilekroć struna zostanie uderzona, wydaje tylko jeden dźwięk bądź jedno jest tylko uderzenie, ale tylekroć powietrze jest pobudzone, ilekroć uderzy je drgająca struna.)

Warto w tym miejscu zauważyć, że określenia *acutus* – *gravis*, dobrze zadomowione w gramatyce i prozodii, dzięki Boecjuszowi weszły na trwałe do łacińskiej terminologii muzycznej i to w związku z obserwacją zachowania drgającej struny. Z dziedziny tychże obserwacji wywodzi się para pojęć *intensiol/intensus* – *remissiol/remissus* (napięcie/napięty – rozluźnienie/rozluźniony), stanowiąca w łacińskiej terminologii muzycznej synonim określeń *acutus* – *gravis*. W tej samej roli występowały także zaczerpnięte z gramatyki terminy *elevatio* – *positio* lub *elevatio* – *depressio*, będące kalkami greckiej pary pojęć *arsis* – *thesis*. Można by więc zaryzykować hipotezę, że terminy zaczerpnięte z prozodii mogły odnosić się nie tylko do pronuncjacji tekstu, ale także do śpiewu, następnie zaś zostały przeniesione na teren fizyki dźwięku i zastosowane do określenia jakości brzmieniowych uzyskiwanych przy pobudzaniu struny. Trzeba jednak pamiętać, że określeniom *acutus* i *gravis* – aczkolwiek w dzisiejszych interpretacjach średniowiecznych tekstów teoretyczno-muzycznych odnosi się je do wysokości dźwięku – nie przypisywano jednoznacznych konotacji przestrzennych i stosowano je nie tyle do określania właściwości dźwięku, ile metaforycznego opisu jego percepcji, co sygnalizują niektóre teksty:

Anonymus, *Commentarius in Micrologum* (1070–1100)²²:

Altior sonus respectu gravis acutus dicitur per simile, quia sicut acutum quodlibet magis penetrat quam res grossa et obtusa, sic acuta et alta vox magis penetrat auditum quam gravis, quia longius auditur et clarius.

(Wyższy dźwięk w stosunku do dźwięku grubego zwany jest cienkim na zasadzie podobieństwa, gdyż jak przedmiot cienki bardziej przenika niż rzecz duża i obła, tak cienki i wysoki dźwięk bardziej przenika słuch niż gruby, gdyż słyszy się go dłużej i jaśniej.)

²¹ Boethius, *De institutione musica*..., lib. I. cap. 3, s. 189–191.

²² Anonymus, *Commentarius in Micrologum*, wyd. J. Smits van Waesberghe, [w:] *Expositiones in Micrologum Guionis Aretini*, Amsterdam 1957, s. 100.

Anonymus, *Pro recommendacione artis musicae* (początek XV w.)²³:

Sonus autem dicitur gravis et levis non proprie, quia purum accidens est, sed similitudine, quia gravis quodammodo equalis est rei grosse, acutus vero rei parve et subtili.

(Mówi się zaś o dźwięku gruby i lekki nie ze względu na jego właściwości, gdyż jest to czysto akcydentalne, ale ze względu na podobieństwo, gdyż dźwięk gruby równy jest w jakiś sposób rzeczy dużej, zaś dźwięk cienki rzeczy małej i subtelnej.)

Konotacje przestrzenne wprowadza natomiast z pewnością słowo *ascensus*, stosowane w astronomii. *Lexicon musicum Latinum* odnotowuje najwcześniejsze „muzyczne” zastosowanie terminu *ascensus* w opisie harmonii sfer zamieszczonym w II księdze *De nuptiis* Marcjana Kapelli²⁴: jest to scena wędrówki Filologii poprzez sfery niebieskie, gdy wznosi się ona, pokonując następujące po sobie interwały muzyczne powstające – jak to sobie wyobrażano – pomiędzy dźwiękami wydawanymi przez kolejne sfery niebieskie: sferę Księżyca, Merkurego, Wenerę, Słońca, Marsa, Jowisza i Saturna oraz sferę gwiazd stałych²⁵. Z ową sceną dobrze koresponduje diagram harmonii sfer, zachowany w trzynastowiecznym rękopisie z Wolfenbüttel²⁶:

Diagram ten łączy wizję harmonii sfer zaczerpniętą od Marcjana Kapelli z wątkami przejętymi od Makrobiusza. Na kręgu zewnętrznym umieszczono sferę gwiazd stałych wraz ze znakami Zodiaku. Po kręgach wewnętrznych krążą gwiazdy ruchome w porządku, którego ustalenie przypisywano Archimedesowi. Odległości pomiędzy nimi odpowiadają interwałom muzycznym właściwym, tzw. *genus chromaticum*, tworząc łącznie rodzaj skali muzycznej. Poszczególnym planetom towarzyszą odpowiednie Muzy. W diagramie zaznaczono również drogi, którymi dusze ludzkie schodzą z Nieba na Ziemię (od znaku Raka do Ziemi: *descensus animarum*) i wstępują doń z powrotem (z Ziemi do znaku Koziorożca: *ascensus animarum*). Towarzyszy im wówczas muzyka sfer, której pamięć zachowują w życiu ziemskim.

Pierwszy znany system notacyjny, obrazujący przy pomocy linii interwał muzyczny jako relację wysokości, przedstawiono w anonimowym traktacie *Musica enchiriadis*, datowanym na okres przed rokiem 900. Każdy dźwięk reprezentowany jest tam linią poziomą „na wzór struny” (*veluti quaedam cordae*)²⁷. Miejsca poszczególnych dźwięków w skali muzycznej wskazują umieszczone na osi pionowej znaki tzw. notacji dazjańskiej (w ówczesnej praktyce notacyjnej wpisywano je poziomo nad tekstem lub pomiędzy sylabami tekstu). Sylaby śpiewanego tekstu rozmieszczono na liniach. Autor, objaśniając ową prezentację melodii, zaznaczył, że dla lepszego zrozumienia (*ad evidentiorum intellectum*) próbuje „opisać” ją (*describere*: łacińska *descriptio* jest w tym miejscu kalka

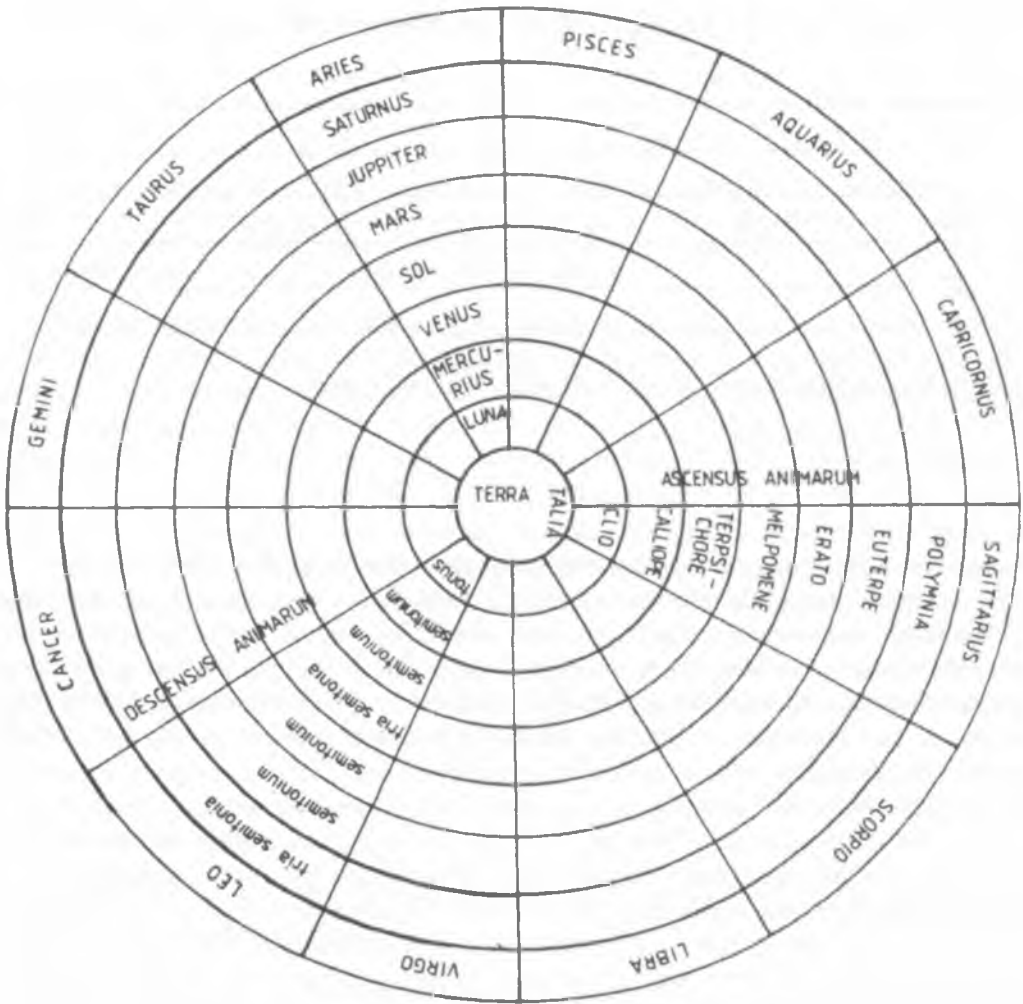
²³ Anonymus, *Pro recommendacione artis musicae*, Ms Praha, Národní knihovna České republiky V.F.6 (928), fol. 62v^o.

²⁴ *Lexicon musicum Latinum*, wyd. M. Bernhard, t. 2, München 1995, coll. 140.

²⁵ Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, lib. II, cap. 181, wyd. J. Willis, Leipzig 1983, s. 51.

²⁶ Ms Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek 153. GUD.LAT.4^o, fol. 152 r^o. Ryc. [w:] E. Witkowska-Zaremba, *Musica Muris...*, s. 32.

²⁷ C.M. Bower, *Sonus, vox, chorda, nota: Thing, Name, and Sign in Early Medieval Theory*, [w:] *Quellen und Studien zur Musik des Mittelalters*, t. 3, wyd. M. Bernhard, München 2001, s. 47–61.



Ryc. 5. Diagram z Wolfenbüttel

greckiego *diagramma*) dwójako: przy pomocy linii, jakby posługując się strunami (*linealiter quidem veluti cordarum usu*) oraz przyporządkowując pojedynczo nuty sylabom (*singillatim notarum adpositione per syllabas*)²⁸:

Linie-struny zostały wprowadzone w zastępstwie niewidzialnych dźwięków tak, by określoną strukturę dźwiękową można było zbadać słuchowo i wzrokowo (*ut [...] et audiendo et videndo comprobetur*)²⁹. Zapis ten, orientując interwały muzyczne według osi pionowej i przeobrażając melodię w kształt widzialny, a tym samym przenosząc ją

²⁸ *Musica et scolica enchiridis una cum aliquibus tratatulis adiunctis*, wyd. H. Schmid, München 1981, s. 16.

²⁹ Tamże, s.14.

Al-le-lu-ia . Lau-da-te Do-mi-num de cae-lis .

The diagram shows five staves of musical notation. The text is written across the staves with various accents and slurs. The text is: Lau-da-te Do-mi-num de cae-li-rum de cae-lis. Deum. The staves are numbered 1 to 5 from top to bottom. The text is written in a Gothic script. The first staff has 'da te' and 'num'. The second staff has 'Lau mi de'. The third staff has 'Do e'. The fourth staff has 'caelis.' and 'cae rum te'. The fifth staff has 'au' and 'Deum.'.

Cae-li cae-lo-rum lau-da-te De-um .

Ryc. 6. *Musica enchiriadis*, descriptio XVI

ze sfery słuchu w sferę wzroku, stanowi zatem swego rodzaju metaforę wizualną śpiewanego tekstu, metaforę zamierzoną i sygnalizowaną słowem „jakby” (*veluti*).

Porównując *descriptions* z traktatu *Musica enchiriadis* z diagramami harmonicznymi z dziedziny pitagorejskiej fizyki dźwięku można by sądzić, że różnica pomiędzy wizualizowaniem interwału muzycznego jako określonego odcinka linii prostej a wizualizowaniem melodii jako układu relacji wysokości dotyczy przede wszystkim stopnia realności. Zorientowana teoretycznie *Musica speculativa*, poruszając się na różnych poziomach abstrakcji, usiłuje opisywać rzeczywistość dźwiękową poprzez ujęcie jej w kategorie ilościowe, podczas gdy muzykografia zorientowana praktycznie w celu poszerzenia możliwości jakościowego opisu struktur muzycznych sięga do metafory.

Odkryty w ten sposób nowy element opisu, w momencie gdy został „oswojony” jako trwały składnik języka fachowego, tracił jednak – jak się wydaje – wraz z walorem nowości barwę metafory. Guido z Arezzo, zalecając stosowanie liniatury jako narzędzia umożliwiającego precyzyjny zapis wysokości dźwięku, nie porównywał jej już do strun. Nuty rozmieszczał zarówno na liniach, jak i w przestrzeniach między liniami³⁰. Określając stałe relacje interwałowe pomiędzy liniami, przekształcił liniaturę w rodzaj matrycy. Późniejsi teoretycy traktowali linie i przestrzenie międzyliniowe (*lineae et spacia*) jako instrumenty pozwalające na ilościową ocenę wznoszenia się i opadania (*ascensus et descensus*) śpiewu³¹. Doskonalenie notacji muzycznej wymagało jednak sięgania po nowe metafory. Taka właśnie jest geneza terminu „klucz” (*clavis*), oznaczającego wpisywany na początku liniatury symbol literowy, który, wskazując wysokość dźwięku dla danej linii, staje się zarazem punktem odniesienia dla pozostałych linii:

³⁰ Guido z Arezzo, *Prologus in antiphonarium*, [w:] *Divitiae musicae artis*, seria A, t. 3, Buren 1975.

³¹ Por. Anonymus, *Pro recomendacione musice*, Ms cit., fol. 65r^o: *Spacium vero vocum musicarum est duarum linearum sibi proximarum intersticium immediatum. Sed linea est protraccio directa duorum spaciorum divisiva. Que duo, scilicet spacium et linea, sunt quasi instrumenta, quibus ostenditur quantum cantus ascendat et descendat.*

Anonymus, *Pro recommendacione artis musicæ*³²:

Sed clavis est signum vel iudex vel index cantuum atque vocum. Vel est reseratio cantus. Et iterum dicitur methaphorice ad clavem materialem. Nam sicut clave ferrea fit reseratio, ut pandantur oculi, ita clave musica cuncte reserantur vocum latentes proprietates.

(Klucz jest to znak bądź sędzia, bądź wskazówka dla śpiewów i dźwięków. Lub jest to otwarcie śpiewu. I nazwa ta jest metaforą [odwołującą się] do klucza materialnego. Jak bowiem przy pomocy klucza żelaznego następuje otwarcie, aby rzeczy ukryte zostały ujawnione, tak przy pomocy klucza muzycznego zostają ujawnione właściwości dźwięków przedtem pozostające w ukryciu.)

Wizualizacja struktur dźwiękowych odwołuje się do zmysłu wzroku jako „zmysłu pierwszego”, któremu przyznano największą rolę w procesie poznawczym. Zarówno w przypadku interwału muzycznego, jak i wysokości dźwięku wizualizowanie służyło racjonalizacji i jasności wyводу teoretyczno-muzycznego. Punktem odniesienia w obu przypadkach była struna reprezentowana linią poziomą, która tworzy podstawowy element graficzny tak w przypadku diagramów harmoniczych, jak i liniatury notacji muzycznej.

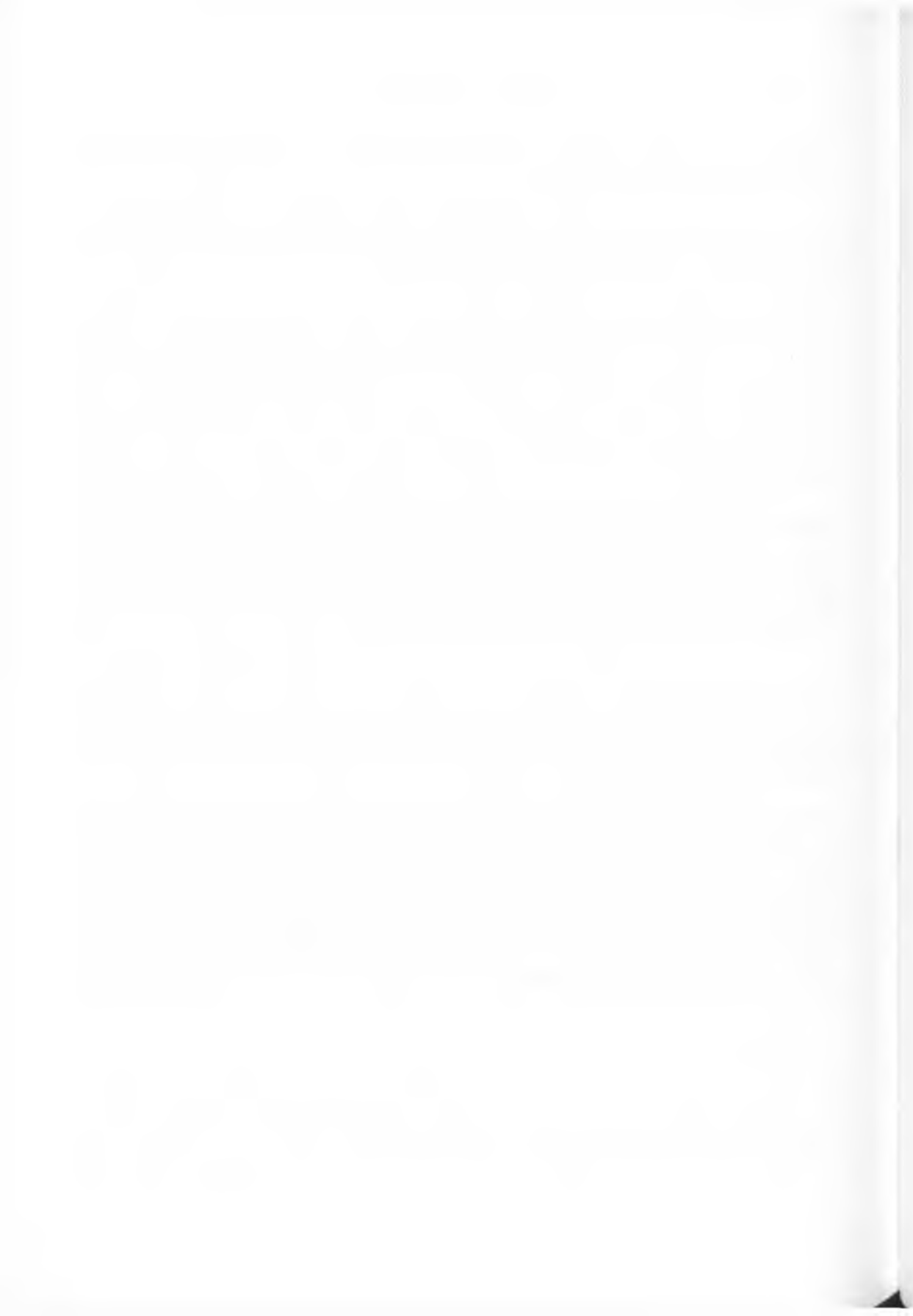
Obecność tego właśnie punktu odniesienia pozwala sądzić, że w średniowiecznej świadomości muzycznej wysokość dźwięku była najprawdopodobniej pojmowana jako coś wtórnego w stosunku do odległości, której „realność” zapewniał wymierzalny i obliczalny odcinek linii prostej. Wysokość dźwięku pozostawała kategorią względną, która funkcjonowała w przestrzeni wyimaginowanej i umownej, udostępnianej poprzez edukację i kulturę muzyczną opartą na przekazie pisanym.

Elżbieta Witkowska-Zaremba

Le problème de la visualisation des structures sonores dans la théorie de la musique au Moyen Âge

L'article traite le problème des représentations visuelles comme un élément durable du discours médiéval sur la musique. Il s'agit de la formation de la notion de hauteur de son et de la forme de représentation graphique des intervalles musicaux. À partir des exemples choisis: les diagrammes du traité *Musica speculativa* de Jean de Murs, les diagrammes circulaires du traité d'Arison et les descriptions tirées de *Musica enchiridiadis*, on peut conclure que dans la conscience musicale du Moyen Âge la hauteur de son fut probablement la notion secondaire par rapport à celle d'intervalle – le réalisme et l'invariabilité de celui-ci fut assuré par la portion de droite, mesurable et nombrable, et représentant le monocorde. La hauteur de son resta cependant une catégorie relative qui ne fonctionnait que dans l'espace imaginaire, accessible par l'éducation et la culture musicale fondées sur la transmission textuelle.

³² Tamże.



Lukasz Kozak

(Warszawa)

Rota – ośła lira czy *psalterium* Dawida? Przykład ambiwalencji w średniowiecznej ikonografii muzycznej

*Doce, plus doce ke mieaus,
Cil lais, ki est boins et beaus,
Est fais por vos tos nouveaus,
Et s'il enviesist, seviaus
Tos plora mais
As clers et as lais*

Przedstawienia Dawida w ikonografii średniowiecznej stanowią nie tylko jedno z najbogatszych źródeł wiedzy na temat ówczesnego instrumentarium, lecz także odzwierciedlają sposoby alegorycznego myślenia ludzi średniowiecza. Twórcy obrazów ukazują bowiem Psalmistę nie tylko z realnymi i współczesnymi sobie instrumentami; często przedstawione narzędzie muzyczne jest jedynie zainspirowanym przez egzegezę biblijną pseudo-instrumentem¹, który ma wyłącznie wartość symboliczną, oddawaną zwykle przez ukazanie jego cech zewnętrznych, takich jak kształt czy liczba strun. Niezależnie od rodzaju i stopnia realizmu instrumentu stanowi on jednak ważny nośnik określonej alegorycznej treści ze względu na samą osobę grającego: tak samo jak Dawid stanowił *figura Christi*, instrument Dawida² był postrzegany jako *figura Crucis*.

Identyfikacja biblijnego instrumentarium ze współczesnym była powszechna, a w wyniku zatarcia się pierwotnego znaczenia użytych w przekładzie św. Hieronima terminów

¹ R. Hammerstein, *Instrumenta Hieronymi*, „Archiv für Musikwissenschaft”, 16, 1959, s. 117–134; Ł. Kozak, *Ex Evangeliiis plectrum. Średniowieczne interpretacje biblijnych instrumentów muzycznych*, [w:] *Nadprzyrodzone*, red. E. Przybył, Kraków 2003, s. 209–226; C. Page, *Biblical Instruments in Medieval Manuscript Illustration*, „Early Music”, 5, 1977, s. 303–308; H. Steger, *David Rex et Propheta. König David als vorbildliche Verkörperung des Herrschers und Dichters im Mittelalter, nach Bildarstellungen des achten bis zwölften Jahrhunderts*, Nürnberg 1961.

² Należy podkreślić, że chodzi tu wyłącznie o chordofony; z rozważań na temat przywołanej wyżej symboliki należy wyłączyć przedstawienia Dawida grającego na organach, a zwłaszcza na strojonych dzwonach (*cymbala*), spotykane szczególnie często w malarstwie książkowym (przede wszystkim w inicjałach Psalmów) od XIII w.

muzycznych – także dość dowolna. Ograniczał ją w znacznym stopniu autorytet Ojców Kościoła i późniejsza tradycja egzegetyczna, która stworzyła typy idealne instrumentów symbolicznych. Średniowieczny interpretator utożsamiał więc biblijne instrumenty ze współczesnymi, kierując się nie tylko literą Pisma Świętego, lecz także bazując na stworzonych przez tradycję wzorcach. Za wyjątkową należy uznać sytuację, gdy realny instrument w jakimś stopniu zbliżony był do typu alegorycznego, przez co najczęściej utrwałał się jako atrybut Dawida. Przykładem tego jest rota, średniowieczna harfa-psalterium³ – instrument, który uchodzi uwadze większości współczesnych badaczy, a obecny był w praktyce muzycznej Europy łacińskiej, Bizancjum oraz części świata arabskiego z pewnością od VIII do XV w. Cechą specyficzną tego instrumentu były dwa rzędy strun przedzielone trójkątnym pudłem rezonansowym. Już pierwsze znane przedstawienia wiążą go ściśle z Dawidem lub jego muzykami⁴. O sile tego skojarzenia świadczą również źródła pisane. Można zaryzykować twierdzenie, że do początku XIII w., zanim rota (zarówno w ikonografii Dawida, jak i życiu muzycznym) zaczęła być wypierana przez harfę, stanowiła najczęstszy, obok pseudo-instrumentów, atrybut Psalmisty i towarzyszących mu muzyków. Zaskakujące jest jednak, że harfa-psalterium pojawia się nie tylko w tak pozytywnym kontekście⁵. Przedstawiana często w rzeźbie romańskiej rota była także atrybutem demonów, żonglerów, postaci zoomorficznych, w szczególności zaś figury grającego osła. Należy podkreślić, że zepchnięty do negatywnej czy też demonicznej sfery wyobrażeń instrument nie tracił swojego sakralnego znaczenia – zmieniał swoją symbolikę, był jednak wciąż powiązany ze sferą *sacrum* lub też bezpośrednio do niej należał.

Dwoistość średniowiecznej symboliki instrumentów była podkreślana już w pionierskich dziełach poświęconych tematowi muzycznym w sztuce. Dwa przeciwne aspekty ikonografii muzycznej: demoniczny i anielski zostały ukazane – lecz, co ważne, nie przeciwstawione – w pracach R. Hammersteina: *Diabolus in Musica* oraz *Die Musik der Engel*⁶. Większość opracowań skupiała się najczęściej na obecności tej opozycji w obrębie jednego obrazu⁷, ukazującego ambiwalentny charakter muzyki: religijny i świecki, anielski i demoniczny, spekulatywny i praktyczny czy też, mówiąc ogólnie, pozytywny i negatywny. Specyfika zaproponowanego w niniejszym artykule ujęcia tego

³ Ł. Kozak, *Rota. Z badań nad średniowieczną harfą-psalterium*, „Muzyka”, 50, 2005, z. 4 (w druku); H. Steger, *Philologia Musica. Sprachzeichen, Bild und Sache im literarisch-musikalischen Leben des Mittelalters: Lire, Harfe, Rotte und Fidel*, München 1971; C. Page, *Voices and Instruments of the Middle Ages. Instrumental practice and songs in France 1100–1300*, London & Melbourne 1987, s. 122–125 i 148.

⁴ Należy podkreślić, że w większości opracowań przedstawione rotę uznaje się za harfę; jest to spowodowane pewnym podobieństwem obu instrumentów oraz stereotypowym uznawaniem harfy za podstawowy atrybut Dawida.

⁵ Poza przedstawieniami Dawida rota pojawia się w kontekście sakralnym szczególnie często jako instrument Starców Apokalipsy (głównie w dekoracji romańskich portali) oraz rzadziej aniołów (np. w malarstwie Paola i Giovanniego Venezianich, na freskach Giusto de' Menabuoi ze sklepienia bazyliki w Padwie).

⁶ R. Hammerstein, *Diabolus in Musica: Studien zur Ikonographie der Musik im Mittelalter*, Bern-München, 1974; tenże, *Die Musik der Engel*, Bern 1962.

⁷ I. Marchesin, *L'Image Organum. La représentation de la musique dans les psautiers médiévaux 800–1200*, Turnhout 2000, s. 96–102; J.-C. Schmitt, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris 2001, s. 220–229.

problemu polega na tym, że odnosi się ono nie do konkretnego obrazu, lecz do powstałych na przestrzeni kilku wieków wielu wyobrażeń, których łącznikiem jest instrument.

I.

Św. Hieronim w swoim przekładzie Biblii używa w stosunku do instrumentu Dawida nazw *cithara*⁸ oraz *psalterium*⁹ (kilkakrotnie z epitetem *decem cordarum* lub *decacordum* – dziesięciostrunowe¹⁰) konsekwentnie za tekstem Septuaginty, gdzie pojawia się *κithάρα* i *ψαλτήριον*. Obydwa terminy są pochodzenia greckiego, jednak *cithara* była utrwalona i funkcjonowała często w łacinie klasycznej; nazwa *psalterium*¹¹ została rozpowszechniona dopiero przez Wulgatę, wcześniej pojawiała się sporadycznie¹². Ich znaczenie mogło być niejasne już dla Hieronima, z całą pewnością zaś były one niezrozumiałe dla późniejszych komentatorów. Dla Kasjodora *cithara* jest ogólnym określeniem instrumentów strunowych¹³, podobnie traktuje tę nazwę Izydor z Sewilli, wyliczając w *Etymologiach* jako rodzaje (*species*) *cithara* różne chordofony, między innymi *psalterium*¹⁴, któremu poświęca nieco obszerniejszy opis:

*Psalterium, quod vulgo canticum dicitur, a psallendo nominatum, quod ad eius vocem chorus consonando respondeat. Est autem similitudo citharae barbaricae in modum Δ literae; sed psalterii et citharae haec differentia est, quod psalterium lignum illud concavum, unde sonus redditur, superius habet et deorsum feriuntur chordae, et desuper sonant. Cithara vero concavitatem ligni inferius habet. Psalterium autem Hebraei decachordon usi sunt propter numerum Decalogi legis*¹⁵.

Psalterium ma według powyższego fragmentu *Etymologii* trójkątny kształt oraz, w przeciwieństwie do innego trójkątnego instrumentu określonego mianem *cithara*

⁸ Bezpośrednio w: I Sm 16, 16–23; Ps 42, 4; 56, 9; 70, 22; 91, 4; 107, 3; o związku *cithara* z postacią Dawida: II Sm 6, 5; I Par 15, 16; 15, 28; II Par 29, 25; 29, 27–28; Ps 32, 2; 80, 3; 97, 5; 146, 7; 150, 3. Odwołania do Psalmów według redakcji *Psalterium Gallicanum (Psalmi iuxta Septuaginta emendati)*. Wszystkie cytaty z Biblii za: *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, Stuttgart 1994.

⁹ Bezpośrednio jedynie w Psalmach: Ps 48, 5; 56, 9; 91, 4; 107, 3; 143, 9; w związku z Dawidem: II Par 29, 25; Ps 32, 2; 80, 3; 91, 4; 149, 3; 150, 3; Am 6, 5.

¹⁰ Ps 32, 2; 91, 4; 143, 9.

¹¹ Pierwotnym desygnatem terminu *ψαλτήριον* był prawdopodobnie typ harfy kątowej; nazwa ta mogła również funkcjonować jako ogólne określenie instrumentów szarpanych palcami (od czasownika *ψάλλω*), w odróżnieniu od szarpanych plektronem klasycznych lir; zob. M. Maas, J. McIntosh Snyder, *Stringed Instruments of Ancient Greece*, New Haven-London 1989, s. 139–199; M. West, *Muzyka starożytnej Grecji*, przeł. A. Maciejewska, M. Kaziński, Kraków 2003, s. 89–99.

¹² Przed Wulgatą *psalterium* wymienia między innymi epylion *Ciris* z *Appendix Vergiliana*, nazwa przewija się także dwukrotnie przez zachowane fragmenty *Satyry menippejskiej* Warrona.

¹³ *Tensibilia sunt cordarum fila sub arte religata, quae ammoto plectro percussa mulcient aurium delectabiliter sensum, in quibus sunt species cythar[ar]um diversarum, Cassiodori senatoris Institutiones*, wyd. R.A.B. Mynors, Oxford 1937, lib. V, *De musica*, cap. 6, s. 144.

¹⁴ *Paulatim autem plures eius species extiterunt, ut psalteria, lyrae, barbitae, phoenices et pectides, et quae dicuntur Indicae, et feriuntur a duobus simul. Item aliae atque aliae, et quadrata forma vel trigonali. Chordarum etiam numerus multiplicatus, et conmutatum genus. Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive originum libri XX*, PL, t. 82, lib. III, cap. 22, 3, coll. 167.

¹⁵ Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum libri XX*, PL, t. 83, lib. III, cap. 22, 7, coll. 168.

barbarica, jest wyposażone w umieszczony u góry rezonator (*lignum concavum*). Powtórzona za tekstem Biblii liczba strun jest rozumiana alegorycznie, jako odzwierciedlenie Dziesięciorga Przykazań¹⁶. Dla niniejszych rozważań nie jest istotne, czy Izydora miały na myśli współczesne mu instrumenty, należy natomiast podkreślić, że przytoczony opis był powtarzany bezkrytycznie w późniejszych wiekach nie tylko ze względu na autorytet Ojca Kościoła, lecz także dlatego, że mógł stanowić podstawę do dalszych rozważań nad biblijnymi instrumentami. Jednak za sprawą powstałego prawdopodobnie w IX w. falsyfikatu przypisanego św. Hieronimowi, tzw. *Epistola ad Dardanum de diversis generibus musicorum*, pojawiła się inna interpretacja *psalterium*, całkowicie różna od podanej przez Izydora. Instrument nie ma kształtu delty jak *cithara*, lecz jest kwadratowy jak tarcza (*Non quasi in modum cytharae sed quasi in modum clipei quadrati confirmatur cum cordis, sicut scriptum est: In psalterio X cordarum psallite illi*¹⁷). Opis ten wpłynął na ikonografię, w której od połowy IX w. zaczął pojawiać się kwadratowy pseudo-instrument. Jednak *Epistola ad Dardanum* nie rezygnuje z motywu trójkątnego instrumentu, przypisując tę formę *cithara*:

*Cythara vero de qua in XLII psalmo scriptum est. Confitebor tibi in cythara deus deus meus. Propriae consuetudinis apud Hebraeos quae cum chordis XXIII quasi in modum deltae litterae sicut peritissimi tradunt, utique componitur, et per digitos pindarii variis vocibus tinnulisque accepdis in diversos modulos concitatur. Cythara autem de qua sermo est, ecclesiam spiritaliter quae cum XXIII seniorum dogmatibus trinam formam habens quasi in modum deltae litterae per fidem sanctae trinitatis manifestissime utique significat, et per manus Petri apostolici qui praedicator illius est, in diversos modulos veteris et novi testamenti, aliter in littera, aliter in sensu figuratiter concitatur*¹⁸.

