

POLITYCZNE ASPEKTY KULTU ŚWIĘTYCH W ŚREDNIOWIECZU

(Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter. Herausgegeben von Jürgen Petersohn. Vorträge und Forschungen, hg. vom Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte, Bd. 42. Sigmaringen 1994. Jan Thorbecke Verlag, ss. 652)

1

Temat ten, choć bez wątpienia frapujący dla historyków, ma w sobie coś wstydlwego. Starsza hagiografia i jej późniejsze maokrytyczne, apologetycznie zorientowane kontynuacje, nie dostrzegały, bo nie chciały dostrzec, „ziemskich”, niekiedy od świętości i chrześcijańskiego ideału nader odległych uwarunkowań życia i działalności świętych, zawieszając ich w rezultacie w swego rodzaju próżni dziejowej. Zniechęcało to w konsekwencji uczonych do korzystania z dorobku hagiografii w badaniach historycznych, tam zwłaszcza gdzie chodziło o problemy i pytania wychodzące poza sferę czysto faktograficzną (Kiedy żył i działał dany święty? Czy w ogóle jest on postacią historyczną? Jaka jest podstawa źródłowa do jego postaci?, itp.). Z drugiej strony nie mniej chyba szkody nauce przysporzyły natrętne, zwłaszcza w historiografii marksistowskiej, równie jednostronne próby odczytywania hagiografii i rozumienia życia świętych jedynie w aspekcie trywialno-politycznym, czy trywialno-społecznym, nie dostrzegające innych, głębszych, duchowych motywacji i uwarunkowań. W myśl tych poglądów liczyło się jedynie miejsce (niezależnie od tego, czy w sensie intencjonalnym z punktu widzenia świętego, czy też „narzucone” mu niejako przez czynniki zewnętrzne na drodze instrumentalizacji postaci czy kultu) świętego w zamysłach i walkach politycznych, bądź w zmaganiach różnych grup nacisku. W stanowisku czynników rządzących Kościołem, przede wszystkim papieżstwa, wo-

bec teorii i praktyki kultu świętych dopatrywano się natomiast niemal wyłącznie przejrzytych motywów doczesnych, takich jak chęć zwiększenia wpływu na wiernych, politycznych wpływów w grach politycznych na wysokich szczeblach, czy wreszcie — określonych korzyści czysto materialnych (dochody z pielgrzymek, obrotu relikwiami, procedury kanonizacyjnej, itp.).

Nikt nie zaprzeczy, że tendencja do wyraźnego określania ziemskich okoliczności i funkcji świętych, funkcji najczęściej (choć nie zawsze!) pomijanych bądź kamuflowanych przez dawną (średniowieczną i późniejszą) hagiografię, jest jak najbardziej uprawniona i przyczyniła się (niezależnie od jej wypaczeń, z osławioną „klasową interpretacją” na czele) z jednej strony do pełniejszego wykorzystania tkwiących w hagiografii wartości informacyjnych. Z drugiej zaś — do znacznego poszerzenia pola badawczego historiografii, zwłaszcza w dziedzinie mentalności i procesów „długiego trwania”, jak również poprzez wydobycie z takich na przykład *miracula* (opisy cudów) możliwości wniknięcia w świat warstw i grup społecznych, w ogóle lub sporadycznie jedynie manifestujących się w innych, „zasadniczych” kategoriach źródeł (w rodzaju kronikarstwa). Prawdziwie jednak nowatorskie wyniki, jak wykazuje praktyka badawcza, zaistnieć mogą tam jedynie, gdzie na postaci i działalność świętych, jak również na literackie ich odbicie, jakim są zabytki hagiograficzne, spogląda się całościowo, nie tracąc z pola widzenia ani doczesnych (także tych bardzo przyziemnych i aktualnych politycznie czy w inny sposób), nie zawsze w dłuższym osądzie czasowym usprawiedliwionych czy chwalebnych, uwarunkowań i rezultatów zamysłów, działań i dążeń, ani ich głębszego teologicznego czy egzystencjalnego sensu. Nie należy także zapominać, że intencje indywidualne i grupowe nie zawsze pokrywały się z rzeczywistością, a już zwłaszcza, że dany święty (zresztą nie tylko on!) nie może być odpowiedzialny za użytek jaki zostanie uczyniony przez współczesnych, czy tym bardziej potomnych, z jego poglądów czy posłannictwa. Jakże często historycznie ważnym było nie życie czy dzieło świętego, lecz tradycja o nim, czy legenda, słowem — użytek jaki zeń uczynili inni. „Historyczność” danego świętego w tym znaczeniu wcale nie musi być warunkiem jego dziejowej doniosłości; „nie istniejący” święci mogli odegrać w dziejach chrześcijaństwa i świata nie mniejszą rolę niż ci, których historyczności nie można poddawać w wątpliwość.

Właśnie (w 1993 r.) minęło 350 lat od ukazania się drukiem pierwszego tomu wielkiego przedsięwzięcia naukowego w zakresie nowożytnej hagiografii, jakimi są *Acta Sanctorum*, wydawane (i jeszcze

nie zakończone) przez „bollandystów” (od nazwiska jezuitę Jeana Bollandy) belgijskich. Nawet marzyć o tym nie można, by w tym miejscu szerzej rozpisać się o osiągnięciach nauki na polu badań nad hagiografią średniowieczną i rolą świętych i świętości w dziejach chrześcijaństwa i społeczeństwa średniowiecznego. Odnośna bibliografia jest już nie do ogarnięcia. Wymieniłbym wszakże dla zilustrowania wspomnianej wyżej inspiratorskiej roli „społecznego” kierunku w badaniach nad hagiografią prace Františka Grausa, a także najnowsze monografie André Vaucheza i Roberta Folza, wreszcie pracę Patricia Corbeta o świętości niewieściej w dobie ottońskiej¹. Nieoszacowane znaczenie dla wszelkich przyszłych badań nad hagiografią średniowieczną ma monumentalne dzieło Waltera Berschina, w trzech dotąd opublikowanych tomach, doprowadzające analizę do około 920 r.², w którym żywotopisarstwo świętych potraktowane zostało jako część (w średniowieczu, zwłaszcza wcześniejszym, część przytłaczająca) piśmiennictwa biograficznego. Kult relikwii, pielgrzymki do miejsc uświęconych działalnością wybitnych świętych — to kolejne wielkie tematy nowoczesnej mediewistyki, którym należą uwagę poświęca także nauka polska. Średniowieczne wynaturzenia kultu świętych, o których pisał m. in. Aron Guriewicz³, jak na przykład walki pomiędzy miastami czy regionami o relikwie świętego, „pobożne zabójstwa” świątobliwych ludzi w celu zapobieżenia utracie ich relikwii, handel relikwiami⁴, czy choćby kult św. Guineforta — psa we Francji⁵, to

¹ F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praha 1965; A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome 1981; R. Folz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident (VI^e-XIII^e s.)*, Bruxelles 1984; Tenże, *Les saints reines du Moyen Âge en Occident (VI^e-XIII^e s.)*, Bruxelles 1992; P. Corbet, *Les saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil*, Sigmaringen 1986. Należy podkreślić znaczenie prac Karola Górskiego w dziejach badań nad sakralizowaną władzą królewską w średniowieczu, np. *La naissance des États et le „roi-saint”. Problème de l'idéologie féodale*, w: *L'Europe aux IX^e-XI^e s. Aux origines des États nationaux*, Varsovie 1968 s. 425-432.