Cithara w myśl listu pseudo-Hieronima nie jest więc ogólną kategorią chordofonów, tylko symbolicznym instrumentem, którego kształt wyraża Trójcę Świętą, a 24 struny odnoszą się do Starców Apokalipsy. Obydwie interpretacje *psalterium*, zarówno z *Etymologii*, jak i z *Epistola ad Dardanum*, były znane Hrabanowi Maurowi, który skompilował je w opisie instrumentu w osiemnastej księdze *De rerum naturis*, dodając tylko do opisu Izydora *ut alii volunt*. Istotne jest, że niezależnie od przyjętej interpretacji przynajmniej jeden z instrumentów Dawida ma trójkątny kształt; ta właśnie cecha zaważyła w największym stopniu na utożsamieniu biblijnego narzędzia muzycznego z rotą. Pierwsze teksty, które bezpośrednio zestawiają biblijny instrument z nazwą harfy-*psalterium*, pochodzą ze środowiska sanktgalleńskiego. Notker Labeo w przekładzie i komentarzu do Psalmów używał w stosunku do *psalterium* staro-wysoko-niemieckiego terminu *rótta*¹⁹. Jego uczeń Ekkehart IV w klasztornej kronice *Casus Sancti Galli* użył już zlatynizowanej nazwy instrumentu (*rothta*), także uznając ją za synonim *psalterium*²⁰.

¹⁶ Taką interpretację ilości strun *psalterium* podaje również św. Augustyn w *De doctrina christiana*, lib. II, cap. 16, 26; zob. Święty Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, przekład, wstęp i komentarz J. Sułowski, Warszawa 1989, s. 78, zob. też: Ł. Kozak, *Ex Evangeliiis plectrum...*, s. 216–217.

¹⁷ R. Hammerstein, *Instrumenta Hieronymi...*, s. 127.

¹⁸ Tamże, s. 125.

¹⁹ H. Steger, *Philologia Musica...*, s. 109–113.

²⁰ *Que autem Tuotilo dictaverat, singularis et agnoscibilis melodie sunt, quia per psalterium seu per rothtam, qua potentior ipse erat, neumata inventa dulciora sunt, ut apparet in: „Hodie cantandus” et „omnium virtutum gemmis”. Quos quidem tropos Karolo ad offendam, quam ipse rex fecerat, obtulit canendos.* Cyt. za: H. Steger, *Philologia Musica...*, s. 92.

Dwunastowieczna glosa do wspomnianego przekładu Psalmów dokonanego przez Notkera wyjaśnia, w jaki sposób biblijny instrument pod wpływem muzyków zmienił swoją formę i ilość strun oraz został nazwany „barbarzyńskim imieniem rotta”:

Sciendum est quod antiquum psalterium instrumentum dechachordum utique erat. In hac uidelicet delēte literę figura multiplicer mistica. Sed postquam illud symphoniaci quidem et ludricatores ut quidam ait ad suum opvs traxerant formam utique eivs et figuram. commoditati suę habilem fecerant et plures chordas annectentes. Et nomine barbarico rottam appellantes mysticam illam trinitatis formam transmutando²¹.

Jedenastowieczny epigramat towarzyszący poematowi *Ruodlieb* nie tylko identyfikuje *psalterium* z rotą, lecz także przypisuje wynalezienie tego instrumentu Dawidowi, wymienionemu w gronie *inventores musicae*:

*Tubalcain invenit cytharam et organa,
Pithagoras testudinem, id est harpam,
David psalterium triangulum, id est rottam,
Boetius monochordum²².*

Skojarzenia średniowiecznej harfy-*psalterium* z instrumentem Dawida można dopatrywać się także we fragmencie traktatu medycznego z XII w., który zaleca okręcenie szyi rannego struną rotty, co ma utrzymać go przy życiu w czasie sporządzania lekarstwa²³. Podkreślono, że struna jest wykonana z wnętrzości owcy (*facta est de intestines pectoris*), co nasuwa skojarzenie z częstym porównywaniem drewnianego korpusu instrumentu Dawida do Krzyża, wykonywanych zaś z owczych jelit strun do ciała Chrystusa, Baranka Bożego²⁴. Być może ze świadomości, że rota jest odpowiednikiem biblijnego *psalterium* czy *cithara*, a co za tym idzie symbolem Krzyża, wynika przekonanie, że jej struna posiada cudowną moc.

Związek rotty z postacią Dawida unaocznia się już w pierwszym znanym przedstawieniu instrumentu. Pochodzi ono z oprawy *Psałterza Dagulfa*²⁵ powstałej między 783 a 795 r. w środowisku karolińskiej Szkoły Dworskiej. Relief w kości słoniowej ukazuje *Psalmistę* grającego na rocie i – zgodnie z antykizującym kanonem przedstawiania władcy – otoczonego zbrojnymi i dworzanami. Towarzyszy mu także dwóch muzyków, grających na metalowych klaskankach oraz na lutni. Rota ukazana jest z dużą dbałością o szczegóły, takie jak dwa rzędy kołków czy jedenaście strun, twórca dzieła dążył więc do przedstawienia realnego, znanego sobie instrumentu, nie zaś wyłącznie alegorycznego atrybutu. Nie jest to jedyne wyobrażenie harfy-*psalterium* w sztuce karolińskiej: pojawia się ona także na dziesięciu ilustracjach w *Psałterzu Utrechckim*. Na większości z nich wizerunek rotty występuje w miejscu, gdzie w tekście Psalmów pojawiał się termin *psalterium*²⁶, poza tym widnieje ona przy trzech innych Psalmach, które nie wymieniają

²¹ Cyt. za.: H. Steger, *Philologia Musica...*, s. 109.

²² Epigramma XI, 1–4; cyt. za.: H. Steger, *Philologia Musica...*, s. 109.

²³ *Si quis vulneratus fuit, antequam faciat aliquam medicinam, accipiat cordam rotte, que facta est de intestines pectoris, et ligetur ea ad collum cum dominica oratione et postea non morietur.* Cyt. za.: C. Page, *Voices and Instruments*, s. 231.

²⁴ Ł. Kozak, *Ex Evangeliiis plectrum*, s. 223–225.

²⁵ Paryż, Musée de Louvre, MR 370.

²⁶ Utrecht, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, MS. 32, fol. 18v°(Ps 32), 28r°(Ps 48), 48r°(Ps 80), 54r°(Ps 91), 63v°(Ps 107), 83r°(dwa rysunki do Ps 149 i 150).

żadnych instrumentów²⁷. W przypadku tych obrazów grupa muzyków grających między innymi na rocie obrazuje pewne abstrakcyjne zwroty, jak *vox exultationis i sonus epulantis* (Ps 41, 5; fol. 24v°), wezwania *psallite Deo nostro psallite psallite regi nostro psallite* (Ps 46, 2 i 7; fol. 27r°) oraz *cantate Deo psalmum dicite nomini eius* (Ps 67, 5; fol. 37v°). O utożsamieniu roty z *psalterium* świadczy przedstawienie Dawida z harfą-psalterium i muzyka z lutnią na fol. 18v°, odnoszące się do słów *confitemini Domino in cithara in psalterio decem cordarum psallite illi* (Ps 32, 2). Na fol. 28r° ukazano instrumentalistę z rotą, zwróconego w stronę przemawiającego Psalmisty, według wersetu: *inclinabo in parabolam aurem meam aperiam in psalterio propositionem meam* (Ps 48, 5). Rysunek na fol. 48r° znów unaocznia związek pomiędzy terminami *psalterium* i *cithara* a rotą i lutnią – muzycy z tymi instrumentami²⁸ grają przed obliczem ukazanego w mandorli Chrystusa: jest to interpretacja wezwania *sumite psalmum et date tympanum psalterium iucundum cum cithara* (Ps 80, 3). Podobne przedstawienie instrumentalistów na fol. 54r° towarzyszy słowom: *in decacordo psalterio cum cantico in cithara* (Ps 91, 4). Fol. 83r° zawiera rozdzielone tekstem ilustracje do Psalmu 149 i 150: fragmentowi *laudent nomen eius in choro in tympano et psalterio psallant ei* (Ps 149, 3) odpowiada wyobrażenie trzech muzyków grających na lirze, bębnie i rocie. Ostatniemu z Psalmów towarzyszy scena ukazująca wszystkie instrumenty pojawiające się na poprzednich kartach Psalterza Utrechckiego. Obraz świadczy o dążeniu do precyzyjnego odzwierciedlenia tekstu, który wymienia większość instrumentów przewijających się przez Psalmy: centralne miejsce zajmują organy wodne (odnoszące się do *organum*), a wokół wyobrażono muzyków z trąbami (*tubae*), lirami (*chorus*), bębnem (*tympanum*), metalowymi klaskankami (*cymbala*), lutnią (*cithara*) oraz rotą (*psalterium*). Wymienione przykłady zdecydowanie potwierdzają konsekwentne identyfikowanie roty z biblijnym *psalterium*²⁹; za najbardziej wymowny można jednak uznać fragment dekoracji z fol. 63v°, gdzie ukazany został Dawid niosący rotę i lutnię³⁰ (będącą interpretacją *cithara*³¹), co odnosi się do słów *exurge psalterium et cithara, exurgam diliculo* (Ps 107, 3)³².

W IX i X w. motyw Dawida grającego na trójkątnym chordofonie pojawia się także w sztuce iryjskiej i piktyjskiej, jednak ze względu na schematyczność tych przedstawień

²⁷ Fol. 24v° (Ps 41), 27r° (Ps 46), 37v° (Ps 67).

²⁸ Obok znajduje się wizerunek dwóch trębaczy, ilustrujący jeden z kolejnych wersetów tego Psalmu: *bucinae in neomenia tuba in insigni die sollempnitatis nostrae* (Ps 80, 4).

²⁹ Wyjątkiem jest jedynie rysunek z fol. 80r°, odnoszący się do Ps 143, 9 (*Deus canticum novum cantabo tibi in psalterio decacordo psallam tibi*), na którym Dawida przedstawiono z lirą.

³⁰ Oprócz instrumentów Dawid trzyma kij mierniczy, według słów: *Deus locutus est in sancto suo exaltabor et dividam Sicima et convallem tabernaculorum dimetiar* (Ps 107, 8). Atrybut ten był często błędnie interpretowany jako miecz, przez muzykologów jest zaś uporzyczywie uznawany za smyczek służący do gry na lutni, która miałaby stanowić pierwsze przedstawienie instrumentu smyczkowego w średniowiecznej ikonografii (zob. H. Panum, *The Stringed Instruments of the Middle Ages. Their Evolution and Development*, tłum. na jęz. angielski J. Pulver, London 1940, s. 366–370).

³¹ Lutnia jako interpretacja *cithara* widnieje na fol. 25r° (Ps 42, 4); fol. 40r° (Ps 70, 22) oraz fol. 81v° (Ps 146, 7).

³² Na rysunku z fol. 32r°, odnoszącym się do podobnego wersetu *exurge gloria mea exurge psalterium et cithara exurgam diliculo* (Ps 56, 9), Dawid został ukazany jedynie z lutnią.

trudno jest określić, czy ukazywany tam instrument to rota³³. Za tą interpretacją przemawia częste w środowiskach iryjskich glosowanie biblijnego *cithara* miejscową nazwą *crott* i jej derywatami, które mogły odnosić się do harfy-psalterium³⁴.

II.

Wspomniane już zestawianie roty z *psalterium* w źródłach sanktgalleńskich znajduje również potwierdzenie w ikonografii. Na jednej z miniatur w Psalterzu Folcharta³⁵ ukazany jest Dawid otrzymujący rotę z rąk Jessego. W późniejszym malarstwie książkowym instrument ten pojawia się także jako atrybut współautorów i wykonawców Psalmów: Asafa, Emana, Etana i Idituna, których ukazywano jako muzyków towarzyszących Dawidowi. Taki typ przedstawienia łączył się najczęściej z pierwszym z Psalmów (*Beatus vir*); w tym kontekście rota występuje szczególnie często od XI do XIII w., zarówno w kodeksach łacińskich, jak greckich³⁶. Zdarza się, że na obrazie pojawiają się dwie różne interpretacje biblijnych instrumentów. Na miniaturze otwierającej tzw. Psalterz z Polirone³⁷ (pierwsza połowa XII w.) Dawid gra na realistycznie przedstawionej rocie, na kolejnej zaś karcie wyposażony jest w kwadratowe *psalterium decacordum*³⁸ wywodzące się z tradycji zapoczątkowanej przez list pseudo-Hieronima. Te same instrumenty pojawiają się obok siebie na miniaturze towarzyszącej Psalmowi *Beatus vir* z dwunastowiecznego umbryjskiego psalterza³⁹. Należy podkreślić, że na tym przedstawieniu rota jest instrumentem Dawida, kwadratowa cytra zaś stanowi atrybut Asafa. Wizerunek harfy-psalterium w malarstwie książkowym występuje także na ilustracjach towarzyszących objaśnieniom biblijnych terminów muzycznych, używanych w odniesieniu do instrumentu Dawida. W pochodzącym z X w. manuskrypcie zawierającym *Etymologie* Izydora⁴⁰ schematyczny rysunek roty widnieje przy fragmencie mówiącym o *psalterium*

³³ Na temat iryjskiej i piktyjskiej ikonografii muzycznej zob. A. Buckley, *Music-related Imagery on Early Christian Insular Sculpture: Identification, Context, Function*, „Imago musicae”, 8, 1991, s. 135–199; I. Henderson, *The „David cycle” in Pictish art*, [w:] *Early Medieval Sculpture in Britain and Ireland*, red. J. Higgitt, Oxford 1986, s. 87–123; H.M. Roe, *The ‘David Cycle’ in Early Irish Art*, „Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland”, 79, 1949, s. 39–59. Należy podkreślić, że przedstawiane na dziełach sztuki iryjskiej i piktyjskiej trójkątne instrumenty są zazwyczaj uznawane za harfy, ze względu na stereotypowe skojarzenie tego chordofonu z kulturą wyspiarską, o prawdopodobnych wizerunkach roty zob. Ł. Kozak, *Rota. Z badań nad średniowieczną harfą-psalterium...*

³⁴ *Dictionary of the Irish language (based mainly on Old and Middle Irish materials)*, red. E.G. Quin, Dublin 1998, s. 552.

³⁵ Sankt-Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 23, fol. 12r^o.

³⁶ Zob. wybór malarstwa książkowego z zestawienia ikonografii w: H. Steger, *Philologia Musica...*, tabela 2, s. 21–25 (z wyjątkiem nr 42, gdzie błędnie uznano harfy za rotę). Zaprezentowany tam materiał stanowi jedynie niewielką część przedstawień roty zachowanych w ikonografii.

³⁷ Mantua, Biblioteca Communale, MS. 340 (C.III.20), fol. 1v^o.

³⁸ Takie zestawienie instrumentów pojawia się na miniaturze przedstawiającej dziewiczy orszak Baranka (Ap 14, 1–5) z wykonanej w Farfie około 1100 r. kopii komentarza do Apokalipsy Beatusa z Liébana (Berlin, Staatsbibliothek, theol. Lat. Fol. 561, fol 77r^o).

³⁹ Londyn, British Library, Add. MS. 9350, fol. 1r^o.

⁴⁰ Turyn, Biblioteca Nazionale Universitaria, D.III.19, fol. 34r^o.

i *cithara barbarica*. Przedstawienie muzyka z rotą podpisaną *cithara* towarzyszy również, w powstałym około 1023 r. kodeksie⁴¹, wspomnianemu wyżej fragmentowi *De rerum naturis* Hrabana Maura, w którym skompilował on fragmenty z dzieła Izydora oraz listu pseudo-Hieronima. Wyjątkowo interesujące wyobrażenie Dawida strojącego rotę, podpisaną *psalterium dr decacordum*⁴², znajdowało się w manuskrypcie zawierającym *Hortus deliciarum* Herrady z Hohenburga, jednak ze względu na zniszczenie kodeksu nie jest możliwa dokładniejsza analiza tego przedstawienia⁴³.

O ścisłym związku roty z postacią Dawida świadczyć może jedno z malowideł wykonanych przez arabskich artystów na stropie Capella Palatina w Palermo. Wśród scen o zdecydowanie świeckiej, dworskiej tematyce pojawia się wiele wyobrażeń muzyków, spośród których jedno zasługuje na szczególną uwagę. Wszystkie postacie są przedstawione zgodnie z arabską konwencją, rozpoznawalną w takich szczegółach jak ubiór, sposób siedzenia oraz instrumentarium, jednak muzyk wyposażony w rotę całkowicie wyłamuje się z tego schematu: zasiada on na stolcu, jego nogi spoczywają na podnóżku i w odróżnieniu od innych postaci nie ma turbanu, a jego głowa otoczona jest okrągłym nimbem. Przedstawienie to jest w zupełności zgodne z chrześcijańskim wizerunkiem Dawida strojącego harfę-psalterium. Można zaryzykować twierdzenie, że schemat ten był na tyle utrwalony i powszechny, że oddziaływał również na sztukę muzułmańską, szczególnie w wielokulturowej społeczności Sycylii⁴⁴.

Do początku XII w. rota rzadko występowała w innej roli niż atrybut Dawida lub jego muzyków, jednak wraz z rozwojem rzeźby romańskiej, szczególnie zaś w dekoracji kościołów pielgrzymkowych na trasie prowadzącej do Santiago de Compostela, instrument ten zaczął pojawiać się również w innym kontekście. Tematy muzyczne w dekoracji świątyń romańskich były powszechne, a obecność niektórych z nich miała głębokie uzasadnienie teologiczne. Obok przedstawień Dawida można tu wymienić rzeźbę portalową, w której utrwalił się motyw Starców Apokalipsy trzymających instrumenty, umieszczany na archiwoltach lub rzadziej na kapitelach. Dużą część zachowanej w rzeźbie ikonografii muzycznej stanowią jednak przedstawienia muzyków świeckich, postaci demonicznych, zoomorficznych oraz hybryd, których obecność w przestrzeni sakralnej rzadko można wyjaśnić, odnosząc się do moralistyki, teologii czy też do utrwalonej symboliki religijnej. Motywy te pojawiają się najczęściej w dekoracji zewnętrznej, zazwyczaj na konsolach i kapitelach, niekiedy jednak można je odnaleźć na portalach oraz wewnątrz świątyń. Rota była z pewnością instrumentem najczęściej odwzorowywanym w tych przedstawieniach. Co istotne, nie straciła jednocześnie statusu

⁴¹ Montecassino, Biblioteca Abbaziale 132.

⁴² Być może miało to oznaczać *psalterium dupliciter decacordum*, wówczas podpis mógł się odnosić do charakterystycznego dla rot ostrunowania po obu stronach rezonatora.

⁴³ Poza przywołanym wyobrażeniem, rota pojawia się w tym kodeksie w przedstawieniu grupy grających syren (zob. H. Steger, *Philologia Musica...*, ryc. 36).

⁴⁴ Zob.: D. Gramit, *The Music Paintings of the Cappella Palatina in Palermo*, „Imago Musicae”, 2, 1985, s. 31–32. Rota była obecna w arabskiej praktyce muzycznej pod nazwą *ḡank misrī* („harfa egipska⁴⁵) w Al-Andalus zaś zwano ją *rūta*, co jest oczywistą kalką z nazwy romańskiej. Zob.: H.G. Farmer, *Islam*, [w:] *Musikgeschichte in Bildern*, wyd. H. Bessler, M. Schneider, t. 3, cz. 2, Leipzig 1966, s. 50; G.D. Sawa, *The Differing Worlds of the Music Illuminator and the Music Historian in Islamic Medieval Manuscripts*, „Imago Musicae”, 6, 1989, s. 17–18.

instrumentu Dawida, stanowiła więc atrybut ambiwalentny, powiązany z motywami o skrajnie odmiennej treści i symbolice.

Wyobrażenie muzyka z rotą towarzyszy często scenom tańca pojawiającym się w rzeźbie romańskiej północnej Hiszpanii. Harfa-psalterium jest nieodłącznym elementem figuralnych kapitelei pochodzących z warsztatu tzw. Mistrza Agüero, działającego w Aragonii pod koniec XII w. Na zachodnim kapitelu południowego portalu kościoła Santiago w Agüero zostali ukazani instrumentalisci z rotą i wielką oraz tancerka w statycznej pozie, na sąsiednim kapitelu przedstawiono muzyka z podwójną piszczałką rogową (*albogue*) oraz kobietę wykonującą fantazyjną, akrobatyczną figurę taneczną. Podobne sceny znajdują się na kapitelach południowych portali kościołów San Miguel w Biota i San Nicolás w El Frago. Od typu z Agüero odróżnia je jednak brak muzyka z wielką; ponadto kapitele z postacią grającą na *albogue* i tancerką znajdują się po przeciwnej niż w Agüero (tj. wschodniej) stronie portalu, a na kapitelu z Biota żonglerowi grającemu na rocie towarzyszy tańcząca para. Na pozostałych kapitelach łączonych z warsztatem Mistrza Agüero, znajdujących się na zachodnim portalu kościoła San Salvador w Ejea de los Caballeros, w krużganku klasztoru San Pedro el Viejo w Huesca oraz wewnątrz kościoła San Gil w Luna, przedstawienie ogranicza się jedynie do muzyka z rotą oraz tancerki. Prawdopodobnie takie samo wyobrażenie zawierał uszkodzony kapitel z eremu San Antón w Tauste. Sceny przedstawione na kapitelach z warsztatu Mistrza Agüero trudno powiązać z jakimkolwiek znanym tematem ikonograficznym, trudno też jednoznacznie określić, czy mają one jakąkolwiek wymowę etyczną. Być może jest to jedynie przedstawienie dworskich scen, wpisane w dość przypadkowy program ikonograficzny. Podobne motywy pojawiają się także w dziełach innych romańskich warsztatów w prowincji Palencia⁴⁵ i Soria⁴⁶. Nie są one jednak charakterystyczne wyłącznie dla rzeźby iberyjskiej – scenę z tancerką i instrumentalistą grającym na rocie ukazano na kapitelu zachodniego portalu bazyliki Sant’Ambrogio w Mediolanie. Przedstawienie dwóch muzyków grających na vielli i rocie oraz tancerki pojawia się w rzeźbie akwitańskiej, czego przykładem jest tympanon nad ślepym portalem kościoła Saint-Vivien w Saint-Vivien-de-Médoc oraz kapitel południowego portalu kościoła Notre-Dame w Castelveil (oba w departamencie Gironde).

Sceny tańca są również charakterystyczne dla figuralnych przedstawień z konsol kościołów romańskich. Usytuowanie tych elementów architektonicznych pozwalało twórcom na dużą dowolność w doborze motywów⁴⁷, nierzadko więc tancerze i muzycy pojawiają się nie tylko obok innych świeckich przedstawień, lecz także w sąsiedztwie wyobrażeń o satyrycznym, zdecydowanie negatywnym lub obscenicznym charakterze. Rzeźby tancerki i trzech muzyków grających na rocie, *albogue* i vielli znajdują się na czterech spośród siedmiu konsol nad południowym portalem kościoła San Martín

⁴⁵ Np. kapitele portalu południowego kościoła San Juan w Moarves de Ojeda, na których widnieją wyobrażenia dwóch muzyków z wielką i rotą oraz dwóch tancerek.

⁴⁶ Np. kapitel portalu zachodniego kościoła Santo Domingo w Torreandaluz.

⁴⁷ H. Bredekamp, *Wallfahrt als Versuchung. San Martín de Frómista*, [w:] *Kunstgeschichte – aber wie?*, München 1989, s. 221–258; tenże, *Die nordspanische Hofskulptur und die Freiheit der Bildhauer*, [w:] H. Beck, K. Hengevoss-Dürkop, *Studien zur Geschichte der europäischen Skulptur im XII/XIII Jh.*, Frankfurt 1994, s. 263–274.

w Artaiz (Nawarra). Na pozostałych wspornikach wyrzeźbiono rodzącą kobietę, mężczyznę, który pierwotnie demonstrował silnie przerysowanego fallusa (niestety detal ten został odłamany) oraz wojownika przebijającego włócznią smoka. Próby doszukiwania się programu ikonograficznego w dekoracji kościoła w Artaiz komplikują dodatkowo reliefy ze znajdujących się między konsolami metop, które poza jednym wyjątkiem, tj. sceną ukazującą walczących rycerzy, zawierają przedstawienia sakralne: *psychostasis*, mszę świętą, zejście Chrystusa do piekieł, ofiarę Abrahama oraz uczującego bogacza i żebraka Łazarza. Rzeźby żonglerów i tancerki stanowią bez wątpienia jedną zamierzoną scenę, ale trudno określić, w jakim stopniu powiązane są z wyobrażeniami na pozostałych konsolach. Rozbudowane sceny tańca, które obejmują kilka wsporników, znane są także między innymi z kościoła San Julián y Santa Basilisa w Rebolledo de la Torre (Burgos) oraz z absydy kościoła Santa María la Mayor w Uncastillo (Zaragoza), gdzie instrumentalistom z rotą i wielką towarzyszą dwie tancerki. Interesujące jest, że w Uncastillo scena tańca, wzbogacona o wyobrażenie muzyków z fletnią i *albugue*, została powtórzona na archiwolcie południowego portalu. Postacie tańczącej kobiety oraz żonglerów grających między innymi na harfie-psalterium znajdują się również na portalach kościołów w Carrión de los Condes i Perazancas (Palencia). Niekiedy jednak spotkać można odosobnione przedstawienie muzyka z rotą, który nie należy do żadnej grupy figuralnej. Takie sceny, podobnie jak omówione poprzednio, pojawiają się najczęściej na konsolach i kapitelach.

Przywołana wyżej ikonografia nie stawia jednak roty w zdecydowanie negatywnym świetle. Instrument towarzyszący świeckim scenom tańca, najpewniej odzwierciedlającym dworskie rozrywki, stanowi też atrybut żonglerów będących często przedmiotem ataków duchownych moralistów. Mimo to wizerunki te pozbawione są cech jednoznacznie wskazujących na grzeszność zarówno żonglerskiej profesji, jak i tańca czy świeckiej muzyki. Nie wydaje się także uzasadnione wiązanie przywołanych wyżej scen z tańcem Salome⁴⁸ – nie są one wpisane w szerszy kontekst (uczta Heroda), brak na nich również nieodłącznego atrybutu, jakim jest *caput Iohannis Baptistae in disco*. Często obecność harfy-psalterium w wymienionych przedstawieniach świadczy po prostu o dużej popularności instrumentu w życiu muzycznym tego okresu, co potwierdzają liczne wzmianki w literaturze świeckiej.

Istnieją jednak liczne źródła ikonograficzne o jednoznacznie pejoratywnej symbolice, w których rota pełni funkcję atrybutu postaci demonicznych. W scenie Sądu Ostatecznego z tympanonu zachodniego portalu kościoła Sainte-Foy w Conques (Aveyron) instrument ten trzyma diabeł, który wyrывa język potępieńcowi. Na metopie znad zachodniego portalu kościoła Notre-Dame w Surgères (Charente-Maritime) wyrzeźbiono grającego na rocie demona, któremu na sąsiedniej metopie towarzyszą żongler z wielką i tancerka. Obszerną grupę przedstawień stanowią wyposażone w harfę-psalterium postacie zoomorficzne, którym można przypisywać demoniczne konotacje. Postać grającej na rocie małpy o karykaturalnej wymowie lub będącej wprost *figura diaboli* pojawia się w dekoracji wspomnianego kościoła w Surgères na dwóch konsolach; bardzo podobne

⁴⁸ Przedstawienie tańca Salome i muzyków z rotą i piszczałką widnieje na dwunastowiecznym fresku w absydzie kościoła klasztorowego Sankt Johann w Müstair (Gryzonia).

przedstawienie znajduje się także na fasadzie kościoła Saint-Nicolas w Maillezais (Vendée)⁴⁹. Na kapitelu z bazyliki Notre-Dame w Beaune (Côte-d'Or) ukazany został kozioł z rotą i towarzyszący mu koń, grający na fletni i dzwonku. Harfa-psalterium jest również instrumentem trudnego do zidentyfikowania drapieżnego zwierzęcia, którego wyobrażenie zostało wmurowane w zachodnią ścianę dzwonnicy katedry w Kapui. Niekiedy trudno określić, czy rzeźba instrumentalisty przedstawia postać zwierzęcą, karykaturę postaci ludzkiej czy też hybrydę. Zazwyczaj trudność ta pojawia się przy rzeźbach niewielkich rozmiarów lub o dużym stopniu uproszczenia, jak konsola umieszczona nad wejściem do baptysterium Saint-Jean w Poitiers czy wsporniki północnej fasady kościoła San Martín w Matalbaniega (Palencia). Rzecz ma się podobnie w przypadku prymitywnie przedstawionych akrobatów towarzyszących żonglerowi z rotą na kapitelu w nawie kościoła Saint-Nicolas w Chaize-le-Vicomte (Vendée). Nie wiadomo więc, czy wyobrażenia te mają charakter demoniczny, czy jedynie satyryczny.

Wśród ukazanych w dwunastowiecznej rzeźbie muzykujących postaci zwierzęcych szczególnie liczne są przedstawienia osła grającego na rocie⁵⁰. Figura ta jako *ὄνος λύρας* czy *asinus ad lyram* obecna była w kulturze antycznej, średniowieczu została zaś przekazana przez autorytety takie jak św. Hieronim i Boecjusz. Hieronim wspomina o osle z lirą w liście XXVII, mówiąc o krytykach jego przekładu: *Quos ego cum possim meo iure contemnere – asino quippe lyra superflue canit*⁵¹. W wersji greckiej zaś zwrot ten został użyty w liście LXI: *Verum est illud apud Graecos proverbum: ὄνοσ λύρα*⁵².

Dla Boecjusza jest to również *proverbium graecum*, które pojawia się w słowach *Filozofii*:

*Sentisne, inquit, haec atque animo illabuntur tuo an ὄνος λύρας? Quid fles, quid lacrimis manas? Ἐξ αὐδα, μὴ κεῖθε νόσ. Si operam medicantis expectas, oportet uulnus detegas*⁵³.

Dla obydwu zacytowanych autorów *ὄνος λύρας* stanowi utrwalony związek frazeologiczny, znane greckie przysłowie wskazujące na brak zrozumienia. W późniejszych czasach ten zwrot, przywoływany zarówno po grecku (często nieumiejtnie), jak i po łacinie, obrazował bierność⁵⁴, głupotę oraz brak zrozumienia, lecz teraz w odniesieniu do słów Pisma Świętego⁵⁵.

⁴⁹ Oprócz tego na konsolach absydy tego samego kościoła ukazano żonglerów z rotą i wiellą.

⁵⁰ H. Adolf, *The Ass and the Harp*, „Speculum”, 25, 1950, s. 49–57; A. Vitale-Brovarone, *The Asinus Citharoedus in the Literary and Iconographic tradition of the Middle Ages*, „Marche Romane”, 28, 1978. Rzetelne (z nielicznymi tylko błędami) opracowanie tego tematu prezentuje także M. Van Schaik, *The Harp in the Middle Ages. The Symbolism of a Musical Instrument*, Amsterdam-Atlanta 1992, s. 116–135, należy jednak podkreślić, że uznaje on większość przedstawień roty za harfy.

⁵¹ Saint Jérôme, *Lettres*, wyd. J. Labourt, t. 2, Paris 1951, nr XXVII: *Ad Marcellam*, rozdz. 1, s. 17.

⁵² Saint Jérôme, *Lettres...*, t. 3, Paris 1953, nr LXI: *Ad Vigilantium*, rozdz. 4, s. 114.

⁵³ *Anicii Manlii Severini Boethii Consolatio philosophiae*, wyd. L. Bieler, CCSL, 94, Turnhout 1957, lib. I, cap. 4, 1, s. 6–7.

⁵⁴ Np. w kronice Kosmasa, lib. II, cap. 23, s. 81: *Tunc Koyata, filius Wsebor palatinus comes, hoc nimis impatienter ferens, sicut erat verax in sermone et simplex in verbo, stans a dextris Ottonis fratris ducis, fortiter inpingit latus eius dicens: Quid stas? An ὄνος λύρας? Quare non adiuvas fratrem tuum?* Interesujące jest, że będący *simplex in verbo* komes używa greckich zwrotów w identyczny sposób jak *Filozofia* z dzieła Boecjusza.

⁵⁵ M. Van Schaik, *The Harp in the Middle Ages...*, s. 124.

Motyw osła z harfą-psalterium znany jest przede wszystkim z rzeźby z terenów Francji, gdzie najczęściej zdobi kapitele, rzadziej konsole lub archiwolty. Na niektórych przedstawieniach towarzyszy mu inne zwierzę grające na instrumencie, zwykle smyczkowym, jak na przykład na kapitelach z portali kościołów Saint-Barthélémy we Fleury-la-Montagne (Saône-et-Loire) czy Saint-Aré w Decize (Loire), gdzie oprócz osła znajdują się wizerunki kozła grającego na vielli. Ten sam typ instrumentu trzyma mała wyrzeźbiona obok osła z rotą na kapitelu z krypty kościoła Saint-Patrice w Saint-Parize-le-Châtel (Nièvre) i lew z portalu kościoła Saint-Julien w Meillers (Allier). Nie jest to jednak reguła i zdarza się, że przedstawiona obok osła postać zwierzęca gra na innym instrumencie, czego przykładem jest kapitel z katedry Saint-Pierre w Nantes⁵⁶, gdzie ukazano kozła z piszczałką. Takie zestawienie instrumentów w ikonografii jest najpewniej odzwierciedleniem ich rzeczywistego użycia w średniowiecznej praktyce muzycznej: duet roty i instrumentu smyczkowego jest poświadczony przez wiele dzieł literatury dworskiej.

Znamienne, że praktycznie wszystkie przedstawienia grającego osła w rzeźbie romańskiej ukazują go właśnie z rotą. Według R. Hammersteina motyw ten jest parodią wizerunków Dawida⁵⁷, a wniosek ten zdaje się potwierdzać fakt, że obydwa typy przedstawień są związane z tym samym instrumentem. Propozycja Hammersteina opiera się jednak na analizie tylko jednego, szczególnego przedstawienia tematu *ὄνος λύρας*, wyrzeźbionego na kapitelu fasady Pałacu Królów Nawarry (Palacio de los Reyes) w Estella. Relief na głowicy ukazuje męki piekielne oraz demony; na jednym jej krańcu wyobrażono motyw *luxuria*, na drugim zaś osła siedzącego na stolcu z podnóżkiem i grającego na rocie. Towarzyszy mu przedstawienie lwa lub psa z otwartą paszczą, który jedną łapą dotyka instrumentu. Sposób przedstawienia osła w oczywisty sposób kojarzy się z utrwalonym schematem ikonograficznym grającego Dawida; trudne do interpretacji pozostaje jednak wyobrażenie drugiego zwierzęcia. Parodii innego tematu ikonograficznego można dopatrywać się w płaskorzeźbie na kapitelu z bazyliki Saint-Julien w Brioude (Haute-Loire). Zawiera ona rozdzielone demoniczną maską symetryczne przedstawienie dwóch osłów grających na rotach; brodaci mężczyźni niosą zwierzęta na barkach w sposób jednoznacznie kojarzący się z tradycyjnym motywem Dobrego Pasterza, ukazany na przeciwległym kapitelu. Opozycja ta opiera się na słowach Chrystusa z Ewangelii św. Jana: *et alias oves habeo quae non sunt ex hoc ovili et illas oportet me adducere et vocem meam audient et fiet unum ovile unus pastor* (Io 10, 16) oraz *oves meae vocem meam audiunt et ego cognosco eas et sequuntur me* (Io 10, 27). Osły grające na rotach symbolizują więc tych, którzy nie słuchają głosu Pańskiego i nie znajdują się w *ovile Domini*, ale w piekle, które być może jest tu symbolizowane przez umieszczoną pomiędzy osłami maskę. Co interesujące, na dwóch innych kapitelach w tej samej świątyni została ukazana odmienna scena, w której występuje harfa-psalterium. Instrument jest zawieszony u szyi i podtrzymywany przez nagiego mężczyznę, dolne partie jego ciała przysłania przedstawienie pożerających się smoków. Być może jest to próba zobrazowania mąk czekających zonglerów, w pewnym stopniu przypominająca scenę

⁵⁶ Obecnie Musée Dobrée, RE 1238 – inv. 876–5–5.

⁵⁷ R. Hammerstein, *Diabolus in Musica...*, s. 65–75.

z Conques, gdzie rota jest jednak atrybutem demona, nie zaś potępionego grzesznika. Osioł grający na harfie-psalterium pojawia się również jako motyw odosobniony, czego przykładem są rzeźby na wspornikach i na niektórych romańskich kapitelach; interesująca jest także dwunastowieczna figura osła wmurowana w południową wieżę katedry w Chartres. Zdarza się, że motyw *ὄνος λύρας* jest wpisywany w konkretny program ikonograficzny, jak na reliefie z Estella, lub sąsiaduje z innymi motywami o określonej symbolice, jak na kapitelu w skrzyżowaniu naw kościoła w Saint-Nectaire (Puy-de-Dôme), gdzie osła umieszczono obok postaci jadącej na koźle, uważanej najczęściej za alegorię rozwiązłości. Być może znaczenie symboliczne figury grającego osła niekiedy się zaciera i temat ten stanowi jedynie element dekoracyjny, rota pozostaje jednak stałym atrybutem. Mogą o tym świadczyć przedstawienia na konsolach, umieszczane zazwyczaj w dowolnym kontekście, a także archiwolta południowego portalu kolegiaty Saint-Pierre-de-la-Tour w Aulnay (Charente-Maritime), na której osioł z rotą jest jedną z wielu wyrzeźbionych tam postaci zoomorficznych oraz fantastycznych hybrid. W podobnym, lecz nieco skromniejszym otoczeniu i zdecydowanie bardziej prymitywnym wykonaniu, wizerunek osła z rotą pojawia się na nadprożu zachodniego portalu katedry San Moderanno w Berceto (Emilia-Romagna).

W rzeźbie romańskiej rota nie traci jednak opisanego wcześniej znaczenia i występuje wciąż jako atrybut Dawida lub jego muzyków. Związane z tym wątkiem sceny, znane z malarstwa książkowego, podobnie jak niektóre spośród omówionych wcześniej motywów, są w rzeźbie architektonicznej umieszczane najczęściej na kapitelach. Przedstawienia tego rodzaju odbiegają niekiedy od utrwalonego typu Dawida otoczonego instrumentalistami – zmienia się liczba muzyków, pojawiają się tancerze lub akrobaci. Często charakter takiej sceny ulega zatarciu i trudno jest określić, czy ukazane postacie to Dawid i współautorzy Psalmów, czy też grupa żonglerów. Jednoznaczne są rzeźby opatrzone inskrypcjami, jak kapitel z krużganka opactwa Saint-Pierre w Moissac (Tarn-et-Garonne), na którym Dawid gra prawdopodobnie na vielli, rota zaś jest instrumentem Emany. Należy podkreślić, że wszystkie inskrypcje wymieniają biblijne nazwy instrumentów, wyjątkiem jest tylko tekst przy wyobrażeniu Emany: NAME (anagram od Eman) CVM ROTA. W ściśle biblijnej scenie wśród terminów organologicznych zaczerpniętych z Wulgaty pojawia się więc zlatynizowana nazwa instrumentu współczesnego autorowi inskrypcji; rota została tu włączona do biblijnego instrumentarium nie na podstawie bezpośredniej identyfikacji z *psalterium* lub *cithara*, lecz najprawdopodobniej dzięki utrwalonemu od kilku wieków skojarzeniu harfy-psalterium z Dawidem i jego towarzyszami. Inskrypcje z imionami biblijnych muzyków Dawida: Asafa, Etana, Emany i Idutuna pojawiają się także na kapitelu pochodzącym z krużganka wspomnianego już kościoła opackiego Sainte-Foy w Conques⁵⁸, gdzie oprócz czterech muzyków z rotą, piszczałką i viellami ukazano też akrobatów. Tylko podanie imion biblijnych muzyków pozwala na identyfikację tej sceny, która ze względu na brak postaci Dawida nie różni się od wyobrażenia muzykantów świeckich. Wiele spośród grup muzyków wyrzeźbionych na romańskich kapitelach można skojarzyć ze starotestamentową sceną właśnie dzięki rozpoznawalnemu wizerunkowi Dawida, którego

⁵⁸ Obecnie w Centre Européen d'Art et de Civilisation Médiévale, Conques.

przedstawiano zgodnie z konwencją jako ukoronowanego władcę siedzącego w hieratycznej pozycji na stolcu z podnóżkiem. Tak ukazanego Psalmistę, mimo uszkodzenia, daje się rozpoznać na figuralnym kapitelu pochodzącym z krużganka zniszczonego opactwa Sainte-Marie-de-la-Daurade w Tuluzie⁵⁹, zbliżonym nieco w sposobie przedstawienia postaci do rzeźby z Moissac. Obok Dawida grającego na *vielli* wyrzeźbiono dwóch muzyków z rotą oraz okrągłym bębniem. Na przedstawieniu z głowicy ćwierćkolumny w obejściu kościoła Saint-Pierre-et-Saint-Paul w Souvigny (Allier) atrybutem Dawida jest rota, a towarzyszący mu muzyk gra na *vielli*. Nieco bardziej rozbudowana scena znajduje się na kapitelu chóru z kościoła Saint-Georges w Bourbon-l'Archambault (Allier). Trudno jednak stwierdzić, czy wyobrażoną tu siedzącą postać, która gra na rocie i dmie w róg⁶⁰, należy identyfikować z Dawidem; jest ona bowiem zdecydowanie mniejsza od pozostałych muzyków i nie ma korony ani podnóżka; podobnie (wyjawszy róg) ukazany jest muzyk z rotą na analogicznym przedstawieniu z kościoła Saint-Nicolas w Nogaro (Gers). Być może wymienione rzeźby ukazują zonglerów, ich kompozycja zaś jest wzorowana na przedstawieniach starotestamentowych muzyków. Możliwa jest jednak sytuacja odwrotna: wizerunek Dawida z muzykami mógł ulegać stopniowej desakralizacji, w której wyniku coraz bardziej upodabniał się on do przedstawień świeckich instrumentalistów.

Niekiedy trudno określić, czy scena przedstawiająca muzyka z rotą ma charakter bliższy wspomnianemu satyrycznemu obrazowi z Chaize-le-Vicomte, czy raczej wizerunkowi Dawida. Na kapitelu w południowej nawie kościoła Saint-Pierre w Saint-Pierre-le-Moûtier (Nièvre) wyobrażona postać stroi rotę i siedzi na tronie, a jej stopy spoczywają na podnóżku; ukazano ją jednak w ludycznym otoczeniu: niedźwiedznika oraz mężczyzny niosącego prawdopodobnie misę z potrawami. Tradycyjne wizerunki Dawida przypomina także wyrzeźbiony między demonicznymi maskami muzyk z harfą-psalterium umieszczony na głowicy filaru w kościele Saint-Georges w Bransat (Allier). Należy jednak zaznaczyć, że podobieństwo w przedstawianiu zonglerów grających na rocie do obrazu tronującego Dawida może wynikać ze ściśle praktycznego względu – na harfie-psalterium grano często siedząc, wobec czego odróżnienie wizerunku Psalmisty od świeckich muzyków powinno opierać się w większym stopniu na szczegółach takich jak korona czy podnóżek niż na pozycji postaci. Królewskie atrybuty: tron i korona pozwalają na rozpoznanie Dawida w rzeźbie grającego na rocie muzyka na pochodzącej z końca XII w. konsoli z wnętrza katedry Saint-Pierre w Poitiers. Wizerunek ten jest nietypowy nie tylko ze względu na usytuowanie, ale także otoczenie – na sąsiednich wspornikach nie wyrzeźbiono starotestamentowych muzyków, lecz anioła z *viellą*. Warto dodać, że w pobliskim kościele Sainte-Radegonde na konsolach w nawie, poza licznymi motywami satyrycznymi i obscenicznymi, przedstawiono także wspomniane wyżej wyobrażenie osła grającego na rocie, któremu towarzyszy zongler z *viellą*.

Harfa-psalterium pojawia się w otoczeniu Dawida również w rzeźbie hiszpańskiej. Na szczególną uwagę zasługują powstałe na początku XII w. przedstawienia z południowego portalu (tzw. Puerta del Cordero) kolegiaty San Isidoro w León, gdzie Dawid

⁵⁹ Obecnie w Musée de Augustins, RA 473 A.

⁶⁰ Muzyk z rogiem i rotą pojawia się też na miniaturze jedenastowiecznego tropariusza (Paryż, BNF, Ms. Lat. 1118, fol. 111r^o) jako personifikacja jednego z tonów kościelnych.

oraz dwóch spośród towarzyszących mu muzyków grają na instrumentach smyczkowych, dwaj pozostali trzymają zaś rotę. Harfa-psalterium w roli atrybutu jednego z muzyków Dawida występuje także na kapitelu z narteksu katedry w Jaca (Huesca)⁶¹ oraz na częściowo nieczytelnym ze względu na uszkodzenia kapitelu w krużganku katedry Santa María w Tudeli (Nawarra). Dwa przedstawienia Dawida z rotą znane są ponadto z dwunastowiecznej dekoracji katedry w Santiago de Compostela. Pierwsze to posąg umieszczony przed zachodnią fasadą, kolejne zaś pochodzi z *trumeau* w Pórtico de la Gloria, na którego archiwoltach rota pojawia się dwukrotnie jako atrybut Starców Apokalipsy. Wizerunek Dawida z rotą jest również częścią dekoracji rzeźbiarskiej dwóch dwunastowiecznych grobowców: św. Wincetego w Ávila oraz św. Łazarza w Autun (Saône-et-Loire)⁶². Mimo stylistycznych różnic między rzeźbą kastylijską i burgundzką, które wpłynęły zarówno na modelunek postaci, jak i jej usytuowanie, Dawid przedstawiony jest z tym samym instrumentem, popularnym w XII w. po obu stronach Pirenejów.

Także w rzeźbie z terenów Italii rota pojawia się jako atrybut Dawida. W wystroju rzeźbiarskim wnętrza parmeńskiego baptysterium dłuta Benedetta Antelamiego znajduje się wizerunek Dawida z harfą-psalterium w otoczeniu innych muzyków, umieszczony w niszy nad wejściem. Hieratyczna postać tronującego Psalmisty z harfą-psalterium, obok którego ukazano niewielką postać grającą na instrumencie smyczkowym, zdobi archiwoltę zachodniego portalu katedry San Rufino w Asyżu. Interesujące są też trzy rzeźby pochodzące z Pizy. Pierwsza z nich, zbliżona nieco do wizerunku z Asyżu, stanowiła najprawdopodobniej fragment pulpitu⁶³. Bardzo podobna kolejna rzeźba Dawida była pierwotnie umieszczona na fasadzie katedry⁶⁴. Oba te wizerunki, powstałe w końcu XII w. i prawdopodobnie wywodzące się z odrębnych warsztatów, świadczą o konwencjonalizacji rzeźby pizańskiej. Umieszczone pierwotnie na baptysterium⁶⁵ popiersie Dawida dłuta Giovanniego Pisano, mimo oczywistej odrębności stylistycznej, może w pewnym sensie nawiązywać do poprzednio wymienionych przedstawień – postać Psalmisty wyposażono w trójkątny instrument pozbawiony wszelkich szczegółów jak struny czy kołki, jednak zarówno kształt, jak i sposób trzymania wskazują na rotę.

III.

Harfa-psalterium była zatem silnie związana nie tylko z postacią Dawida, lecz także ze sferą kultury świeckiej, co potwierdzają częste przedstawienia rotę jako instrumentu żonglerów. O wysokiej pozycji harfy-psalterium w kulturze świeckiej świadczy jej obecność w sztuce dworskiej. Na dwóch przechowywanych w Ermitażu limuzyńskich gemelionach z XIII w.⁶⁶ znajdują się wizerunki grających na rocie i vielli muzyków towarzyszące dworskim scenom związanym być może z historią Tristana. Żonglerów

⁶¹ Obecnie Muzeum Diecezjalne w Jaca.

⁶² Obecnie w Musée Rolin, nr 79.2.225;

⁶³ Przechowywana w Museo Nazionale di San Matteo.

⁶⁴ Obecnie Museo dell'Opera del Duomo.

⁶⁵ Obecnie Museo dell'Opera del Duomo.

⁶⁶ Sankt-Petersburg, Ermitaż (nr φ. 1927 i 1928).

z rotami ukazano także w jednym z kodeksów *Cantigas de Santa Maria*⁶⁷, znanym z licznych przedstawień muzyków z dworu Alfonsa X. Wizerunki harfy-psalterium pojawiają się też stosunkowo licznie w bizantyjskiej i arabskiej sztuce świeckiej⁶⁸.

Potwierdzenie istotnej roli harfy-psalterium w świeckiej kulturze muzycznej można znaleźć w źródłach literackich: w XII i XIII w. jako jeden z podstawowych instrumentów używanych przez dworskich muzyków wymieniają rotę dzieła w języku okcytańskim (*oc*) i starofrancuskim (*oil*), kastylijskie, średnioangielskie i średnio-wysoko-niemieckie⁶⁹. W literaturze starofrancuskiej wzmianki na temat tego instrumentu obecne są w *chansons de geste*, romansach i innych utworach epickich, a także w *lais*, rzadziej w liryce truverów i w *fabliaux*. Termin *rote* pojawia się zazwyczaj wśród nazw innych instrumentów, jednakże ich kontekst i funkcja wydają się odmienne w zależności od gatunku literackiego. *Chansons de geste* oraz zbliżone do nich dzieła epickie najczęściej wymieniają rotę i wiele (czasem również harfę) jako instrumenty nieodłącznie związane z żonglerami i dworskim życiem muzycznym. Wzmianki te są lakoniczne i podporządkowane formie utworu; ponadto efekt retoryczny jest niejednokrotnie osiągany poprzez użycie nie nazw instrumentów, ale czasowników oznaczających grę na nich:

Chantent cil jugleor et violent et rotent.
(*Doon de la Roche*, v. 858)⁷⁰

E cantent e violent e rotent cil juggler,
(*Pèlerinage de Charlemagne*, v. 413)⁷¹.

Tego typu sformułowania⁷² mogą świadczyć o stereotypowym obrazie rotę jako instrumentu żonglerów, który wraz z wielką towarzyszy śpiewanym przez nich utworom.

⁶⁷ Madryt, El Escorial, MS. B. I. 2, fol. 62v^o. Rota pojawia się również w drugim kodeksie *Cantigas* (El Escorial, MS. T. I. 1, fol. 154r^o. i 170v^o.) w zdecydowanie sakralnym kontekście, a także w powstałym na dworze Alfonsa traktacie o grach *Libro de los dados* (Madryt, El Escorial, MS.T. I. 6, fol. 9r^o).

⁶⁸ Sztuka bizantyjska: dwie srebrne, pozłacane czary, powstałe w XII w., zapewne w tym samym bizantyjskim warsztacie (tzw. „czara z Czernihowa” – Kijów, Muzeum Historyczne oraz Sankt-Petersburg, Ermitaż, nr V 3–809), obie zawierają na dnie zbliżone przedstawienia muzyka (Dawida?) z rotą i tancerki; kolejna czara (Sankt-Petersburg, Ermitaż, nr ω. 3) z wyobrażeniami muzyków po zewnętrznej stronie; rzeźbiona *pyxis* z kości słoniowej (Waszyngton, Dumbarton Oaks Collection, Acc. no. 36.24), powstała w Konstantynopolu w połowie XIV lub na początku XV w., z wyobrażeniem rodziny cesarskiej oraz muzyków. Sztuka arabska: dwie dwunastowieczne kasetki z kości słoniowej (Berlin, Museum für Islamische Kunst i Skarbiec katedry w Palma de Mallorca) z przedstawieniem kobiety grającej na rocie; harfa-psalterium była prawdopodobnie ukazana również na drewnianym fryzie Zachodniego Pałacu Fatymidów w Kairze (Kair, Muzeum Sztuki Islamskiej, nr 4.063).

⁶⁹ F. Dick, *Bezeichnungen für Saiten – und Schlaginstrumente in der altfranzösischen Literatur*, Giessen 1932; A. Eitschberger, *Musikinstrumente in höfischen Romanen des deutschen Mittelalters*, Wiesbaden 1999; C. Page, *Voices and Instruments*, s. 160–209; H. Steger, *Philologia Musica...*, s. 11–17. Duży wybór fragmentów tekstów źródłowych podaje także P. Bec, *Vièles ou violes? Variations philologiques et musicales autour des instruments à archet du Moyen Âge*, Paris 1992, jednak prezentuje żenującą praktykę cytowania ich za opracowaniami, nie podając adresów bibliograficznych, należy również podkreślić, że większość zamieszczonych w dziele Beca rozważań natury organologicznej jest całkowicie bezwartościowa.

⁷⁰ *Doon de la Roche: chanson de geste*, wyd. P. Meyer, G. Huet, Paris 1921, s. 33.

⁷¹ *Le voyage de Charlemagne à Jerusalem et à Constantinople*, wyd. P. Aebischer, Genève 1965, s. 57.

⁷² Podobną konstrukcję ma *passus* pojawiający się pięciokrotnie w pieśni *Hervis de Metz*, nie wymieniający jednak gry na rocie, tylko śpiew, grę na vielli oraz, w jednym miejscu, również grę na harfie, zob. C. Page, *Voices and Instruments*, s. 162–163.

W niektórych *chansons de geste* można odnaleźć fragmenty, które nie ograniczają się jedynie do wyliczenia instrumentów lub czynności muzycznych, ale dostarczają także dodatkowych informacji o wykonywanym repertuarze:

*Le jor y ot tant rotes et vielle atrempée
Et chançons poitevines y ot mout distintées.
(Doon de Nanteuil, v. 152–153)⁷³.*

Wykonywane przy akompaniamencie wymienionych instrumentów *chançons poitevines* to prawdopodobnie utwory trubadurów⁷⁴. Bogatszy opis, powstały być może pod wpływem stylistyki romansów, pojawia się w jednej z anglonormandzkich *chansons de geste*, gdzie na rocie wykonywane są *lais*:

*Ore s'en entrent en paleis princez
En sa chambre demene est Josian entrez,
une rote prent, plus bele ne verrez,
e fet trois lais, pus est rePOSEZ.
(Beuve de Hanstonne, v. 1098–3101)⁷⁵.*

Praktyka wykonywania utworów tego gatunku z towarzyszeniem roty znajduje potwierdzenie w samych *lais*. Marie de France mówi w zakończeniu *Guigemar*:

*De cest cunte ke oï avez
Fu Guigemar le lai trovez,
Que hum fait en harpe e en rote;
Bone en est oïr la note.
(Marie de France, *Guigemar*, v. 883–886)⁷⁶.*

Fragmenty z *Guigemar* oraz *Beuve de Hanstonne* odnoszą się do utworów poetycko-muzycznych, prawdopodobnie o charakterze improwizacyjnym, wykonywanych pierwotnie przez Bretończyków lub zawierających wątki określane jako *matière de Bretagne*. Liryczne *lais*⁷⁷, początkowo przekazywane zapewne drogą ustną, zostały

⁷³ P. Meyer, *La chanson de Doon de Nanteuil. Fragments inédits*, „Romania”, 13, 1884, s. 21.

⁷⁴ C. Page, *Voices and Instruments*, s. 184–185; określenie *sons poitevinos* pojawia się jednak około 1300 r., w *Le dit de la panthère d'amours* Nicole de Margival: *En citoles et en vieles / Oï faire notes nouvelles; / Danses et sons poitevinos, Le dit de la Panthère d'amours par Nicole de Margival*, wyd. H.A. Todd, Paris 1883, v. 157–159, s. 7; mogło więc to być jedynie utarte ogólne określenie, nie odnoszące się do konkretnego repertuaru.

⁷⁵ Cyt. za.: H. Steger, *Philologia Musica...*, s. 117.

⁷⁶ *Lais de Marie de France*, wyd. A. Micha, Paris 1994, s. 78.

⁷⁷ Należy podkreślić, że nie chodzi tu o narracyjne *lais* w rodzaju tych autorstwa Marie de France, które raczej nie były śpiewane; ona sama w przywołanym wyżej fragmencie nazywa swój utwór *cunte* („opowieść”), która oparta jest na motywach pieśni wykonywanej z towarzyszeniem harfy lub roty. O wzorowaniu się na zasłyszanych utworach, nazwanych *lais*, Marie de France pisze w prologu do swoich dzieł: *Pur ceo començai a penser / d'alkune bone estoire faire / e de latin en romaunz traire; / mais ne me fust guaires de pris: / itant s'en sunt altre entremis! / Des lais pensai qu'oïz aveie. / Ne dutai pas, bien le saveie, / Ke pur remembrance les firent / des aventures k'il orient / cil ki primes les comencierent / e ki avant les enveierent. / Plusurs en ai oï conter, / nes voil laissier ne oblier. / Rimé en ai e fait ditié, / soventes fiez en ai veillié, Lais de Marie de France...*, prolog, v. 28–42, s. 32). Nie należy również na podstawie przywołanych źródeł łączyć wymienionych wyżej instrumentów z muzyczną formą *lai*, która ustaliła się jako jedna z *formes fixes* w okresie *Ars Nova*.

rozpropagowane na dworach północnofrancuskich, zwłaszcza anglonormandzkich; ich formę zaadaptowali i rozwinęli truverzy⁷⁸, a treść niejednokrotnie, tak jak w przypadku Marie de France, stanowiła podstawę krótkich utworów narracyjnych, również nazywanych *lais*.

Większość wzmianek na temat lirycznych *lais* wiąże ich wykonawstwo z harfą⁷⁹, nieliczne teksty wspominają – jak *Guigemar* – o rocie lub innych instrumentach⁸⁰. *Lai du Lecheor*⁸¹, utwór powstały pod koniec XII lub na początku XIII w. i prawdopodobnie jedynie stylizowany na opowieść opartą na bretońskim pierwowzorze, mówi o szlacheckich damach, nazwanych „kwiatem Bretanii” (v. 55), które spotykają się podczas obchodów dnia św. Pantaleona; jedna spośród nich wyjaśnia pozostałym, że wszystkie rycerskie cnoty i czyny biorą się z *entente du con* („pożądania cipki”, v. 90) i proponuje ułożenie *novel lai du con* („nowego *lai* o cipce”, v. 97). Siedem dam przyznaje jej rację, po czym komponują utwór – każda podkłada melodię i śpiew o słodkich i wysokich dźwiękach, dzięki czemu powstaje dworne i dobre *lai*:

Le lai commencent a itant;
Chascun i mist et son et chant
Et douces notes a haut ton.
Le lai firent cortois et bon.
(*Lai du Lecheor*, v. 103–106).

Najważniejszy dla niniejszych rozważań jest fragment *Lai du Lecheor* mówiący o wędrownych muzykach, potrafiących grać na vielli, harfie i rocie, którzy w swoich podróżach zanieśli *lai* do różnych królestw:

Car cil qui savoient de note
En viele, en herpe et en rote,
Fors de la terre le portoiënt,
Es roiaumes ou il aloient.
(*Lai du Lecheor*, v. 33–36).

W innym *lai*, zatytułowanym *Chievrefoil*, Marie de France pisze, że jego pierwowzór ułożył sam Tristan, który, jak wiadomo, był znakomitym harfistą⁸². W oksfordzkiej

⁷⁸ A. Jeanroy, L. Brandin, P. Aubry, *Lais et descorts français du XIIIe siècle. Texte et musique*, Paris 1901.

⁷⁹ C. Page, *Voices and Instruments*, s. 92–107 i 158.

⁸⁰ Okcytański romans *Flamenca* wspomina o wykonywaniu *lai* na vielli: *L'uns viola-l lais del Cabrefoil, / E l'autre cel de Tintagoil*, [w:] R. Lavaud, R. Nelli, *Les troubadours. Jaufre, Flamenca, Barlaam et Josaphat*, Bruges 1960, v. 599–600, s. 674. Podobnie jak drugi romans w języku oc, *Jaufre: E-ls joglars que sun el palais / Viulon descortz et suns et lais / E dansas e cansonz de gesta*, v. 9811–9813, tamże, s. 548. Być może *lais de Cabrefoil* to zachowane *Lai du Kievrefuel (Chèvrefeuille)*, które z kolei może mieć związek z *Chievrefoil* Marie de France. Zob. A. Jeanroy, L. Brandin, P. Aubry, *Lais et descorts*, nr XXII, s. 53–56 i 132–135. *Ille et Galeron* Gautiera d'Arras mówi o żonglerach grających bretońskie *lais* na harfach, viellach i rotach: *Cil jogleor harpent e notent, / Viellent et cantent et rotent / Ces lais Bretons entrosq'en son*, Gautier d'Arras, *Ille et Galeron*, wyd. F.A.G. Cowper, Paris 1956, v. 3984–3986, s. 133.

⁸¹ G.S. Burgess, L.C. Brook, *Three Old French Narrative Lays: Trot, Lecheor, Nabaret*, Liverpool 1999, s. 45–73.

⁸² *Lais de Marie de France...*, s. 280, v. 107–113: *Pur la joie qu'il ot eue / De s'amie qu'il ot veüe, / E pur ceo k'il aveit escrit / Si cum la reine l'ot dit, / Pur les paroles remembrer. / Tristram, ki bien saveit harper, / En aveit fet un nuvel lai.*

wersji *Szaleństwa Tristana* (*Folie Tristan*) uwypuklona została również jego umiejętność gry na rocie. Gdy Tristan, przybywszy jako szaleniec na dwór króla Marka, wylicza swoje zdolności, mówi między innymi:

*Ben sai temprer harpe e rote
E chanter après la note.
(Folie Tristan, v. 521–522)⁸³.*

W rozmowie Tristana z Izoldą pojawia się dosyć niejasny fragment, znany tylko z tej wersji legendy (poza poematem Gotfryda ze Strasburga). Tristan wspomina tu dawne wydarzenia związane z przybyciem do Izoldy irlandzkiego harfisty, który zjednał ją swoją grą i zabrał na okręt; Tristan zaś, gdy o tym usłyszał, udał się za nimi, zabierając rotę:

*En bois fu, si l'oï cunter.
Une rote pris, vinc après
Sur mun destrer le grant elez.
Cunquise vus out par harper
E je vus cunquis par roter.
(Folie Tristan, v. 772–776).*

Gra na rocie jest tu przeciwstawiona grze na harfie: jest to swoisty pojedynek dworskich instrumentów⁸⁴. Wątek ten pojawia się szerzej w wersji Gotfryda ze Strasburga⁸⁵, gdzie instrumentem Tristana jest harfa, na rocie gra zaś *edel barûn von Írlant*, Gandin. Rota, którą Gandin nosi na plecach i nie rozstaje się z nią nawet w czasie uczyty (v. 13158–13164), jest niewielkich rozmiarów, lecz zdobiona złotem i drogimi kamieniami:

*Über sînen rucke vuorte er
eine rotten, diu was cleine,
mit golde und mit gesteine
geschoenet unde gezieret,
ze wunsche gecordieret.
(Gotfryd ze Strasburga, *Tristan*, v. 13118–22).*

Jest to zatem luksusowy instrument dworski, na którym gra nie żongler, lecz rycerz. Konfrontacja między muzykami wypada jednak na korzyść Tristana. W tekście Gotfryda jest on nie tylko uzdolnionym harfistą, bowiem jako *höfscher spilman* posiadał umiejętność gry na wielu instrumentach⁸⁶, w tym również na rocie, o czym świadczy *passus*:

⁸³ *Tristan et Iseut. Les poèmes français. La saga norroise*, wyd. D. Lacroix, P. Walter, Paris 1989, s. 252.

⁸⁴ Rozważania na ten temat prowadziła J. Looper, *L'épisode de la Harpe et de la Rote dans la légende de Tristan: Étude sur le symbolisme de deux instruments de musique*, CCM, 38, 1995, s. 345–352. Należy jednak podkreślić, że autorka nie przeprowadza rzetelnej analizy postawionego problemu.

⁸⁵ Gottfried von Straßburg, *Tristan*, wyd. R. Krohn, Stuttgart 1980, v. 13097–13450.

⁸⁶ W innym miejscu Tristan wyjaśnia królowi Markowi, gdzie nauczył się grać na poszczególnych instrumentach: *mich lêrten Parmentien / videln und symphonien. / harpfen unde rotten / daz lêrten mich Galotten, / zwêne meister Gâloise. / mich lêrten Britûnoise, / die wâren ûz der stat von Lût, / rehte lîren und sambjût*, (w. 3675–3682). Zamieszkuje Walię *Galotten*, którzy przysposobili Tristana do gry na harfie i rocie, wspomniani są również w v. 16274–16290, gdy jeden z nich przemycza na dwór Marka we wnętrzu rotę psa *Petitcreu* – dar Tristana dla Izoldy. Więcej na temat instrumentów muzycznych w dziele Gotfryda: I.F. Finlay,

*Diz sage ich iu, sprach Tristan,
ich was ein höfscher spilman
und kunde genuoge
höfscheit unde vuoge.
sprechen unde swigen,
liren unde gîgen,
harpfen unde rotten*
(Gotfryd ze Strasburga, *Tristan*, v. 7559–7565).

H. Steger zauważa, że spośród postaci literackich grających na harfie-psalterium większość stanowią szlachetnie urodzeni, władcy i rycerze⁸⁷. W literaturze średnio-wysoko-niemieckiej rota jest jednym z instrumentów przynależnych nie tyle żonglerom, ile muzykom dworskim⁸⁸; poza *Tristanem* Gotfryda poświadczą to wiele innych utworów⁸⁹.

Wzmianki o instrumentach w romansach różnią się w dużym stopniu od przywołanych wcześniej fragmentów *lais* i *chansons de geste*. Najczęściej mają one postać długiej rymowanej listy, towarzyszącej opisowi uczyły lub dworskich uroczystości, na których obecni są żonglerzy. Ze względu na to, że grupowanie nazw instrumentów było zazwyczaj podyktowane względami retorycznymi⁹⁰, rota pojawiała się na listach pisanych w języku *oïl* bardzo często – termin *rote* dawał bowiem możliwość zrymowania go z *note*. Zabieg ten, pojawiający się w przytoczonych ustępach z *Folie Tristan*, *Lai du Lecheor* i *Guigemar*, znany jest już z pierwszych romansów, które nie wymieniają jeszcze wielu instrumentów, ograniczając się do duetu *vielli* i *roty*:

*N'i sone viele ne rote,
Ne n'i chante nus ne n'i note;
(Roman de Thèbes, v. 4899–4900)*⁹¹.

W opisie wesela Edypa i Jokasty ten skład instrumentalny zostaje rozszerzony o harfy:

*Les nueces font a grant baudor:
La veïssiez maint jogleor,
Qui chantoent o lor vieles
Et o rotes et o harpèles;
(Roman de Thèbes, v. 435–438)*⁹².

Rym *rote* – *note* nie pojawia się w tym miejscu, jednak w późniejszej redakcji romansu *passus* ten zostaje rozbudowany:

Music in Gotfrid's Tristan, „*Music & Letters*”, 33, 1952, s. 50–54; tenże, *Musical Instruments in Gotfrid von Strassburg's Tristan und Isolde*, „*Galpin Society Journal*”, 5, 1952, s. 39–43 (artykuły są użyteczne jedynie dzięki przywołaniu numerów wersów *Tristana* wymieniających instrumenty, rozważań autora na tematy organologiczne nie należy czytać).

⁸⁷ H. Steger, *Philologia Musica...*, s. 130–135.

⁸⁸ O kształceniu muzycznym młodego rycerza zob. C. Page, *Voices and Instruments*, s. 6–7. Przywołany tam fragment okcytańskiego utworu *Daurel et Beton* wspomina, że jeden z bohaterów w wieku siedmiu lat potrafił doskonale grać na *vielli*, *citoli* i harfie.

⁸⁹ A.A. Eitschberger, *Musikinstrumente in höfischen Romanen ...*, s. 44–53.

⁹⁰ C. Page, *Voices and Instruments*, s. 162.

⁹¹ *Le roman de Thèbes publié d'après tous les manuscrits*, wyd. L. Constans, Paris 1890, t. 1, s. 240.

⁹² Tamże, s. 23–24.

(*La veïssiez maint jogleor,*)
Meinte chançon viez et novèle,
Meinte gigue, meinte viele,
Harpes, salterions et rotes,
Rostruenges, sonnez et notes.
(*Roman de Thèbes*, v. 479–482)⁹³.