² W. Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, t. 1-3, Stuttgart 1986, 1988, 1991.

³ A. Guriewicz, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, Warszawa 1987 (oryg. rosyjski 1981), rozdz. II: Chłopi i święci.

⁴ P. J. Geary, *Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton N. J. 1978.

⁵ J. C. Schmitt, *Le saint lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e s.*, Paris 1979; tłum. niem.: *Der heilige Windhund. Die Geschichte eines unheiligen Kults*, Stuttgart 1982.

przykładowo zestawione kwestie, których badanie i rozwiązywanie doprowadziło do szczególnie wybitnych, niekiedy epokowych rezultatów w mediewistyce.

W kwietniu 1988 spoletańskie Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo poświęciło swą doroczną „tygodniówkę” ciekawej kwestii: stosunkowi wzajemnemu „świętego” i „szatana” (Santi e demoni nell' alto medioevo occidentale, sec. V–XI) we wcześniejszym średniowieczu Europy, a zatem w okresie, gdy chrześcijaństwo w wielu krajach naszego kontynentu dopiero mozolnie przełamywało się z wierzeniami i rytami pogańskimi. O ile spotkania mediewistów w Spoleto tradycyjnie koncentrują się na wczesnym średniowieczu, o tyle organizowane dwa razy w roku (wiosną i jesienią) w Reichenau na Jeziorze Bodeńskim sympozja mają zwykle szersze spektrum chronologiczne, z naciskiem jednak na tzw. pełne lub rozwinięte średniowiecze (wieki XI–XIII), traktowane jednak — stosownie do specyfiki tematu i regionu — elastycznie. Dwa kolejne sympozja na Reichenau, zorganizowane — jak zawsze — przez Konstancką Grupę Roboczą Historii Średniowiecznej, w październiku 1990 i marcu 1991 r., poświęcone zostały tematowi uwidocznionemu w tytule publikacji wymienionej pod nagłówkiem niniejszego omówienia: *Polityka i kult świętych w pełnym średniowieczu*.

2

Jak zwykle w przypadku publikacji wspomnianej instytucji naukowej (seria *Vorträge und Forschungen*, zawierająca z reguły materiały sympozjów na Reichenau, ukazuje się od 1952 r.)⁶ oddaje ona sam przebieg obrad z 1990/1991 r. o tyle w sposób niepełny, że nie zawiera wypowiedzianych „na gorąco” głosów dyskusyjnych (dyskusji na Reichenau przypisuje się słusznie duże znaczenie), nie przynosi niektórych wygłoszonych referatów⁷, natomiast zawiera jeden tekst

⁶ Zob. publikację okolicznościową: *40 Jahre Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte*, Sigmaringen 1991.

⁷ Dotyczy to następujących referatów: Wilfrieda Ehbrechta, *Die Stadt und ihre Heiligen. Aspekte und Probleme nach Beispielen west- und norddeutscher Städte* (zob. Protokoll Nr 317 s. 36–38 i dyskusja); Petera Johanka, *Heiligenkult und Nationsbildung auf den Britischen Inseln* (Prot. Nr 316 s. 15–16 i dyskusja) — nota bene: brak Wysp Brytyjskich w omawianej księdze jest dotkliwy ze względu na wczesne wykształcenie się wśród Anglosasów sakralizacji władzy królewskiej; oraz Michaela Matheusa, *Der Kult des Apostels Matthias zu Trier in seiner Bedeutung für Abteil, Stadt und Bistum* (Prot. Nr 317 s. 67–68 i dyskusja).

nie wygłoszony na sympozjum, lecz napisany specjalnie do księgi z jego materiałami (artykuł Petera Schreiner). Dobrze więc, jeżeli omawiany poniżej tom można porównać z zapisem protokołarnym obrad, powielonym w postaci kolejnych (316 i 317) numerów biuletynu Grupy Konstanckiej (Protokoll Nr. 316 i 317). Zawiera on jedynie zwięzłe streszczenia referatów (w tym także tych nieopublikowanych w księdze), a także stenogram zagajeń, wprowadzeń, podsumowań i przede wszystkim — głosów dyskusyjnych (wraz z odpowiedziami i replikami referentów). Uważny czytelnik może w ten sposób także dostrzec, na ile (i czy w ogóle) dany referent uznał za stosowne uwzględnienie wyłonionych w toku dyskusji (bądź będących rezultatem uwzględnienia później wygłoszonych referatów) uwag i dezyderatów.

Cechą charakterystyczną sympozjów na Reichenau jest ich międzynarodowy, oraz — przynajmniej w założeniu — interdyscyplinarny charakter. Zaprasza się do wygłaszania referatów i dyskusji uczonych nie tylko z Niemiec i niemieckiej strefy językowej, lecz także — w miarę potrzeby i zapewne możliwości — z różnych krajów, także Europy Środkowej i Południowo-Wschodniej. Podkreślić należy staranny na ogół dobór referentów i uczestników sympozjów, co zapewnia obradom wysoki stopień kompetencji i należytą rzetelność. Potrzeba interdyscyplinarności zaś wzrasta w miarę ustalania jako tematyki obrad tak obszernych, trudnych i kontrowersyjnych pojęć, jak: wiek XII (1965–1967), średniowieczna niemiecka kolonizacja wschodnia (1970–1972), nauka historyczna i archeologia (1974–1975), historyczne i archeologiczne problemy przejścia od późnego antyku do wczesnego średniowiecza (1976–1977), zakony rycerskie (1977–1978), gildie i cechy, szkoła i studium, historiografia i świadomość historyczna, władza królewska w późniejszym średniowieczu, mentalność średniowieczna, rezydencje książęce w Europie późnośredniowiecznej, wybieranie i wybory, reformy monastyczne IX i X w.⁸, zachodnioeuropejska wolność od X–XIV w.⁹ Wymagają one, jak nie trudno zgadnąć, współpracy znawców różnych dyscyplin (historia, hi-

⁸ *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert*, hg. v. E. Kottje und H. Maurer (Vortr. u. Forsch. 38), Sigmaringen 1989 (zob. rec. w „Naszej Przyszłości” t. 78:1992 s. 373 nn.).

⁹ *Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert. Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich*, hg. v. J. Fried (Vortr. u. Forsch. 39), Sigmaringen 1991 (zob. omówienie w „Przełądzie Humanistycznym” 38:1994 nr 4 s. 149 nn.). Warto może tu dodać, że w październiku 1994 r. tematem sympozjum było pojęcie i praktyka tolerancji w średniowieczu (zob. „Kwartalnik Historyczny” 101:1994 nr 4 s. 174 nn.).

storia filozofii, teologia, prawo, historia sztuki, archeologia, ikonografia, itd.), o ile ma się ambicje powiedzenia czegoś w sposób odmienny od dotychczasowego i uzyskanie odpowiedzi bardziej zbliżonych do rzeczywistości.

Obszerny, ponad 600-stronicowy tom będący przedmiotem niniejszego omówienia (strony 611–652 zajął szczegółowy, obszerny indeks osób i miejscowości oraz świętych i świąt, sporządzony przez Petera Wieganda, odmienny niż w poprzednich tomach, gdzie indeksy na ogół były bardziej pobieżne) spełnia z powodzeniem wspomniane wymogi kompetencji, internacjonalności i interdyscyplinarności, stając godnie w rzędzie z poprzednimi tomami serii *Vorträge und Forschungen* i wraz z nimi pretendując do roli ważnego narzędzia pracy każdego historyka–mediewisty. Poza króciutką przedmową pióra Haralda Zimmermanna, tom zawiera 16 rozpraw, podzielonych na 5 grup problemowych, oraz rozprawę podsumowującą pióra organizatora sympozjów i redaktora tomu — Jürgena Petersohna (Marburg). Kolejność zamieszczania poszczególnych rozpraw nie w pełni odpowiada kolejności zabierania głosu na Reichenau, lecz stanowi swego rodzaju kompozycję problematyzującą i grupującą referaty obu sympozjów.

Na początku zamieszczono dwie rozprawy o charakterze wstępnym. Dotyczą one „teologicznych i prawnych podstaw” kultu świętych w średniowieczu. Ich obecność w zbiorze, i to na eksponowanym pierwszym miejscu, tłumaczy się wystarczająco tym, że stanowią one swego rodzaju przeciwwagę kolejnych rozpraw przypominając (zwłaszcza praca A. Angenendta) o pewnych niezmiennych (bądź zmieniających się w specyficznym rytmie i znaczeniu) transcendentálnych cechach tej chrześcijańskiej, lecz przecież znanej także w innych religiach i kulturach, dziedzinie życia religijnego, jaką jest kult świętych. Studium Arnolda Angenendta, *Der Heilige: auf Erden — im Himmel* (s. 11–52), rozpoczyna się analizą pojęć „święty”, „świętość”, w Starym Testamencie i w starożytności antycznej. Autor przechodzi do odnośnej („doskonały”, „błogosławiony” i „święty”) terminologii w Nowym Testamencie, rozszerzania się stosowania terminu w czasach wczesnego chrześcijaństwa („świadek”, „apostoł”, „męczennik”) i nieco później („wyznawca”, „bezkrwawy męczennik”). A. Angenendt omówił następnie różne aspekty i funkcje samych świętych i ich kultu: asceza i krew, pomoc ubogim i szafarz pokoju, święty jako chrześcijańska wersja „męża Bożego”, zasługi i cuda, pośrednictwo świętych, dusza ludzka w niebie (z przypomnieniem kontrowersji doktrynalnych związanych z zagadnieniem przejściowego pobytu duszy ludzkiej od śmierci do sądu ostatecznego), wstawienni-

ctwo u Boga, ciało na ziemi (na uwagę zasługuje podkreślenie, że Kościół dość długo — do IX w. — nie aprobował tak wówczas jak i później rozpowszechnionego zwyczaju partykularyzacji relikwii), moc (virtus) relikwii świętych (tutaj także Kościół w okresie scholastyki musiał występować przeciwko popularnym przekonaniom o immanentnych rzekomo relikwiom cudownych właściwościach), „grób i ołtarz” jako miejsca depozycji i kultu relikwii, wyniesienie (elevatio) relikwii i kanonizacja (uznanie za świętego) — tutaj Autor sygnalizuje raczej restrykcyjne stanowisko kurii papieskiej i oszczędne szafowanie kształtującą się od końca X w., ostatecznie zaś w wieku XIII, prerogatywą papieską w tej dziedzinie (temat ten na ograniczonym odcinku zostanie bliżej omówiony w tym samym tomie przez Bernharda Schimmelpfenniga); „miejsce święte i święty dzień” wraz z procesem ponadlokalnego upowszechniania się kultu niektórych świętych. Swe gruntowne (i, jak sądzę, warte udostępnienia w polskim przekładzie) wywody Autor kończy zwięzłą refleksją na temat opozycji reformacji oraz — ta była bardziej doniosła! — oświecenia wobec kultu świętych. Oświecenie sprawiło, że „przekonanie, iż zmarły pozostaje w swoim grobie stało się niemożliwe z naukowo–przyrodniczego punktu widzenia”. „Seit der Aufklärung ist der Tote wirklich tot. Die Idee einer Doppelexistenz, sowohl im Himmel, wie auf Erden zu sein, war damit entfallen und die Heiligenverehrung im mittelalterlichen Sinne an zentraler Stelle getroffen” (s. 52).

Hans-Jürgen Becker, *Der Heilige und das Recht* (s. 53–70), podjął temat, który jedynie częściowo był dotąd rozpatrywany przez historyków. Najpierw zbadał prawne warunki kształtowania się kultu świętych chrześcijańskich w okresie Cesarstwa Rzymskiego (wznoszenie budowli nad grobami męczenników, wyposażanie już istniejących kościołów w relikwie świętych). O ścisłym związku wczesnego kultu świętych z instytucjami i pojęciami prawa rzymskiego świadczą dobitnie, zdaniem Autora, takie centralne dla legislatury antycznej pojęcia jak *patronus*, *pignus* (zastaw dłużny) i *intercessio* (po-ręka, przejście cudzego zobowiązania), znajdujące zastosowanie w sferze stosunków pomiędzy wiernymi (proszącymi o łaski), świętymi pośrednikami i Bogiem. Drugą dziedziną zagadnienia „Święty a prawo” jest wkroczenie prawa w praktykę kanonizacji („Verrechtlichung der Kanonisation”), zakończone w zasadzie w XIII–XIV w. Z kolei Autor zajął się wtórnym oddziaływaniem kultu świętych na prawo, rozpatrując następujące jego formy czy przejawy: Święty jako gwarant władzy (właśnie ten aspekt wybił się na czoło w tematyce sympozjów na Reichenau i omawianej tu księgi materiałów), jako pra-

wodawca, jako „uczestnik” czy krytyczny obserwator postępowania sądowego (na s. 65 wspomniane pokrewne przykłady św. Fridolina z Säkingen i św. Stanisława), jako korektor prawa (np. święty przywracający do życia niesłusznie skazanych, „Galgenpatrone”; św. Mikołaj miał natomiast karać śmiercią krzywoprzysięzców), jako podmiot prawa (osoba prawna; zwyczaj *traditio cartae super altare*), wreszcie — jako czynnik (organ) przewodni danej społeczności (patron miasta w stosunku do swej komuny, gildie, cechy, bractwa, związki rycerskie). W ostatnim, zwięzłym rozdziale, Autor sygnalizuje znaczenie roli kultu świętych w symbolice państwowej, zachowanej, pomimo niechęci „racjonalizmu, reformacji i sekularyzacji” (s. 70) wobec samego kultu, w takich symbolach jak godła i flagi państwowe, insygnia koronacyjne (nadal, jak w przypadku korony św. Stefana na Węgrzech, odgrywające doniosłą rolę w świadomości politycznej społeczeństwa), czy miejsca tradycyjnie związane z danym świętym, jak przytoczony przez Autora przykład placu Św. Wacława w Pradze, czy — dodalibyśmy — kościoła Św. Brygidy w Gdańsku.