Harfa-psalterium jawi się zatem jako instrument związany ściśle z kulturą świecką, przede wszystkim z dworem. Na rocie nierzadko grają główni bohaterowie romansów i opowieści, jak Tristan czy Aleksander Wielki⁹⁴, ale także żonglerzy, których profesji nie należy raczej łączyć z określeniem *höfscher spilman* pojawiającym się w *Tristanie* Gotfryda ze Strasburga. Wędrowni muzycy, grający na viellach, harfach i rotach, są wykonawcami lirycznych *lais*, których treść oscyluje pomiędzy wyidealizowanym obrazem miłości dwornej a jego dosyć frywolną satyrą, jaką reprezentuje *Lai du Lecheor*. Rota, najczęściej w duecie z viellą, towarzyszy śpiewom i tańcom odbywającym się w czasie dworskich zabaw i uroczystości. Status harfy-psalterium jako jednego z instrumentów żonglera podkreślają również skierowane wprost do muzyków utwory dydaktyczne. *Ensenhamen* trubadura Guirauta de Calanson *Fadet joglar* w lekko satyryczny sposób przerysowuje zasób umiejętności wymaganych od żonglera, w tym także biegłości w grze na wielu instrumentach⁹⁵, między innymi na zaopatrzonej w osiemnaście strun rocie (*Sonetz nota, / fai la rota, / ab detz e ot cordas garnir*)⁹⁶. W romansach powstałych później niż *Roman de Thèbes* (około 1150–1160 r.) rota jest jednym z wielu instrumentów, na których grają żonglerzy. Fragmenty podobne do przywołanego wyżej, często wymieniające więcej nazw narzędzi muzycznych, pojawiają się również w anglonormandzkim *Roman de Brut* Roberta Wace'a⁹⁷ i w innych dziełach opartych na *matière antique*⁹⁸ oraz w romansach arturiańskich, na przykład w *Ereku*

⁹³ Tamże, t. 2, s. 57, appendix II, ms B i C.

⁹⁴ H. Steger, *Philologia Musica...*, s. 132.

⁹⁵ Podobną satyrę zawiera *fabliau* z XIII w. *Les deux bourdeurs ribauds*, przypisujące żonglerowi ogromną ilość różnorodnych umiejętności, w tym także gry na wielu instrumentach (między innymi na rocie): *Ge sui jugleres de viele; / Si sai de muse, et de frestele, / Et de harpe, et de chifonie, / De la gigue, de l'armonie. / Et de salteire et en la rote, / Sai ge bien chanter une note, Mimes français du XIIIe siècle: Textes, notices et glossaries*, wyd. E. Faral, Genève, 1973 (reprint wydania: Paris, 1910), v. 29–34, s. 101.

⁹⁶ E. Aubrey, *References to Music in Old Occitan Literature*, „Acta Musicologica”, 61, 1989, s. 146–147; H. Steger, *Philologia Musica...*, s. 109, 112. Na temat podobnego wątku w literaturze niemieckiej zob.: C. Sachs, *Die Musikinstrumente der Minneregel*, *Sammelbände der Internationalen Musikgesellschaft*, 14, 1913, s. 484–486.

⁹⁷ *Mult out a la curt juggleurs, / Chanteurs, estrumeteurs, / Mult peüssiez oïr chançons, / Rotruenges e novels suns, / Vieleüres, lai de notes, / Lais de vieles, lais de rotes, / Lais de harpes, lais de frestels, / Lires, tympes et chalemels, / Symphonies, psalteriüns, / Monacordes, timbres, coruns, Le Roman de Brut de Wace*, wyd. I. Arnold, Paris 1938, v. 10543–10556.

⁹⁸ Rota wymieniona zostaje już ok. 1120 w *Alexandre* Albérica de Pisançon (Briançon): *Li quarz lo duyst corda toccar / Et rotta et leyra clar sonar* (v. 100–101, *Alexandre le Grand dans la littérature française du moyen âge*, wyd. P. Meyer, Paris 1886); ok. 1160 r. w liście instrumentów z *Roman de Troie* Benoît de Sainte-Maure: *Qu'il gigue, il harpe e sinphonie, / Rote, viele e armonie, / Sautier, cinbales, tinpanon, / monacorde, lyre, coron / Ice sunt les doze estrument* (v. 14781–14785, Benoît de Sainte-Maure, *Roman de Troie*, wyd. E. Baumgartner, F. Vielliard, Paris 1998); w *Roman d'Alexandre* Alexandre'a de Paris pojawia się dwukrotnie: *Rote, harpe et viele et gigue et siphonie / Et autres instrumens o douce melodie* (branche I,

i Enidzie Chrétiena de Troyes⁹⁹. Od XIII w. popularność roty w życiu muzycznym stopniowo maleje. Choć instrument ten był wciąż obecny na literackich listach instrumentów, nie był już jednym z najważniejszych instrumentów świeckiego życia muzycznego, jak to pokazywały świadectwa dwunastowieczne. Również dworski status roty nie był już tak wysoki jak w omówionych fragmentach opowieści o Tristanie. Rota pojawiała się nie tylko wśród dworskich instrumentów, czego przykładem jest fragment z okcytańskiego romansu *Flamenca*¹⁰⁰ oraz rozbudowane wyliczenie instrumentów z dzieła Adeneta le Roi *Cleomadès*, w których harfa-psalterium zostaje wymieniona obok instrumentów pasterskich i wieśniaczych. Fakt ten można tłumaczyć nie tyle zmianami w ówczesnym życiu muzycznym, co większą dowolnością, swoistym konceptyzmem i dążeniem do oryginalności w układaniu list instrumentów. W XIV w. o rocie wciąż piszą w swych utworach wybitni twórcy, jak Guillaume de Machaut (*La prise d'Alexandrie*) i Eustache Deschamps (ballady: *Equivoque sur les instruments de musique* i *Sur la mort de Guillaume de Machaut*), stopniowo jednak instrument ten znika z życia muzycznego¹⁰¹.

Poezja religijna zazwyczaj deprecjonuje rotę, co tym bardziej podkreśla jej związek z kulturą świecką i dworską. Gautier de Coinci w prologu do drugiej części *Miracles de Nostre Dame* posługuje się obrazem muzyka z rotą (*roteür*), o którym nie można powiedzieć nic dobrego, jeśli chętniej gra *roteries* na swoim instrumencie niż opowiada o cudach Matki Zbawiciela:

*Voir sour celui nul bien n'en not,
Ne nus nul bien n'i puet noter,
Qui roteries ot roter
Plus volentiers un roteür
Que de la mere au sauveür
Un bel miracle reciter.*

(Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, ks. II, prolog, v. 219–223)¹⁰².

Interesujące, że drugi typowo dworski instrument – viella – jest w dziele Gautiera traktowany jako symbol religijnego natchnienia, na którym on sam gra pieśni o Matce

v. 155–156, *The Medieval French Roman d'Alexandre*, wyd. E.C. Armstrong, D.L. Buffum, B. Edwards, L.F.H. Lowe, Princeton-Paris 1937); *S'ançois ne vois au branc commencer une note / C'onques Bres ne fist tele en vielle n'en rote.* (branche II, v. 166–167); poza tym rotę wymieniają nawiązujące (najczęściej pośrednio, poprzez literaturę francuską) do tematyki antycznej dzieła niemieckie (*Alexanderlied* Lamprechta Pfaffe – wersja strasburska – v. 211, wersja z Vorau – v. 181), kastylijskie (*Libro de Alexandre*, v. 1545), galicyjsko-portugalskie (*Cronica troyana*, v. 379).

⁹⁹ *Chanz, et deschanz, et sanz descorde, / D'arpe, de rote, et de vielle*, Chrétien de Troyes, *Erec et Enide*, v. 6710–6711, wyd. M. Roques, Paris 1963. W edycji W. Foerstera, uwzględniającej wszystkie zachowane manuskrypty, *Erec und Enide von Christian von Troyes*, Halle 1890: v. 2044, 6382, 6773.

¹⁰⁰ *L'us menet arpa, l'autre viula; / L'us flaitella, l'autre siula; / L'us mena giga, l'autre rota, / L'us diz los motz e l'autre-ls nota; L'us estiva, l'autre fjestella, / L'us musa, l'autre caramella; / L'us mandura e l'autr'acorda / Lo sauteri ab manicorda, Les troubadours...*, v. 603–610, s. 674–675.

¹⁰¹ Rota, w zmienionej formie (posiadającej dwa wyodrębnione rezonatory), była popularna do XV w. na terenach Niemiec, Polski i Czech.

¹⁰² Gautier de Coinci, *Les miracles de Nostre Dame par Gautier de Coinci*, wyd. F. Koenig, Genève 1966, t. 2, lib. II, Prolog I, s. 273.

Bożej¹⁰³. W *Milagros de Nuestra Señora* Gonzalo de Berceo, związanych tematycznie z dziełem Gautiera, pojawia się porównanie, które nie tyle umniejsza wartość muzyki ziemskiej, co podkreśla rajskie rozkosze: ręka grającego na rocie (*rotero*), podobnie jak dźwięki innych instrumentów, nie są warte nawet denara w porównaniu ze śpiewem ptaków na rajskiej łące:

*Non serie organista nin serie violero,
Nin giga nin salterio, nin mano de rotero,
Nin estrument nin lengua, nin tan claro vocero,
Cuyo canto valiesse con esto un dinero.*
(Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, prolog, v. 33–36)¹⁰⁴.

W *Duelo de la Virgen* tego samego autora na rotach oraz innych instrumentach strunowych (*çedras* i *gigas*) grają strażnicy (*veladores*) przy grobie Chrystusa, śpiewając pieśni pogardliwie określone jako „nie warte trzech fig”:

*Tornaron al sepulcro vestidos de lorigas,
Diçiendo de sus bocas muchas suçias nemigas,
Controbando cantares que non valian tres figas;
Tocando instrumentos, çedras, rotas, e gigas.*
(Gonzalo de Berceo, *Duelo que hizo la Virgen
el día de la pasión de su hijo Jesucristo*, v. 704–707)¹⁰⁵.

Muzyka grana przez *veladores*, która ma odgonić od nich sen, jest również formą wyszydzenia śmierci Chrystusa. Podobne znaczenie mają wyobrażenia muzyków i tancerzy, które pojawiają się w scenach Naigrawania w sztuce bizantyjskiej (lub pozostającej pod wpływem bizantyjskim). Na dwóch dziełach przedstawiających ten moment Pasji – czternastowiecznym retabulum powstałym w Italii, a przechowywanym w muzeum diecezjalnym w Palma de Mallorca oraz fresku z lubelskiej kaplicy Świętej Trójcy – wśród różnych instrumentów, na których grają szyderycy, ukazano również rotę.

IV.

Konfrontacja literackiego obrazu roty, który ukazuje znaczenie tego instrumentu w kulturze i życiu muzycznym średniowiecza, ze świadectwami ikonograficznymi dostarcza cennej podstawy do głębszej analizy zagadnienia sformułowanego w niniejszym studium. Harfa-psalterium, utożsamiana już od czasów karolińskich z biblijnym instrumentem Dawida, w wieku XII staje się powszechnym atrybutem demonów, zonglerów czy grającego osła. Zmiana ta dokonuje się więc w czasie, gdy zaczyna rozkwitać kultura dworska, *amour courtois* i związana z nimi poezja, wykonywana często z towarzyszeniem instrumentów: roty, vielli i harfy, czego liczne świadectwa można znaleźć w ówczesnej epice. Wyobrażenia

¹⁰³ *Et atemperer veil ma viele, / Se chanterai de la pucele, Les miracles de Nostre Dame...*, ks. I, Prolog 2, v. 57–58, t. 1, s. 22 oraz *Ma viele / Vieler vieut un biau son / De la bele / Qui seur toutes a biau non, / En cui Diex devenir hom / Vout jadis, / Don't chantent en paradis / Angle et arcangle a haut ton*, Gautier de Coinci, *Les miracles de Nostre Dame...*, lib. II, Chanson 8, v. 1–8, t. 3, s. 300.

¹⁰⁴ *Obras Completas de Gonzalo de Berceo*, wyd. R. Briones, Logroño 1974.

¹⁰⁵ Tamże.

żonglerów i tancerek w dekoracji świątyn mogły być zarówno wyrazem *Freiheit der Bildhauer*, o której pisał Bredekamp¹⁰⁶, jak odwzorowywać życie dworskie i świeckie rozrywki, nie wartościując ich pod względem moralnym. Wpisane jednak w bardziej rozbudowany kontekst lub program ikonograficzny stać się mogły elementem krytycznego, karykaturalnego lub potępiającego obrazu dworskiego hedonizmu, służącego kościelnej moralistyce. Radykalizacji tego obrazu można dopatrywać się w przedstawieniach demonicznych muzyków: rota jest ich atrybutem, gdy zadają męki potępionym w piekle, jak i wtedy gdy wtórują na niej żonglerom grającym melodie taneczne. W pojawiającym się w rzeźbie romańskiej motywie *ὄνος λύρας* osła *λύρα* interpretowano jako rotę. Motyw ten zachowywał najpewniej znaczenie swojego literackiego odpowiednika i był wykorzystywany w parodiach utrwalonych tematów ikonograficznych Dobrego Pasterza i grającego Dawida. Rota jednak jest nie tyle instrumentem osła, ile wciąż atrybutem Dawida, symbolizującym Słowo Boże, które jednak dostawszy się w osłe kopyta jest niezrozumiane, deformowane i nie dociera do grającego zwierzęcia. Zapewne takie właśnie symboliczne rozumowanie stanowiło podstawę skojarzenia nazwy antycznego instrumentu z rotą – instrumentem Dawida. Być może alegoria ta stała się na tyle popularna w wystroju rzeźbiarskim, że z czasem jej znaczenie uległo zatarciu, przedstawienie grającego osła zaś stanowiło jedynie wdzięczny motyw, umieszczany wśród innych fantastycznych postaci. Należy jednak podkreślić, że rota jest instrumentem osła jedynie w ikonografii – w tekstach wernakularnych pojawia się on z innymi instrumentami: viellą w starofrancuskim przekładzie Boecjusza¹⁰⁷ oraz z harfą, jak we fragmencie przywoływanego już *Roman de Thèbes*:

*Or s'en voient de tot mestier,
Se ne sont clerc o chevalier,
Car aussi pueent escouter
Come li asnes al harper.
(Roman de Thèbes, v. 13–16),*

oraz w poemacie *Comput* Philippe'a de Thaon:

*Se li enviüs
Est tant de putes murs
Que il nel voillet oir,
Alt sei de luinz gesir
Si i pot esculter
Cum li asnes a harper!
(Philippe de Thaon, *Comput*, v. 139–144)¹⁰⁸.*

Obecne w literaturze skojarzenia liry osła z instrumentem współczesnym są zatem całkowicie nieparalelne z prezentowanymi w ikonografii¹⁰⁹. Istotne jest jednak, że

¹⁰⁶ Zob. przyp. 47.

¹⁰⁷ M. Van Schaik, *The Harp in the Middle Ages...*, s. 123

¹⁰⁸ Philippe de Thaon, *Comput*, wyd. I. Short, London 1984, s. 7. Zob. też przykłady angielskie i niemieckie [w:] M. Van Schaik, *The Harp in the Middle Ages...*, s. 125–129.

¹⁰⁹ Motyw osła grającego na harfie pojawia się (przede wszystkim w malarstwie książkowym) od XIII w. porównaj listę ikonografii w M. Van Schaik, *The Harp in the Middle Ages...*, Appendix IV, s. 189. Należy podkreślić, że większość wymienionej tam ikonografii to przedstawienia osła grającego na rocie, nie zaś, jak twierdzi autor, na harfie.

instrument ośła nie jest tu już symbolem związanym z *sacrum*, ale przysłowiową figurą, która godzi w publiczność niskiego urodzenia lub *li envieux de putes murs*.

Parodii motywu Dawida grającego na rocie można się również doszukiwać w wyposażonych w rotę zoomorficznych postaciach czy łączących cechy ludzkie i zwierzęce hybrydach, które pojawiają się w malarstwie książkowym, szczególnie w inicjałach¹¹⁰. Wzorcem mogły być tu inicjały *Beatus vir*, zawierające zazwyczaj wizerunek Psalmisty. Inny natomiast typ przedstawienia: Starcy Apokalipsy z instrumentami muzycznymi, popularny w rzeźbie portalowej XII i XIII w., mógł wpłynąć na przedstawienia żonglerów i świeckich scen na wspomnianych portalach kościołów w Carrión de los Condes, Uncastillo i Perazancas.

Do przedstawienia rotę w negatywnym kontekście prowadził czasami sam tekst Biblii, który nierzadko traktuje instrumenty jako ambiwalentne atrybuty: *cithara* nie jest tylko instrumentem Dawida, dzięki któremu Saula przestał dręczyć *spiritus malus*, lecz pojawia się również w słowach Izajasza (23, 16), odnoszących się do personifikacji Tyru: *sume citharam circui civitatem meretrix oblivioni tradita bene cane frequenta canticum ut memoria tui sit*. Na średniowieczną ikonografię wywarł istotny wpływ fragment Księgi Daniela, opisujący adorację złotej statuy Nabuchodonozora. W tekście tym wymieniono wiele instrumentów muzycznych, między innymi *psalterium*¹¹¹, i zapewne właśnie dlatego muzyka z rotą wyobrażono na miniaturze ilustrującej tę scenę w jedenastowiecznej katalońskiej Biblii¹¹², a także na reliefie z archiwolty zachodniego portalu opactwa Santa Maria w Ripoll. Ten z pozoru ambiwalentny obraz harfy-psalterium świadczy jednak tylko o sile skojarzenia rotę z nazwą instrumentu Dawida.

Dwoistość charakteryzująca średniowieczne przedstawienia rotę jest zatem zjawiskiem o różnorodnej genezie i podstawach. Instrument był kojarzony z Dawidem ze względu na długą tradycję, zapoczątkowaną przez patrystyczną egzegezę, z drugiej zaś strony był on obecny w praktyce muzycznej, która łączyła go z utworami świeckimi. Zapewne właśnie w tej popularności rotę na dworach, zarówno rzeczywistych, jak tych opisanych w literaturze, należy doszukiwać się źródeł aksjologicznie neutralnych przedstawień dworskich muzyków. Utwory wykonywane na harfie-psalterium, w rodzaju frywolnych niekiedy *lais*, mogły jednak budzić oburzenie moralistów, stąd zapewne nowa rola rotę w ikonografii jako instrumentu demonów i potępionych. Osobnym problemem jest rola stanowiąca atrybut grającego ośła: tu instrument wciąż jest uświęconym symbolem, który wędrując z dłoni Dawida w ośle kopyta, nie traci swego symbolicznego znaczenia, lecz przeciwnie, staje się chrześcijańską interpretacją figury *ὄνος λύρας*.

¹¹⁰ Londyn, British Library, Arundel MS. 16, fol. 2r°; Rouen, Bibliothèque Municipale, Ms. 8, fol. 139r°; Ms. 483, fol. 180v°.

¹¹¹ Dn 3, 5: *In hora qua audieritis sonitum tubae et fistulae et citharae sambucae et psalterii et symphoniae et universi generis musicorum cadentes adorate statuam auream quam constituit Nabuchodonosor rex; instrumenty te są również wymienione w wersetach 7, 10 i 15.*

¹¹² Paryż, BNF, ms. Lat. 6 (3), fol. 64v°.



Ryc. 1. Paryż, Musée de Louvre, MR 370, fragment oprawy Psalterza Dagulfa, relief w kości sło-
niowej, między 783 i 795 r. Dawid
(rota) z muzykami (lutnia, krotale)



Ryc. 2. Utrecht, Bibliotheek der
Rijksuniversiteit, MS. 32, fol. 63v.:
Dawid z rotą i lutnią (Ps 107)



Ryc. 3. Mantua, Biblioteca Comunale, MS. 340 (C.II.20), fol. 1v. Psałterz, opactwo San Benedetto di Polinore, ok. 1125 r., Dawid z rotą i muzycy



Ryc. 4. Santiago de Compostela (Galicia, La Coruna), Obradoiro, posąg z końca XII w., Dawid strojący rotę



Ryc. 5. Poitiers (Poitu-Charentes, Vienne), katedra Saint-Pierre, konsola, przełom XII/XIII w., Dawid z rota



Ryc. 6. (po lewej) Ávila (Castilla y León, Ávila), bazylika San Vicente, grobowiec św. Wincetego, relief nad głowicą kolumny, ok. 1190 r., Dawid z rotą



Ryc. 7. (po prawej) Artaiz (Navarra), kościół San Martín, konsola nad portalem południowym, poł. XII w., muzyk grający na rocie

Ryc. 8. Huesca (Aragón, Huesca), klasztor San Pedro el Viejo, kapitel kruzganka, koniec XII w., muzyk z rotą i tancerką



Ryc. 9. La Chaize-le-Vicomte (Pays-de-la-Loire, Vendée) kościół Saint-Nicolas, kapitel nawy, XII w., żongler z rotą i akrobaci



Ryc. 10. Aulnay-de-Saintonge (Poitou-Charentes, Charente-Maritime), dawna kolegiata Saint-Pierre-de-la-Tour, archiwolta południowego portalu, po 1130 r., osioł grający na rocie



Ryc. 11. Saint-Nectaire (Auvergne, Puy-de-Dôme), kościół Saint-Nectaire, kapitel na skrzyżowaniu naw, XII w., osioł grający na rocie



12. (po lewej) Saint-Parize-le-Châtel (Bourgogne, Nièvre), kościół Saint-Patrice, kapitel w krypcie, XII w., osioł grający na rotcie



Ryc. 13. (po prawej) Meillers (Auvergne, Allier), kościół Saint-Julien, kapitel zachodniego portalu, XII w., osioł strojący rotę i lew z instrumentem smyczkowym



Ryc. 14. Brioude (Auvergne, Haute-Loire), bazylika Saint-Julien, kapitel, XII w., dwa osły grające na rotach – parodia motywu Dobrego Pasterza

Psalterium David ou *lyra asini*? L'ambiguïté de la rote dans l'iconographie musicale du Moyen Âge

La confrontation de l'image de la rote dans les textes littéraires du Moyen Âge, qui manifeste son importance dans la vie musicale de ce temps, avec les nombreuses sources iconographiques, permet une analyse élargie de la valeur ambiguë attribuée à cet instrument médiéval. La harpe-psaltérion, dès l'époque carolingienne identifiée avec l'instrument biblique de David, devient l'attribut des démons, des jongleurs et de l'âne musicien au XII^e siècle, c'est-à-dire à l'époque de la première floraison de l'amour courtois. La poésie courtoise fut mélorécitée le plus souvent à l'accompagnement des instruments de musique tels que la rote, la vièle et la harpe, comme en témoignent les oeuvres épiques de l'époque. Les représentations des jongleurs et danseuses présentes dans le décor sculpté des églises peuvent résulter de la *Freiheit der Bildhauer* médiévale, décrite par Bredekamp, ou représenter la culture courtoise et les plaisances de la cour, sans les dévaloriser sur le plan moral. Mais, insérées dans un contexte iconographique plus complexe, elles sont susceptibles de dévoiler une attitude moralisatrice des hommes de l'Église, qui se servaient de l'image caricaturale et répugnante de l'oisiveté et de la perversité pour condamner l'hédonisme de la cour. C'est la rote qui sert le plus souvent d'attribut à des démons-musiciens, ou musiciens démoniques, qui torturent les condamnés au châtement éternel, ou qui secondent les jongleurs jouant à la danse. Le thème iconographique de l'âne musicien, *asinus ad lyram*, qui, dans la sculpture romane, traduit l'instrument littéraire de l'âne musicien par la rote, fut sans doute interprété selon l'explication devenue célèbre grâce à saint Jérôme qui s'en use pour désigner métaphoriquement l'ignorance. Utilisé pour parodier ironiquement le thème du Bon Pasteur et de David musicien, l'âne musicien ne se traduit néanmoins pas par l'intention du sacrilège. La rote, tout en demeurant l'attribut de David – *figura Christi*, s'étant retrouvée dans les onglons de l'âne, symbolise la Parole de Dieu, qui, tombée dans l'incompréhension, déformée, ne peut aucunement pénétrer l'âme ni l'intellect des ignorants.

Jacek Kowalski

(Poznań)

Grant piler średniowiecznej literatury francuskiej i zamek w Vincennes

W dwunastowiecznej literaturze starofrancuskiej fantastyczne opisy architektury można podzielić według kilku podstawowych, tradycyjnych tematów, inspirujących wyobraźnię poetów. Opisy te budowane były za pomocą równie tradycyjnych poetyckich formuł. Do najpowszechniejszych motywów zaliczyć należy pałace i wielkie sale, grobowce i wieże (w tym zamkowe donżony), zamki i miasta. Obok tych najpopularniejszych tematów pojawiają się wątki nadrzędne, które nazwiemy meta-tematami. Takim meta-tematem był na przykład mit artysty idealnego, mit szklanej komnaty, czy raczej na różne sposoby opisywanej przestrzeni idealnie prześwietlonej. Największy wpływ na sposób opisywania przestrzeni wywierał jednak występujący powszechnie meta-temat planu centralnego. On to niemal zupełnie wyrugował z poetyckich opisów plan podłużny, który w tym samym czasie dominował w realnie istniejącej architekturze. Przestrzenie opisywane w powieściach układają się więc w kształty o planie regularnego wieloboku bądź koła. Do scentralizowanego planu dochodzi jeszcze ważny, uparcie powracający motyw środkowej podpory, najczęściej filara, który pojawia się nawet bez wyraźnego konstrukcyjnego powodu we wnętrzach powieściowych pałaców, wież i grobowców oraz donżonu lub wieży stojącej pośrodku centralnie rozplanowanych miast. Nie jest to już motyw najczęstszy, za to występuje w utworach o dużej wadze literackiej. Ponadto ów filar – albo wieża – nie są jedynie przypadkowymi rekwizytami: grają ważną rolę w opisach¹.

Filar taki (jako *un grant piler*) pojawia się po raz pierwszy w starofrancuskiej wersji *Podróży świętego Brendana*², powstałej w pierwszym dwudziestolecu XII w.:

¹ Na ten temat zob. J. Kowalski, *Rymowane zamki. Tematy architektoniczne w literaturze starofrancuskiej drugiej połowy XII wieku*, Warszawa 2001.

² Benedeit, *Le voyage de Saint Brandan*, wyd. i tłum. I. Short, wstęp i oprac. B. Merrilees, 10/18, Bibliothèque médiévale, Paris 1984, v. 1064–1088, s. 84–86. Wszystkie zamieszczone w tym szkicu przekłady dokonane zostały przez autora (o ile nie zaznaczono inaczej).

Żeglując pośród topieli
Ogromny filar ujrzeli
Koloru szafirowego,
Z hiacyntu najszczęśliwszego,
Bez innych dodatków; zaczęli
Jego pan byłby bogaczem.
Wznosił się on nad przestworza,
Wsparty w głębi o dno morza;
Wkoło miał namiot ze złota
Od chmur po dno; ta robota
Tyle kruszcu wymagała,
Ile ziemia by nie dała.
Brendan ku niemu skierował
Ster i śpieszniej pożeglował.
Postawione mając żagle
Przez sieć przepłynęli; nagle
Kędy filar w toń się chyli,
Smaragdowy zobaczyli
Ołtarz, o sardoniksowym
Sakrarium, chalcedonowym
Pawimentum, złotą belką
Spięty z tą kolumną wielką;
Lampy miał całe z beryli.
Mnisi przez trzy dni tam byli,
Lęku ni w czym nie doznając
I na zmianę mszę śpiewając.

W literaturze przedmiotu można natrafić na twierdzenie, że obraz tego niezwykłego filara to reminiscencja spotkań iryjskich żeglarzy z górami lodowymi³. Jednak powyższy tekst, jeśli nawet inspirowany był widokiem gór lodowych i tekstami dawniejszych iryjskich powieści, upodobnił się pod piórem chrześcijańskich już autorów do biblijnego słupa obłoku i – poprzez mnogość przywołanych tu szlachetnych kamieni – do Niebieskiego Jeruzalem; oznacza więc siedzibę Boga Samego⁴. Jest jakby Ośią Świata – wspiera przecież niebiosy – połączony na dodatek z przytwierdzonym doń ołtarzem, który utrzymuje porządek kosmosu przez świętą liturgię.

Kilkadziesiąt lat później anonimowy autor epickiej pieśni o podróży Karola Wielkiego do Jerozolimy i Konstantynopola – *Pèlerinage de Charlemagne* – kazał swoim bohaterom, czyli samemu cesarzowi i jego dwunastu parom, wstąpić do pałacu króla Hugona w Konstantynopolu; pałac ów nie ma charakteru boskiego, a raczej na odwrót, jest demoniczny. I nic dziwnego, skoro król Hugon to podstępny Grek, który czyha na swoich naiwnych, szczerych gości. Jego siedziba jest jakby ogromną machiną, pół-

³ Por. *Żegluga Świętego Brendana Opata*, przeł. I. Lewandowski, oprac., wstęp, komentarz, bibliografia J. Strzelczyk, Poznań 1992, s. 170, przyp. 67.

⁴ Starsza, łacińska wersja *Podróży świętego Brendana* mówi o czworokątnej kolumnie z kryształu. Brendan mierzy tam odległość pomiędzy okami srebrnej sieci otaczającej kolumnę, zupełnie jak anioł w opisie Niebieskiego Jeruzalem. Tutaj kształt filara jest nieokreślony, domyślamy się tylko, że jest on w przekroju kwadratowy, okrągły lub wieloboczny. Niemniej sakralny, święty, nadprzyrodzony charakter niezwykłego tego przedmiotu pozostają te same.

-magicznym automatem, który obraca się wokół własnej osi. Owa oś to znów filar, tym razem określony słowem rodzaju żeńskiego (*estache*)⁵:

Pałac był zasklepiony i zamknięty górą,
Kształtnie wybudowany z szlachetnością wielką.
Pośrodku filar, srebrem niellowany biało,
Tamże sto marmurowych kolumn się wznosiło,
Wszystkie od przodu złotem niellowane są,
A przed każdą dwa działki metalowe stoją
I w ustach rogi z kości słoniowej trzymają.
Gdy wiatr morski, północny albo inne wieją,
Co w pałac od zachodniej strony uderzają,
Wtenczas szybko i często pałac obracają,
Jak koło wozu, skoro je po ziemi toczą.
A rogi wtenczas ryczą i pospołu grają,
Jak bębny, grom, albo dzwon, gdy go rozbują.

Tą niby bajkową scenerią poeta nawiązał do legendy o rzymskim Złotym Domu Nerona, a także o pałacu perskiego króla Chosroesa, który w średniowiecznej literaturze, w tym w *Złotej Legendzie*, opisywano wprost jako celowo zbudowany model Wszechświata, o sklepieniach obracających się wokół własnej osi na wzór kopuły Niebios⁶. W starofrancuskiej pieśni autor dodał jednak do sklepienia ów centralny filar, który wygląda tu jak swego rodzaju *axis mundi*, a najwyraźniej symbolizuje też monarszą władzę. Nic dziwnego, że skierowana przeciwko Hugonowi groźba jednego z francuskich rycerzy odnosiła się właśnie do owej centralnej podpory pałacu⁷:

Czyliż widzicie filar, wspierający pałac,
Który przed wami rano zgrabnie się obracał?
Jutro ujrzycie, jak go ścisnę ramionami,
Jakkolwiek byłby krzepki, to musi się złamać!
A tak i cały pałac na ziemię się zwali,
A ktoby w nim przystał się, takiemu biada!
Szalony byłby Hugon, jeśliby nie pierzchnął!

Filar pojawia się też wielokrotnie w fantastycznych opisach grobowców w tak zwanych powieściach antycznych, rymowanych utworach, które powstawały głównie w drugiej połowie XII w. W *Powieści o Eneasz* znajdujemy grobowiec Kamilli, wzniesiony po prostu na jednym „światnym filarze” (*uns genz pilers*)⁸, stojącym ponad złączonymi ze sobą skrzyżowanymi łukami sklepienia:

⁵ *Le Voyage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople*, wyd. P. Aebischer, Genève 1965, v. 347–359, s. 53.

⁶ W legendzie o Krzyżu Świętym czytamy, że Chosroes, „pragnąc być przez wszystkich wielbiony jako bóg, uczynił wieżę ze złota i srebra, w której lśniły kosztowne kamienie, i uczynił tamże wyobrażenia słońca, księżycy i gwiazd. A przy pomocy małych, ukrytych kanalików, niczym Bóg spuszczał z góry wodę na podobieństwo deszczu; a wkoło ostatniego pietra umieścił konie, które ciągnęły naokoło wozy, a przez takie wstrząśnienie wieży czyniły pozór, że grzmi” (przeł. według średniowiecznego tłumaczenia francuskiego: Jacques de Voragine, *La Légende dorée. Édition critique d'après la traduction de Jean de Vignay (1333–1348) de la Legenda aurea (1261–1266)*, wyd. B. Dunn-Lardeau, Paris 1997, s. 870–871).

⁷ *Le Voyage de Charlemagne...*, v. 521–527, s. 63.

⁸ *Énéas. Roman du XII^{ème} siècle*, wyd. J.-J. Salvedra de Grave, t. 1–2, Paris 1983–1985 (reprint wydania z 1924–1929 r.), v. 7547–7559, t. 2, s. 50.

Nad złączem stał filar jeden,
Wysoki na sążniów siedem,
Z marmuru różnobarwnego;
Na trzonie filara tego
I dokoła jego bazy
Wyobrażono obrazy
Kwiatów, zwierząt, ptaków wielu;
Tak samo na kapitelu.
Powyżej, nad gzymsem, stało
Piętro, co się rozszerzało;
Szersze było rzeczywiście
I jak za cyrklem koliście
W okrąg się rozprzestrzeniało.

Filar wspierał rozbudowaną komorę grobową, w której ustawiony został królewski sarkofag. Być może stąd właśnie, z *Powieści o Eneaszu*, motyw centralnego filara przeszedł do konkurencyjnej *Powieści o Aleksandrze*, napisanej nieco później, już w latach osiemdziesiątych XII stulecia, przez Aleksandra z Bernay. Znajdujemy tu opis grobowca Aleksandra Wielkiego. Ów grobowiec ma kształt wydrążonej wewnątrz, wielkiej piramidy. Także i tu, jak w grobowcu Kamilli, filar (tym razem żelazny: *une estache de fer*) wspiera sklepienie, ponad którym w bogatym sarkofagu spoczęło ciało monarchy⁹:

Z ciosów ani cementu nic tam nie wzniesiono;
Niepotrzebne drewna także unikniono;
Złota i srebra dwieście wozów sprowadzono
I podobnie, jak mieli się mąkę, zmielono [...]
Zaczem miał i klej razem zręcznie rozrobiono
I sklepienie ogromnych rozmiarów wzniesiono;
Żelazny filar w samym środku w dół spuszczone.