W drugiej grupie prac, „Potęgi uniwersalne”, znalazły się także dwa studia, jedno poświęcone papieżstwu, drugie — cesarstwu średniowiecznemu. Bernhard Schimmelpfennig, *Heilige Päpste — päpstliche Kanonisationspolitik* (s. 73–100), zajął się, zgodnie z tytułem, tylko w odwrotnej kolejności, dwoma kapitalnymi zagadnieniami historycznymi: papieską polityką w zakresie kanonizacji, i miejscem samych papieży średniowiecznych w gronie kanonizowanych. Począwszy od kanonizacji biskupa U(da)lryka z Augsburga, wyniesionego po raz pierwszy w tym trybie na ołtarze w roku 993 przez Jana XV, do kanonizacji Elżbiety węgierskiej (turyngijskiej) przez Grzegorza IX w roku 1235, można ustalić równych 50 papieskich kanonizacji, przy czym aż do pierwszej połowy XI w. liczba ich była proporcjonalnie mniejsza. Autora interesują przede wszystkim następujące kwestie: jak powstanie i umocnienie papieskiego prawa do kanonizacji wpłynęło na ogólny wzrost znaczenia papieżstwa, papieskie inicjatywy kanonizacyjne, papieskie opory i zastrzeżenia wobec życzeń i postulatów kanonizacyjnych, oraz polityczna instrumentalizacja postulowanych i przeprowadzonych kanonizacji przez Stolicę Apostolską. Okazuje się, że papieska inicjatywa kanonizacyjna była w tym okresie nader rzadkim zjawiskiem. W pełnym znaczeniu tego pojęcia można o niej mówić właściwie jedynie w przypadku kanonizacji Gerharda z Toul przez Leona IX w roku 1050. Już kanonizacja Franciszka z Asyżu przez Grzegorza IX w roku 1228 jawi się nie tak wyraźnie. Znacznie częstsze i niekiedy wręcz nieoczekiwane

były przypadki okazywanej rezerwy, prowadzące niekiedy do „stoperowania” zabiegów strony postulującej, kiedy indziej do znacznej opóźnienia kanonizacji. Do świętych, których ta, różnie zresztą motywowana niechęć czy nadmierna ostrożność papieży dotknęła, należą m. in. Edward Wyznawca, sam Bernard z Clairvaux, Tomasz Beckett, Anzelm z Canterbury (ten do końca średniowiecza nie doznał się papieskiej sankcji swego kultu), Malachiasz z Armagh i Otton z Bambergu. Bardzo interesujące są rozważania Schimmelpfenniga co do przypuszczalnych przyczyn rezerwy okazywanej przez papieży w poszczególnych wypadkach: oprócz względów czysto politycznych i taktycznych (zwłaszcza w przypadku świętych angielskich), rolę odgrywać mogła niechęć okazywana np. przez Aleksandra III pod koniec pontyfikatu wobec cystersów, niekiedy nie bez znaczenia były też trudności „techniczne” związane z samą procedurą. Jeszcze za pontyfikatu Innocentego III znaczenie monopolu kanonizacyjnego, zdaniem Autora, było raczej skromne. Autor *Gesta* tego wybitnego papieża, opisując szczegółowo różne dziedziny jego działalności, zupełnie pominął przedsięwzięte przezeń (według zestawienia na s. 94–95 w pracy Schimmelpfenniga: w liczbie sześciu) kanonizacje.

Dość zaskakujące wnioski wynikają także z drugiej części studium Schimmelpfenniga. Żaden z papieży zbadanego okresu (993–1235) nie został w średniowieczu oficjalnie kanonizowany. Cały ich zbiór, z punktu widzenia „stopnia świętości”, proponuje Autor podzielić na 3 grupy. Do pierwszej z nich, jako jedyny, należy Leon IX, mimo braku oficjalnej kanonizacji, czczony jako święty spontanicznie i szeroko (wszakże, co podnosi Autor, niemal zupełny brak śladów kultu w samym Rzymie). Druga grupa to papieże, którzy według słynnego 23. punktu *Dictatus papae* Grzegorza VII, świętość zawdzięczać mają, dzięki zasługom św. Piotra, samemu urzędowi, o ile osiągnęli go w kanonicznie przepisany sposób („*Amtsheiligkeit*”). Autor przypomina, że Grzegorz VII należy do tych papieży, którzy — o ile wiadomo — nie przeprowadzili ani jednej regularnej kanonizacji. Analiza nie zachowanego do dziś fresku w apsydzie kaplicy Św. Mikołaja pałacu Laterańskiego (zob. ilustrację na s. 89) z XII w. wskazuje, zdaniem Schimmelpfenniga, na utrzymywanie się w pierwszej połowie tego stulecia, w sposób co prawda selektywny (m. in. ze względu na schizmę papieską), opinii o świętości papieży (na uwagę zasługuje fakt, że na fresku zabrakło wyobrażeń „niemieckich” papieży, nawet Leona IX). Już jednak w ciągu XII w. zaniknął zwyczaj określania przez papieży ich poprzedników jako świętych. Wreszcie trzecia grupa (raczej należałoby mówić nie o trzech grupach,

lecz o trzech możliwych sposobach odczuwania i artykułowania świętości papieży) to „niemal setka” (*ferme centum*) biskupów kościoła rzymskiego zaliczonych w poczet świętych (*inter sanctissimos*), według wypowiedzi tegoż Grzegorza VII zawartej w liście do biskupa z Metz z 1081 r. Autora zastanowiła ta wypowiedź: także Grzegorz VII „winien wiedzieć, że przed nim znacznie więcej biskupów zasiadało na stolicy Kościoła rzymskiego” (s. 91).

W celu swego rodzaju weryfikacji tej wypowiedzi, Autor dokonał interesującego zestawienia wszystkich papieży, poczynając od św. Piotra, z punktu widzenia przejawów kultu w Rzymie (tabele III i IV s. 96 nn.) na podstawie wszelkich dostępnych źródeł liturgicznych, jak dedykacja ołtarzy, wezwania w kanonie mszy św. i w litaniiach, patrociniach kościołów rzymskich, święta w kalendarzach i sakramentarzach. Wynik jest godny zastanowienia: „W apsydzie (kaplicy Św. Mikołaja na Lateranie), a zatem w najświętszej części obszaru sakralnego, przedstawiono jako świętych papieży, których skądinąd nie uznano za godnych choćby raz włączyć do kalendarzy. W tekstach mszalnych natomiast czczono jako świętych papieży, których historyczna działalność większości uczestnikom, pomimo lekcji, pozostawała zasadniczo nieznaną. A jedyny papież okresu sporu o inwestyturę, którego kult był żywy poza Rzymem, Leon IX, pozostawał w słowie i obrazie zupełnie zapomniany”. Przewrotnym pytaniem kończy Schimmelpfennig swój odkrywczy artykuł: „Welcher Heilige Vater war damals wie „heilig“?” (s. 94).

Kaisertum und Kultakt in der Stauferzeit (s. 101–146) to tytuł rozprawy Jürgena Petersohna, próbującej uchwycić najważniejsze związki kultu świętych z polityką i religijnością władców niemieckich i cesarzy z domu Hohenstaufów. Niemcy średniowieczne nie posiadały świętego „reprezentanta”, jak Dionizy (czasowo) we Francji, Marek ewangelista w Wenecji, Wacław w Czechach, czy Stefan na Węgrzech. Polityczne funkcje świętych ottońskich Maurycego i Wawrzyńca zblakły w XI w., ratybońska (św. Emmeram) próba przechwycenia kultu św. Dionizego, „została niewykorzystana przez Salijczyków” (s. 103). „Unter dem Aspekt der politischen Heiligenverehrung betrachtet, wirkte die Hochzeit der theokratischen Herrschaftsbegründung in der Reichsgeschichte, die salische Epoche, geradezu kultneutralisierend” (s. 103/104). Naczelną relikwią Królestwa Niemieckiego, wypierającą z tej roli Świętą Włócznię św. Maurycego, stał się fragment Krzyża Świętego. Oczywiście, i Salijczycy mieli szczególne preferencje i gorliwie czcili świętych (np. kult apostołów Szymona i Judy w Goslarze za Henryka III), lecz dopiero

Fryderyk Barbarossa w pełni wykorzystał, czy usiłował wykorzystać, polityczne implikacje kultu świętych poprzez aktywny udział w jego kreowaniu czy sprawowaniu.

J. Petersohn przeprowadza analizę tła i okoliczności wszystkich 12 kanonizacji osób, których ciała spoczywały na terenie ówczesnych Niemiec, a które zostały kanonizowane przez papieży, bądź na podstawie papieskiej delegacji w okresie od końca XI do połowy XIII w. Grono to otwiera cesarzowa Adelajda (1097), zamyka Elżbieta węgiersko-turyngijska (1235), a w jego skład wchodzi ponadto: biskup konstancki Konrad (1123), hildesheimski Godehard (1131), opat Sturm z Fuldy (1139), cesarz Henryk II (1146), cesarz Karol Wielki (1165), abp Anno z Kolonii (1186), bp Otton z Bambergu (1189), bp Bernward z Hildesheimu (1192), cesarzowa Kunegunda (1200), bp Wergiliusz z Salzburga (1233). Aż do połowy XII w. (włącznie z wyniesieniem na ołtarze Henryka II), nie widać żadnych przejawów aktywności monarchów w procesach kanonizacyjnych. Natomiast od czasów Fryderyka I do Fryderyka II, inaczej mówiąc: od kanonizacji Karola Wielkiego do kanonizacji Elżbiety węgiersko-turyngijskiej, rola władców zaznacza się wyraźnie. W drugim rozdziale Autor poddał analizie poszczególne kanonizacje tej fazy: Akwizgran 1165 — Karol Wielki, Würzburg 1189 — Otton z Bambergu, Kolonia 1200 — koronacja głów Trzech Króli, Bamberg 1201 — translacja św. Kunegundy, Akwizgran 1215 — złożenie do sarkofagu szczątków Karola Wielkiego, Marburg 1236 — translacja św. Elżbiety. W samych określeniach tych uroczystości dostrzec można nie tylko intensywność, lecz także różnorodność form odpowiednich działań monarchów (osobiste przenoszenie relikwii, koronacja relikwii). W kolejnym rozdziale (IV) Autor przechodzi do sprawy z punktu widzenia tematyki zbioru centralnej: politycznego charakteru aktów kultowych w dobie Staufów. Nawet Staufowie, jak się okazuje, byli skrupowani w wykonywaniu takich aktów religijnej ostentacji i to nie tylko ze strony papieżstwa, lecz także lokalnych czynników politycznych, które, jak w Hildesheimie czy Marburgu, nie zezwalały na zbyt intensywną rolę monarchy. Zaobserwować można także ogólniejsze zjawisko redukcji udziału monarchy w akcie kultowym (rozd. V) — po Fryderyku I samodzielne przeprowadzenie translacji relikwii w Niemczech przez monarchę okazało się już niemożliwe. Procesy kultowe także w Niemczech stawały się wyłączną domeną Kościoła, rola monarchów, także Fryderyka II — coraz skromniejsza. W sumie znaczenie zbadanych przez Petersohna „sztaufijskich” inicjatyw kultowych w całości kształcie kultu świętych w Niemczech, a także dla

trwałszego wprzęgnięcia sfery sakralnej w służbę idei monarszej było dość skromne.

Dział trzeci, *Monarchiczne związki władcze łacińskiej Europy*, zawiera pięć rozpraw. Joachim Ehlers, *Politik und Heiligenverehrung in Frankreich* (s. 149–175), o tyle poszerzył pole badawcze, że obok związętego (s. 150–155) przedstawienia politycznych implikacji „centralnych” świętych Królestwa Francji (ze zwróceniem uwagi na wyraźną konkurencję kultów św. Marcina z Tours i św. Dionizego już w czasach merowińskich), omówił na dwóch wybranych przykładach (Normandia i Akwitania) związek kultu świętych z aspiracjami politycznymi dwóch dukatów francuskich. W związku z rozważaniami na temat rzeczywistego znaczenia roli kultu św. Dionizego, Autor namawia do ostrożności: „Mit grosser Zurückhaltung (...) müssen wir allen Verlautbarungen begegnen, die aus dem Zentrum des jeweiligen Kultes kommen, denn hier steigert und verdichtet sich eine hagiographisch-politische Wunschvorstellung naturgemäss besonders intensiv” (s. 154). W Normandii duże znaczenie osiągnął kult św. Audoina, ale do takiej koncentracji kultu jak w monarchii francuskiej tam nie doszło. W rozdziale o Akwitanii, w związku z kultem św. Marcjała w Limoges (uważanego za jednego z uczniów Chrystusa), J. Ehlers szczegółowo przedstawia usiłowania kronikarza i autora licznych tekstów hagiograficznych i liturgicznych, Ademara z Chabannes, który na wszelkie możliwe sposoby starał się o uznanie i upowszechnienie tego kultu. Oczywiście, pozostałe po tej aktywności, wcale liczne i różnorodne materiały, wymownie świadczą o gorliwości i nie przebieraniu w środkach przez Ademara, „dagegen kaum etwas über das wirkliche Ansehen Martials in der damaligen Öffentlichkeit” (s. 170) — ostrzega J. Ehlers i warto, by to ostrzeżenie było przypominane we wszelkich badaniach nad hagiografią i jej społecznymi reperkusjami.