Wszystkie te opisy ukazują filar w kontekście władzy królewskiej lub boskiej. I tak też jest w ostatnim przykładzie, który chcę tutaj przywołać, mianowicie w tak zwanej *Wieży Dziewic z Opowieści o Florze i Blanchefleur*. Piękna Blanchefleur trafiła do Babilonu, do haremu emira; ów harem ma kształt wielkiej wieży, w której środku tkwi filar (*li pilers*)¹⁰:

Na samym środku tego miasta
Bardzo starodawna wieża wzrasta: [...]
Od fundamentu tej wieżycy
Filar dochodzi do iglicy.
Z marmuru jest, jak kryształ jasny,
A w środku ma kanalik ciasny;
Źródłana woda przezeń tryska
Jasna i znakomicie czysta
Aż do trzeciego piętra wzwyz.

⁹ Alexandre de Paris, *Le Roman d'Alexandre*, wyd. L. Harf-Lancner, Paris 1994, branche IV, lessa 64, v. 1498–1501, 1506–1508, s. 838.

¹⁰ *Le conte de Floire et Blanchefleur*, wyd. J.-L. Leclanche, Paris 1980, v. 1811–1812; 1845–1858; 1881–1892, s. 65–67.

Rzemieślnik był tam biegły, gdyż
Z trzeciego piętra wody strugi
W dół odprowadza kanał drugi;
Na piętra woda wpływa, potem
Kanał sprowadza ją z powrotem.
Panny, co wieżę zamieszkują,
Czerpią ją, kiedy potrzebują. [...]
Z piętra na piętro dla wygody
Dziewice schodzą poprzez schody;
W środkowym piętrze dla wybranek
Są drzwi i jest pochyły ganek,
Przez który schodzi się do owej
Komnaty własnej Emirowej;
Dziewice schodzą przez ów ganek,
By służyć mu wedle zachcianek.
Wieża Emira sto czterdzieści
Ślicznych i godnych dziewic mieści;
I z tej przyczyny wieżę ową
Powszechnie Wieżą Dziewic zowią.

Tym razem analiza architektury Wieży Dziewic zaprasza wręcz do interpretacji w duchu Freudowskim – w starofrancuskiej literaturze wieża jest przecież stale związana z obrazem uwięzionej damy czy panny, tu zaś mamy całą armię uwięzionych dziewic; nadto czytamy o wydrążonym w filarze kanaliku z płynem przeznaczonym dla owych panien. Pomijając jednak seksualną interpretację, trudno zaprzeczyć, że filar gra ważką rolę w opisie budowli, która bez wątplenia jest wyrazem potęgi emira. To jemu poddane są uwięzione dziewice, to jego wieża wznosi się ponad całym Babilonem.

Wszystkie wyżej zanotowane opisy, w których znalazł się *grant piler*, dotyczyły więc osoby – i to najczęściej osoby władcy – Boga lub króla. W tym ostatnim przypadku władza monarsza mogła mieć charakter pozytywny lub negatywny, boski lub magiczny, chrześcijański lub antychrześcijański, diabelski.

Za Aronem Guriewiczem można powiedzieć, że bohater powieści średniowiecznej posiada swoją specyficzną przestrzeń, która doń przynależy i z którą się przenika: „środowisko przestrzenne i poruszający się w nim bohater wzajemnie się przenikają i wypełniają”¹¹. Opisy architektury w średniowiecznej powieści tworzyły taką właśnie przestrzeń należącą do konkretnej osoby; przestrzeń ta z reguły była właśnie centralna, tak jakby stanowiła aurę równomiernie otaczającą bohatera. Budowla wyrażała go lub mówiła o nim, była jego obrazem lub komentarzem do jego osoby. Ale centralne budowle można też interpretować jako symboliczne wyobrażenia Wszechświata i nieraz czytamy o tym w odautorskich wypowiedziach samych poetów. Obraz przestrzeni centralnej był więc doskonałym w swojej prostocie wyrazem więzi pomiędzy Bogiem i Wszechświatem a jednostką. Środkowy filar przywoływał w tej konfiguracji ideę władzy, mocy, potęgi odnoszonej do jakiejś jednostki, w zależności od kontekstu – do Boga, człowieka lub szatana.

Czy te uwagi dadzą się przenieść poza świat literatury? Narzuca się wprost analogia pomiędzy centralną przestrzenią opisywaną w powieściach a średniowiecznymi budowlami

¹¹ A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, tłum. J. Dancygier, Warszawa 1976, s. 69.

na planie centralnym, często z kolumną lub filarem pośrodku. Przeniesieniu znaczeń z opisów literackich na rzeczywistość postawić można dwa zarzuty. Po pierwsze, świat literatury i świat sztuki są odrębne, rządzą się innymi prawami, a oddziałują na siebie tylko wyjątkowo, co da się zauważyć w nielicznych obiektach, przeważnie niezwykle, wykraczających poza typowe rozwiązania stosowane w architekturze średniowiecznej. Po drugie, przeniesieniu znaczeń z interpretacji literackiej na rzeczywistość przeszkadzają niektóre dotychczasowe próby analizy średniowiecznych budowli na planie centralnym, niekiedy mało przekonujące i wykazujące tendencję do wyciągania zbyt daleko idących wniosków ze szczupłych przesłanek. Choć zachowały się średniowieczne interpretacje planu centralnego, ograniczają się one jednak do rozważań bardzo ogólnych, nie traktując o konkretnych budowlach. Jedyna pewna, powszechnie znana wzmianka, dotycząca symbolicznego znaczenia centralnego filara w krypcie kościoła w Fuldzie, który miał symbolizować Chrystusa, jest interpretacją powstałą *a posteriori*¹². A jednak takie niezwykłe rozwiązania architektoniczne z filarem ustawionym centralnie lub na osi bardzo silnie przemawiają do wyobraźni – jak w angielskich kapitulacjach, w katedrze w Strasburgu (gdzie południowe ramię transeptu tworzy odrębną, centralną przestrzeń skoncentrowaną wokół tak zwanego „filara anielskiego”) czy jak w chórze kościoła franciszkanów w Salzburgu, albo – bliżej nas – w kościele św. Andrzeja w wielkopolskich Gosławicach. Te wszystkie niezwykle zastosowania centralnych podpór każą wręcz myśleć o symbolicznych interpretacjach, aczkolwiek interpretacje takie często zawisają w próżni. Znacznie silniej przemawiają głosy sceptyków, widzących w tego rodzaju architektonicznych pomysłach przede wszystkim popis kunsztu budowniczego, artysty, który pragnie stworzyć dzieło zdumiewające techniczną doskonałością i niezwykłością kształtu, jak to zresztą potwierdza legenda związana z wieżą wspartą na jednym filarze, zbudowaną w Pawii w 1474 r. dla profesora uniwersytetu Giasone del Maino. W nowożytnych przewodnikach po Pawii podkreślano, że budując swoją *La Torre del Pizzo in giù*, Giasone chciał zrealizować konstrukcję niemożliwą – co zresztą osiągnął za pomocą małego konstrukcyjnego oszustwa¹³.

Zważywszy, że w średniowiecznej literaturze pojawia się motyw centralnego filara, związany z ideą władzy i *sacrum*, można zaryzykować twierdzenie, że centralne podpory w rzeczywistości istniejących budowlach były przez ludzi średniowiecza postrzegane w podobny sposób. Czy jednak wpływało to na decyzje inwestorów i architektów? Aby to udowodnić, trzeba by znaleźć przykład, który lepiej nadaje się do analizy i pozwala sformułować bardziej jednoznaczne wnioski, niż w omówionych powyżej przypadkach. Zdaje się, że istnieje taka możliwość – a dotyczy ona jednej z najbardziej prestiżowych inwestycji podjętych przez monarchię francuską w końcu średniowiecza. Po okresie prosperity politycznej w wieku klasycznych katedr, stulecie XIV przyniosło francuskiemu państwu kryzys wojny stuletniej. Od lat czterdziestych tego wieku wszystkie większe bitwy toczone z armią angielską kończyły się niepowodzeniem, najeźdźcy regularnie

¹² Zob. M. Untermann, *Der Zentralbau im Mittelalter. Form – Funktion – Verbreitung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989, s. 56–57.

¹³ Zob. Pavia. *Architetture dell'età sforzesca*, Torino 1978, s. 184–185; G. Franchi, *La legenda della Torre del Pizzo in giù*, „Rivista Mensile Illustrata della Città e Provincia di Pavia”, Gennaio XVI, 1938 (s. nienumerowane).

dochodzili aż pod mury Paryża. Wreszcie w bitwie pod Poitiers w 1356 r. król Francji Jan II Dobry dostał się do niewoli; odzyskał wolność dopiero po pięciu latach, gdy zgodził się odstąpić Anglikom znaczne połacie królestwa. Natychmiast po uwolnieniu Jan udał się do starego zamku w podparyskim lesie Vincennes¹⁴, gdzie 22 kwietnia 1361 r. powierzył Jeanowi Goupil zadanie budowy nowej rezydencji królewskiej. Miał to być wielki donżon, dosłownie – jak mawiano wówczas – „wieża”; wiele wskazuje na to, że zapewne już wtedy istniała ogólna koncepcja architektoniczna budowli¹⁵. Kosztowne przedsięwzięcie zostało rozpoczęte mimo kryzysu finansowego monarchii: kraj był zrujnowany, a król zobowiązał się do zapłacenia wysokiego okupu. Gdy 8 kwietnia 1364 r. w Londynie umarł Jan II, istniały już prawdopodobnie trzy dolne kondygnacje donżonu. Trzy tygodnie po śmierci Jana nowy monarcha, Karol V, jego syn, potwierdził zlecenie dane Jeanowi Goupil. Karol postanowił uczynić z zamku w Vincennes najbardziej obronną spośród głównych królewskich rezydencji, do których zaliczały się wówczas, obok starego pałacu na wyspie Cité w Paryżu, przebudowywany właśnie Luwr i wznoszony z woli Karola V Pałac św. Pawła (Hôtel de Saint-Pol). Donżon w Vincennes został ukończony najpóźniej w 1372 lub w 1369 r.; tę ostatnią datę nosi dzwon zachowanego do dziś zegara na szczycie wieży. Prace prowadzili zapewne budowniczowie Rajmund z Temple i cieśla Jakub Bardel, którzy równocześnie uczestniczyli w przebudowie Luwru.

Donżon w Vincennes, otoczony niedużymi obwarowaniami, ma kształt kwadratowej w planie wieży o czterech cylindrycznych, narożnych wieżyczkach. Do północnej wieżyczki przylega jeszcze jedna, prostokątna. Donżon ma 50 metrów wysokości. Na pięciu spośród jego sześciu kondygnacji znajdują się kwadratowe sale nakryte krzyżowo-żebrowym sklepieniem, wspartym na centralnym filarze. Tylko przedostatnia nakryta została stropem. Poszczególne sale towarzyszą mniejsze sklepienie ośmioboczne pomieszczenia w narożnych wieżyczkach, dostępne za pomocą przejść w grubości murów. Droga od bramy zamkowej do wnętrza wiedzie przez zwodzony most, zawieszony na wysokości pierwszego piętra. Prowadzi on do sali zwanej Salą Rady; poniżej, na parterze, znajdowała się kuchnia. Mieszcząca się w południowo-wschodniej wieżyczce reprezentacyjna klatka schodowa¹⁶ łączy Salę Rady z tzw. Komnatą Króla, *Chambre du Roy*, będącą w istocie reprezentacyjną salą. Niemal tak samo rozwiązane zostało trzecie piętro, gdzie znalazła się komnata królowej bądź Delfina. Dwie ostatnie kondygnacje

¹⁴ O zamku w Vincennes zob. F. de Fossa, *Le château de Vincennes à travers des âges*, Paris 1908; A. Erlande-Brandenburg, B. Jestaz, *Le Château de Vincennes*, Paris 1989; J. Chapelot, *Le Château de Vincennes. Une résidence royale au Moyen Âge*, Paris 1994; idem, *Le Vincennes des quatre premiers Valois: continuités et ruptures dans un grand programme architectural*, [w:] *Vincennes aux origines de l'état moderne. Actes du colloque scientifique sur les Capétiens et Vincennes au Moyen Âge, organisé par J. Chapelot et E. Lalou à Vincennes 8-10 VI 1994*, Paris 1996, s. 53-114.

¹⁵ Jan miał ponoć kontynuować zarzucony projekt swego ojca, Filipa VI. Tak w każdym razie głosiła inskrypcja nad bramą, podpisana przez sekretarza Karola V i jego pełnomocnika w sprawach budowlanych, mistrza Filipa Ogier: *Le Roi Jean, son fils, cest ouvrage / Fist lever jusqu'au tiers étage... Mestre Philippe Ogier tesmoigne* „Dzielo to król Jan, syn jego, / Wzniósł aż do piętra trzeciego... Mistrz Filip Ogier tak świadczy”. Zob. J. Chapelot, *Le Vincennes des quatre premiers Valois...*, s. 69-70.

¹⁶ Ta reprezentacyjna klatka schodowa została wprowadzona już po zbudowaniu trzech pierwszych kondygnacji donżonu, o czym świadczą ślady rozbranego sklepienia.

zajmowały pomieszczenia straży i magazyny broni. Sala Rady, obie komnaty i kuchnia dekorowane są bogato rzeźbą architektoniczną¹⁷.

We wszystkich pomieszczeniach centralny ośmioboczny filar rozwiązano bardzo ozdobnie. Można śmiało powiedzieć, że jego dekoracja jest wyjątkowo obfita i decyduje o ekspresji całego wnętrza. Ma on postać ośmioboku opiętego wiązkami bogato profilowanych słupów o liściastych kapitelach. Na kapitelach słupów wspierają się drobne, ostrołukowe arkadki z motywem wpisanego trójliscia, zwieńczone wimpergami. Zza wimperg wyłania się wspaniała, gęsta korona naturalistycznie oddanych liści, na którą dopiero spływają żebra sklepienne, dekorowane malowanymi floraturami (inne malowidła z XIV w. nie zachowały się i nie wiemy, jak wyglądały). Żebra spływające na ściany obwodowe, wspierają się na konsolach ozdobionych figuralnymi rzeźbami, które przedstawiają na przemian: czterech proroków starotestamentowych (być może są to Izajasz, Jeremiasz, Daniel, Ezechiel) i symbole czterech ewangelistów. Symbole ewangelistów zostały też umieszczone na konsolach żeber sklepiennych prostokątnego, królewskiego *retrait* w wykuszu, podczas gdy w zworniku widnieje tam przedstawienie Trójcy Świętej.

Budynek bramny, typowy *châtelet* składający się z dwu niskich cylindrycznych wież flankujących przejazd, także zawierał kilka ważnych pomieszczeń. Otóż dokładnie ponad sklepieniem bramy znajdował się ogrzewany gabinet królewski – bądź to miejsce pracy, w której towarzyszyli monarsze zaufani urzędnicy, bądź – co bardziej prawdopodobne – prywatny skarbiec¹⁸. *Châtelet* od strony międzymurza otrzymał zupełnie niewarowną, przepiękną i nowoczesną jak na owe czasy ażurową klatkę schodową, porównywalną jedynie ze współcześnie wzniesioną zewnętrzną klatką schodową Luwru. Tędy właśnie prowadziła droga z mostu zewnętrznego na umieszczony wyżej most wewnętrzny, ten, po którym można było dostać się do Sali Rady. Natomiast na wewnętrznej fasadzie *châtelet* znalazły się monumentalne figuralne rzeźby, umieszczone w niszach pomiędzy otworem bramy a oknem gabinetu oraz na konsoli ponad oknem. Zostały one zniszczone podczas Rewolucji, ale na podstawie zachowanych źródeł i analogii¹⁹ można przypuszczać, że na konsoli znalazło się przedstawienie Trójcy Świętej pod postacią Tronu Łaski (Karol V szczególnie czcią otaczał Trójcę Św.), w centralnej niszy figura św. Krzysztofa, a w niszach bocznych figury króla, królowej i królewiczów.

Kształtowi donżonu i ozdabiającym go rzeźbom nie od dziś przypisuje się wielkie znaczenie. Nie miejsce tu na wywody dotyczące symboliki wieży i domu wieżowego, jakim był donżon w tradycji architektury francuskiej i europejskiej; wiadomo, że od początku swego istnienia stanowił nie tylko praktyczną formę obronnej rezydencji, ale również formę pełną znaczeń. *Turris fortissima nomen Domini* – „Wieża Najpotężniejsza Imię Pańskie” – powiada Pismo Święte (Prz 18, 10). Widoczna zewsząd wieża mówiła

¹⁷ U. Heinrichs-Schreiber, *Vincennes und die höfische Skulptur. Die Bildhauerkunst in Paris 1360–1420*, Berlin 1997, s. 65; M. Whitley, *Les pièces privées de l'appartement du roy au château de Vincennes*, „Bulletin Monumental”, 148, 1990, s. 83–85.

¹⁸ U. Heinrichs-Schreiber, *Vincennes...*, s. 56, przyp. 23.

¹⁹ Zob. relacje z epoki cytowane przez J. Chapelot, *Le Vincennes des quatre premiers Valois...*, s. 83. Podobna dekoracja, tylko z innym doбором świętych przedstawień, znalazła się nad bramą św. Antoniego w Bastylia.

o potęgę swojego właściciela. Badacze zajmujący się Vincennes przyznają temu założeniu walory wielkiego symbolu; jak się sądzi, Karol odwołał się do tradycji domu wieżowego, porzuconej od ponad stu lat na rzecz zamku skrzydłowego, i wznosił wieżę, aby zaakcentować swoją monarszą godność w czasie, gdy jego autorytet był zagrożony²⁰. Przypomnijmy, że objął rządy w wieku osiemnastu lat jeszcze podczas niewoli swego ojca i od razu musiał stawić czoła rewolcie mieszczan paryskich pod wodzą Stefana Marcela, który odważył się nawet wtargnąć do komnat Pałacu na wyspie Cité. To dlatego Karol zadbał później o budowę Pałacu św. Pawła na skraju miasta i o bezpieczną siedzibę poza miastem. Także jego ojciec, podejmując w 1361 r. decyzję przebudowy Vincennes, reagował zapewne na sytuację, której pod jego nieobecność musiał stawić czoła następca tronu. Po przejściu pełni władzy Karol zdążył konsekwentnie do wzmocnienia państwa i odbudowy monarszego autorytetu. Walki zewnętrzne i wewnętrzne trwały aż do jego śmierci w 1380 r., ale królewski zamiar się ziścił. Wiadomo, że Karol V już przez współczesnych zwany był Mądrym, a przydomek ten przejęli potomni. Jean Froissart, czołowy kronikarz epoki, napisał, że monarcha ten odzyskał utracone ziemie, niemal nie ruszając się z Paryża i osobiście posługując się tylko piórem, a nie mieczem; zamiast wysyłać armię na niepewne batalie, budował zamki i fortece, które chroniły królestwo przed najazdami. Na jego dworze klerkowie – intelektualiści – cieszyli się większymi łaskami niż stara szlachta i rycerstwo. Sam był też typem intelektualisty na tronie. Obeznany ponoć ze sztukami wyzwolonymi, okazywał zainteresowanie nauce i sztuce. Kolekcjonował klejnoty i książki; urządził w Luwrze obszerną bibliotekę. Współczesna mu poetka Krystyna de Pizan napisała w jego biografii, że:

nasz mądry król Karol był wielkim artystą, tak w zakresie siedmiu sztuk wyzwolonych, jak dzieł wykonywanych praktycznie [...] znał się dość dobrze na geometrii, nauce miar, kątów, cyrkli i linii, bez których żadne dzieło powstać nie może; czego dawał dowód, projektując swoje budowle²¹.

Niestety, Krystyna de Pizan nie wymieniła tych zaprojektowanych przez króla dzieł. Można jednak przynajmniej przyjąć, że Karol ściśle nadzorował budowę swoich rezydencji.

Zanim ponownie wypadnie przyjrzeć się wnętrzu wieży, spójrzmy raz jeszcze na fasadę *châtelet*, czyli jego głównej bramy. Królewski gabinet (*estude*) ponad przejazdem zastąpił tradycyjną kaplicę bramną, ale program jego dekoracji nadal odwoływał się do Boga: okno gabinetu znajdowało się ponad figurą świętego Krzysztofa i przedstawieniami rodziny królewskiej, a pod rzeźbą wyobrażającą Tróję Świętą (zapewne pod postacią Tronu Łaski). Tak więc miejsce pracy lub rozważań monarchy kierującego państwem zostało wpisane w świętą hierarchię, a Karol, pomazaniec Boży, przyrównany, a przynajmniej bardzo zbliżony do Stwórcy. Tę ikonografię pozwala lepiej zrozumieć

²⁰ Zob. U. Albrecht, *Von der Burg zum Schloss. Französische Schlossbaukunst im Spätmittelalter*, Worms 1986.

²¹ [...] *dirons [...] en prouvant nostre sage roy Charles estre tres grant artiste, soit es .viii. sciences liberales, ou en causes ouvrables [...] De geometrie, qui est l'art et science des mesures et des esquerres, compas et lignes, sanz qui nulle oeuvre n'est faite, s'entendoit souffisamment, et bien le moustroit en devisant ses edifices*, Christine de Pizan, *Le Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, wyd. S. Solente, Paris 1936 (Champion, Paris – Slatkine Reprints, Genève 1977), t. 2, s. 33–34.

miniatura uroczystego brewiarza Karola V, umieszczona przed Psalmem 109, którego pierwszy werset brzmi²²:

Rzekł Pan do Pana mego łaskawym
Swym głosem: „Siądź mi przy boku prawym:
Aż twoje wszystkie zuchwałę wrogi,
Dam za podnózek pod Twoje nogi”.

Te wersety odnoszono do Chrystusa, który cytuje je w Ewangelii (Mt 22,44). To bowiem Chrystus jest owym „moim Panem” wymienionym przez Psalmistę, którego drugi Pan, czyli Bóg Ojciec, zaprasza do zajęcia miejsca po swojej prawicy. Jednak na miniaturze widać szeroki dwuosobowy tron, na którym siedzi nie Bóg Ojciec, lecz Chrystus – władca świata i gestem prawej ręki wzywa klęczącego obok Karola V do zajęcia miejsca obok siebie. Nie jest to bluźnierstwo, lecz wyjątkowe podkreślenie godności króla jako pomazańca Bożego, króla „arcychrześcijańskiego”, jak tytułował się władca Francji: *roy très chrétien*. Ulrike Heinrichs-Schreiber, autorka nowej monografii Vincennes²³, zestawia tę właśnie miniaturę z programem rzeźby architektonicznej w królewskim gabinecie w narożnej wieżycze donżonu – *petit retrait du roy*. Choć pomieszczenie to było najbardziej prywatne ze wszystkich, *moult privé*, to jednak jego prywatność w ówczesnym pojęciu stanowiła raczej o najwyższej jego randze jako absolutnego centrum władzy państwowej i stąd (jak dowodzi Ulrike Heinrichs-Schreiber) pojawił się tam tak wyjątkowy program ikonograficzny. W kluczu sklepienia widnieje tu przedstawienie Trójcy Świętej pod postacią Tronu Łaski, a na konsolach postacie ewangelistów. Król w swojej pracowni zasiadał otoczony ewangelistami, na osi wyobrażenia Trójcy; został więc znów zestawiony bezpośrednio z Bogiem, tak jak miało to miejsce w miniaturze z jego brewiarza i w *châtelet*.

Spójrzmy teraz na zworniki w innych pomieszczeniach, których autorka opracowania nie widzi już jako elementów spójnego programu. Jak się wydaje, są jednak częścią takiego właśnie programu. W ośmiobocznej kaplicy w wieżycze wschodniej widnieje w kluczu sklepienia herb Francji, podtrzymywany przez anioły. A zatem, podczas gdy we wnętrzu ściśle prywatnym króla, w *petit retrait du roy*, wyobrażony został Bóg jako Trójca Święta, to jakby na zasadzie wzajemności, we wnętrzu Bożym, czyli w kaplicy – przywołano z kolei postać króla za pomocą jego herbu.

Pozostaje jeszcze zapytać o program ikonograficzny głównej sali, a raczej wszystkich wielkich sal donżonu usytuowanych jedna nad drugą i podobnie rozwiązanych. Symbole ewangelistów występują tu tak samo jak w *petit retrait du roy* na ścianach, tym razem na przemian z figurami proroków, a w kluczach sklepiennych znajdują się zworniki z herbami króla i królowej. Mimo to autorka ostatniej monografii, Ulrike Heinrichs-Schreiber, nie dostrzega istnienia podobnej symboliki:

Brak tu centralnego wyobrażenia [w domyśle: Trójcy Świętej – dop. J. K.] i nie można zauważyć żadnego związku pomiędzy figurami konsol a kluczami sklepiennymi [...] stereotypowe powtarzanie motywu proroków i symboli ewangelistów pozwala przypuszczać, że w układzie dekoracji plastycznej główną rolę grały założenia przestrzenne, a nie program ikonograficzny²⁴.

²² Przekład Franciszka Karpińskiego, według *Dziela Franciszka Karpińskiego*, Lipsk 1835, t. 2, s. 219.

²³ U. Heinrichs-Schreiber, *Vincennes...*, s. 68.

²⁴ Tamże, s. 66 i 59.

Taka konkluzja razi pewną niekonsekwencją: wynika z niej bowiem, że ten sam układ konsol z symbolami ewangelistów raz znaczy bardzo wiele, raz zaś jest tego znaczenia pozbawiony, co byłoby dziwne w tak przemyślanej rezydencji. W kluczach sklepiennych poszczególnych przeseł pojawiają się tu zworniki puste lub wydawałoby się neutralne, ale na pierwszym piętrze – w sali króla – mamy jeden zwornik z herbem Karola V, na drugim – w sali królowej – z herbem królewskiej małżonki, Joanny de Bourbon. Te zworniki wiążą się z osobami, do których należały apartamenty kolejnych kondygnacji; nie zajmują i nie mogą zajmować miejsca centralnego, gdyż w centrum, otoczony symbolami ewangelistów i zwróconymi ku niemu postaciami proroków, znajduje się filar. Jest on pozbawiony wyobrażeń figuralnych, jednakże sam w sobie stanowi jednocześnie główny akcent wnętrza, najobficiej dekorowany motywami ostrołukowych arkadek i dębowych liści na konsolach służek i w pasie zwieńczenia, w tle wimperg wspartych na arkadkach. Centralne filary znano już we francuskiej architekturze zamkowej, ale filar w Vincennes jest rozwiązany z wyjątkową dekoracyjnością. Ulrike Heinrichs-Schreiber przypisuje bogactwu jego rozczłonkowania i dekoracji znaczenie jedynie formalne; słusznie zauważa, że ekspresję wnętrza zapewnia kontrast pomiędzy plastycznymi elementami rozczłonkowania filara a pełnymi wyrazu, „mówiącymi” za pomocą ożywionych gestów, postaciami na konsolach²⁵. Podobnie kontrastują z filarem gładkie, nierozczłonkowane ściany sali. Czyż jednak nie jest tak, że sens filara nie wynika tylko z jego konstrukcyjnej konieczności, ani też nie jest jedynie estetyczny? Wyjątkowo bogata dekoracja i rozczłonkowanie wyróżniają go i podkreślają jego wyjątkowość, a jego znaczenie objaśnione jest szczegółowo przez samo usytuowanie – analogiczne do wyobrażenia Trójcy Świętej w *petit retrait du roy* pomiędzy otaczającymi go i zwróconymi ku niemu symbolami ewangelistów i postaciami proroków, które zazwyczaj towarzyszyły wyobrażeniu *Maiestas Domini*.

I tu należałoby przypomnieć, że w tradycji literatury francuskiej obok filara obecny jest też równie archetypiczny obraz drzewa, pod którym zasiadał władca, aby przewodniczyć radzie lub rozstrząsać spory²⁶. Drzewem tym była przede wszystkim popularna w pieśniach wiecznie zielona sosna – widzimy pod nią Karola Wielkiego w *Pieśni o Rolandzie* – ale także cis, drzewo laurowe, oliwka lub krzew dzikiej róży:

Tam to pod sosną, pod krzewem różanym,
Tam to na tronie szczerozłotym siada
Król, który całą słodką Francją włada.

I gdzie indziej:

A cesarz skoro zaświtało wstał,
Potem Mszy Świętej i niesporów słuchał,
A potem zaraz popod sosnę przybył²⁷.

²⁵ Tamże, s. 59: *Der Raumeindruck wird bestimmt vom Kontrast zwischen dem mit plastischen Gliederelementen ueberfullten Pfeiler und den organischen, durch die sprechende Geste des Verkuendens belebten Konsolen an den Waenden.*

²⁶ Zob. A. Labbé, *L'Architecture des palais et des jardins dans les chansons de geste. Essai sur le thème du roi en majesté*, Paris-Genève 1987, s. 78 n.

²⁷ *La Chanson de Roland*, wyd. J. Bédier, 10/18, Bibliothèque médiévale, Paris 1982, VIII, v. 114–116; XI, v. 163–165.

Niekiedy władca zasiadał pod filarem, który sygnalizował istnienie sklepienia, zwykle obecnego w poetyckich obrazach sal tronowych, ale jednocześnie stanowił nawiązanie do drzewa:

W tym Król Aragon na Wilhelma wskaże,
Ażeby usiadł przy nim przy filarze²⁸.

Niekiedy zdarzało się na odwrót – w dziwny sposób drzewo znajdowało się w głównej sali donżonu, towarzysząc tronującemu władcy²⁹. Można by więc zapytać, czy centralny filar zamku Vincennes, ozdobiony liściastymi konsolami, z których wzdłuż żeber sklepiennych wyrastają niczym gałęzie malowane floratury, kontynuowane w kluczach sklepiennych liściastymi zwornikami, nie jest materializacją powieściowego filara i drzewa zarazem? Czy nie można by jej określić jako anikoniczny obraz Boga w Trójcy Jedynej, w otoczeniu ewangelistów? A może pośrednio odnosi się i do osoby króla, podobnie jak na miniaturze z brewiarza Karola V³⁰?

Tradycja literacka może w tym punkcie złączyć się z tradycjami dynastycznymi Karola i z aurą, jaka opromieniała samo Vincennes, będące już wcześniej ulubioną siedzibą Kapetyngów³¹. Zwłaszcza Ludwik IX Święty (1226–1270) przebywał w Vincennes często i długo, czasem przez cały rok nie zaglądając do stolicy. Stąd wyruszył na krucjatę i tu właśnie powrócił. On też na stałe wpisał Vincennes do narodowej legendy. Jego przyjaciel, towarzysz broni i biograf, seneszał Jean de Joinville, utrwalił archetypiczny obraz tego świętego monarchy, który osobiście sprawował sprawiedliwe sądy:

Wiele razy zdarzało się, że po wysłuchaniu mszy zasiadał w lesie Vincennes oparty o pień dębu, nam kazawszy zasiąść dookoła. I każdy kto miał doń jakąś sprawę, mógł podejść do niego bez przeszkód ze strony strażnika ani kogokolwiek innego [...]³²

²⁸ *La prise d'Orange. Chanson de geste de la fin du XII^e siècle*, wyd. C. Régnier, Paris 1967, v. 569–570, s. 66.

²⁹ „Do Gloryety wstąpili, gdzie owe / Filary są i ściany marmurowe, / Framugi okien srebrem wyłożone, / A złoty orzeł błyska się i płonie; / Lecz słońce tam nie świeci, wiatr nie wionie; / Pałac cudownie był przyozdobiony / Wewnątrz komnaty stała z jednej strony / Stała sosna...” *La prise d'Orange...*, v. 645–653, s. 69–70. W tym akurat wypadku symbolika drzewa odnosiła się symetrycznie do symboliki filara: pod filarem siedział władca, a pod drzewem królewska małżonka.

³⁰ Powieści i pieśni o Karolu Wielkim i Aleksandrze oraz Wilhelmie Krzywonosym Karol V Mądry mógł znać z przekazu ustnego lub z lektury. Zachowały się spisy ksiąg należących do królewskiej biblioteki, o której już wspomniałem. Monarcha na pewno nie czytywał wszystkich dzieł, które gromadził. Posiadał wiele egzemplarzy luksusowych, wybitnie kolekcjonerskich, wykonywanych z wielką starannością i rzadko wyciąganych na światło dzienne. Obok nich znalazło się w jego kolekcji wiele pozycji skromnie przepisanych i oprawionych. Choć król okazywał najwięcej zainteresowania teologii i sztukom wyzwolonym, rozpoznajemy w spisach liczne utwory poezji świeckiej, między innymi aż siedem rękopisów różnych wersji powieści o Aleksandrze i tyleż powieści o Troi, skądinąd w ogóle bardzo popularnych w średniowiecznej Francji i nie tylko. Zob. L. Delisle, *Recherches sur la Librairie de Charles V*, Paris 1907, t. 1, s. 36–41; t. 2, s. 175–176, 195–196.

³¹ W połowie XII w. w tutejszym lesie powstał myśliwski dwór Ludwika VII. Filip August (1180–1223) zbudował tu duży, czteroskrzydłowy, murowany zamek, podobny do równocześnie wzniesionego Luwru, a las otoczył murem. Odbywano tu zabawy, wesela i zjazdy, ogłaszano ważne akty polityczne. Zob. F. de Fossa, *Le château de Vincennes...*

³² Jean de Joinville, *Histoire de Saint Louis*, cap. 11, [w:] *Historiens et chroniqueurs du Moyen Âge*, red. A. Pauphilet, E. Pognon, Paris 1986, s. 213.