Wyraźnym polemicznym akcentem rozpoczyna się kolejne studium, dotyczące węzłowych postaci panteonu hiszpańskiego. Klaus Herbers, znakomity znawca kultu św. Jakuba z Composteli¹⁰, w artykule *Politik und Heiligenverehrung auf der Iberischen Halbinsel. Die Entwicklung des „politischen Jakobus”* (s. 177–275 — jeden z najobszerniejszych w zbiorze), zajął się najpierw formalnym „sporem o patronat nad krajem w czasach nowożytnych” pomiędzy św. Jakubem,

¹⁰ Zob. choćby jego monografię *Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der „Liber sancti Jacobi”. Studien über das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft im hohen Mittelalter*, Wiesbaden 1984.

a „nową gwiazdą” Hiszpanii — świętą (od 1622, 1627 patronka Kastylii) Teresą z Avila, a następnie, w bardzo erudycyjnym i poważnie wzbogacającym naukę o kulcie świętych, a zarazem o przemianach politycznych i ideowych dawnej Hiszpanii wywodzie, zbadał różne, częściowo komplementarne, aspekty kultu św. Jakuba („dekretowanego” jeszcze pod koniec lat trzydziestych XX w. przez gen. Franco). Siła kultu kompostellańskiego oraz jego wyjątkowej trwałości (na dłuższą metę nie zagroziła mu nawet wspomniana św. Teresa) była właśnie rezultatem „wielofunkcyjności” św. Jakuba. Funkcja militarna („święty jako orędownik w bitwie”), choć okresowo bardzo znaczna (św. Jakub „matamoros” — „zabójca Maurów”), nie przyćmiła innych — patron dynastii, kraju, wreszcie — i ten aspekt zdaje się decydować o atrakcyjności kultu w czasach nowszych i poza Hiszpanią — jako czynnik integrujący Europę chrześcijańską. Na marginesie: na uwagę zasługuje przypomnienie przez K. Herbersa (s. 273) faktu, że „arcykatolicy” (później!) władcy Hiszpanii w średniowieczu nie dostąpili ani kanonizacji, ani kultu (jedyne kanonizowany Ferdynand III doczekał się tego dopiero w czasach nowożytnych), i że w ogóle „der sakrale Charakter war dem Königtum auf der Iberischen Halbinsel zudem weitgehend fremd”, czego najlepszym dowodem to, iż przed rokiem 1332 przez dwa stulecia żaden władca hiszpański nie został namaszczony przez Kościół.

Zupełnie inna sytuacja, jeżeli chodzi o kult świętych dynastycznych, istniała na północnym krańcu Europy. Przedstawił ją Erich Hoffmann, autor podstawowej monografii na zbliżony temat¹¹, w studium *Politische Heilige in Skandinavien und die Entwicklung der drei nordischen Reiche und Völker* (s. 277–324). Nigdzie indziej w Europie nie doszło do takiego rozwoju kultu „królewskich męczenników”, zwłaszcza w wiekach XI–XIII (jak wykazuje Autor, pozostało to w związku z okolicznościami konwersji społeczeństw skandynawskich), jak w Danii, Norwegii i Szwecji, rzadko gdzie — na odwrót — tak małą rolę jak tam odgrywał kult osób pochodzenia szlacheckiego czy stanu duchownego. Omówione przez E. Hoffmanna przypadki skandynawskich świętych dynastycznych (Olaf w Norwegii, święci duńscy: Kanut, Kanut Laward, Eryk Plogpenning, Eryk w Szwecji) są właściwie niezłe znane w nauce. Nowością jest nie tylko porównawcze ich potraktowanie, lecz także włączenie w tok wywodu (s. 293 nn.) ikonograficznych przejawów kultu świętych władców duń-

¹¹ E. Hoffmann, *Die heiligen Könige bei den Angelsachsen und den skandinavischen Völkern. Königheiliger und Königshaus*, Neumünster 1975.

skich i norweskich w służbie ideologii państwowej. Bardzo skróto, raczej w formie aneksu (s. 319), poruszył Hoffmann swoisty renesans kultu dynastycznych patronów w późnym średniowieczu — w służbie unii kalmarskiej, nie pominął także — słabiej, jak już stwierdziliśmy, rozwiniętego — kultu „świętych politycznych” spoza dynastii, to znaczy spośród wyższego duchowieństwa i arystokracji. Jedynie św. Brygida szwedzka (zm. 1373), założycielka zakonu brygidek, żywo ingerująca w problemy polityczne i kościelne, może być zaliczona do grona tych niedynastycznych świętych skandynawskich, których kult osiągnął poważne znaczenie polityczne.

Polska i Czechy, tak bardzo powiązane ze sobą przez kult świętych Waclawa i Wojciecha, różnią się pomiędzy sobą tym, że podczas gdy Czechy w osobie św. Waclawa znalazły od razu niekwestionowanego „świętego politycznego” z łona dynastii, w Polsce nie doszło do wykształcenia się kultu dynastycznego. Aleksander Gieysztor, który w artykule *Politische Heilige im hochmittelalterlichen Polen und Böhmen* (s. 325–341), porównał dzieje kultu świętych w sąsiednich państwach zachodniosłowiańskich, tłumaczy to przede wszystkim „eksplozją” kultu św. Wojciecha, która miała niejako utracić wszelką konkurencję. Tymczasem wydaje się, że intensywność kultu św. Wojciecha na przestrzeni średniowiecza była czasowo i regionalnie różna. Wydaje się, że wśród przyczyn nieobecności Piastów (aż do św. Jadwigi śląskiej) wśród świętych w Polsce była też swoista (nieco podobna jak w Hiszpanii) „samodzielność” dynastii w stosunku do Kościoła. Przed rozpatrzeniem dziejów kultu Wojciechowego, Pięciu Braci Polskich oraz Stanisława i niektórych świętych trzynastowiecznych, A. Gieysztor (s. 326 nn.) zajął się mało dotąd wykorzystywanym źródłem do dziejów kultu świętych, jakim są patrocinia kościołów i kaplic (na przykładzie biskupstw krakowskiego i poznańskiego). Problematyka czeska, bardziej zresztą „przejrzysta” niż w Polsce i dobrze na ogół zbadana w nauce (zwłaszcza prace F. Grausa), zajęła w artykule A. Gieysztor zdecydowanie mniej miejsca (s. 339–341).

Z kolei średniowieczne Węgry należą (tak jak państwa Skandynawii) do najsilniej nasyconych kultem rodzimych władców. W omawianym tomie stosunkom węgierskim poświęcił studium najlepszy obecnie ich znawca Gabor Klaniczay: *Königliche und dynastische Heiligkeit in Ungarn* (s. 343–361). „Beata stirps” Arpadów (określenie z drugiej połowy XIII w.) wydała świętych: Stefana, Emeryka, Władysława, Elżbietę i Małgorzatę, podczas gdy spośród świętych spoza dynastii większe znaczenie w wymiarze politycznym osiągnął je-

dynie kult Wenecjanina — biskupa Gerharda (Gellerta) z Csánad. Zjawisko „sakralnej władzy królewskiej” na węgierskim przykładzie jawi się wyraźniej niż w wielu innych krajach. Także „podział ról” wśród świętych węgierskich wydaje się dość klarowny: Stefan — chrystianizator i twórca państwa, „rex iustus”; Władysław — „król-wojownik (Ritterkönig)”; Emeryk — władca uczony i „wstydlivy”; Elżbieta — prototyp nowej trzynastowiecznej koncepcji świętości „franciszkańskiej”.

W kolejnym dziale, obejmującym cztery studia, zajęto się kultem świętych i politycznymi jego powiązaniem na prawosławnym Wschodzie Europy. Stosunków bizantyjskich dotyczą dwa, uzupełniające się tematycznie, artykuły: Petera Schreiner, *Aspekte der politischen Heiligenverehrung in Byzanz* (s. 365–383) i Rosemary Morris, *The Political Saint in Byzantium in the tenth and eleventh centuries* (s. 385–402). W porównaniu z Zachodem kult świętych w prawosławiu wykazuje pewne różnice (funkcje kultu relikwii świętych do pewnego stopnia były tam spełniane przez kult wyobrażeń świętych, ikon), inny też był proces wynoszenia na ołtarze. Schreiner zanalizował najpierw stosunkowo nieliczne postacie świętych cesarzy (w tym zakresie naprawdę niekwestionowaną pozycję zajmował Konstantyn Wielki), następnie postacie świętych (wywodzących się na ogół z dawniejszych czasów) które stały się jak gdyby symbolami cesarstwa (św. Michał, Teodor i Demetrios), z kolei świętych opozycji politycznej i kościelnej (zwłaszcza w walce z unią z Kościołem łacińskim), wreszcie — skróto — świętych lokalnych (wspomniany Demetrios w Tessalonikach i Eugenios w Trapezuncie). Wobec dalekiego od stanu pożądanego stopnia rozpoznania wielu problemów hagiografii bizantyjskiej, P. Schreiner traktuje swój tekst jako prowizoryczny. Daleko od dynastycznych sfer wiedzie artykuł R. Morris, skupiający się na zjawisku bizantyjskiego „męża Bożego” (zob. o antycznych wzorcach w pracy A. Angenendt, inaugurującej omawiany zbiór), na ogół świątobliwego mnicha, cieszącego się dużym autorytetem, odgrywającego w związku z tym niekiedy ważną rolę w nieformalnej polityce i służącego jako opiekun duchowy jednostek i nieformalnych grup. Autorka sporo uwagi poświęciła właśnie miejscu takich grup w strukturze społeczeństwa bizantyjskiego. Rola „ojców duchowych”, zwłaszcza na tle stosunkowo niskiej rangi duchowieństwa parafialnego w Kościele prawosławnym, wydaje się nie mieć pełnego odpowiednika w Kościele łacińskim. Szczególnie wzrastała, rzecz jasna, w sytuacjach kryzysowych, po kataklizmach przyrodniczych, czy — na planie indywidualnym — w następstwie cho-

roby. Sądzę, że problematyka postawiona w artykule R. Morris zawiera dużą dozę nowatorstwa i warta byłaby kontynuacji.

Andrzej Poppe, *Politik und Heiligenverehrung in der Kiever Rus. Der apostelgleiche Herrscher und seine Märtyrersöhne* (s. 403–422), analizuje kierunki politycznego spożytkowania głównych dynastycznych świętych Rusi Kijowskiej — chrystianizatora Włodzimierza oraz jego synów Borysa i Gleba. Okoliczności polityczne sprawiły, że kult św. Włodzimierza (który *nota bene* nigdy nie został oficjalnie kanonizowany) rozwijał się początkowo nie bez oporów i zahamowań (trudno określić, czy i na ile zawiniło tutaj torujące sobie drogę przekonanie o Andrzeju apostołe jako prawdziwym twórcy chrześcijaństwa ruskiego; domniemywana rola Cesarstwa i Kościoła bizantyjskiego w hamowaniu rozwoju rodzimego kultu na Rusi nie da się, zdaniem A. Poppego, potwierdzić źródłowo), ożywieniu uległ on pod koniec XIII w., zapewne jako rodzaj duchowego oporu przeciw panowaniu mongolskiemu. Zawsze jednak miał on charakter „odgórny”, sterowany przez czynniki polityczne, nie miał cech spontanicznego kultu „ludowego”. Cechy te natomiast były właściwe kultowi braci-męczenników Borysa i Gleba (kanonizacja 1072). Popularność kultu sprawiła, że na przykład braci-męczenników powoływano w rozgrywkach politycznych, a szczególną rolę odgrywał on, jak wykazał Autor (s. 418 n.) w linii książąt połockich, którzy aż do XIII w. z powodzeniem bronili swej niezależności od Kijowa. Natomiast w linii książąt halickich brak jakichkolwiek śladów propagowania kultu Borysa i Gleba.