Dąb św. Ludwika był bez wątpienia krewnym sosny, pod którą wcześniej odbywał posiedzenia swojej rady Karol Wielki. W odróżnieniu jednak od sosny, a raczej od wielu epickich sosen, ten dąb naprawdę rósł w lesie Vincennes. Jako taki przeszedł do narodowej legendy Francuzów – do dziś przed donżonem rośnie dąb, zasadzony co prawda w XX w., ale na poświęconym tradycją miejscu. Centralny filar donżonu w Vincennes, w Sali Rady, w komnatach króla i królowej, otoczony Radą Pana Boga w postaci ewangelistów i proroków, odnosić się może do wszystkich powieściowych drzew, ale do tego jednego dębu – dębu, wokół którego zbierała się Rada Ludwika Świętego – w szczególności. Oczywiście jest to tylko hipoteza. Zwracam jednak uwagę, że nawiązanie do tradycji Ludwika IX byłoby w przypadku Karola V typowe. Kult świętego przodka był żywy na jego dworze; Karol V chętnie podkreślał, że jest jego następcą, a kolejny Walecjusz na francuskim tronie, Karol VI, użył nawet swoich rysów figurze Ludwika. Dębu z Vincennes nie znajdziemy co prawda w ówczesnej ikonografii – pojawi się dopiero w XVIII w. Za to popularny atrybut i pamiętne dzieło św. Ludwika, Sainte-Chapelle, której model dźwiga jego czternastowieczne posągi, został świadomie powtórzony przez Karola V na terenie zamku w Vincennes. Vincenneńska Sainte-Chapelle, powołana do istnienia aktem fundacji w 1379 r., nie miała przyćmić, lecz przypominać dzieło przodka – będąc nieomal jego architektoniczną kopią. Otrzymała też cząstki relikwii przechowywanych w kaplicy paryskiej, a jej kapituła podlegała wizytacjom skarbnika tejże. Miniatura na akcie fundacyjnym Sainte-Chapelle w Vincennes po raz kolejny ukazuje równoległość godności króla Karola V i Boga, któremu monarcha ofiarowuje kaplicę gestem wyniosłym, w pozie bynajmniej nie modlitewnej.

Tyle więc wypadaloby powiedzieć o samym donżonie. Jego budowa okazała się jednak tylko początkiem znacznie większego przedsięwzięcia³³. Kolejną kampanię budowlaną rozpoczęto już w 1373 r. Do roku 1380, czyli do śmierci Karola V, powstał obwód warowny o długości 388 i szerokości 226 metrów, rozciągnięty wzdłuż osi północ-południe, który zamknął w sobie stary zamek Filipa Augusta. Pośrodku kurtyny zachodniej wznosił się zbudowany wcześniej główny donżon królewski, a na wszystkich pozostałych kurtynach rozmieszczono jeszcze dziewięć wież. Wszystkie wieże były wyraźnie niższe od donżonu królewskiego; ich wysokość po ukończeniu wynosiła około 40 metrów.

Ta druga faza rozbudowy miała miejsce po ustabilizowaniu się sytuacji politycznej i po sukcesach militarnych króla, który rozpoczynał teraz dzieło wewnętrznej reorganizacji swojego królestwa. Wznoszone przezeń wielkie założenie – cytuję historyka Jeana Chapelot – „bardziej niż jakakolwiek inna budowla i lepiej niż jakiekolwiek źródło pisane wyraża w monumentalny sposób narodziny nowoczesnego państwa”³⁴. Badacze akcentują wagę kompleksu pałacowego w Vincennes jako ośrodka władzy, ośrodka, który miał zapewnić sprawne kierowanie królestwem, opierające się na ścisłej współpracy

³³ Koncepcja pozostałej części zamku powstała co prawda dopiero po ukończeniu wieży mieszkalnej. Dzieje wznoszenia donżonu można rekonstruować zarówno na podstawie prac archeologicznych, jak dokumentów. Rachunki, które nie zachowały się do dzisiaj, znane są z godnych zaufania publikacji osiemnastowiecznych. Zob. J. Chapelot, *Le Vincennes des quatre premiers Valois...*, s. 97–101.

³⁴ Tamże, s. 114.

króla i jego urzędników. Ośrodek ten nigdy nie zaistniał w pełni – nie ukończono go przed śmiercią króla, a następcą, Karol VI Szalony, nie darzył już Vincennes takim zainteresowaniem. Żadnego z centralnych urzędów nie przeniesiono z Paryża do Vincennes i nawet nie wiadomo, czy naprawdę było to w planie. W każdym razie, w przeciwieństwie do głównego donżonu, który odwoływał się do archaicznej w XIV w. koncepcji wieży mieszkalnej, lecz był zarazem bardzo nowoczesny pod względem militarnym, mury obwodowe z wieżami były tyleż niezwykle i niespotykane, co militarnie przestarzałe. Bo też ich wieże, mimo niewątpliwych walorów obronnych, nie miały charakteru czysto militarnego i przeznaczone być mogły raczej na rezydencje członków rodziny panującej. Ich zewnętrzne i wewnętrzne elewacje, podobnie jak fasada *châtelet*, noszą ślady bogatych dekoracji, na które składały się umieszczone w niszach figury i rzeźbione konsole. Stosunkowo duże okna otwierają się tu do obszernych, częściowo sklepionych sal, wyposażonych w ozdobne, wielkie kominki, porównywalne ze znajdującymi się w głównym donżonie. Każda z wież miała latryny. W sumie powstał niepowtarzalny zespół dziewięciu rezydencji towarzyszących dziesiątej – czyli właściwemu donżonowi królewskiemu. O jednej z wież wiadomo, że w końcu XIV w. nosiła miano „bramy Anjou”, co pozwala przypuszczać, że mieściła apartamenty królewicza Ludwika Andegaweńskiego. Relacja ambasadorów florenckich z 1461 r. mówi, że brama ta stanowiła „wielką i piękną twierdzę, w której mieści się bardzo wielki i piękny pałac”³⁵.

I znowu wypada sięgnąć do tradycji literatury francuskiej, tym razem do licznych opisów miast, które pod piórem poetów przybierały bardzo schematyczny, modelowy, by nie rzec utopijny, kształt³⁶. Wyrażał on niekiedy ideę stolicy władcy idealnego, którego rezydencji, właśnie w postaci wieży stojącej pośrodku miasta, towarzyszyły mniejsze wieże wzniesione na obwodzie murów, powierzone podległym królowi dostojnikom. Najdoskonalej widać to w jednej z wersji *Powieści o Aleksandrze* i w *Powieści o Troi*, których liczne rękopisy znajdowały się w bibliotece Karola³⁷. Oto Babilon, czyli główna stolica Emira w *Powieści o Aleksandrze*:

Powiada księga (której głupi nie pojmuje),
Iż trzydzieści bram miasto Babilon ujmuje;
Rządy nad każdą bramą jeden król sprawuje;
A tym trzydziestu królom Emir rozkazuje.
W tym mieście wież kamiennych więcej się znajduje,
Niż dni, które lat siedmiu okres obejmuje;
Z marmuru tysiąc ośmset wież się tam znajduje;
A trzy z nich samo srebro i złoto buduje;

³⁵ G. Milanese, *Viaggio a Parigi degli ambasciatori fiorentini nel 1461*, „Archivio Storico Italiano”, seria 3, Firenze 1865, s. 35, cyt. za J. Chapelot, *Le Vincennes des quatre premiers Valois...*, s. 97.

³⁶ O opisach miast w poezji średniowiecznej zob. m. in. P. Zumthor, *L'espace de la cité dans l'imaginaire médiéval*, [w:] *Un'idea di città. L'imaginaire de la ville médiévale*, red. R. Brusegan, Paris 1992 („50 rue de la Varenne supplemento italo-francese di Nuovi Argomenti”, IX/1992), s. 17–26; tenże, *La mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris 1993, s. 111–141; P. Ménard, *La ville dans les romans de chevalerie en France aux XII^e et XIII^e siècles*, [w:] *Un'idea di città...*, s. 96–109; F. Suard, *Quelques images de la ville dans l'épopée médiévale*, [w:] tamże, s. 110–115. J. Le Goff, *Świat średniowiecznej wyobraźni*, przeł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1997, s. 207–237; J. Kowalski, *Rymowane zamki...*, s. 46–47.

³⁷ Zob. L. Delisle, *Recherches...*, m. cyt.

Jedną brat emirowy, Rodoans zajmuje,
Który nad Samarkandzką osadą panuje;
W innej syn Faraona, Falej, rezyduje,
Którego i bogactwo, i męstwo cechuje;
Nad trzecią emirowy siostrzan rząd sprawuje,
Rycerz mężny, co Nabusardans się mianuje.
[W mieście] wielce potężna wieża się znajduje,
Której mur wszerek i wkoło sto sążni rachuje.
Wysoka tak, jak w górę orzeł wylatuje³⁸.

A oto fragment opisu odbudowanej przez Priama Troi z *Powieści o Troi*. Najpierw jest tutaj mowa o donżonie Priama:

Z jednej strony Ilion stoi,
Najglówniejszy donżon Troi. [...]
Stoi na miejscu najwyższym,
Kto go wznosił, był wielkim mistrzem;
Oto bowiem skała goła
Wycięta była w kształt koła [...]
A Ilion stał na jej szczycie;
Stamtąd każdy znakomicie
Zobaczyć mógłby kraj cały [...]
Dziesięć pięter miał misternych
I szerokich, i obszernych,
I nadobnych, od pierwszego,
Aż do piętra ostatniego³⁹.

Potem zaś mówi się o rezydencjach związanych z bramami miasta: nad każdą z bram wznosiła się „wielka wieża, / wysoka, krzepka i wielce obronna”⁴⁰, a każdą z wież powierzono innemu konetablowi, który został wyposażony w odpowiednie lenna. Podobnie w *Opowieści o Florze i Blanchefleur* czytamy, że wewnątrz Babilonu stoi ponad siedemset wież, w których mieszkają baronowie, lennicy Emira⁴¹.

Okręg zamkowy w Vincennes miał – być może – łączyć funkcję administracyjnej stolicy Francji i rezydencji królewskiej z formą idealnego *quasi* miasta, które te polityczne treści symbolicznie sugerowało⁴². W biografii Karola V, bardzo kompetentna, bo wychowana na jego dworze, Krystyna de Pizan stwierdza, że król pragnął uczynić z tego zamku „miasto zamknięte, i pragnął ustanowić w nim, w pięknych dworach, rezydencje wielu panów, rycerzy i innych, których miłował i którym przyznałby pensję, każdemu według [godności jego] osoby”⁴³. Słowa te autorka napisała wiele lat po

³⁸ *The Medieval French „Roman d’Alexandre” t. 1: Text of the Arsenal and Venice Versions*, wyd. M. S. La Du, Princeton-Paris 1937, lessa 444, v. 7766–7781.

³⁹ *Le roman de Troie par Benoît de Sainte-Maure*. wyd. L. Constans, t. 1–6, Paris 1904–1912, t. 1, v. 3029–3030, 3035–3038; 3043–3045; 3069–3072, s. 154–156.

⁴⁰ Tamże, t. 1, v. 3142–3143, s. 160.

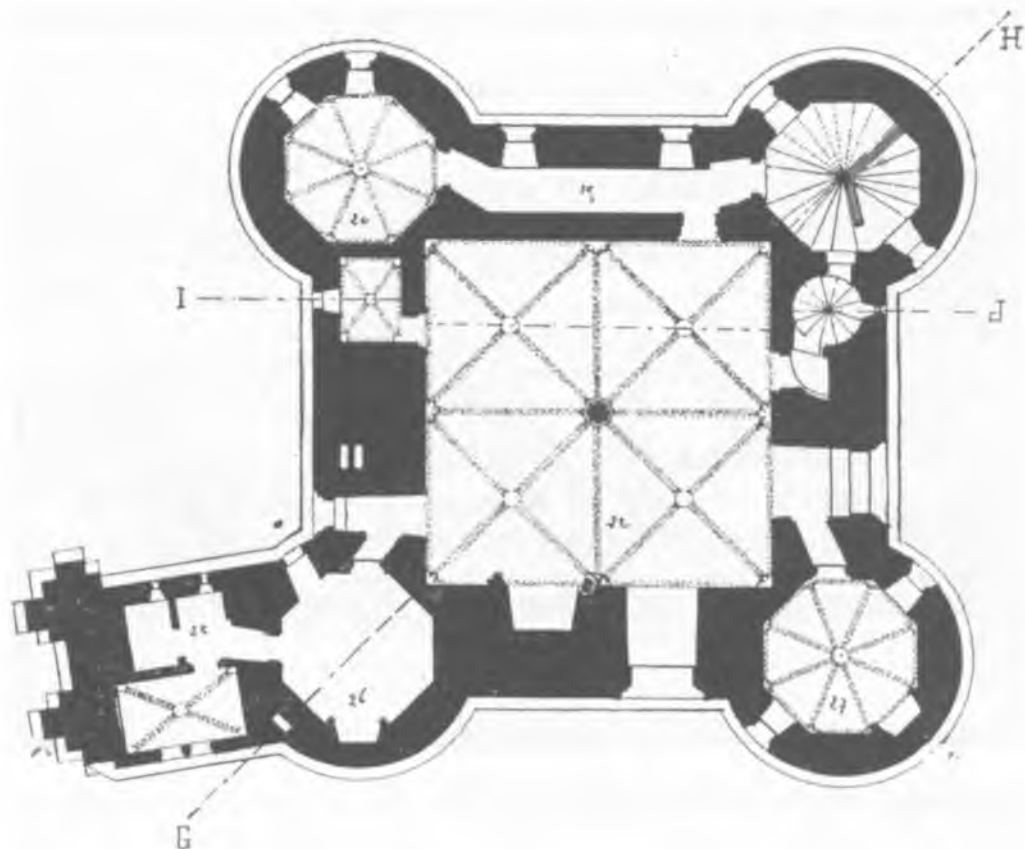
⁴¹ *Le conte de Floire et Blanchefleur...*, v. 1799–1804, s. 65.

⁴² Zob. J. Chapelot, *Le Vincennes des quatre premiers Valois...*, s. 108–110.

⁴³ *Item, [ordena à faire] dehors Paris, le chastel du bois de Vincennes, qui moult est notable et bel, et avoit entencion d’y faire ville fermée, et là aroit établie en beaulz manoirs la demeure de plusieurs seigneurs, chevaliers et aultres ses mieulz amez, et a chascun y asseneroit rente à vie selon leurs personnes*. Według Christine de Pizan, *Le Livre des fais...*, t. 2I, s. 40.



Ryc. 1. Donżon królewski w Vincennes. Stan z XIX w. Wg F. de Fossa, *Le château de Vincennes à travers des âges*, Paris 1908



Ryc. 2. Donżon królewski w Vincennes, plan 2 piętra. Wg F.de Fossa, *Le château de Vincennes...*

śmierci króla, w 1404 r. Ponad 20 lat wcześniej, w 1378 r., jeszcze za życia króla, proboszcz z Montreuil – jeden z kilkudziesięciu notariuszy królewskich – świadczył, że „jak się powszechnie mówi (*communiter dicitur*), [król] zamierza zbudować sobie [w Vincennes] wielkie miasto”⁴⁴.

Pomysły zgeometryzowanych idealnych miast niemalże od zarania dziejów łączyły się z ideą utopijnego państwa; wystarczy przypomnieć Atlantyde Platona. Vincennes wpisuje się w tę tradycję za pośrednictwem urbanistycznych fantazji popularnych we wcześniejszej literaturze francuskiej. Tak przynajmniej postrzegali to przedsięwzięcie królewscy poddani, którym na pewno bliższa była tradycja legend przekazywanych ustnie niż łacińskie rozważania teologów. Trudno jednak wyobrazić sobie, aby tak znacząca fundacja monarchy biegłego w sztukach wyzwolonych nie miała wydzźwięku teologicznego. I chyba rzeczywiście nie była go pozbawiona. Teologicznego sensu należałoby szukać między innymi w kompozycji tego ogromnego zespołu, w którym

⁴⁴ *Item quod communiter dicitur quod ipse intendit ibi construi unam magnam villam.* Cyt. za J. Chapelot, *Le Vincennes des quatre premiers Valois...*, s. 110, przyp. 2.



Ryc. 3. Zamek w Vincennes. Widok całości według ryciny z XVI w. Wg F. de Fossa, *Le château de Vincennes...*

dziewięć mniejszych wież mieszkalnych towarzyszy dziesiątej, największej. Nie przekonuje jednak wysuwana przez Alaina Erlande-Brandenburg hipoteza, że układ ten nawiązuje do popularnych w późnym średniowieczu postaci „dziewięciu mężnych”⁴⁵. Cóż bowiem począć z psującym tę liczbę dziesiątym „mężnym”, czyli najważniejszym donżonem królewskim? Nasuwałaby się tu raczej symbolika hierarchii niebieskiej według traktatu Pseudo-Dionizgo Areopagity. Dziewięć chórów anielskich otaczało majestat Boga, tu zaś dziewięciu książąt i dostojników gromadziło się wokół króla. Symbolem królewskiej potęgi był centralny donżon, ozdobiony umieszczonymi obok siebie przedstawieniami Trójcy Świętej i zarazem władcy ziemskiego⁴⁶. Ta nieco śmiała interpretacja znajduje jednak nieoczekiwane wsparcie w ikonografii vincenneńskiej Sainte-Chapelle. Na archiwolcie jej głównego portalu wyobrażono w niepowtarzalnej, jak się twierdzi, konfiguracji Trójcę Świętą w otoczeniu dziewięciu chórów anielskich⁴⁷. Warto jeszcze zauważyć, że dziewięć wież zamku w Vincennes pogrupowanych jest według pewnej wewnętrznej hierarchii, tak, że tworzą ciąg liczbowy 1:2:3:4. Jednemu

⁴⁵ A. Erlande-Brandenburg, A.-B. Mérel-Brandenburg, *Histoire de l'architecture française du Moyen Âge à la Renaissance*, Paris 1995, s. 387.

⁴⁶ Dziękuję serdecznie Jarosławowi Jarzewiczowi za wskazanie tej paraleli.

⁴⁷ U. Heinrichs-Schreiber, *Vincennes...*, s. 166–176.

donżonowi królewskiemu towarzyszą dwie wieże na wewnętrznych odcinkach kurtyn, trzy wieże bramne i cztery narożne. Każdy z rodzajów wież otrzymał odrębny kształt.

Wydaje się zatem, że mamy tutaj kolejną paralełę, zawartą w programie ikonograficznym zamku w Vincennes. Tak jak odpowiadają sobie osoby Boga i króla na zwornikach sklepień w donżonie, i tak jak osobom Boga i króla odpowiada anikoniczny znak w postaci filara – podobnie też odpowiada im wielki donżon, otoczony dziewięcioma mniejszymi donżonami. Układ taki nawiązuje do obrazu Władcy Niebieskiego pośród dziewięciu chórów anielskich, z którym współgra idea monarchy otoczonego podporządkowanymi mu dostojnikami.

Jacek Kowalski

Le Grant piler dans la littérature française du Moyen Âge et le château de Vincennes

Dans les descriptions de l'architecture imaginaire dans la littérature française médiévale on retrouve souvent le pilier ou la colonne centrale, le support de l'édifice à plan centré. Parallèlement, dans les descriptions fantaisistes des villes apparaît mainte fois l'image schématique de la résidence du souverain: la Tour-Château, située au centre de la ville et entourée des multiples donjons qui servent de logis pour les hauts personnages de la cour princière. Il semble que cette image du pilier central, aussi que celle de la tour, incarnent dans le récit médiéval le pouvoir suprême – de Dieu ou du souverain, chrétien ou diabolique.

Les piliers centraux originaux de l'architecture effectivement existante – les *grant pilers* – furent-ils conçus de la même manière par les mécènes et par les architectes?

Pour répondre à cette question, nous évoquons l'exemple du Château de Vincennes – édifice, qui, audacieusement, renoue avec la tradition abandonnée depuis le siècle précédant du donjon-résidence. Le donjon central du château bâti pour Charles V le Sage, fut disposé avec les grand-salles à chaque niveau munies des grands piliers centraux; la nervure de la voûte se prolonge par des corbeaux décorés des figures des prophètes et des évangélistes. Ce type du décor, d'habitude réservé à entourer l'effigie de Christ en majesté, autorise l'hypothèse selon laquelle le *grant piler* serait la représentation aniconique de Dieu ou du pouvoir sacré de provenance Divine. La présence à Vincennes d'un tel pilier, richement paré du feuillage sculpté peut être interprété comme allusion à la belle tradition selon laquelle Saint Louis – roi à la mémoire duquel Charles V eut une admiration et une dévotion particulière – écoutait les doléances de ses sujets dans le Bois de Vincennes, adossé sur le grand chêne. Lorsque la construction du grand donjon de Vincennes fut terminée, Charles V fit entourer sa tour-résidence d'une enceinte rectangulaire, fortifiée et parée de neuf donjons mineurs. Ce plan de la résidence royale semble faire allusion aux descriptions des villes exemplaires des romans médiévaux. Il est néanmoins possible que le Château de Vincennes de Charles V revêt une symbolique sacrée: le donjon central – le logis du roi – symboliserait Dieu et neuf donjons mineurs – neuf choeurs angéliques.



Jarosław Jarzewicz

(Poznań)

Per lumina vera ad verum lumen. O znaczeniu światła w świątyniach późnego gotyku

Mówienie o znaczeniu czy symbolice światła w kościołach późnogotyckich może wydawać się nieco wątpliwe. Z dwóch istotnych powodów można kwestionować temat niniejszego artykułu zasygnalizowany w podtytule.

I.

Zbędne może wydawać się zajmowanie tematem światła w gotyckiej architekturze sakralnej dlatego, że jest on wystarczająco opracowany w literaturze naukowej – stwierdzenie, że w kościołach gotyckich mamy do czynienia z symboliką światła, stało się już niemal komunałem. Od ponad pięćdziesięciu lat funkcjonuje w historii sztuki obiegowy pogląd, że architektura gotycka jest swego rodzaju materializacją – czy raczej wizualizacją – „teologii światła”. Ponieważ jest to jedna z najbardziej atrakcyjnych i najbardziej wpływowych tez w historii sztuki, możemy ją nazwać „wielką teorią”. Zgodnie z tą teorią powstanie nowego stylu w kościele opactwa Saint-Denis (uważanym za pierwszą świątynię gotycką) stanowi rezultat oddziaływania pewnej idei filozoficzno-teologicznej: neoplatońskiej metafizyki światła. Koncepcja światła jako symbolu boskiej obecności, jako emanacji boskości jest, w myśl tej teorii, czynnikiem sprawczym powstania nowego stylu. Co więcej, można stwierdzić ponad wszelką wątpliwość, że właśnie w Saint-Denis miał miejsce zbieg okoliczności historycznych szczególnie sprzyjający ukształtowaniu nowego stylu. Od czasów karolińskich w tym opactwie przechowywano i studiowano pisma Pseudo-Dionizego, którego identyfikowano z czczonym tamże męczennikiem – apostołem Galii, utożsamionym z kolei z uczniem św. Pawła – wzmiankowanym w *Dziejach Apostolskich* (17, 34) Dionizym Areopagitą. Opat Suger, rządzący klasztorem w latach budowy nowego kościoła, pozostawił pisma relacjonujące dzieje budowy, w których obecne są nawiązania do metafizyki światła. W średniowieczu

jest to sytuacja zupełnie wyjątkowa: historykom dane było poznać intencje fundatora nie tylko poprzez analizę samej budowli, ale także na podstawie jego autorskich komentarzy. W badaniach historyczno-artystycznych pisma Sugera traktowane były jako wyraz programu artystycznego zrealizowanego w architekturze. Rozpowszechnienie nowego stylu, którego powstanie wynikało z wyjątkowej sytuacji w Saint-Denis, było możliwe dzięki ścisłemu związkowi tego opactwa z rosnącą w siłę monarchią francuską.

„Wielka teoria” gotyku w historii sztuki nie jest dziełem jednego autora, ma wielu wybitnych współtwórców. Swoją klasyczną postać uzyskała dzięki pracom Erwina Panofsky’ego¹ i Otto von Simsona², jest istotną częścią teorii katedry gotyckiej Hansa Sedlmayra³. Była też uzupełniana i rozbudowywana przez wielu innych badaczy⁴. Szczególne zasługi przypisać należy jednak Erwinowi Panofsky’emu, który wydał, przetłumaczył na język angielski i skomentował pisma francuskiego opata dotyczące nowego kościoła. W eseju zamieszczonym jako wprowadzenie przedstawił sylwetkę tego dostojnika kościelnego, męża stanu i opiekuna sztuk, rekonstruując jego „intelektualną biografię”⁵. Kluczową tezą Panofsky’ego jest stwierdzenie, że Suger znał pisma Pseudo-Dionizego w tłumaczeniu i z komentarzem Jana Szkota Eriugeny, pozostawał pod silnym wpływem neoplatońskich idei zapośredniczonych przez te teksty oraz dawał temu wyraz nie tylko w swoich pismach⁶ i inskrypcjach umieszczanych na fundowanych przez siebie dziełach sztuki, ale także w ich formie artystycznej. Znaczenie *Corpus Dionysiacum* dla ukształtowania „intelektualnej formacji” Sugera miałyby się przejawiać w „światłej metaforze” wspólnej pismom opata i iryjskiego komentatora pism Pseudo-Dionizego oraz w „mystagogicznej” roli przypisywanej materii (materia – na sposób anagogiczny – prowadzi ducha pogrążonego w kontemplacji do sfery ponadzmysłowej, niematerialnej, boskiej): *de materialibus ad immaterialia transferendo*⁷.

Konstatacje tego uczonego uzyskały w późniejszych badaniach status niemal powszechnie uznawanych faktów. Teza Panofsky’ego została rozbudowana i włączona w obszerny system interpretacyjny przez Otto von Simsona, który uczynił z inspirowanej chrześcijańskim neoplatonizmem postawy intelektualnej Sugera jedną z głównych sił sprawczych (*movens*) powstania stylu gotyckiego w Saint-Denis. Mistyka światła była w jego ujęciu nie tylko zapleczem intelektualnym fundatora, ale też główną ideą konstytutywną samej budowli – nowego kościoła. Von Simson przypisał Sugerowi

¹ *Abbot Suger on the Abbey Church of St.-Denis and its Treasures. Edited, Translated and Annotated by Erwin Panofsky* (second edition by G. Panofsky-Soergel), Princeton 1979 (pierwotny: 1946).

² O. von Simson, *Katedra gotycka. Jej narodziny i znaczenie*, tłum. A. Palińska, Warszawa 1989 (oryg. wyd. *The Gothic Cathedral*, New York 1956).

³ H. Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*, Zurich 1950, (wyd. 2, Graz 1976).

⁴ Zob. np. P. Verdier, *Some New Readings of Suger's Writings*, [w:] *Abbot Suger and Saint-Denis. A Symposium*, wyd. P.L. Gerson, New York 1987 s. 159–162; G.A. Zinn, *Suger, Theology and the Pseudo-Dionysian Tradition*, tamże, s. 33–40; C. Rudolph, *Artistic Change at St.-Denis. Abbot Suger's Program and the Early Twelfth-Century Controversy over Art*, Princeton 1990.

⁵ Tekst ten ukazał się też w polskim przekładzie P. Ratkowskiej: *Suger, opat Saint-Denis*, [w:] E. Panofsky, *Studia z historii sztuki*, oprac. J. Białoostocki, Warszawa 1971, s. 66–94.

⁶ „Ale nawet ten wspaniały wyjątek prozy Sugera jest niczym w porównaniu z prawdziwą orgią neoplatońską metafizyki światła [podkr. J. J.] szalejącej w niektórych jego utworach poetyckich”, tamże, s. 82.

⁷ E. Panofsky, *Abbot Suger...*, s. 62, v. 29.

decydującą rolę w określeniu artystycznego kształtu fundowanej przez niego architektury⁸. Najdalej idącą konsekwencją tezy o związku przyczynowym łączącym neoplatońską („dionizyjską”) metafizykę światła z architekturą gotycką jest przypuszczenie, że bez „owocnego błędu” (utożsamieniu Dionizego Areopagity z autorem *Corpus Dionysiacum* oraz galijskim męczennikiem) nie byłoby możliwe powstanie gotyku:

Nasuwa się osobliwa refleksja, że gdyby nie pomyłka, która uczyniła z trzech osób jedną, dzieje myśli europejskiej miałyby najprawdopodobniej zupełnie inny bieg [...] Dziwniej jeszcze może zabrzmieć twierdzenie, że bez fałszywych informacji, podanych przez anonimowego syryjskiego autora, który żył sześć wieków wcześniej, architektura gotycka wcale by nie powstała. A jednak jest to bardzo prawdopodobne. [...] W św. Dionizym widziano przede wszystkim teologa i wizjonera. Myśl uczczenia go w jego świątyni przez uprzytomnienie mistycznej wizji Boga, którą przypisywano świętemu, nasuwała się tym łacniej, że wizja ta ma w sobie szczególny walor estetyczny. Suger podjął właśnie taką próbę⁹.

„Wielka teoria”, choć nie była jedyną teorią gotyku, w ciągu ostatniego półwiecza stała się najbardziej wpływową i dominującą, a w naszym kraju – nie miała w zasadzie konkurencji. A to na skutek dostępności tekstów – przetłumaczone zostały rozprawy Panofsky’ego, wybór pism Sugera¹⁰, monografia von Simsona. Niedawno przełożone zostały też pisma samego Pseudo-Dionizego¹¹. Wielką rolę w upowszechnieniu teorii odegrała też niezwykle sugestywna książka Georgesa Duby’ego¹².

Niedawno zakwestionowane zostały jednak same podstawy tej teorii. Skrupulatna analiza pism Sugera przeprowadzona przez dwóch działających niezależnie uczonych doprowadziła ich do wniosku, że nie zawierają one żadnych cytatów z *Corpus Dionysiacum*¹³. Nie ma zatem dowodów na to, że Suger znał zawarte w nim teksty. Nie jest również prawdą, że prace Sugera są szczególnie przesycone świetlną metaforą, a zwłaszcza nie ma u niego metafor charakterystycznych dla Pseudo-Dionizego – wbrew twierdzeniom Panofsky’ego. Wyobrażenia Boga lub Chrystusa jako światła Suger nie musiał więc czerpać z pism Pseudo-Dionizego – wystarczyło sięgnąć do Ewangelii św. Jana i jego listów: *lux in tenebris lucet* (1, 5); *ego sum lux mundi* (8, 12); *Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* (1, 9); *verum lumen iam lucet* (1 J 2, 8). Co do tych tekstów możemy mieć pewność, że Suger je znał, natomiast

⁸ „Suger ukazuje się więc w swoich pismach – tak, jak tego zapewne pragnął – jako architekt, który «budował» teologię”, O. von Simson, *Katedra gotycka...*, s. 181; „Pragnieniem Sugera, jego celem było zharmonizowanie stylu budowli kościelnej z nadziemską wizją, która jest w istocie przyczyną sprawczą przekształcenia romanizmu w gotyk”, tamże, s. 184.

⁹ Tamże, s. 146–147.

¹⁰ Sugeriusz, opat Saint-Denis, *O tym, czego dokonano pod jego zarządkiem*, [w:] *Myśliciele, kronikarze i artyści o sztuce. Od starożytności do 1500 r.*, wybrał i opracował J. Białostocki, Warszawa 1978, s. 267–283.

¹¹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, t. 1–2, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997–1999.

¹² G. Duby, *Czasy katedr. Sztuka i społeczeństwo 980–1420*, tłum. K. Dołatowska, Warszawa 1986, szczególnie rozdział 5. – „Bóg jest światłością”.

¹³ Ch. Marksches, *Gibt es eine „Theologie der gotischen Kathedrale“? Nochmals: Suger von Saint Denis und Sankt Dionys vom Areopag*, „Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse Jahrgang”, 1, Heidelberg 1995; M. Büchsel, *Die Geburt der Gotik. Abt Sugers Konzept für die Abteikirche St. Denis, Rombach Wissenschaft. Reihe Quellen zur Kunst herausgegeben von Norberto Gramaccini*, t. 5, Freiburg im Breisgau 1997. Szerzej omówiłem te prace w recenzji: *O dwóch niewielkich książkach i jednej wielkiej teorii*, „Artium Quaestiones”, 13, 2002, s. 359–371.

w żadnym miejscu – w przeciwieństwie do innych współczesnych mu pisarzy – nie powołuje się on *explicite* na Pseudo-Dionizego, co więcej, pisma tego autora nie pojawiły się także wśród lektur, jakie wymieniał biograf opata¹⁴. Suger był raczej mężem stanu i organizatorem niż subtelnym intelektualistą – można zatem przypuszczać, że to nie z inspiracji teologiczno-filozoficznej wyrosła „światlista” architektura gotycka.

A zatem teoria światła w gotyckiej architekturze jest ciągle jeszcze do napisania. Punktem wyjścia tej nowej interpretacji powinno być większe niż dotychczas uwzględnienie symboliki zakorzenionej w liturgii, czyli funkcjonalnych aspektów symboliki architektonicznej. Istotnym krokiem w tym kierunku jest artykuł Roberta Suckale, który zwraca uwagę, że nowy styl w architekturze pojawił się jako rozwiązanie problemu ukształtowania sanktuarium kościoła. Wykorzystano nowe możliwości techniczne w celu podkreślenia rangi tego najważniejszego miejsca poprzez jego maksymalne rozświetlenie i skontrastowanie z pozostałymi partiami wnętrza.¹⁵ Pojęciem *Caput Ecclesiae* – głowa kościoła – określane było zarówno sanktuarium budowli kościelnej, jak też w sensie teologicznym – Chrystus, głowa Kościoła. Kościół zaś jest mistycznym ciałem Chrystusa. Dlatego też *dispositio autem ecclesiae materialis modum humani corporis tenet. Cancellus sive locus ubi altare est caput repraesentat*¹⁶.

II.

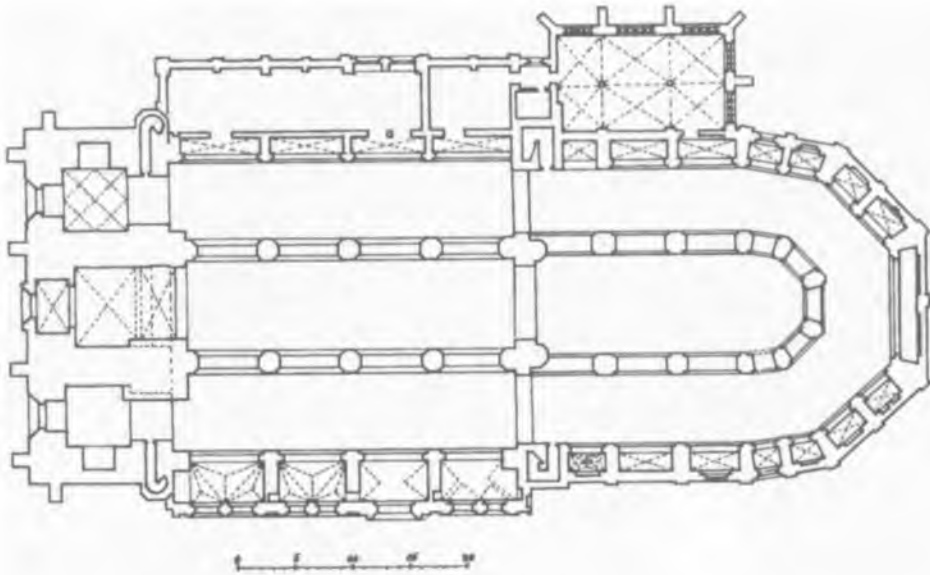
Rozważanie o znaczeniu światła, szczególnie w architekturze późnego gotyku, może wydawać się problematyczne także z innego powodu: jednym z głęboko zakorzenionych stereotypów historii sztuki jest wyobrażenie o typowym wnętrzu kościoła późnogotyckiego jako ujednocionej przestrzeni halowej, wypełnionej równomiernie rozproszonym, realnym i „doczesnym” światłem. Wnętrze takie miałyby być niejako zaprzeczeniem klasycznej katedry gotyckiej – bazyliki z „samoświecącymi ścianami” nadającymi jej charakter nadziemskiej wizji¹⁷. Jednak stereotyp ten, jak każde zbyt szeroko zakrojone uogólnienie, jest stosunkowo łatwy do zakwestionowania – w okresie późnego gotyku wciąż

¹⁴ Marksches, *Gibt es eine "Theologie der gotischen Kathedrale"?*..., s. 58–60.

¹⁵ Robert Suckale, *Aspetti della simbologia architettonica del dodicesimo secolo in Francia: il santuario*, „Arte Christiana”, 78, 1990, s. 111–122.

¹⁶ Guillaume Durand, *Rationale divinarum officiorum*, lib. I, cap.1, *Guillelmi Duranti Rationale divinarum officiorum I–IV*, wyd. A. Davril, T.M. Thibodeau, CCCM, t. 140, Turnholti 1995, s.17.

¹⁷ Poglądy historii sztuki na ten temat zostały niedawno podsumowane – zob. A. Cobbers, *Zur Entwicklung des Hallenungangschores*, [w:] *Hallenungangschöre in Brandenburg*, wyd. E. Badstübner, D. Schumann, Berlin 2000, s.18–66, szczególnie s. 20: [...] *als ideale Verkörperungen ihrer Epoche*, „der Bürgerzeit”, wurden die Hallenkirchen mit ihren gleichmäßig lichtdurchfluteten, einheitlich hohen Seitenschiffen zu Inkunabeln bürgerlich – städtischer Selbstbestimmung. Die bürgerliche Hallenkirche wurde zum Gegenwurf „feudalen” Basilika. Warto przetoczyć również klasyczne sformułowanie takiej interpretacji: W. Pinder, *Die Kunst der ersten Bürgerzeit bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts*, Leipzig 1937, s. 306: *Das Lichtdreieck, das in der Basilika sich von oben her durch den Raumquerschnitt herabsenkt, verschwindet; nicht von oben her, sondern von den Seiten kommt das Licht – kein Dreieck, sondern Rechteck gleichsam, und: es kommt von der Außenwand des Gesamtraumes. Je klarer die Halle diesen ihren neuen Sinn bewährt, desto deutlicher wird die Lagerung des Lichtes von den ringsherum in der Außenwand stehenden Fenstern her. Das Auge zählt nun nicht vom Dunkleren ins Lichte aufwärts, sondern es erlebt gleichzeitig vom Lichten außen nach innen hin.*



Ryc. 1. Kościół św. Jakuba (obecna katedra) w Szczecinie, plan (wg: *Architektura gotycka w Polsce*, pod red. T. Mroczko i M. Arszyńskiego, Warszawa 1995)

budowano bazyliki, a także hale o wyraźnych podziałach przestrzennych, w których światło nie zawsze było równomierne i „rzeczywiste”. Nie można moim zdaniem sformułować ogólnej teorii światła w architekturze późnogotyckiej, którą następnie można by stosować do interpretacji poszczególnych kościołów. Historia sztuki nie jest dyscypliną dedukcyjną, zatem powinniśmy postępować odwrotnie – zacząć od analizy poszczególnych obiektów.

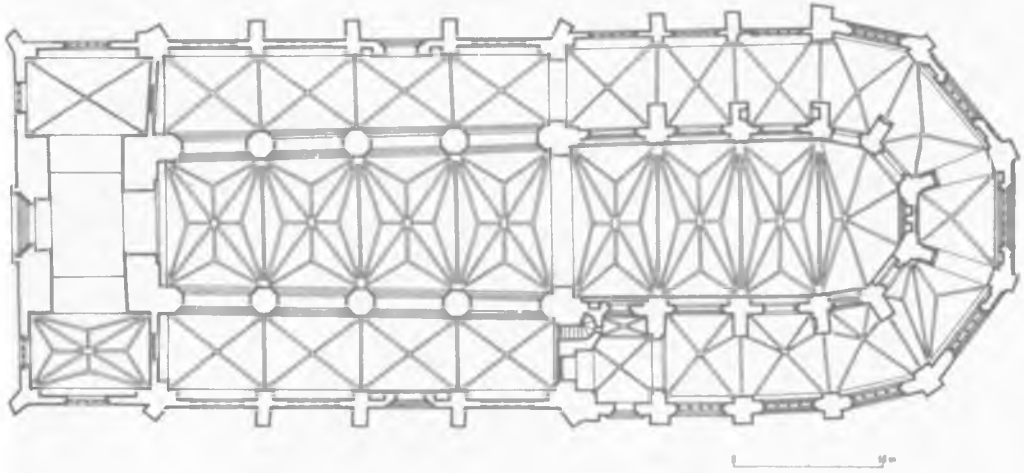
Kilka szczególnie charakterystycznych rozwiązań problemu światła w świątyni późnogotyckiej chciałbym omówić na przykładach wybranych kościołów pomorskich.

Obecnie istniejący chór kościoła św. Jakuba w Szczecinie powstał w wyniku rozpoczętej około 1375 r. przebudowy wcześniejszego prezbiterium¹⁸. Pozostałościami wcześniejszej struktury są dolne partie filarów, które wyznaczają podziały przęsłowe i zamknięcie prezbiterium pięcioma bokami dziesięcioboku (ryc. 1). Ukształtowaną w ten sposób nawę główną prezbiterium otoczono murami zewnętrznymi w taki sposób, że osiom filarów chórowych odpowiadają główne przypory w murach obwodowych. Powstałe w ten sposób bardzo długie odcinki zewnętrznego wieloboku podzielone zostały przez dodatkowe, pośrednie skarpy. Jedynie osiowy odcinek zewnętrznych murów nie został tak podzielony. Tutaj zamiast skarpy niemal całą powierzchnię zajmuje olbrzymie dziewięciopole okno (ryc. 2). Określa ono w zasadniczy sposób efekty świetlne wnętrza. Okna naw bocznych i obejścia umieszczone są w głębokości kaplic międzyskarpowych, a przez to – dla obserwatora znajdującego się w nawie głównej

¹⁸ Stan badań i bibliografia zob.: *Architektura gotycka w Polsce*, red. T. Mroczko, M. Arszyński, *Dzieje Sztuki Polskiej*, 2, t. 2: *Katalog Zabytków*, red. A. Włodarek, Warszawa 1995, s. 222–223; por. także: S. Skibiński, *Początki późnogotyckiej architektury Pomorza Zachodniego*, [w:] *Badania nad sztuką Pomorza*, red. M. Glińska, B. Kozłowska, Szczecin 1998, s. 67–76.



Ryc. 2. Kościół św. Jakuba (obecna katedra) w Szczecinie, wnętrze, fot. Jarosław Jarzewicz



Ryc. 3. Kościół św. Maurycego w Pyrzycach, plan (wg: *Architektura gotycka w Polsce*, pod red. T. Mroczko i M. Arszyńskiego, Warszawa 1995)

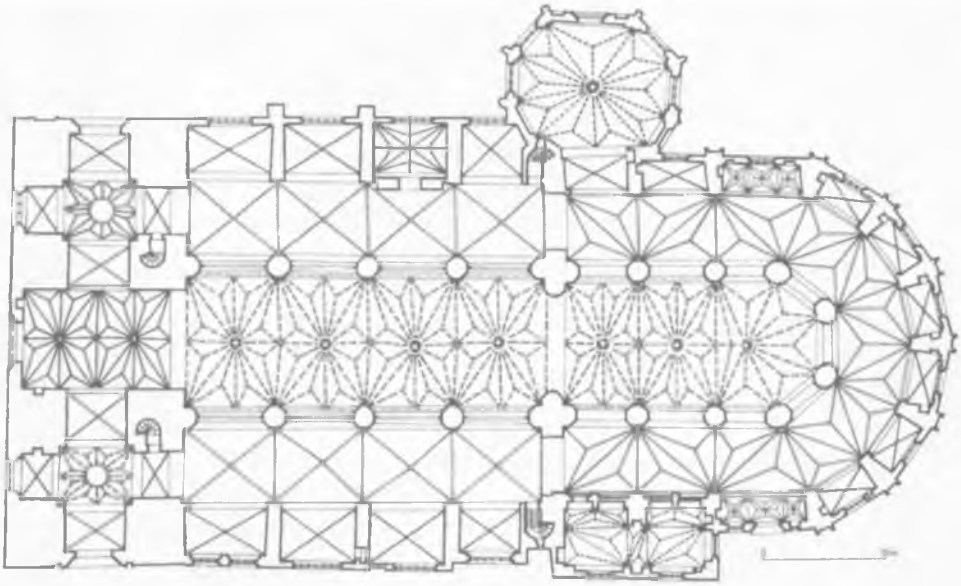


Ryc. 4. Kościół św. Maurycego w Pyrzycach, widok od wschodu, fot. Jarosław Jarzewicz

– właściwie niewidoczne. Wpadające światło jest rozproszone i równomierne, a filary podłużnej części chóru są przez nie plastycznie modelowane. Wielkie okno wschodnie jako jedyne jest bezpośrednio widoczne we wnętrzu. Światło przez nie wpadające porównać można do efektu reflektora (szczególnie rano i przed południem). Filary stojące na tle tego okna wydają się być niemal zdematerializowanymi sylwetkami.



Ryc. 5. Kościół św. Maurycego w Pyrzycach, wewnątrz, fot. Jarosław Jarzewicz



Ryc. 6. Kościół Mariacki w Stargardzie Szczecińskim, plan (wg: *Architektura gotycka w Polsce*, pod red. T. Mroczko i M. Arszyńskiego, Warszawa 1995)

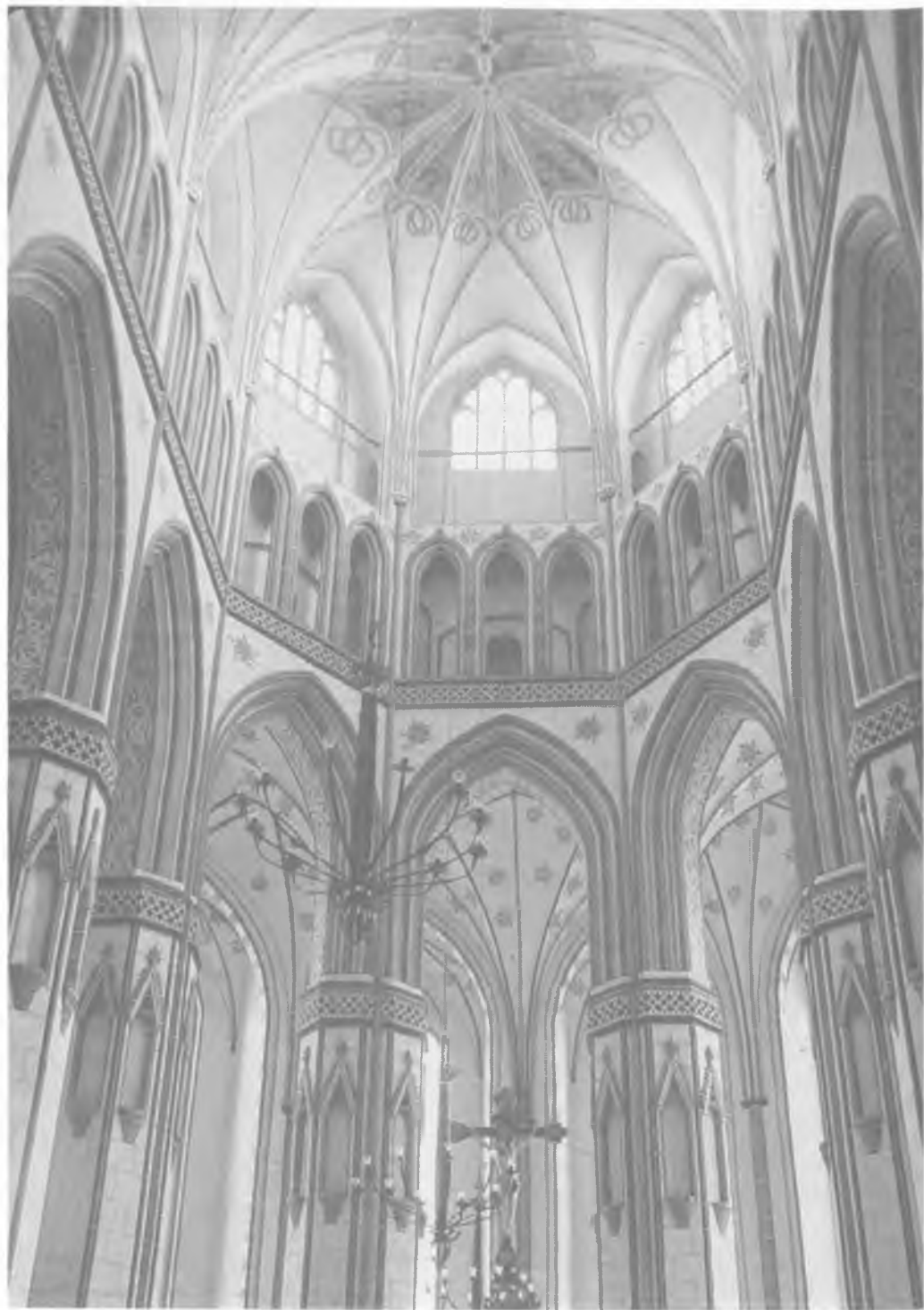
Podobny efekt, nieco odmiennymi środkami, uzyskano w prawie współcześnie wznoszonym kościele Mariackim w Gdańsku. Tutaj również boczne okna w chórze zostały „ukryte” pomiędzy wewnętrznymi skarpami. Wnętrze wydaje się odpowiadać niemal całkowicie ideałowi „późnogotyckiej hali”. Stanie się to jednak problematyczne, gdy zamiast nowoczesnego witraża w wielkim oknie na osi chóru wyobrazilibyśmy sobie znacznie jaśniejsze przeszklenie, jakiego moglibyśmy się spodziewać w wieku XV. Również to okno tworzyło efekt „reflektora” skierowanego do prezbiterium.

W pierwszej połowie XV w. przebudowany został kościół parafialny w Pyrzycach na Pomorzu Zachodnim¹⁹. Wcześniejszy jednonawowy chór został obudowany pseudobazylikalnie ukształtowanym obejściem (ryc. 3). Ściany poniżej pierwotnych okien zostały wyprute i w ten sposób utworzono arkady chórowe. Osobliwy kształt nadano wschodniemu przęsłu obejścia. Jest ono wyraźnie wyższe niż pozostałe (ryc. 4). W widoku zewnętrznym wygląda jak wieża; niemal całą jej ścianę wschodnią zajmuje wielkie okno. To okno we wnętrzu działa jak jedyne bezpośrednio widoczne źródło światła (ryc. 5). Wszystkie pozostałe (również niemałe) okna są dla obserwatora stojącego w nawie głównej niedostrzegalne, gdyż są ukryte za grubymi filarami. Środkowa nawa chóru jest właściwie pograżona w półmroku, otoczona rozproszonym światłem z boków, a od wschodu wpada nagle i bezpośrednio „reflektorowe światło” – *ex Oriente lux*.

I jeszcze jeden – ostatni już przykład. Przebudowę kościoła Mariackiego w Stargardzie Szczecińskim rozpoczęto u schyłku XIV w.²⁰ (ryc. 6). Do wysokości *triforium* budowla

¹⁹ Stan badań i bibliografia: *Architektura gotycka w Polsce...*, s. 195–196.

²⁰ Stan badań i bibliografia: tamże, s. 213.



Ryc. 7. Kościół Mariacki w Stargardzie Szczecińskim, wewnątrz prezbiterium, fot. Jarosław Jarzewicz

ta jest podobna do typu tzw. hal brunbergowskich. Jest to jednak bazylika. Charakterystyczna dla tej budowli jest zauważalna dysproporcja między bardzo wysokimi arkadami a stosunkowo niską strefą okienną (ryc. 7). Godne odnotowania jest, że w tej bazylikalnej strukturze problem kształtowania światła rozwiązano podobnie jak we wcześniej wymienionych halach. Również tutaj zestawiono dwa jego rodzaje. Światło pośrednie, horyzontalne, sączące się miękko z okien ukrytych w kaplicach międzyskarpowych, opisuje plastycznie i „rzeczowo” elementy architektoniczne (filary). Zauważyć należy, że na osi obejścia znajduje się skarpa. W dolnej partii chóru odnosi się zatem wrażenie, jakby okien w ogóle nie było – obejście „świeci samo”. Drugi rodzaj światła wpada mocno i bezpośrednio przez górne okna. To światło jakby „dematerializuje” strefę sklepienia, zmieniając ją w system linii. Inaczej niż w przypadku analizowanych powyżej kościołów halowych, gdzie obydwa rodzaje światła zostały skontrastowane na jednym poziomie, tutaj uległy one spiętrzeniu.

Jaki jest sens tego prostego, ale przekonywającego i silnie działającego motywu formalnego, polegającego – powtórzmy – na kontrastowym zestawieniu dwóch rodzajów oświetlenia? W pierwszym światło traci bezpośrednio, jednoczy się z materialną strukturą, która niejako rozświetla się od wewnątrz, a jednocześnie zostaje rzeczowo „opisana” światłem. W drugim, światło wpadając z zewnątrz, niemal jak ze skierowanego w oczy reflektora, podaje w wątpliwość materialną konkretność przedmiotów znajdujących się pomiędzy jego źródłem a widzem.

Znawca architektury gotyku ceglanego Nikolaus Zasse widział w tym nowym podejściu do problemu światła wyraz świeckiej, doczesnej postawy fundatorów:

To nie niebiański blask raju uzyskuje w budowli widzialny kształt, lecz ludzka tęsknota za jaśniejszym bytem. Światło tych późnych kościołów halowych nie pochodzi już z nadziemskich, boskich niebios. Razem z całym obrazem architektonicznym objawia się ono jako artystycznie pogłębiona iluzja. Budowla ukształtowana z murów, przestrzeni i światła jest światem samym dla siebie, ale takim, który nie wynosi się ponad człowieka²¹.

Nie mogę zgodzić się z interpretacją tego uczonego. Moim zdaniem specyficzne rozwiązanie problemu światła w przedstawionych tutaj przykładach wynika nie ze świeckiej postawy, lecz jego korzenie tkwią w religijnych tendencjach epoki. Problem sensu czy znaczenia symbolicznego architektury jest trudny do rozwiązania i obciążony wieloma niebezpiecznymi pułapkami. Wylano już morze atramentu, usiłując wyjaśnić jej symbolikę, sporą część tego pisarstwa stanowią jednak czyste spekulacje²². Czy jednak wobec tego mamy prawo stwierdzić, że symboliczna sfera architektury w średniowieczu nie istniała? Albo że nie jest istotna lub że nie da się jej zgłębiać w sposób naukowy?

Jeśli założylibyśmy jednak istnienie symbolicznego wymiaru architektury, należy

²¹ *Denn nun ist es nicht das Paradies selbst, dessen himmlischer Glanz mit dem Bauwerk Gestalt gewinnt, sondern die menschliche Sehnsucht nach einem hellerem Dasein. Das Licht dieser späten Hallenkirchen kommt nicht mehr aus dem überirdischen Gotteshimmel. Zusammen mit dem gesamten Architekturbild enthüllt es sich als künstlerisch vertiefte Illusion. Das aus Mauern, Raum und Licht gestaltete Bauwerk ist eine Welt für sich, aber eine solche, die sich nicht über den Menschen erhebt, N. Zasse, Gotische Backsteinkirchen Norddeutschlands zwischen Elbe und Oder, wyd. 2, Leipzig 1970, s. 141.*

²² Por. krytyczne uwagi o „ikonograficznych” badaniach architektury: P. Crossley, *In Search of Iconography of Medieval Architecture*, [w:] *Symbolae Historiae Artium. Studia z historii sztuki Lechowi Kalinowskiemu dedykowane*, Warszawa 1986, s. 55–66.

przyjąć także założenie drugie – o komunikacyjnym charakterze tej symboliki. Symbole, aby spełniać swoją rolę, powinny być rozpoznane przez odbiorców jako nośniki przesłania, a ich treść winna być zrozumiała przynajmniej dla adresatów wybranych przez nadawcę tego komunikatu. Dlatego też modna kiedyś metoda badania symboliki architektury, polegająca na odkrywaniu regularnych figur geometrycznych w planach i przekrojach budowli, w przeważającej części nie była poszukiwaniem symboli, bo nikt nie jest w stanie zobaczyć w realnej budowli np. równobocznego trójkąta wpisanego w przekrój nawy²³. Z potrzeby erudycji Erwina Panofsky’ego wynikało dążenie do tego, by w katedrach gotyckich dostrzec wizualizację schematów scholastycznych. Z prawdopodobieństwem graniczącym z pewnością można natomiast zakładać, że katedry nie były jednak budowane przez filozofów dla filozofów. Mechanizm oddziaływania idei filozoficznych czy teologicznych na architekturę jest bardzo problematyczny. Jeśliby nawet opat Suger znał pisma Pseudo-Dionizego, to nie prowadziłyby to w prostej konsekwencji do powstania architektury gotyckiej.

Za podstawę symboliki rozpatrywanych tutaj kościołów uważam nie tyle wysoko specjalistyczne spekulacje teologiczne, ile raczej powszechnie znane (co nie oznacza wcale, że zawsze właściwie zrozumiane czy banalne) podstawowe treści religii chrześcijańskiej. Możemy z dużą dozą pewności zakładać, że znali je zarówno fundatorzy i budowniczowie, jak i odbiorcy – użytkownicy tych budowli. Zapytajmy po prostu: jakie zadanie stawiano budowniczym? Oczywiście tym zadaniem było wzniesienie kościoła. A cóż to jest kościół? W odpowiedzi na tę kwestię posłużę się definicją św. Tomasza z Akwinu: *Domus in qua sacramentum celebratur ecclesiam significat et ecclesia nominatur*²⁴. Istotą budowli kościelnej odróżniającą ją od każdego innego budynku jest zatem jego funkcja – to, że przeznaczony on jest do sprawowania sakramentów, a szczególnie Najświętszego Sakramentu – Eucharystii. Dzięki temu dopiero kościół-budynek może oznaczać (czyli symbolizować) Kościół-wspólnotę wiernych z Bogiem, gdyż:

*notandum est igitur quod ecclesiarum alia est corporalis in qua videlicet divina officia celebratur, alia spiritualis que est fidelium collectio, sive populus per ministros convocatus et in unum congregatus ab eo, qui unanimes habitare facit in domo. Sicut enim corporalis ex congregatis lapidibus construitur, sic et spiritualis ex diversis hominibus congregatur. [...] sepe tamen nomen significati attribuitur significanti. Ecclesia autem materialis spiritualem designat*²⁵.

Zadaniem budowniczych kościoła jest w związku z tym przede wszystkim stworzenie miejsca do godnego celebrowania sakramentów. Sakrament zaś jest „działającym znakiem, ustanowionym przez Chrystusa dla udzielania określonej łaski”²⁶. Inaczej mówiąc:

²³ Omówienie tego typu badań: P. Frankl, *The Gothic. Literary Sources and Interpretations through Eight Centuries*, Princeton 1960, s. 725 n.

²⁴ *Summa Theologiae*, questio 83, a 3, ad 2, *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia. Iussu impensaue Leonis XIII P.M.*, t. 12, pars tertia: *A questione LX ad questionem XC*, Romae 1906, s. 274; dostępne też w wersji elektronicznej: <http://visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Gallica&O=NUMM-9472> (stan z 23.04.2005).

²⁵ Guillaume Durand, *Rationale divinarum officiorum...*, lib. I, cap. 1–2, s. 11.

²⁶ *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1965, t. 9, kol. 218.

*Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam*²⁷;

albo też:

*symbolum rei sacrae et invisibilis gratiae forma visibilis*²⁸.

Należy podkreślić, że w myśl tych definicji sakramenty są zarówno samymi znakami, jak i w jakimś sensie także tym, co oznaczają. Oznaczają i działają. Można je zobaczyć, ale nie to, co się widzi, jest ich istotą. Pod materialną postacią sakramentu obecny jest Bóg. W trakcie konsekracji chleb i wino zmieniają się w Ciało i Krew Chrystusa. Konsekrowana Hostia była dla późnego średniowiecza najbardziej powszechną postacią Bożej obecności – zgodnie z doktryną sformułowaną ostatecznie przez Sobór Laterański IV w mistyczny i rzeczywisty sposób identyczną z wcielonym Bogiem – Chrystusem.

Sam Chrystus mówi o sobie w Ewangelii św. Jana: „Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba” (*Ego sum panis vivus, qui de caelo descendi*, J 6, 51). W Biblii znaleźć można także cały szereg identyfikacji Chrystusa ze światłem: „W nim było życie, a życie było światłością ludzi, a światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła” (*In ipso vita erat, et vita erat lux hominum: Et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt* – J 1, 4-5); „Jak długo jestem na świecie, jestem światłością świata” (*Quamdiu sum in mundo, lux sum mundi* J 9, 5).

W oparciu o te idee (co istotne – powszechnie znane ludziom tej epoki) można zbudować coś na kształt równania: sakrament ołtarza to Chrystus, a Chrystus to światło. Sakramenty udzielane są w Kościele, zaś kościół duchowy oznaczany jest przez kościół materialny – budynek, gdyż: *Ecclesia autem materialis spiritualem designat*²⁹.

Takie powiązanie znaczeń i pojęć stanowi ideowe zaplecze przedstawionych tu szczególnych form architektonicznych. Funkcją omówionych powyżej efektów świetlnych jest przede wszystkim specyficzne podkreślenie, zaakcentowanie światłem głównego miejsca w kościele – sanktuarium z ołtarzem, *ubi sacramentum celebratur*. Zadanie architektoniczne było zatem podobne do tego, jakie stawało przed budowniczymi katedr wczesnego gotyku. Jednak rezultat ich poszukiwań był już odmienny. W kościołach wczesnogotyckich prezbiteria były nasycone światłem sączącym się przez duże, witrażami wypełnione okna: *lux continua*. Natomiast w późnym gotyku poszukiwano silniejszego i bardziej bezpośredniego efektu. To bezpośrednie, ziemskie światło, wpadające ostro do przestrzeni ołtarzowej służy stworzeniu specjalnej, świetlistej przestrzeni i zarazem oznacza to, czym jest w sensie symbolicznym (anagogicznym) *lux mundi*.

Taką interpretację czynią bardziej prawdopodobną procesy zachodzące równolegle w innych dziedzinach sztuki. Właśnie w drugiej połowie XIV w. mamy do czynienia

²⁷ Petrus Lombardus, *De sacramento*. I, 9,2, PL 176, coll. 317.

²⁸ *Corpus Iuris Canonici*. Pars Prima. *Decretum Magistri Gratiani*, wyd. E. Driedberg, Lipsiae 1879, coll.1324; Pars III: *De Consecratione*, Distinctio II, C. XXXII; dostępne w internetowym opracowaniu pod adresem: <http://mdz.bib-bvb.de/dig-bib/gratian/text> (stan z 23.04.2005).

²⁹ Guillaume Durands, *Rationale divinarum officiorum...*, lib. I, cap. 1, s. 11.

z coraz większym upowszechnianiem się form artystycznych służących ekspozycji i kultowi Eucharystii – sakramentariów w formie wieżowej lub monstrancji. Co istotne, w obydwu tych gatunkach mamy do czynienia z wykorzystaniem realnego światła jako elementu struktury artystycznej. Wolnostojące lub przyściennie sakramentarium, w odróżnieniu od wcześniejszej zagłębionej w ścianie i ciemnej niszy, jest ażurową formą z *repositorium* zamkniętym jedynie kratami pozwalającymi na przenikanie światła, a przede wszystkim umożliwiającymi oglądanie jego zawartości. Podobnym funkcjom służyły monstrancje, w swojej strukturze również wykorzystujące działanie światła. Zachowały się późnogotyckie monstrancje zarówno w kształcie ażurowej przezroczystej architektury, jak też w formie promienistej. W obydwu centrum kompozycji stanowi kryształowa puszka na Hostię, która jest jakby źródłem światła³⁰.

Problematyka eucharystycznego znaczenia budowli kościelnej była też tematem przedstawię w malarstwie późnogotyckim. Szczególnie dobitnie wyraża ją antwerpski *Ołtarz Siedmiu Sakramentów* Rogiera van der Weyden³¹. Obraz przedstawia wnętrze gotyckiej katedry, w którym znajduje się nadnaturalnej wielkości grupa Ukrzyżowania, zaś w głębi chóru, przy głównym ołtarzu celebrowana jest właśnie msza, stanowiąca wszak *memoria Passionis*³². Pod wpływem tego dzieła powstał w Gdańsku tzw. *Mały Ołtarz Ferberów*³³. W jego środkowej kwaterze ukazany został Chrystus – Mąż Boleści (a więc eucharystyczny) we wnętrzu gotyckiego kościoła, stojący w miejscu, gdzie powinien znajdować się ołtarz. Okno nad głową Chrystusa ma przypominający Hostię kształt. Jeszcze dobitniej temat ten został przedstawiony w nieco późniejszym dziele także pochodzącym z kręgu dolnoreńskiego: w przechowywanym w Muzeum Narodowym w Warszawie tryptyku środkowa kwatera przedstawia mszę świętego Grzegorza odbywającą się w świetlistym wnętrzu gotyckiej bazyliki. Jednak największym blaskiem promienieje Chrystus – Mąż Boleści³⁴.

Ta problematyka artystyczna – świadome operowanie światłem jako elementem struktury artystycznej – odżywa z wielką siłą w epoce baroku. Co istotne, dokonuje się to także w związku z oprawą ołtarza i wielkim rozkwitem kultów eucharystycznych. Formy są wówczas oczywiście inne, ale źródła i podstawy teologiczne – takie same.

³⁰ Por. J. Nowiński, *Ars Eucharistica. Idee, miejsca i formy towarzyszące przechowywaniu eucharystii w sztuce wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej*, Warszawa 2000, s. 189–219.

³¹ Por. M.J. Friedländer, *Early Netherlandish Painting*, t. 2: *Roger van der Weyden and the Master of Flémalle*, Leyden 1967, nr 16.

³² J.A. Jungmann, *Missarum solemnia. Explication génétique de la messe romaine*, t. 1, Paris 1964, s. 224.

³³ Ołtarz wykonany został około 1485–1490 przez pochodzącego z Nadrenii malarza, dla kaplicy Ferberów kościoła Mariackiego w Gdańsku – por. A.S. Labuda, *Malarstwo tablicowe w Gdańsku w 2. poł. XV w.*, Warszawa 1979, s.195–196, il. 53.

³⁴ Nr inw. M.Ob.11, dzieło publikowane ostatnio z dobrą reprodukcją [w:] *Sztuka cenniejsza niż złoto. Obrazy, rysunki i ryciny dawnych mistrzów europejskich ze zbiorów polskich. Wystawa poświęcona pamięci Jana Białostockiego*, Warszawa 1999, s. 279.

Per lumina vera ad verum lumen. De la signification de la lumière dans les églises bas-médiévales

La luminosité de l'architecture gothique fut très tôt interprétée par les historiens de l'art surtout en fonction de l'influence de la pensée néo-platonicienne, transmise par les écrits de Pseudo-Denis l'Aréopagite, sur l'esthétique gothique. A la différence des édifices du gothique rayonnant, les églises du Moyen Âge tardif seraient au contraire dépourvues du rôle spécifique de la lumière, et leur esthétique serait plutôt liée à celle de l'architecture laïque, préférant la symbolique temporelle au mysticisme de l'époque précédente. Contrairement à ces approches stéréotypiques, mais toujours présentes dans les sciences humaines, nous pensons que le fondement du symbolisme de la lumière dans l'architecture gothique ne sont pas les textes philosophiques, mais l'exégèse biblique et les écrits liturgiques médiévaux. La clef en est la métaphore du Christ *Ego sum lux mundi* (Jean 8,12). Pendant la messe, le Christ est présent dans l'Eucharistie – il est donc bon et raisonnable pour les architectes de mettre en relief avec la lumière la partie de l'église où se fait le mystère de la transsubstantiation – le chœur avec le saint des saints. Prenant pour l'exemple les églises poméraniennes de la fin du XIV^e siècle: Saint-Jacques à Szczecin, Saint-Maurice à Pyrzyce et Notre-Dame à Stargard, nous analysons le mode spécifique de faire valoir par des moyens architectoniques des plus raffinés le sens liturgique du chœur de l'église gothique tardive.

Maria Koczerska

(Warszawa)

Podsumowanie

Artykuły zamieszczone w tomie: *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym* dzielą się na cztery części. W pierwszej zatytułowanej: *Sacrum chrześcijańskie – sacrum pogańskie: spotkanie i konflikt* zgrupowane zostały te, które traktują o pozostałościach *sacrum* pogańskiego w świecie, gdzie nowe, chrześcijańskie *sacrum* albo staje się dominujące, albo trwale już dominuje. Szczególne miejsce zajmują tu teksty, które wskazywały, że obrona dotychczasowego, pogańskiego *sacrum* jest formą walki o przetrwanie ludu.