Ostatnim obszarem prawosławia w średniowiecznej Europie pozostała Słowiańszczyzna Południowa. Związkami pomiędzy kultem świętych a losami i zamiarami politycznymi w obu państwach bułgarskich i w Serbii zajął się Frank Kämpfer, *Herrscher, Stifter, Heiliger. Politische Heiligenkult bei den orthodoxen Südslaven* (s. 423–445). Ciekawe, że źródła nie zawierają informacji o politycznych aspektach kultu „apostołów Słowian”, Cyryla (Konstantyna) i Metodego, oraz ich uczniów, rozwijających tak dla kultury i piśmiennictwa słowiańskiego ważną działalność w rejonie Ochrydy, choć sam kult rozwijał się bujnie i raczej bez istotniejszych zahamowań aż do czasów osmańskich (s. 427). W porównaniu do dość słabo (wytlumaczeniem w jakiejś mierze jest krótkotrwałość obu, „presławskiego” i „tyrnowskiego”, państw bułgarskich) udokumentowanej politycznej roli świętych władców bułgarskich, tym bardziej na uwagę zasługuje ogromna rola świętych władców serbskich z rodu Nemaniczów, samego protoplasty rodu Nemanji (który w roku 1196 zrezygnował dobrowol-

nie z tronu i wstąpił do klasztoru) i jego dwóch synów: Rastko (jako mnich i arcybiskup — Sawa) i Stefana. W całym kręgu kulturowym bizantyjsko-słowiańskim jedynie Serbowie wykształcili całe szerokie spektrum politycznych kultów swych panujących. Historyk ma do dyspozycji, oprócz tekstów historiograficznych, hagiografię, teksty liturgiczne, a także epikę historyczną oraz takie unikalne przejawy świadomości sakralnej jedności dynastii, jak zanalizowany przez Autora i zilustrowany na s. 437 „arbor Nemaniae” — drzewo genealogiczne z kościoła klasztorowego w Dečani z połowy XIV w. „Die Sakrifizierung der Monarchie mit Hilfe der Verkultung ihrer Könige hat schliesslich jenes Bewusstsein ethnisch-religiöser Exklusivität geschaffen, das als historisches Bewusstsein nach der Türkenherrschaft, nach der „serbischen Revolution” (Leopold Ranke) zur einzigen endogenen Monarchie Südosteuropas in der Neuzeit geführt hat” (s. 442)¹². Zdanie to można by określić jako historyczną głosę do nieszczęsnego problemu bałkańskiego naszych czasów.

W ostatnim dziale, *Regiony i miasta*, znalazły się trzy rozprawy. Pierwsza z nich, bardzo obszerna (s. 449–540), pióra Matthiasa Wernera, jest zatytułowana *Mater Hassiae — Flos Ungariae — Gloria Teutoniae. Politik und Heiligenverehrung im Nachleben der hl. Elisabeth von Thüringen*. Jest to bardzo szczegółowe i najkompletniejsze z dotychczasowych, omówienie dziejów kultu św. Elżbiety węgiersko-turyngijskiej. Trudno dać wyczerpujące omówienie tego niezwykle wartościowego studium; Autorowi chodzi — zgodnie z tematyką wiodącą sesji i temu — o możliwości uchwycenia różnych aspektów i sfer oddziaływania kultu, czynników go współkształtujących itd. Do tego typu analizy postać młodocianej świętej, ucieleśniającej jednocześnie ideał świętości czołowych dworów europejskich początku XIII w. oraz takież ideał ówczesnych ruchów ubogich, nadaje się doskonale. Mnogość czynników politycznych i tendencji religijno-ideowych, jakie zaznaczyły się w toku zabiegów o (niezwykle szybko, jak na owe czasy, przeprowadzoną) kanonizację oraz koncentrowały się w dziesięcioleciach i wiekach następnych wokół sanktuarium marburskiego, czyni wprawdzie taką analizę bardzo trudną, ale też zdaje się zapowiadać możliwość pełniejszego zbadania tego niewątpliwego fenomenu. Paradoksalnie: „Versucht man jedoch zur weiteren Auswertung dieser Befunde eine klarere Scheidung von „politisch”

¹² W doskonałej monografii, jaka istnieje w języku polskim na temat początków monarchii serbskiej, *Studia nad początkami serbskiej monarchii Nemaniczów (połowa XI — koniec XII wieku)*, Wrocław etc. 1989, Jan Leśny pominął w zasadzie ideologiczno-religijny wymiar władzy w tym państwie.

und „religiös” motivierter Heiligenverehrung vorzunehmen, so zeigt gerade der Elisabethkult in seiner Vielfältigkeit, wie schwierig, wenn nicht unmöglich eine solche Trennung oder auch nur Gewichtung ist” (s. 540). Mogłoby to być przestrożą dla ulegających zrozumiałej skądinąd pokusie zbyt łatwego łączenia i tłumaczenia tego co sakralne z tym co polityczne w życiu i kulcie świętych w średniowieczu, i chyba nie tylko średniowieczu.

Dwa ostatnie artykuły dotyczą spraw Italii. Alfons Zettler, *Die politischen Dimensionen des Markuskults im hochmittelalterlichen Venedig* (s. 541–571), przedstawił dzieje i znaczenie kultu św. Marka Ewangelisty dla państwa i społeczeństwa weneckiego, a zatem kultu, którego polityczne implikacje były szczególnie dobitne. „Primo protettore di Venezia” (a kult św. Marka był transplantowany wszędzie tam, dokąd sięgnęły wpływy weneckie) przetrwał w tej funkcji aż do końca Republiki w 1797 r. W szerszej perspektywie kult świętych w komunach włoskich przedstawił Paolo Golinelli, *Il Comune italiano e il culto del santo cittadino* (s. 573–593), doprowadzając studium do czasów wojen z Fryderykiem Barbarosą.

Jürgen Petersohn, *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter. Ergebnisse und Desiderate* (s. 597–609), poza uwagami wprowadzającymi i wyjaśniającymi (np. na ile pojęcie „polityka” jest uzasadnione dla badań nad średniowiecznym kultem świętych, skoro sfera sakralna i doczesna nie były wówczas, tak jak w czasach nowszych, konsekwentnie rozdzielone), spróbował przedstawić rodzaj bilansu obrad reichenauskich w kilku wybranych punktach; m. in. co do podobieństw i różnic fenomenu „świętych władców” w Kościołach Wschodu i Zachodu, roli papieżstwa w rozwoju kultu świętych, roli kultu politycznych świętych w rozwoju narodów europejskich, stosunku polityki kościelnej do kultu świętych, kategorii patronów lokalnych i miejskich.

3

Omówiony powyżej tom studiów — pokłosie sympozjów na Reichenau z lat 1990–1991 — przynosi zatem znaczną sumę wiedzy o ziemskich, zwłaszcza politycznych uwarunkowaniach i konsekwencjach kultu świętych w Europie, unikając zarazem pokusy mechanicznego i naiwnego „politykowania”. Do pozytywów należy zaliczyć porównawcze uwzględnienie różnych regionów Europy — od Półwyspu Pirenejskiego po Skandynawię, i od Francji po Ruś Kijow-

ską, Bizancjum i Bałkany. Bogactwo przytoczonego i zanalizowanego materiału pozwoli z pewnością na nowo odczytać czy doprecyzować dzieje kultu świętych w Polsce średniowiecznej; artykuł Aleksandra Gieysztora (zob. wyżej) wprost zachęca do ponownej analizy, a także do rozszerzenia jej na kultury późniejszych faz średniowiecza i czasów nowych. Konstancka Grupa Robocza mediewistów raz jeszcze dokonała trafnego wyboru tematyki swych sympozjów, a omówiony tom materiałów bez wątpienia zajmie trwałe miejsce w dziejach badań nad stykiem sakralnego z doczesnym w średniowieczu.