Otwierają ten blok dwa artykuły – Pawła Janiszewskiego i Roberta Wiśniewskiego – oba dotyczące okresu schyłkowego antyku na terytorium właściwym dla kultury antycznej, czyli w świecie grecko-rzymskim. Konflikt między ustępującą religią pogańską a zwyciężącym chrześcijaństwem ukazywał się w pełnym świetle źródeł, ponieważ obie strony należały pod względem kultury do tego samego świata.

Artykuł Pawła Janiszewskiego rozszyfrowuje negatywne epitety, jakimi neoplatonczyk Marinos, autor żywotu swego mistrza Proklosa, określa prześladowców, którzy skłonili Proklosa do ucieczki z Aten do Azji Mniejszej. Tych prześladowców nazywa Sępogigantami i mówi o wicherze Tyfonowym. Znani z mitologii greckiej, jak również z Biblii giganci, których symbolem jest złowrogi sęp, są – podobnie jak mitologiczny Tyfon – przeciwnikami Boga lub bogów. A zatem zarówno Sępogiganci, jak i nawałnice i wichry Tyfonowe okazują się alegorią chrześcijan, którzy dążyli do wygnania z Aten neoplatonskich pogańskich filozofów.

Artykuł Roberta Wiśniewskiego odnosi się do niezależnego od epoki ludzkiego pragnienia poznania nieznanej przyszłości. Właściwym medium były demony – uosobienie zła i nieczystości, identyfikowane przez chrześcijan z pogańskimi bogami i zamieszkujące ciała opętanych, z natury kłamliwe. Autor opisuje procedury stosowane w celu wydobycia z nich prawdy. Tę zdolność mieli jedynie święci lub ich relikwie. Chrześcijanie przybywający do sanktuariów bogatych w relikwie, stosowali swoiste tortury w stosunku do demonów zamieszkujących ciała szaleńców, którzy żyli przy świątyniach.

We wszystkich kulturach uświelenie odkrycia przyszłości i wpływanina na pomyślny jej charakter ze względu na zamierzone działania było szczególnie widoczne w momencie podejmowania zmagani militarnych. Słowiańskie przykłady takich działań we wczesnym średniowieczu rozpatruje w swym artykule Paweł Źmudzki. Autor analizuje różne relacje kronikarskie na ten temat, przedstawiając sposoby podniesienia morale armii lub rozstrzygnięcia bitwy, które można określić jako świeckie lub też pogańskie, jak również ukazuje interwencję chrześcijańskiego *sacrum*, zwłaszcza patronów danej nacji. Najwyraźniej w przedstawionych przykładach rysuje się rola patrona Czech – św. Wacława, który w relacjach kontynuatorów Kosmasa pomaga np. swym ziomkom w pokonaniu na polu bitwy Węgrów posiłkowanych przez pogan. Autor ukazuje też rolę drużyn młodzieńców jako oddziałów wojsk najbardziej odważnych, a nawet krwiożerczych. *Sacrum* pogańskie miesza się z *sacrum* chrześcijańskim, przy czym dobrze udokumentowana teza autora wskazuje, że w czasach chrześcijańskich tolerowano w wojennej potrzebie obecność wrózek oraz stosowanie wróżb i magii.

Kolejnych kilka tekstów przedstawia pozostałości czasów pogańskich na naszych ziemiach. Marta Młynarska-Kaletynowa i Jerzy Rozpędowski piszą o znalezieniu w klasztorze trzebnickim płyty przedstawiającej zarys postaci ludzkiej, co wraz z istnieniem świętego źródła na terenie tegoż klasztoru i nazwą Trzebnicy, wywodzącą się ze starosłowiańskiego słowa *treba* – ofiara, czynią hipotezę o pogańskim, kultowym charakterze owej płyty bardzo prawdopodobną. Dyskusyjna wydaje się natomiast hipoteza Sławomira Moździocha, który uznał, że śladem reakcji pogańskiej z lat trzydziestych XI w. jest budynek drewniany o wymiarach 9 na 4,5 m, zbudowany – według analizy dendrochronologicznej – w tym czasie na miejscu rozebranego wału grodu mniejszego we Wrocławiu. Materialnymi pozostałościami z czasów pogańskich zajął się też Leszek Słupecki, który uznał za takie kopce Krakusa i Wandy pod Krakowem, z tym że pierwszy, na podstawie ozdoby awarskiej z VIII w. i analogii skandynawskich, datował na VIII–X w., natomiast drugi – zniwelowany pod wpływem czasu – za pozostałość wcześniejszą, czyli germańską.

Kolejni autorzy przedstawili konfrontację *sacrum* pogańskiego i chrześcijańskiego wśród tych ludów europejskich, które wytrwały najdłużej przy religii pogańskiej, czyli wśród Słowian połabskich i Bałtów. Stanisław Rosik zajął się dwiema misjami chrystianizacyjnymi na Pomorzu – biskupa Reinberna w relacji Thietmara, który zastosował procedurę egzorcyzmów w stosunku do morza jako siedliska demonów, i drugą – Ottona z Bambergu, który był zmuszony do rywalizacji z pogańskimi kapłanami. Autor zwraca uwagę czytelnika, że podczas gdy kronikarze operowali w sprawach chrystianizacji kategorią ludów, to utwory hagiograficzne eksponowały zmagania misjonarzy o indywidualne nawrócenia.

Chryścianizację Prusów Dariusz A. Sikorski przedstawił jako ewolucję postaw tego ludu wobec *sacrum* chrześcijańskiego. Zwrócił on uwagę, że początkowo Prusowie rozprawiali się jedynie z misjami, które przybywały w celu chrystianizacji na ich własne terytorium, w obronie – jak wiadomo z żywotów św. Wojciecha – własnego prawa i w obawie, że ziemia ich nie wyda plonów, drzewa nie będą owocować, zwierzęta przestaną się rodzić. Z aktywnym niszczeniem tego *sacrum* na ziemi chrześcijan mamy do czynienia dopiero podczas najazdów Prusów na ziemie ościenne od połowy XII w.,

kiedy atakowali kościoły i klasztory jako przybytki chrześcijańskiego *sacrum*, rozprawiając się ze szczególnym okrucieństwem z jego kapłanami.

Aż dziw, że relacja o chrystianizacji Liwów w historycznych Inflantach, przedstawiona przez Maję Gąssowską, w dalszym ciągu wywiera na dzisiejszym czytelniku tak przejmujące wrażenie. Autorka nie poskąpiła nam szczegółów, np. jak to Liwowie oczyszczali się w wodach Dźwiny po chrzcie; powracali przy każdym powstaniu do obrządku ciałopalnego, wygrzebując i paląc pochowane już po chrześcijańsku zwłoki bliskich; odwracali się od własnych dzieci oddawanych pod przymusem na naukę zasad wiary chrześcijańskiej do klasztoru niemieckiego w Segebergu. Dzięki temu artykułowi wiemy na przykład, jak poważną trudność, niewątpliwie dla wszystkich chrystianizowanych ludów Europy środkowej, stanowiło choćby wielożeństwo. To przywiązanie do rodzimych obyczajów skłoniło nawet Innocentego III – papieża, który na IV soborze laterańskim ustanowił zakaz małżeństw między krewnymi do IV stopnia komputacji kanonicznej, do wydania dekretu dopuszczającego małżeństwa na terenach misyjnych Inflant, osób spokrewnionych w II i III stopniu.

Karol Modzelewski zatytułował swój tekst prowokacyjnie: *Laicyzacja przez chrzest*. Autor czerpie przykłady przejawów i działania pogańskiego *sacrum* ze starożytnych relacji o Germanach i wczesnośredniowiecznych przekazów kronikarskich na temat Słowian. Zwraca uwagę, że zarówno na wiecu, jak i podczas pochodu wojennego najważniejsza społecznie rola przypadła nie wodzom, lecz kapłanom, którzy mieli prawo stosowania przymusu. Podstawowe dwa sposoby wróżenia – wróżenie z losów i chodu sakralnego konia, stosowane tak przez Germanów, jak i Słowian były, według tego badacza, doskonale interpretowane przez Tacyta, rozumującego jako poganin, w podobnych kategoriach, podczas gdy całkowicie niezrozumiałe dla pisarzy chrześcijańskich – Thietmara i Helmolda, którzy jednak pozostawili doskonale dokładne, behawiorystyczne opisy pogańskiego sposobu wróżenia. Wnioskiem z tej analizy jest teza, przedstawiona w tytule artykułu, że w archaicznych kulturach barbarzyńskiej Europy nie było rozróżnienia na *sacrum* i *profanum*, lecz zostało im ono narzucone dopiero przez chrześcijaństwo. Teza: „Laicyzacja przez chrzest” jest niewątpliwie celowo prowokacyjna. Mnie osobiście wydaje się, że chrześcijaństwo dążyło tylko do zastąpienia jednego *sacrum* – pogańskiego przez nowe *sacrum* chrześcijańskie, które podobnie jak tamto – pogańskie – przenikało wszystkie dziedziny życia, sakralizowało czynności gospodarskie, uświęcało walkę przez obrzędy rycerskie oraz modlitwy i patronat świętych nad toczonymi bitwami, zwłaszcza z pogańskim przeciwnikiem, oddawało naukę w monopol i pod nadzór duchowieństwa, decydowało o prawowitości związków małżeńskich i legalności władzy.

Tę część książki zamyka artykuł Mateusza Wilka o wpływie mistyki muzulmańskiej na mistykę religijną jednego z autorów hiszpańskich Ramona Llulla – autora *Księgi Miłującego i Umitowanego*.

Kolejna część książki zawiera teksty, których przedmiotem jest stosunek między *sacrum* a władzą, zwłaszcza królewską i książęcą oraz podstawy sakralne jej sprawowania. Rozdział ten zaczyna się jednak od artykułu poświęconego sakralnym podstawom władzy biskupiej, a dokładniej – arcybiskupiej. Roman Michałowski dobitnie i interesująco pokazał, że w walce o prymat stolice arcybiskupie wczesnośredniowiecznej Europy

powoływały się po pierwsze – na swoje związki z *imperium Romanum*, a zwłaszcza położenie w jego granicach, a po drugie – na założenie ich przez apostołów, a przynajmniej przez uczniów apostołów. Szczególnie wyraziście przedstawił autor ten problem na przykładzie Trewiru, którego arcybiskup ubiegał się o prymat w Germanii, jako argument wysuwając niezaprzeczone dziedzictwo po rzymskiej *Augusta Treverorum*, podparte wypracowanym wywodem historiograficznym o sukcesji od uczniów św. Piotra Apostoła, oraz linię świętych biskupów. W analogiczny sposób cała organizacja kościelna jawi się badaczowi na kształt idei platońskiej istniejącej od zawsze w umyśle Boga. Autor zajął się także zabiegami, jakie musieli wykonać twórcy metropolii leżących poza limesem rzymskim, takich jak Magdeburg lub Gniezno, którzy wykazywali swe związki z *sacrum* za pośrednictwem nowych męczenników lub świątobliwych cesarzy.

Judyta Szaciłło przedstawiła cele i realizację karolińskiej reformy liturgicznej. Zwróciła uwagę, że Karol Wielki czuł się w obowiązku doprowadzić swych poddanych do zbawienia, a osiągał to podobnie jak Grecy basileusowie, strzegąc poprawności praktyk religijnych przez osiągnięcie jednego, powszechnie obowiązującego rytu, w myśl zasady, że jednolitość liturgii symbolizuje doskonałość Kościoła. Natomiast Aleksandra Czepelska w swym artykule dowodziła z powodzeniem tezy, że anglosaski Winchester – stolica królów Wessexu – rodu Alfreda Wielkiego i Kanuta Wielkiego przypominał pod wieloma względami – jako ośrodek rezydencjonalny i kościelny, położony w dawnej *civitas* rzymskiej – stolicę *imperium* karolińskiego – Akwizgran.

Kolejne trzy teksty zostały poświęcone roli relikwii w ideologii władzy i to zarówno w ideologii dynastii, jak i wspólnot politycznych. Jerzy Pysiak przedstawił translacje relikwii Męki Pańskiej dokonane w XIII w. we Francji przez Ludwika IX i w Anglii przez Henryka III. Autor ukazał, że relikwie Męki Pańskiej postrzegano jako mistyczne insygnia królewskiej godności Chrystusa i dlatego podnosiły one prestiż dynastii i jej konkretnego przedstawiciela, który pozyskał je dla swej monarchii. Translacja relikwii Korony Cierniowej Chrystusa w 1239 r. oraz partykuł Krzyża Świętego w 1241 r. przez charyzmatycznego przedstawiciela dynastii Kapetyngów przyniosła spodziewane efekty samemu Ludwikowi Świętemu, który był głównym celebrazem ich kultu, uczestnicząc osobiście w translacji, a następnie – w corocznych uroczystościach wielkopiątkowych, połączonych z *ostensio reliquiarum*. Ostensorium dla relikwii Korony Cierniowej miało kształt królewskiej korony, a sanktuarium Sainte-Chapelle, wybudowane przez króla na paryskiej Cité, nawiązywało do kaplicy cesarskiego pałacu w Konstantynopolu, podbudowując obraz Kapetynga jako ziemskiego wizerunku Chrystusa Króla. Jerzy Pysiak pokazał również fiasko przeniesienia relikwii Krwi Chrystusa do Westminsteru, dokonane w tym samym czasie, bo w 1247 r., przez Henryka III, upatrując przyczynę jego niepowodzenia w braku trwałego zaangażowania Plantageneta – monarchy pozbawionego wrodzonego autorytetu, w promowanie kultu nowej relikwii, co do której autentyczności wysuwano wiele obiekcji.

Rolą kultu świętych patronów i ich relikwii w średniowiecznej Europie środkowej zajęli się Marcin Pauk i Maria Starnawska. Na podstawie artykułu Marcina Pauka można było wysnuć wniosek, że do roli patrona wspólnoty politycznej nadawał się najlepiej przedstawiciel dynastii sprawującej władzę lub poprzednich rodów panujących, których dana dynastia czuła się spadkobiercą, jak św. Wacław dla Czech Przemysłidów

i Luksemburgów oraz św. Stefan dla Węgier rządzonych przez Arpadów i Andegawenów. Polska była pozbawiona takiego naturalnego patrona. Maria Starnawska, charakteryzując uprzywilejowane typy relikwii ważnych dla wspólnoty politycznej, dochodzi do wniosku, że były nimi ciała męczenników, którzy męczeństwo ponieśli na danej ziemi lub w jej najbliższym sąsiedztwie, jak św. Wojciech, lub też relikwie chrystopolityczne, jak relikwia Krzyża Świętego, umieszczona na Łyścu, w mniemaniu Długosza – w dotychczasowym siedlisku demonów i cyklopów. Święty opiekun patronował podstawowej funkcji państwa, jaką jest wymierzanie sprawiedliwości, co czynił spektakularnie św. Wacław, który *citat ad iudicium* poprzez znaną w Czechach od lat osiemdziesiątych XIII w. specjalną pieczęć cytacyjną. Pośrednio czynili to święci patronowie polscy – św. Wojciech i św. Stanisław, ponieważ w okolicach ich świąt w Gnieźnie i Krakowie odbywały się wiece sądowe. Święty patron był wreszcie pomocnikiem wojennym, którą to rolę w świetle przekazów kronikarskich pełnili ewidentnie św. Wacław (o czym wcześniej mówił Paweł Żmudzki) i św. Stanisław. Nawiązanie szczególnej więzi panującego ze świętym patronem następowało w momencie inauguracji władzy. Jedną z tez artykułu Marcina Pauka, którą warto zapamiętać, jest to, że kult świętego patrona stał się jednym z wyróżników tożsamości etnicznej. Widzi on – w pewnej opozycji do stanowiska Karola Modzelewskiego – kontynuację w sposobie myślenia o naturze wspólnoty politycznej między pogańskimi potomkami Longobardów, uważających się za potomków Wotana a dwunastowiecznymi Czechami, którzy przedstawiali się jako cała czeladź św. Wacława – *tota familia sancti Wenceslai*.

Kolejne cztery artykuły znalazły się w części zatytułowanej: *Sacrum w życiu codziennym*. Otwiera ten dział tekst Moniki Saczyńskiej-Kaliszuk o papieskich przywilejach dla polskich odbiorców w późnym średniowieczu. Autorka wymienia pięć łask, które można było uzyskać od papieża: rozgrzeszenie w chwili śmierci, prawo wyboru spowiednika, prawo posiadania ołtarza przenośnego, słuchania mszy w miejscu objętym interdyktem oraz słuchania mszy przed świtem. Największym powodzeniem cieszyła się oczywiście pierwsza łaska, którą autorka nazywa ubezpieczeniem na życie wieczne. Jednak każdy z tych papieskich przywilejów wywyższał jednostkę i podnosił jej prestiż osobisty i prestiż całej rodziny.

Aneta Pieniądz-Skrzypczak omówiła testamentowe zapisy *pro anima* na terenie wczesnośredniowiecznych Włoch. Z różnych powodów popierali je władcy karolińscy, przede wszystkim dlatego, że takie darowizny prowadząc do indywidualizacji własności, powodowały równocześnie rozbitcie solidarności krewniczej. Autorka dowodzi tezy, że nawet te darowizny na rzecz instytucji kościelnych, które naruszały rodowe prawa dziedziczenia, prowadziły w rezultacie do złagodzenia konfliktów przez objęcie wszystkich krewnych – zmarłych, żyjących i przyszłych – pamięcią modlitewną mnichów. Dzięki temu naruszenie stanu posiadania grupy krewniczej było rekompensowane dziedziczeniem wartości duchowych.

Nikt z czytelników sugestywnego artykułu Ewy Doroty Żółkiewskiej o funkcji *sacrum* we francuskich *fabliaux* nie będzie miał już nigdy kłopotów ze zdefiniowaniem tego gatunku literackiego, swoistego dla północnej Francji od końca XII do początku XIV w. Były to krótkie, wierszowane komiczne historyjki, pełne wulgarnego humoru. Wydawałoby się, że w tych utworach, których bohaterami byli mąż, żona i kochanek

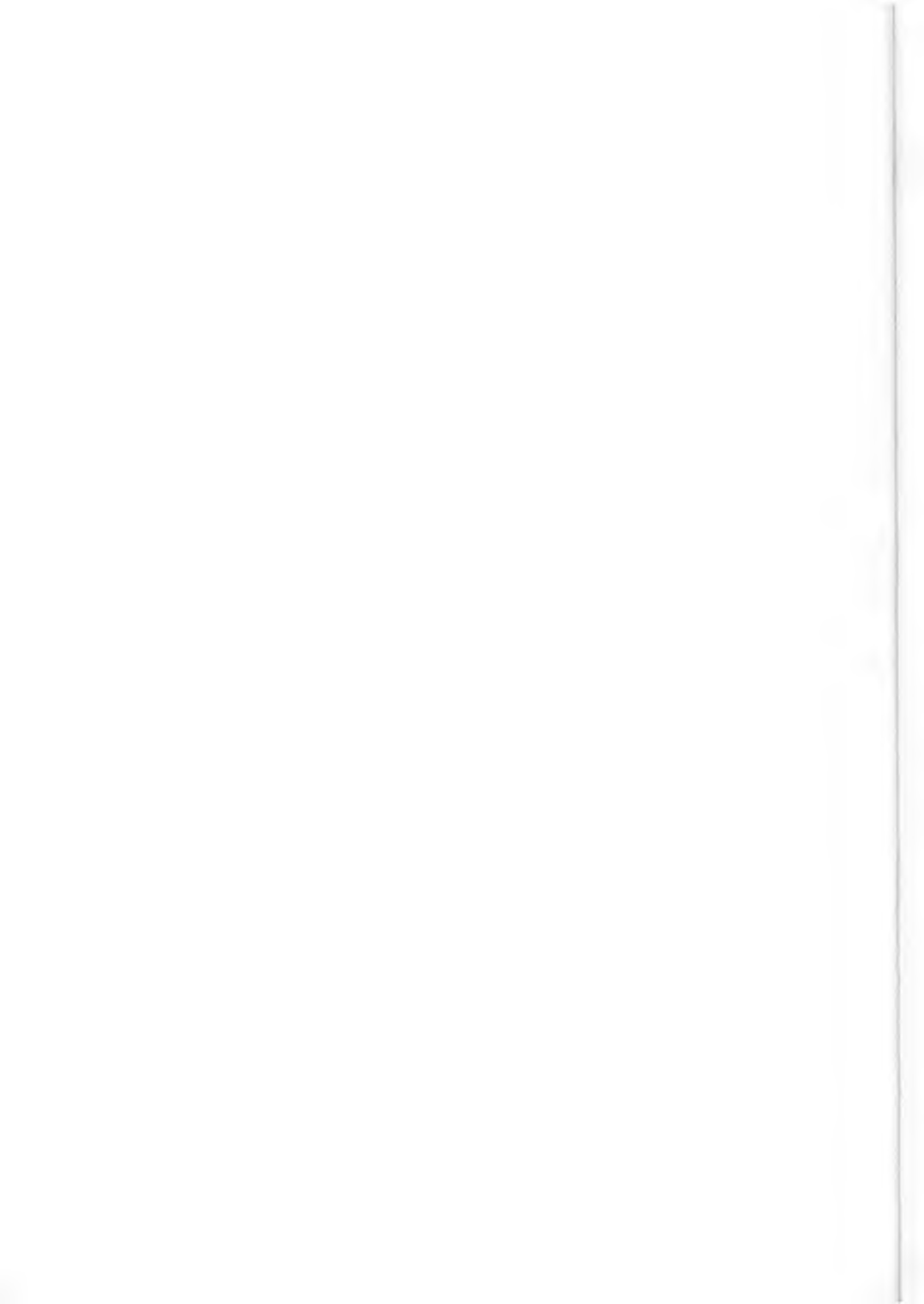
– bardzo często ksiądz, nie ma miejsca dla *sacrum*. A jednak bohaterowie często wzywają imienia boskiego, a najczęściej – lokalnych świętych. Owi święci, ze św. Piotrem włącznie, a nawet Bóg Ojciec, bywają bohaterami *fabliaux* i są również obiektem pobudzającym do śmiechu. Jest też *sacrum* chronione, ponieważ w *fabliaux* nie pojawiają się ani Matka Boska, ani Chrystus, choć występuje krucyfiks. Poza tym akcja *fabliaux*, rozgrywająca się często w kościele lub na cmentarzu ociera się o *sacrum*, nie mówiąc już o wspomnianych księżach. Przy problematyce małżeńskiej pozostajemy również dzięki artykułowi Anny Loby, która przedstawiła trzy późnośredniowieczne francuskie traktaty dydaktyczne, poświęcone wychowaniu dziewcząt i młodych kobiet tak, aby były dobrymi, to jest pokornymi i we wszystkim powolnymi mężom żonami. Autorka zwraca uwagę na fakt, że zarówno autor pierwszego z utworów ojciec – rycerz, który chce wychować swe córki na dobre kandydatki na żony, jak drugi z autorów – mieszczanin paryski, który wdraża do obowiązków dużo młodszą żonę oraz trzeci autor, propagujący jako ideał białe małżeństwo, pomijają funkcję prokreacyjną *matrimonium*, podstawową w rozumieniu Kościoła. Zgadzasz się z niepodlegającą dyskusji tezą autorki, że tylko chrześcijaństwo nadało małżeństwu rangę sakramentu, trudno nie zauważyć również sakralnego charakteru małżeństwa np. w społeczeństwie rzymskim lub słowiańskim.

W ostatnim rozdziale książki poświęconym *Miejscom i przedmiotom sacrum* znalazły się cztery teksty; dwa poświęcone muzyce i dwa – architekturze. Elżbieta Witkowska-Zaremba zajęła się problemem wizualnej reprezentacji muzyki w średniowiecznych rękopisach. Łukasz Kozak nakreślił ewolucję przedstawień ikonograficznych roty, czyli harfy-psalterium – popularnego w średniowieczu instrumentu strunowego o trójkątnym pudle rezonansowym. Autor zaprezentował najpierw różne wczesnośredniowieczne przedstawienia grającego na niej króla Dawida. Gdy zaś od XIII w. król Dawid zaczął być coraz częściej wyobrażany z harfą, rota przeszła w ręce żonglerów i muzyków dworskich, a równocześnie nabrała konotacji negatywnych, stając się atrybutem osła – parodii króla Dawida. Autor postawił dobrze udokumentowaną tezę, że rota jako instrument Dawida lub osła nie straciła charakteru symbolicznego i ścisłych związków z *sacrum*.

Związki architektury z *sacrum* przedstawili historycy sztuki Jacek Kowalski i Jarosław Jarzewicz. Pierwszy zwrócił uwagę, że dwunastowieczna francuska literatura fantastyczna z upodobaniem przedstawiała budowle centralne oparte na jednym filarze – *grand piler*, będące wyrazem ideologii władzy. Natomiast w realnie istniejącej architekturze trudno jest odnaleźć reprezentacje tego typu. Jednym z wyjątków okazał się zamek w Vincennes pod Paryżem – dzieło Karola V Mądrego. Ten wielki władca, po niepowodzeniach swego ojca i całej Francji w wojnie stuletniej, postanowił zbudować królewską siedzibę obronną o założeniu centralnym. Taki bowiem charakter ma donżon w pałacu Vincennes, który jest wieżą o przekroju kwadratowym, otoczoną cylindrycznymi wieżyczkami. Na każdym piętrze korpusu znajduje się kwadratowa sala ze sklepieniem krzyżowo-żebrowym opartym na filarze, oplecionym ornamentem roślinnym na kształt drzewa. Wymowa symboliczna tego założenia architektonicznego, wzmocniona dekoracją rzeźbiarską wewnątrz nie budzi wątpliwości – jest to siedziba władcy, mającego bezpośredni kontakt z Bogiem. Przestrzenią na wskroś sakralną, bo kościołem gotyckim, zajął się Jarosław

Jarzewicz. Autor polemizuje z tezą Erwina Panofsky'ego, spopularyzowaną dodatkowo przez *Czasy katedr* Georges'a Duby'ego, jakoby inspiracją dla pierwszej świątyni gotyckiej – Saint Denis pod Paryżem, stworzonej przez opata Sugera, była teoria światła zawarta w pismach Pseudo-Dionizego. Biorąc za przykład kościoły pomorskie, Jarosław Jarzewicz rozpatruje problem oświetlenia wielkiego ołtarza od wschodu przez wielkie okno – *sacrosanctum* każdego kościoła, a inspiracji idei światła w świątyniach gotyckich upatruje w ewangelicznych tekstach o Chrystusie jako świetle jaśniejącym wśród ciemności.

Porównując obraz i funkcję *sacrum* wśród ludów pogańskich dawnego imperium rzymskiego i ludów na peryferiach europejskich w pełnym rozkwicie średniowiecza oraz w świecie religii i wartości chrześcijańskich, nieoczekiwanie dochodzimy do wniosku, że pierwiastek sakralny był obecny w jednej i drugiej kulturze nie tylko w równie silnym stopniu, ale spełniał podobną funkcję – niezbędny do przetrwania wspólnoty politycznej, obecny w życiu codziennym, manifestujący się w wytworach sztuki.



Wykaz skrótów

- Acta Sanctorum – Acta Sanctorum, t. 1–68, Parisiis, Bruxellis 1643 i 1863–1940
- ANRW – *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin-New York, 1972-
- BNF – Bibliothèque Nationale de France
- BP – *Bullarium Poloniae*, wyd. I. Sułkowska-Kuraś i St. Kuraś, Roma 1982-
- BSGRT – *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Lipsiae, następnie: Stutgardiae, 1849-
- BUWr. – Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu
- Capitularia regum Francorum – Monumenta Germaniae Historica, Legum sectio III: Capitularia regum Francorum*
- CCSL – *Corpus Christianorum, Series Latina*, Turnhout 1953-
- CCM – *Corpus Consuetudinum Monasticarum*, Siegburg 1963-
- CCMéd. – „Cahiers de la Civilisation Médiévale X^e–XII^e siècles”
- CS – *Cartularium Saxonicum: a collection of charters relating to Anglo-Saxon history*, wyd. i komentarz W. de Gray Birch, t. 1–4, London 1885–1899
- CSCO – *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Parisii 1903–1949, Lovanii 1950-
- DDD – *Dictionary of deities and demons in the Bible*, wyd. K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst, Leiden-New York-Köln 1995
- FGrHist – F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, t. 1–3, Berlin 1923–1958 (repr. Leiden 1957–1969)
- FRB – *Fontes rerum Bohemicarum*
- Gall Anonim, *Cronicae – Galli Anonymi Cronicae et gesta ducum sive principum Polonorum*, ed. K. Maleczyński, MPH, s. n., t. 2, Kraków 1952
- Gall Anonim, *Kronika – Anonim* tzw. Gall, *Kronika polska*, przeł. R. Grodecki, przejrzał, wstępem i przypisami opatrzył M. Plezia, Biblioteka Narodowa, Seria I, nr 59 (wiele wydań)
- Geschichte der hamburgischen Kirche – Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches*, wyd. R. Buchner, Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters, t. 11, Berlin 1961
- GCS – *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten (drei) Jahrhunderte*, t. 1–54, Leipzig-Berlin 1897–1971
- Heinrich – *Heinrici Chronicon Livoniae (editio altera)*, wyd. L. Arbusow, A. Bauer, „Monumenta Germaniae Historica in usum scholarum”, t. 31, Hannover 1955
- Helmold, *Chronica Slavorum – Helmoldi presbyteri bozoviensis Chronica Slavorum*, ed. B. Schmeidler, MGH SS rerum Germ. in usum schol., Hannoverae et Lipsiae 1909
- Helmold, *Cronica Slavorum – Helmoldi Cronica Slavorum*, wyd. B. Schmeidler, MGH SS rerum Germ. in usum schol., + 32, Hannoverae et Lipsiae 1909
- Helmold, *Kronika Słowian – Helmolda Kronika Słowian*, tłum. J. Matuszewski, wstęp i komentarz J. Strzelczyk, Warszawa 1974

- Herbord, *Dialogus – Herbordi Dialogus de vita et operibus beati Ottonis Babenbergensis episcopi confessoris et Pomeranice gentis apostoli*, wyd., J. Wikarjak, MPH s. n., t. 7, cz. 3, Warszawa 1974
- HE – *Historia Ecclesiastica*
- Joannou – *Discipline générale antique, IV–IX^e siècles*, wyd. P. Joannou t. 1–2, Roma 1962–1963
- Kadłubek, *Chronica Polonorum – Magistri Vincentii Dicti Kadłubek Chronica Polonorum*, wyd. M. Plezia, MPH, n.s., t. 9, Warszawa 1994
- Kadłubek, *Kronika Polska – Mistrz Wincenty, Kronika polska*, tłum. B. Kürbis, Warszawa 1992
- KHKM – „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”
- KH – „Kwartalnik Historyczny”
- Kosmas – *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, ed. B. Bretholz, MGH SS, n. s., t. 2, Berlin 1923
- Kronika Thietmara – Kronika Thietmara*, tłumaczenie, wstęp i komentarz M.Z. Jedlicki, Poznań 1953
- LECUB I – *Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten. 1. Abteilung, t. 1. (1093–1300)*, wyd. F.G. von Bunge, Reval 1853
- LECUB VII – *Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten. 1. Abteilung, t. 7 (Mai 1423–Mai 1429)*, wyd. H. Hildebrand, Riga-Moskau 1881
- Mansi – *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, red. Joannes Dominicus Mansi, 1759–1798
- MGH – *Monumenta Germaniae Historica*
- MGH Leges – *Monumenta Germaniae Historica. Leges*
- MGH Schriften – *Schriften der Monumenta Germaniae Historica*, Stuttgart 1950-
- MGH SS – *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*
- MGH SS rerum Germ. in usum schol. – *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*
- MGH SSRM – *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum*
- MPH – *Monumenta Poloniae Historica*, t. 1–6, Lwów-Kraków 1864–1893 (repr. Warszawa 1960–1961)
- MPH s. n. – *Monumenta Poloniae Historica. Series nova*, Kraków 1946–1951, Warszawa 1962–1974, Kraków 1994-
- Piotr z Dusburga – *Cronica Petri de Dusburg Cronica terre Prussie*, [w:] SRP, wyd. T. Hirsch, M. Toppen, E. Strehlke, t. 1, Leipzig 1861
- PG – *Patrologiae Cursus Completus Series Graeca et orientalis*, accurante J.-P. Migne, t. 1–161, Parisii, 1857–1866
- PL – *Patrologiae Cursus Completus Series Latina*, accurante J.-P. Migne, t. 1–221, Parisii 1844–1855
- PGM – *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, wyd. K. Preisendanz, A. Henrichs, t. 1–2, Stuttgart 1973–1974
- PH – „Przegląd Historyczny”
- PVL – *Povesť vremennyh let*, tłum. i oprac. D.S. Lihačev, B.A. Romanov, pod red. V.P. Adrianovoj-Peretc, t. 1–2, Moskwa-Leningrad 1950
- PrU – *Preußisches Urkundenbuch*, wyd. C.P. Woelky, R. Philippi, Königsberg 1882
- RE – *Real-Encyclopadie der classischen Altertumswissenschaft*
- RH – „Roczniki Historyczne”
- RHF – *Recueil des Historiens des Gaules et de la France. Rerum Gallicarum et Francicarum Scriptores*, wyd. Dom M. Bouquet, L. Delisle, t. 1–24 (t. 1–13, Parisii 1738–1786; t. 1–24, Paris 1805–1904
- RIC – *The Roman Imperial Coinage*, t. 1–9, London 1923–1994
- Rolls Series – *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores. Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages*, t. 1–99, London 1858–1911
- S – *Anglo-Saxon Charters: an Annotated List and Bibliography*, wyd. i koment. P. Sawyer, London 1968
- SCh – *Sources Chrétiennes*, Paris 1941-
- SCIAM – *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, Spoleto 1954-
- Septuaginta – *Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, wyd. A. Rahlfs, t. 1, wyd. 9, Stuttgart 1971
- SRP – *Scriptores Rerum Prussicarum*, wyd. T. Hirsch, M. Toppen, E. Strehlke, t. 1–5, Leipzig 1861–1874 (reprint Frankfurt 1965)
- SSS – *Słownik Starożytności Słowiańskich*, t. 1–8, Wrocław 1961–1997
- St. Źródł. – „Studia Źródłoznawcze”
- Thietmar – *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*, MGH SS, n. s., t. 9, 1935
- Vulgata – *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, wyd. R. Gryson, Stuttgart 1994

